

MUKADDİME

Cilt: 12 • Sayı: 2 • Yıl: 2021
e-ISSN: 2459-0711



MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711
Cilt 12, Sayı 2, Güz 2021
Volume 12, No 2, Autumn 2021

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 YELBAŞI

Editör Kurulu | Editorial Board

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

Redaksiyon | Redaction

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

İletişim | Correspondence

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

Mizanpaj ve Tasarım: Arş. Gör. Erdem MERAĞLI

Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından altı ayda bir bahar (Mayıs) ve güz (Kasım) dönemlerinde yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergideki yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. Mukaddime; ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, Index Islamicus, 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, Index Islamicus, DOAJ, the ASOS Social Sciences Index, İSAM, IdealOnline, SOBIAD etc. database.



Danışma Kurulu | Advisory Board*

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

* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711

MUKADDİME DERGİSİ 2021 YILI 12. CİLT 2. SAYI HAKEMLERİ
REFEREES of MUKADDİME in Volume 12, NO 2, the Year 2021

- Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma ACUN, Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KARA, Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mete Kaan KAYNAR, Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. Bülent ŞİĞVA, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Doç. Dr. Fırat MOLLAER, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan KARAKÖSE, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Doç. Dr. Hıdır APAK, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. İlker AYTÜRK, Bilkent Üniversitesi
Doç. Dr. Nurşat BİÇER, Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Salih UÇAK, The University of Georgia
Doç. Dr. Serdal KARA, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Turan AÇIK, Aksaray Üniversitesi
Dr. Ahmet KIRKAN, Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Ali KAYA, İstanbul Üniversitesi
Dr. Bilal ALPAYDIN, İstanbul Üniversitesi
Dr. Esra EGÜZ, İstanbul Üniversitesi
Dr. Fatih ÖZTOP, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Hüseyin KAYHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. İlyas SUVAĞCI, Hakkari Üniversitesi
Dr. Kenan SUBAŞI, Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Mehmet Şirin FİLİZ, Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Melih SEVER, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Muhammed Yasin TAŞKESENLİOĞLU, Atatürk Üniversitesi
Dr. Ülkü YANCI, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Ömer DÖŞEMETAŞ

İçindekiler | Contents

| | | |
|---|-----|---|
| Makaleler | - | Articles |
| Özgür Yılmaz | | |
| Erzurum Yerel Tarihin Kaynağı Olarak Fransız Konsolosluk Arşivleri | 268 | French Consular Archives as a Source of Erzurum Local History |
| Fasih Dinç | | |
| İslâm İnşâ Hukukunun Mardin Kent Mekânına Yansıması (11.-19. yy) | 307 | Reflection of Islamic Construction Law on Mardin Urban Space (Xlth-XIXth Century) |
| Ömer Faruk Kırmit | | |
| Necip Fazıl Kısakürek'in Adnan Menderes ile Olan İlişkileri | 347 | Necip Fazıl Kısakürek's Relations with Adnan Menderes |
| Şerife Eroğlu Memiş | | |
| Geç Dönem Osmanlı Gazze'sinde Ebû Medyen El-Ğavs Zâviyesi Vakfı | 380 | The Waqf of Abû Madyan Al-Ghawth Zâwiya in the Late Ottoman Gaza |
| Sibel Kocaer | | |
| İskender'i Kandıran Şeytan Hikâyeleri ve İskendernâme Literatürü | 412 | The Episodes with Satan Deceiving Alexander in the İskendernâme (Book of Alexander) Tradition |
| Fatih Doğru & Ferdi Bozkurt | | |
| Sosyoekonomik Katmanlarda Dil Kullanımı | 435 | Language Use on Socio-Economic Strata |
| Özlem Çayıldak | | |
| Şeyh Gâlib'in "Şarap" Redifli Gazelinin Redif-Anlam İlgisi Bağlamında Değerlendirilmesi | 485 | Examination of Şeyh Gâlib's Ghazal with the Redif "Wine" in Terms of the Relationship Between Redif and Meaning |

Ferhat Çiftçi

Kahraman Odaklı Yapısal Halkbilimi
Kuramlarına Göre Kürt
Halk Anlatılarından Çîroka Sultan û Wezîr

503

The Kurdish Narrative Sultan u Wezir
According to the HeroOriented Folklore
Theories

Mehmet Emin Purçak

Navbermedyayî: Di Edebiyatê De
Arasteyeke Nû û Ji Edebiyata Kurdî ya
Kurmancî Çend Mînak

526

Medyalararasilik: Edebiyatta Yeni Bir
Yönelim ve Kürt (Kurmanci)
Edebiyatından Birkaç Örnek

M. Nesim Doru

Karşıtlıklar ve Sentezler Bağlamında
İran'da İshrâk Felsefesi'nin Gelişimi

551

The Development of Israqî Philosophy in
Iran in the Context Of Contracts And
Syntheses

Kitap Tanıtım

-

Book Review

Hümeyra Sönmez

Kitap Tanıtım: İktidar Nedir?

579

Book Review: What is Power?

Esmâ Mantır

Kitap Tanıtım: Din Arkeolojisi ve
Göbekli Tepe: Disiplinlerarası Eleştirel
Bir Yaklaşım

585

Book Review: Archeology of Religion and
Göbekli Tepe: An Interdisciplinary and a
Critical Approach

Erzurum Yerel Tarihin Kaynağı Olarak Fransız Konsolosluk Arşivleri

Özgür YILMAZ¹

Öz

Günümüzün tarih yazımı eğilimleri çerçevesinde, çalışmaların yoğunlaştığı alanlardan biri de yerel tarihtir. Yerel tarihin kaynakları içinde konsolosluk raporları ayrı bir önem taşımaktadır. Konsoloslukların bırakmış olduğu evraklar, tarihçiler tarafından daha çok iktisadi açıdan dikkate alınmaktadır. Ne var ki konsolosların görevlerindeki değişim dikkate alındığında, konsolosluk raporlarının zamanla zenginleştiği görülebilir. Konsoloslar, siyasi, askeri, ticari ve sosyal açıdan önemli gördüğü her konuyu rapor etmişlerdir. Bu bakımdan günümüz araştırmacısının yerel tarih bağlamında konsolosluk belgelerinde bulacağı pek çok bilgi vardır. XIX. Yüzyılda büyük devletlerin temsilcilerine ev sahipliği yapmış olan Erzurum'un da konsolosluk kaynakları açısından zengin bir merkez olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, bu çalışma Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivleri'nde Bakanlığının Paris ve Nantes'daki arşivlerinde yer alan Erzurum ile ilgili yazışmaların tanıtılmasına ve bu kaynakların Erzurum yerel tarihi açısından yapılacak araştırmalar için önemine değinmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fransız Arşivleri, Fransız Konsolosluğu, Konsolos Raporları, Yerel Tarih, Erzurum.

268

French Consular Archives as a Source of Erzurum Local History

Abstract

Within the framework of today's historiography trends, one of the areas where studies are concentrated is local history. Consular reports are of particular importance within the sources of local history. Documents left by the consulates are considered by historians mostly from an economic perspective. However, considering the change in the missions of the consuls, it can be seen that consular reports enriched over time. Consuls reported on any issue they deemed important politically, militarily, commercially and socially. In this respect, there is a lot of information that

¹ Doç. Dr., Samsun Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü,
ozgur.yilmaz@samsun.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1970-2315.

today's researcher will find in consular documents in the context of local history. It is seen that Erzurum, which hosted the representatives of the foreign states in the XIXth century, is also a rich centre in terms of consular resources. In this context, this study aims to introduce the correspondences related to Erzurum in the French Ministry of Foreign Affairs Archives in Paris and Nantes, and to mention the importance of these sources for the researches to be made in terms of the local history of Erzurum.

Keywords: French Archives, French Consulate, Consul Reports, Local History, Erzurum.

Extended Abstract

It is known that consular reports have an important place among the foreign sources of Ottoman history. The consular institution, which is an institution that settled in the Mediterranean world at a very early period, made its main development in the Levant region during the Ottoman Empire and consulates were established in the important ports of the empire from very early times. The spread of these institutions throughout imperial geography gained momentum in the first half of the 19th century. In this regard, many countries, especially Britain, France and Russia, established a wide consulates network of in different parts of the Empire. At the same time, these institutions, due to their bureaucratic structure, have provided significant historical documents. In this context, consular sources, in terms of their preparation, continuity and content, could shed light on every field of Ottoman history and became one of the sources that made important contributions in the field of local history. Today, local history has become one of the areas of interest in historiography. Studies concentrated in this area indirectly focused on the sources of local history. Local history researches in Turkey, which are largely based on Ottoman archival sources, have recently started to benefit more from foreign sources. Consular reports, which are among them, are of particular importance in terms of their richness. These reports have so far been considered more economically by historians. However, considering the change in the duties of consuls, it can be seen that consular reports become richer over time. The consuls reported on every issue they deemed important from a political, military, commercial and social point of view. In this regard, there is a lot of information that today's researcher will find in consular documents in the context of local history. Erzurum, which hosted the representatives of the great states in the 19th century, also has a rich historical source in terms of consular resources. It should be especially noted that consular reports are a much more important source for the studies of region or city history in the 19th century. Consular institutions became more important for the commercial, political and military missions of the consuls in this century. For this reason consular reports also enriched within the framework of this mission. Since they reflect important details that we could not find in local sources, there is a lot of information that researchers looking for traces of local history will

find in these sources. In particular, the annual trade and maritime reports prepared by the consuls on economic issues every year provide information about the trade of the cities, that is, the import-export potentials, local production relations, agriculture and similar issues affecting the economic structure and are important sources for the history of economics. The consuls not only made correspondence related to the affairs required by their diplomatic and commercial missions; they mentioned all important developments in the city or consular region in their reports. These reports provide information on many subjects such as fires, epidemics, migrations, wars, internal turmoil, relations between communities, relations with local administrators and important developments in the city that affect city life. Consular reports with their rich content are among the most necessary and indispensable sources in terms of revealing the political, commercial and economic panorama of their periods. As the most important administrative, military and economic center of Eastern Anatolia, Erzurum became a diplomatic centre through the consulates established in the city in the 19th century. It is necessary to focus especially on the French consular archives, which have not been the subject of much academic work so far in these resources. Although the French consulate was established in Erzurum in 1843, Erzurum was in the center of attention of France since the early 1800s. France did not want to stay away from the developments in the region and tried to follow them through the consuls. In this context, an important part of the missions of the consuls in Trabzon in the first half of the 19th century were about the developments in the region where Erzurum is the center. For this reason, it is possible to reach many documents related to Erzurum in the archive of the Trabzon consulate regarding the period before 1843, when the consulate was opened in Erzurum. It is possible to find information on every issue in the reports written by the consulates during the 71-year period from the opening of the French consulate to its closure in 1914. However, if these reports are evaluated in terms of their emergence, it can be said that the important developments of the period and the professional qualifications or interests of the consuls affected the nature of reports. The second factor affecting the quality of consular reports is, of course, the important developments of the period. Since the consuls are followers of the developments affecting their consular areas, the reports they prepare differ accordingly. For example, the reports of the consuls, who witnessed the problems arising from the implementation process of the Tanzimat, focus on the administrative history of Erzurum, the reports of the consuls that coincided with the war periods, reflect mostly on military developments, and the correspondence after the 1877-1878 Ottoman-Russian War are on the events such as the Armenian Question. As seen in these examples, some of the consular documents are directly related to Erzurum, while others are related to the all consular region or the immediate environment such as Iran. In their reports, the consuls mentioned specifically important events affecting the city. It is possible to see very important information about the natural disasters such as fires and earthquakes in the consulate area, and epidemic diseases such as plague, cholera and typhoid in these sources. In addition, as it was on the

Russian border, Russian policies towards the Erzurum Province were also within the scope of the French consuls. Factors such as this state of the province and the low French trade in the region also determined the quality of the correspondence of the consuls. As the documents in the two archives of the French Ministry of Foreign Affairs show, the Erzurum French Consulate, which was established with the mission of following political developments, preserved this feature until 1914. Reports on trade within documents are quite scarce. However, it is possible to find information on many subjects in the consular correspondence, such as social, military, religious and demographic. In terms of monitoring political issues, consular reports contain information about each important event affecting Erzurum. These can be considered as two main topics as domestic and foreign policy. While domestic politics focused on the provincial administration and related issues, foreign policy focused on the problems arising from Russia. In parallel with the Ottoman-French diplomatic relations, the French consuls warned the Ottoman government about necessary reforms in the face of the ever-expanding Russian influence in the region. In addition, they made an effort to prevent non-Muslim Ottoman subjects from entering the sphere of influence of Russia and tried to point out the steps to be taken to prevent Russia from becoming the real power of the region. In this context, it is possible to follow the Russian influence on the Armenian population, especially in Eastern Anatolia, through the eyes of the diplomatic representatives of France, another great power.

Giriş

Tarihçiler nazarında merkezin dışında kalan veya taşra olarak da ifade edilebilecek, bazen bir şehir bazen bir kasabanın incelenmesine odaklanan yerel tarihin, tarih yazımına egemen olan formlardan farklı bir model ortaya koyduğu söylenebilir. Tarihe tekilci bir bakış açısı yerine çoğulcu bir renk katan, yerel farklılıkları ve zenginlikleri ortaya koyarak bütün için daha zengin alt malzeme ortaya koyan yerel tarih yazımı sadece merkezi esas alan tarih anlayışının da desentralizasyonu olarak kabul edilebilir (Aslan, 2000: 195-204). Kapsamı açısından yerel tarih bir ülkenin bütününün veya büyük bir kısmının ele alındığı tarihin aksine sınırlı bir mekân veya bölge ile ilgilidir. (Akçalı, 2007: 38). Aynı zamanda aşağıdan yukarıya doğru bir tarih yazımı olarak da ifade edilebilecek bu süreç tarihin özgün yönlerinin keşfi açısından oldukça önemlidir. Yerel tarih yazımında sürecin mimarı olan yerel tarihçilerin yaklaşımı, sınırları, kullanmış olduğu kaynaklar ve yazım yöntemleri açısından alana özgü tarafları mevcuttur (Uğur, 2019: 93). Bu hususta öncelikle yerel tarihin kapsamının veya sınırının nasıl olacağı sorusu da akla gelmektedir. Belirli bir mekân, yani yukarıda ifade edilen birimler üzerindeki insan faktörünün hikâyesi olan yerel tarihin en makul sınırları daha çok “belirli bir kronolojik dönem”e göre şekillenmektedir (Danacıoğlu, 2001: 172-178).

Yerel tarih, genel tarihin daha ayrıntılı bir şekilde açıklanmasını sağlarken, yeni ve daha derinlemesine kaynaklara ulaşılmasına imkân vererek ortaya çıkardığı bilgi derinliği ile de genel tarihin daha doğru anlaşılır bir hale gelmesine katkı yapmaktadır (Arslan 2000: 195). Dünya tarihçilerinin yönelimleri çerçevesinde, sosyal tarih, kültürel tarih ve mikro tarih araştırmalarının gelişimi sürecinde ortaya çıkmış olan bu yeni tarih anlayışının gelişmesinin XX. yüzyıldaki arayışlar neticesinde ortaya çıktığı görülmektedir (Uğur, 2019: 94). Batı dünyasında yerel tarih özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında sadece akademik camiada değil popüler nitelikte, geniş bir meraklı kesimin de ilgisi ile bir gelişim gösterdi (Danacıoğlu, 2001: 3). Elbette bunda Annales Ekolü'nün ortaya koyduğu sosyal tarih anlayışının dünya tarihçiliğine katmış olduğu mikro tarihçiliğin de etkisi vardı. Bu şekilde Avrupa'da XVI. ve XVII. yüzyıldan beri görülen ve soylulara ve belirli cemaatlere odaklanan yerel tarih XIX. yüzyılda daha sistematik bir şekilde İngiltere'de gelişim göstermiştir. XX. yüzyılda ise yerel tarih veya mikro tarih dünya tarihçiliğinin de ilgisini çekmeye başlamıştır (Gökdemir, 2018: 141-142; Danacıoğlu, 2001: 3-6).

Türkiye'de tarih araştırmalarının yakın zamana kadar merkezi bir anlayış çerçevesinde devlet ve kurumlarına odaklanmış olması da yerel tarihçiliğe ket vuran unsurlardandı. Bunun yanında Avrupa'ya oranla Türkiye'de yerele ilişkin kaynak azlığı da yerel tarih araştırmalarının geri kalmasının bir nedeni olarak kabul edilebilir. Ancak bu handikaplara karşın, Türkiye'de yerel tarih araştırmalarının eskiye nazaran günümüzde daha fazla önem kazandığı, gerek “amatör” veya “tarih meraklısı” gerekse de akademik camianın bu yeni çalışma

alanına yoğunlaştıkları görülmektedir. Bu yoğunlaşma sayesinde bir grup veya bir kişi kendilerinin veya mensup oldukları kurumun, yerleşmiş oldukları köyün, kasabanın, mahallenin veya şehrin tarihi hakkında bilgiler toplamakta ve bu şekilde bir metin inşa etme sürecine girmiştir (Uğur, 2019: 94). Ülkemizde ilk örneklerini Osmanlı döneminde vermeye başlayan yerel tarih çalışmaları 1950'lere kadar belirli bir bilimsel temele dayanmayan ve amatör özellik gösteren çalışmalar şeklinde kendisini göstermiş; ancak 1960'lı yıllardan itibaren gelişmeye başlayan sosyal ve iktisadi tarih yazımının bir uzantısı olarak ilk akademik örneklerini ortaya koymuştur (Keskin, 2008: 210-211). Bu çalışmalar metodolojik olarak pek çok eksiklik gösterse de yerel veya şehir tarihine dikkat çekmiş olmaları ve sonraki çalışmalar açısından temel teşkil etmeleri açısından da önemlidirler (Avcı, 2018: 176-179).

Yerel tarih çalışmalarına yönelik ilgi dolaylı olarak dikkatleri yerel tarihin kaynaklarına çevirdi. Türkiye'de akademik camiadaki yapılan yerel tarih çalışmaları, özellikle de şehir tarihine yönelik çalışmalar büyük oranda yerli arşiv malzemesi üzerinden hazırlanmıştır. Bu çalışmalar klasik dönem için tahrirler ve büyük oranda şer'îye sicillerine dayanırken özellikle XIX. yüzyılda bu kaynaklara ilave edebileceğimiz yeni yeni kaynaklar ortaya çıktı. Tanzimat Dönemi şehir tarihleri için nüfus sayımları, temettuat tahrirleri ve Tanzimat sisteminin ortaya çıkardığı yeni bürokrasinin bir sonucu olan resmi yazışmalar, salnameler ve yerel basının yanında seyahatnamelerin de bu kaynaklar arasında yer almaya başladıkları görülmektedir (Yılmaz, 2013: 587-614). Bu ana kaynakların yanında ikincil bir kaynak grubunu ise vakıflar, plan, kroki, harita ve gravür gibi yazılı ve görsel kaynaklar teşkil etmektedir. Bu tür veriler özellikle mekân analizinde yerleşim yerlerinin geçirmiş olduğu dönüşümleri belirlemek açısından oldukça önemlidir. Bunun gibi, gündelik hayata dair bilgi veren şer'iye sicilleri, ahkâm-şikâyet defterleri, mektup, hatırat ve gazete gibi kaynaklar dönemlerine göre yerel tarihin en önemli kaynakları teşkil etmektedir. Üçüncü bir kategori olarak "sözlü tarih" verileri olan anlatıları da ifade etmek gerekir. Hem araştırma safhasında yapılan mülakatlar hem de daha önceden kayda alınmak suretiyle arşivlenmiş görüşmeler yerel tarih için XX. yüzyılın başlarından itibaren yeni bir kaynak grubu olarak ortaya çıktı (Uğur, 2019: 96-97). Bu kaynaklara ülkemizde yeni yeni yapılmaya başlanan çalışmalarda da görüleceği gibi konsolosluk raporlarını da ilave etmek gerekmektedir. Bu bağlamda bu çalışma Erzurum Fransız Konsolosluk'u'na, bırakmış oldu arşivlere ve bu arşivlerin Erzurum yerel tarihi için sahip olduğu ehemmiyete dikkat çekmeyi ve konu hakkındaki literatüre katkı yapmayı amaçlamaktadır.

1. Yerel Tarihin Kaynağı Olarak Konsolosluk Raporları

Osmanlı tarihinin yabancı kaynakları arasında konsolosluk raporlarının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Zira Osmanlı İmparatorluğu'nun önemli limanlarında oldukça erken dönemlerden itibaren konsolosalar bulunmaktaydı. Klasik dönemde İzmir, İskenderiye ve Halep gibi önemli ticaret merkezlerini

gördüğümüz bu kurumların tüm imparatorluk coğrafyasında yayılmaları XIX. yüzyılın ilk yarısında büyük bir ivme kazandı. Bu yayılmada Osmanlılar ile Avrupa devletleri arasında yapılan antlaşmalar ve dönemin politik ve ekonomik gelişmeleri birinci derecede rol oynamıştır. Bu bakımdan başta İngiltere, Fransa ve Rusya olmak üzere pek çok ülke imparatorluğun değişik yerlerinde geniş bir konsolosluk ağı tesis etti. Konumuz açısından önemli olan ise bu konsolosların bırakmış oldukları yazışmalardır. Yukarıda bahsedilen yerel tarihin yabancı kaynakları içinde konsolosluk raporları hazırlanışları, devamlılıkları ve içerikleri açısından yerel tarih alanında ülkemizde son zamanlarda artan çalışmalarda da görüldüğü gibi yeni bir kaynak grubu olarak önemli bir yer teşkil etmeye başlamıştır.

Konsolosluk kaynaklarının özellikle XIX. yüzyıl bölge veya şehir tarihi çalışmaları için çok daha önemli birer kaynak olduklarını özellikle belirtmek gerekir. Zira XIX. yüzyılın ticari, politik ve askeri yayılması için önemli kurumlar haline gelen konsoloslukların yazışmaları da bu misyon çerçevesinde daha da zenginleşmiştir. Yerli kaynaklarda bulamadığımız önemli ayrıntıları da yansıttıkları için yerel tarihin izlerini arayan araştırmacılarının bu kaynaklarda bulacağı pek çok bilgi vardır. Özellikle de iktisadi konularda konsolosların her yıl hazırlamış oldukları senelik ticaret ve denizcilik raporları şehirlerin ticareti, yani ithalat ihracat potansiyelleri, yerel üretim ilişkileri, tarımı ve bunun gibi iktisadi yapıyı etkileyen konular hakkında bilgiler vermekte ve iktisat tarihi için önemli kaynaklar olmaktadır. (Kütükoğlu, 1983:151-166; Baskıcı 2005). Konsoloslar sadece diplomatik ve ticari misyonunun gereği olan işler ile ilgili yazışmalar yapmakla kalmamış; görev yaptıkları şehirde veya görev bölgesinde gelişen her türlü önemli gelişmeyi raporlarında konu etmiştir (Danacıoğlu, 2001: 86). Bu raporlar şehir yaşamına etki eden yangın, salgın, göç, savaş, iç karışıklık, cemaatler arasındaki ilişkiler, yöneticiler ile ilişkiler ve şehirdeki önemli gelişmeler gibi çok fazla konuda bilgiler vermektedir. Diğer bir deyişle, zengin içerikleriyle konsolosluk raporları dönemlerinin siyasi, ticari ve iktisadi panoramasının ortaya konulması açısından oldukça gerekli ve vazgeçilmez kaynaklar arasında yer almaktadır (Sertoğlu, 1955: 150-151). Diğer bir ifadeyle yerli arşiv belgelerinin yanında Avrupa arşivlerinde yer alan belgeler Osmanlı tarih kaynaklarının “devlet odaklı perspektifine” alternatif olarak Osmanlı toplumuna ve idaresine “dışarıdan bir bakış açısı” getirmektedir. Bu alternatif kaynakların araştırmacılara sağladığı yeni bilgiler ve farklı yorumlar tarih yazımında zengin bir kaynak ortaya koymaktadır. Yabancı kaynakların varlığı Osmanlı arşiv kaynaklarında karşılaşılabilecek eksikliklerin giderilmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda, çalışılan konular ile ilgili olarak hem Osmanlı kaynaklarında belirtilen olayların teyidi veya doğrulanması, ya da bu kaynaklara ek olarak yeni bilgilerin sağlanması açısından yabancı kaynakların, diğer bir ifade ile yurtdışı arşivlerin oldukça önemli olduğu görülmektedir (Köksal-Platel, 2015: 7-8).

Sahip oldukları bu zenginliğe karşın konsolosluk kaynakları açısından Türkiye’de en azından bölge veya şehirlere göre ayrıntılı envanter çalışmalarının

hazırlanmadığı görülmektedir. Öncelikle yerel tarihe ilişkin kaynaklarının hangi arşivlerde bulunabileceğine dair bir envanter çalışması, bunun bir ileri aşaması olarak bu arşivlerde yer alan kaynakların analizleri ve tanıtımları yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda bazı bölgeler için arşivlerin tanıtımı ve arşiv fonlarında yer alan bazı belgelerin incelenmesi şeklinde çalışmalar mevcuttur (Yeşilyurt, 2016). Osmanlı şehirleri açısından yurtdışındaki değişik arşivlerde bulunan kaynakların en azından bir tespiti ve içerik olarak kısa bir değerlendirilmesi şehir tarihi çalışmalarının daha da zenginleştirilmesi açısından önemlidir.

Doğu Anadolu'nun en önemli idari, askeri ve iktisadi merkezi olan Erzurum bu özellikleri itibarıyla XIX. yüzyılda aynı zamanda şehirde tesis edilen konsolosluklar vasıtasıyla diplomatik bir merkez haline de gelmişti. Bunun yanında şehirde düzenlenen uluslararası konferanslar, savaşlar ve sınır meseleleri ile ilgili görüşmeler gibi etkinlikler de şehrin diplomatik olarak önem kazanmasına katkı yapmıştır. Bu bakımdan Erzurum yerel tarihinin kaynakları arasında önemli oranda bir yurtdışı arşiv kaynağının olduğunu belirtmek gerekir. İngiltere örneği ile bu konuda bazı bilgiler vermek gerekirse; Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti tarihi ile ilgili olarak İngiltere'deki en zengin arşiv, ilk nüvesini Public Record Office'in teşkil ettiği The National Archives'dır. 2003 yılında değişik arşivlerin bir araya getirilmesiyle teşkil edilen bu arşivde yer alan State Papers 1780'lere kadar olan dönemde Osmanlı-İngiliz münasebetleri açısından önemliyken (Türkhan, 2019: 1753-1772) Foreign Office (FO) tasnifi ise takip eden dönemler ile ilgili olarak Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti tarihi ile ilgili zengin belgeler ihtiva etmektedir. Bunların yanında War Office (WO) ve Admiralty (ADM) ve Maps gibi kısımlarda bu Osmanlı askeri tarihi ile ilgili zengin kaynaklar bulunmaktadır. Bunlar içinde Erzurum ile ilgili olarak en zengin tasnifler olan konsolosluk yazışmalarının tasnif edildiği FO 78 ve konsolosluklar ile elçilik arasındaki yazışmaları ihtiva eden FO 195 tasnifidir (Ünver, 2015: 112-116; Yeşilyurt 2016: 599).

İngilizlerden önce Erzurum'da konsolosluk tesis eden Rusya'nın "Arkhiv vneshei politiki Rossijskoj Imperii" (AVPRI) olarak bilinen Rusya İmparatorluğu Dış Politika Arşivi, Büyük Petro dönemi ile 1914 arasında kalan dönemdeki yazışmaları ihtiva etmektedir. Rus diplomasisinin ve harici siyaset tarihinin tek ve en önemli arşivi olan bu kurumda, 373 fon ve 500.000 belge yer almaktadır. AVPRI, diplomasi, askeri ve denizcilik stratejisi, ticaret, din ve hayır kurumları dâhil olmak üzere Rusya İmparatorluğu'nun dış siyaseti hakkında çok sayıda ve çeşitli belgeler içermektedir. Bu arşivde yer alan "F. 161. Sankt Peterburgskii Glavnyi Arkhiv" fonu Çarlık Rusyası'nın diplomatik ve konsolosluk faaliyetleri hakkında belgeleri ihtiva etmektedir (Prousis, 2000). Dolayısıyla 1835'ten itibaren Rus konsoloslukuna ev sahipliği yapan ve Osmanlı-Rus ilişkilerinde her zaman önemli bir yer teşkil eden Erzurum ile ilgili olarak bu fonda pek çok belge yer almaktadır (Ortaylı 2011: 207-208). Burada Alman konsolosluk belgelerinden de bahsetmek gerekir. Daha çok I. Dünya Savaşı öncesi ve sonrasına ilişkin çalışmalarda da görüldüğü üzere Berlin'de bulunan "Politisches Archiv des

Auswärtigen Amts, PA-AA” Alman Dışişleri Bakanlığı Politik Arşivi’nde bulunan özellikle “RAV Konstantinopol” ve diğer tasniflerde Erzurum’daki konsolosluk biriminden kalan belgeler yer almaktadır.² Bu belgeler daha çok Almanya’nın Ermeni Meselesi ve I. Dünya Savaşı sürecindeki politikalarına ışık tutmaları açısından önemlidir (Kılıç, 2019; Kılıç, 2020).

2. Erzurum’da Fransız Konsolosluğu ve Arşivleri

Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğu Anadolu’daki en önemli idari merkezi olan Erzurum’un önemi özellikle XIX. yüzyılda bir taraftan Rusya’ya, bir taraftan da İran’a sınır olması itibarıyla daha da arttı. 1826-1828 Rus-İran Savaşı ve bunu takip eden 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Rusların kazanımları Erzurum Eyaleti’ni oldukça stratejik bir konuma getirdi. Ayrıca İngiltere’nin İran’a yönelik siyasi ve ticari ilgisi, 1830’larda gelişmeye başlayan transit ticaret vesilesiyle Erzurum’un iktisadi olarak da önem kazandığı görülmektedir. Bu da Erzurum’un ticari ve diplomatik bir merkez haline gelmesine neden oldu ve şehirde büyük devletlerin temsilcilikleri açılmaya başlandı. Şehirde ilk konsolosluk Ruslar tarafından 1835’te kuruldu (Yılmaz 2018: 122). Erzurum’da İngiliz konsolosluğu ise James Brant tarafından 1836’da tesis edildi. İran ise 1848’de şehirde bir (şehbenderlik) konsolosluk kurdu (Çavdar ve Mamak, 2017: 53-54; Akdemir, 2017: 56). Mart 1853’te konsolosluklara Avusturya’nın konsolosluğu da eklendi. Zamanla bu temsilciliklere diğer Avrupalı devletlerin konsolosluk birimleri de eklendi.

Fransa’nın, Kafkaslara doğru Rus yayılması karşısında yüzyılın başında Gürcistan’ın Rusya’nın hâkimiyetine girmesi sürecinden itibaren bölge ile ilgilendiği görülmektedir. Bu bakımdan 1803 yılında Trabzon’da tesis edilen Fransız konsolosluğunun en önemli misyonu bölgedeki siyasi ve askeri gelişmeleri takip ederek Fransız makamlarını bilgilendirmektir. Trabzon’daki ilk Fransız konsolosu Dupré, Trabzon’da geçirdiği yirmi yıla yakın sürede sürekli olarak Osmanlı-Rus savaşları sonucunda Rusya’nın bölgeye yayılmasını izlemiştir. 1821’de Gamba’nın Tiflis’te kurduğu Fransız konsolosluğu ise bölgede gelişen transit ticaretten Fransa’nın da istifade etmesi için kurulmuş bir konsolosluktu (Yılmaz, 2014: 163). Fransa siyaseti açısından bakıldığında Rusya’nın bölgeye yayılmasından duyulan rahatsızlığın 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında daha belirgin bir hal aldığı görülmektedir. Öyle ki Fransa, Trabzon’da tesis etmiş olduğu konsolosluğu Erzurum’a taşımayı planlamıştı. Bu sayede Rusya’nın bölgedeki politikaları daha yakından izlenebilecek ve bölgenin ticari öneminden Fransa’nın istifade edebilmesi mümkün olacaktı (Yılmaz, 2018: 124-125). Bu planlar 1830’lu yıllarda karşılık bulmasa da Erzurum’a yönelik Fransız ilgisi sona ermedi. Fontanier’in halefi Outrey Trabzon’daki görev süresi boyunca Fransa’nın çıkarları açısından bölgedeki gerek Rusların gerekse de ezeli rakip İngilizlerin bölgedeki faaliyetleri için Erzurum’da da bir Fransız konsolosluğunun açılması dile getirilmeye devam etmiştir. (Yılmaz, 2018a). Nihayetinde Osmanlı-İran sınır

² <https://archiv.diplo.de/en>

meselesinin çözümü için şehirde uluslararası bir komisyonun teşkil edildiği bir zamanda Fransız hükümeti, 29 Aralık 1842'de almış olduğu bir karar ile Erzurum'da bir konsoloslukun kurulmasına karar verdi ve Charles Frédéric Théodore Goepp'u konsolos olarak tayin etti (Yılmaz 2018: 125-129).

Bu şekilde Goepp'in tayini ile açılan konsolosluk 1914 yılına kadar açık kaldı. Erzurum'da görev yapan Fransız konsolos veya konsolos yardımcılara bakıldığında ise sırasıyla; Goepp (1843-1844), Soulange-Bodin (1844-1845); Garnier (1845-1847); Barrère (1847-1848); Wielt (1848-1852); Challaye (1852-1855); Saint-André (1855-1856); Mertrud (1856-1856); Prus (1856-1859); Saint-André (1860-1861); Mertrud (1861-1865); Courtois (1865-1867); Eynaud (1867-1869); Gilbert (1869-1881); Vardene (1881-1882); Castagne (1882-1888); Vigoureux (1888-1891); Bergeron (1891-1897); Roqueferrier (1897-1901); Rabut (1901-1903); Grenard (1903-1906) Péraldi (1906-1910); Destrees (1910-1914) ve Péretié'nin (1914-1914) Erzurum'da görev yaptığı görülmektedir (Sources de l'histoire du Proche-orient 1984: 1218-1219). Böylece Erzurum yetmiş yıldan fazla açık kalan Fransız konsolosluk Erzurum tarihi için mühim kaynakların ortaya çıkmasına da vesile oldu. Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında Fransa Dışişleri Bakanlığı Arşivi'nde Erzurum ile ilgili tasnifler ve belgeler hakkında bilgi verilecektir.

Fransa'da bulunan değişik arşivler Osmanlı tarihi için oldukça kıymetlidir. Bu arşivler içindeki en önemlisi kuruluşu 1790'lara kadar giden Fransız Milli Arşivi'dir (Archives Nationales).³ XIX. yüzyıl öncesi Osmanlı-Fransız ilişkileri için en önemli arşiv olan bu arşiv Fransız konsoloslukların Ticaret Bakanlığının bünyesinde faaliyet gösterdiği dönemin arşiv belgelerini ihtiva etmektedir. XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Fransa'nın Levant bölgesindeki ticaret ve konsolosluk ağı Denizcilik Bakanlığına ve Marsilya Ticaret Odası'na bağlıydı. 1781'de yapılan değişiklik ile Fransız konsoloslukları Marsilya Ticaret Odası'ndan kesin çizgilerle ayrıldı ve doğrudan kralın denetimindeki memurluklara dönüştürüldü. Bu düzenleme ile konsoloslar sadece dışişleri bakanlığı ve ticari konularda müdahil olma yetkisi olmayan elçilikler ile yazışabileceklerdi. Konsolosluk teşkilatındaki bu önemli değişiklik yeni bir arşivin oluşumuna da zemin hazırladı. 1973'e kadar konsolosluk ve ticari yazışmalar ile ilgili arşivler Archives Nationales'e gelmeye devam etse de bu tarihten sonra yazışmalar Fransız Dışişleri Bakanlığı ile olmaya başladı ve Dışişleri Bakanlığı Arşivi Fransa'nın konsolosluk ağının arşivlerini de ihtiva etmeye başladı. Dolayısıyla XIX. yüzyıl Fransız konsoloslukları için yegâne arşivler Archives du ministère des Affaires étrangères (AMAE) yani Dışişleri Bakanlığı Arşivleri haline geldi.

Fransa Dışişleri Bakanlığı Arşivleri'nde bulunan fonlara bakanlığın internet adresinden veya Fransa Arşiv Portalı'ndan ulaşmak mümkündür.⁴ Ancak arşivin iki önemli merkezini ihtiva eden La Courneuve (Paris) ve Nantes'da yer alan tasnif ve dosyalara ilişkin ayrıntılı eserlerin henüz yeterli olduğunu söylemek zordur.

³ <https://www.archives-nationales.culture.gouv.fr/>

⁴ <https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/archives-diplomatiques/>; <https://francearchives.fr/en/>

Fonların içerikleri ile alakalı olarak arşivin sitesinden indirilebilecek dosyaların dışında fonlara ait ayrıntıları görmek için araştırmacıların arşivde olan kataloğlara bakması gerekmektedir. La Courneuve’de bulunan *Centre des Archives diplomatiques de La Courneuve* Fransa Dışişleri Bakanlığı’nın merkez arşividir. XIX. yüzyılın ortalarından beri Dışişleri Bakanlığı’na ev sahipliği yapan “*Quai d’Orsay*” çok yakın bir zaman kadar bakanlığın arşivini de ihtiva etmekteydi. Lakin 2010 yılında arşivin Paris’teki merkezi La Courneuve’deki yeni merkeze Site de Paris - La Courneuve’e taşınmıştır.

Bu arşivde Erzurum ile ilgili olarak değişik tasniflerde farklı belgeler bulmak mümkün olduğu gibi biz burada iki ana tasniften bahsedeceğiz. Bunların ilki “*Correspondance consulaire et commerciale, 1793-1901 (CCC)*” yani konsolosluk ve ticari yazışmaları içeren tasniftir. *Correspondance consulaire et commerciale* tasnifi altında konsoloslukların bulunduğu şehirlerin adı altında kronolojik olarak tasnif edilmiş dosyalar yer almaktadır. Bu tasnifte Erzurum’a ait 1843-1895 yıllarını kapsayan 4 dosya bulunmaktadır.⁵ Bunların hangi dönemleri içerdiğini aşağıdaki tablodan görmek mümkündür:

| Correspondance consulaire et commerciale “Erzeroum” | |
|---|----------------------|
| Cilt | İlgili Olduğu Yıllar |
| 1 | 1843-1853 |
| 2 | 1854-1874 |
| 3 | 1875-1877 |
| 4 | 1878-1895 |

Burada yer alan belgelerin niteliği açısından bakıldığında tasnifin adından da anlaşılacağı gibi bu belgeler Fransa Dışişleri Bakanlığı’nın “*Direction Commerciale*”, yani ticaret bürosuna gönderildiği için bu tasnif altında yer almaktadır. Aslında bu belgeler konsolosların öncelikle elçiliğe göndermiş oldukları raporların birer nüshasıdır. Tek farkları ise elçiliğin dışında Fransız hariciyesinin de dikkatine sunulacak kadar önemli görülmüş olmalarıdır. Bu yazışmaların fazlalığı konsolosların meşgul oldukları ticari münasebetler ile bağlantılı olduğu için Erzurum’a ilişkin bu dosyaların sayısı azdır. Zira gerek Erzurum gerekse de İran tarafında Fransa’nın ticari varlığı yok denecek kadar azdı.

Bu arşivde Erzurum ile ilgili dosyaların olduğu diğer bir tasnif de “*Correspondance politique des Consuls (CPC)*” tasnifidir. Bu tasnif ilki 1826-1870; ikincisi de 1870-1896 yılları arasını kapsayan kısımlardan oluşmaktadır. Bu tasnifin oluşturulmasında öncelikle konsoloslukların bağlı olduğu elçilik veya orta elçiliklere göre bir sınıflandırma yapılırken 1830’da itibaren elçilik veya orta elçiliğe bağlı olan konsolosluklardan gelen belgelerin kronolojik olarak konsolosluklara göre tasnif edildiği bir sistem benimsenmiştir. “*Correspondance Politique des Consuls 1826-1870 Turquie*” adlı birinci tasnifte Erzurum ile ilgili 4;

Correspondance Politique des Consuls 1871-1896 adlı ikinci tasnifte ise 3 dosya bulunmaktadır.⁶

| Correspondance Politique des Consuls “Erzeroum” | | | |
|---|----------------------|------|----------------------|
| Cilt | İlgili Olduğu Yıllar | Cilt | İlgili Olduğu Yıllar |
| 1 (Trabzon ile) | 1841-1843 | 5 | 1860-1879 |
| 2 | 1844-1847 | 6 | 1880-1885 |
| 3 | 1848-1851 | 7 | 1886-1895 |
| 4 | 1851-1859 | | |

Bu tasnifteki dosyaların tümü mikrofilm olarak araştırmacılara sunulmuştur. Başlığından da anlaşılacağı gibi, bu tasnif daha çok siyasi meseleler ile ilgili evraklara tahsis edilmiştir. Bu bağlamda konsoloslar siyasi içerikli yazıları Dışişleri Bakanlığı'nın “*Direction politique*” yani, siyasi bürosuna göndermektedirler. Erzurum için *Correspondance consulaire et commerciale* tasnifi ile mukayese edildiğinde bu tasnifteki dosyaların fazlalığı dikkat çekmektedir. Bu durum Erzurum Fransız konsolosluğunun görev alanı ile doğrudan ilgilidir. Erzurum'daki Fransız konsolosların ticaret yapma yetkisi olmadığı, görev bölgelerindeki gelişmeleri düzenli olarak ilgili makamlara gönderen birer memur gibi görev yaptıkları ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında da konsolosların siyasi meselelere daha fazla müdahil olduğu düşünüldüğünde bu tasnifte yer alan belgelerin fazlalığını anlayabiliriz. Genel olarak La Courneuve'deki arşiv merkezinde Erzurum ile ilgili başlıca tasnifler bu şekildedir. Elbette bu tematik Erzurum tasniflerinin dışında diğer tasnif ve dosyalarda da Erzurum ile ilgili belgeler de yer almaktadır. Mesela *Memoirs et documents* kataloğundaki *Turquie* tasnifinde Erzurum çevresi ile ilgili bazı dosyalar yer aldığı görülmektedir.⁷

Paris'teki merkezde yer alan bu sınırlı kaynakların yanında Erzurum ile ilgili olarak en zengin tasnif ve kaynakları bulabileceğimiz arşiv Dışişleri Bakanlığı Arşivi'nin Nantes'da bulunan “*Centre des Archives diplomatiques de Nantes(CADN)*” arşividir. 1987 yılında açılan bu arşiv elçilik, konsolosluk, Fransa'nın yurtdışındaki kültürel kurumları ve yine Fransa'nın uluslararası organizasyon ve komisyonlarının; Fransa'nın Fas ve Tunus'taki protektora ve Suriye ve Lübnan'daki manda idaresine ait arşivlerinin muhafaza edildiği merkezdir. İçlerinde bazıları 16. yüzyıla kadar giden 500'den fazla fon Fransa'nın eski delegasyonları, elçilikleri, konsoloslukları ve bunların dışında Fransa'nın yurtdışındaki kültürel müesseselerinin arşivlerinden ortaya çıkmıştır. Hem

6 https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/133cp_turquie_or-1896_cle8a3522.pdf

7 Örnek olarak bk. AMAE, CADC, *Memoirs et Documents, Turquie*, No. 39'da “Notes sur le Séraskiérat de l'Est comprenant les pachalik d'Erzeroum, Kars, Bayazid, Wan et Moosch par le capitaine Thomas, 1840” ve aynı tasnifin 57. Dosyasında *Rapports du capitaine Mircher sur la situation militaire de l'Anatolie septentrionale*; – sur la défense de Kars en 1855; – sur la ville d'Erzeroum, 1856. – Notes sur l'Anatolie par le capitaine Faget, 1857” adlı dosyalar.

kronolojik hem de içerikleri açısından oldukça hacimli olan bu fonlar değişik dosyalar içermektedirler.⁸

Bu arşivde yer alan *Archives des postes diplomatiques, consulaires, culturels et de coopération* adlı tasnif Erzurum ile ilgili en zengin kaynakları ihtiva eden tasniftir. Bu tasnif altında elçilik, ticari komiserlik, konsolos yardımcılığı, konsolosluk, genel konsolosluk, konsolosluk memurluğu, maslahatgüzarlık, işbirliği misyonları, bilimsel ve kültürel hizmetler, Fransız okulları, yüksek komiserlik gibi temsilciliklerin arşivleri yer almaktadır. Bu tasnifte yer alan “*Constantinople-Ambassade*” alt tasnifi konumuz açısından şüphesiz en zengin tasniftir. Bu tasnif kendi içinde *Série A; Série B; Série C; Série D* ve *Série E* olarak alt fonlara ayrılmaktadır (Yılmaz 2017: 128-141).

Bunlardan *Série A* veya “*Saint Priest*” tasnifi de denilen ilk kısmında 271 dosya yer almaktadır. Kronolojik olarak 1528-1820 yılları arasındaki yazışmaları içermektedir. *Série B* tasnifi ise 1867-1830 yılları arasında İstanbul’daki Fransız elçilerin yazışmalarını; *Série C* ise elçilik ile Fransız Dışişleri Bakanlığı arasında yapılan karşılıklı yazışmaları içerir. Bu tasnifin konumuz açısından asıl önemli kısmı ise *Série D* tasnidir.⁹ Konsoloslukların en zengin arşivlerinden biri olan bu tasnifte yer alan belgelerin ortaya çıkmasında konsolosluk bürokrasisinin etkisi vardır. Çünkü konsolosluklar elçiliklere bağlı birer birim olduklarından Dışişleri Bakanlığı ile yapmış oldukları yazışmalardan daha fazla elçilikler ile yazışmaktaydılar. Bundan dolayı konsolosluklar, faaliyetleri ve raporları hakkında araştırma yapmak isteyen bir araştırmacının mutlaka Nantes’daki fonları ve özellikle de elçilik ile yapılan yazışmaları görmesi gereklidir. Kronolojik olarak bu tasnif XVIII. yüzyılın ortalarından Fransız elçiliğinin kapandığı 1914’e kadar geniş bir zaman dilimi içinde milyonlarca yazışmayı ihtiva etmektedir. Tasnife biraz daha yakından bakıldığında pek çok dosyanın “*Correspondance avec les Echelles*” yani iskeleler ile yazışmalar başlığını taşısa da Fransız konsolosluk ağının genişlemesiyle birlikte iç kısımlarda yer alan pek çok konsolosluğun açıldığı ve bunların yazışmalarının da bu tasnif altında toplandığı görülmektedir.

Bu tasnifte Erzurum ile ilgili olarak 1807-1914 yıllarını kapsayan 7 dosya bulunmaktadır. Burada belgelerin 1807’den başlaması sadece 1. dosyadaki ilk belgenin, 1807’de Trabzon’daki Fransız konsolosu Pierre Dupré’nin oğlu Adrien’i Şubat 1807’de Erzurum’a göndermesi üzerine Adrien’in Erzurum’dan yazdığı bir rapordan kaynaklanmaktadır. Bunun yanında belgeler 1843 yılından itibaren ilk konsolos olarak atanan Goepp’in yazışmaları ile başlamaktadır. Kartonların içerdiği belgelerin kronolojik olarak dağılımı aşağıdaki tablodaki gibidir.

⁸ <https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/archives-diplomatiques/informations-pratiques/site-de-nantes/>
⁹ <https://francearchives.fr/en/facomponent/7f2d8036960b3b6cbdfc10329f3d08855f4629a0>

| Correspondance consulaire, (correspondance avec les Echelles) Erzeroum | |
|---|----------------------------|
| Cilt | İlgili Olduğu Yıllar |
| 1 | Şubat/Mart 1807-Kasım 1852 |
| 2 | Kasım 1852- Kasım 1859 |
| 3 | Ocak 1860-1876 |
| 4 | 1877-1880 |
| 5 | 1881-1890 |
| 6 | 1891-1901 |
| 7 | 1902-1914 |

Série D tasnifindeki evraklarda konsolosların rutin yazışmaları, elçilikten gelen genelgeler ve bu genelgeler doğrultusunda konsolosların cevabi yazıları da yer almaktadır. Ayrıca burada herhangi bir konu sınırlandırması da söz konusu değildir. Ticari meseleler, politik ve askeri gelişmeler, konsolosluk bölgesindeki vuku bulan önemli bir gelişme gibi pek çok değişik konunun belgelerine rastlamak mümkündür. Elbette bu belgelerin yoğunluğu zamanın şartlarına göre değişmektedir.

Erzurum Konsolosluğu'nun bu saydıklarımız dışında herhangi bir başka tasnifi bulunmamaktadır. Ancak Trabzon konsolosluğu belgeleri içinde Erzurum ile ilgili pek çok belgeyle karşılaşmak mümkündür. Mesela Trabzon'un konsolosluk arşivindeki 75 numaralı dosyada dağınık halde, 1850-1914 yılları arasına denk gelen ve Trabzon ve Erzurum'daki konsolosluk birimleri arasında yapılan yazışmalar mevcuttur.¹⁰ Trabzon dosyaları dışında, Nantes Diplomatik Arşivi'nde Erzurum ile ilgili başka evrakların olduğunu da belirtmek gerekmektedir. "*Constantinople, Ambassade Série E Dossiers thématiques*" tasnifi dosyaların konularına göre ayrıldığı belgeleri ihtiva etmektedir. Bu tasnif kronolojik olarak XVIII. yüzyıldan 1939'a kadar gelen 871 dosya/kartondan oluşmaktadır. İçeriği itibarı ile bu tasnifte Osmanlı tarihinin özellikle XIX. yüzyıl ve son dönemine dair her konuda zengin bir belge çeşitliliği olduğu görülmektedir. Mesela *Affaires Arméniennes* adlı Ermeni Meselesi ile ilgili dosyalar içinde 102, 111, 113 ve 116 numaralı kartonlarda Erzurum'daki hadiseler ilgili evraklar bulunmaktadır. Aynı şekilde *Turquie-Situation intérieure* adlı tasnifte ise 125 ve 129 Numaralı kartonda, madenler ile ilgili olan 552 numaralı kartonda, Kapuçin misyonerleri ile ilgili olarak 638 numaralı kartonda ve Kırım Savaşı ile ilgili olarak 727-735 numaralı kartonların içinde Erzurum ile ilgili pek çok vesikaya rastlamak mümkündür.¹¹

¹⁰ AMAE, CADN, APD, Trébizonde, (Consulat), Karton No. 74.

¹¹ Etat de versement des archives rapatriées de l'Ambassade de France à Constantinople, Série E, XVIIIe-1939, CADN, Nantes 2006.

Belge özellikleri açısından bakıldığında Fransız konsolosluk belgeleri sadece konsolosluk birimi esas alınarak ve kronolojik olarak bir tasnife tabi tutulmuş; ancak 1895 Ermeni olayları gibi bazı konularda konsolosların yazışmaları farklı tematik dosyalarda tasnif edilmiştir. Belgelerin büyük bir kısmında, sol tarafta belge içeriğini gösteren özet kısımları yer almakta ve bu da araştırmacıların belgelerin içeriğini anlama sürecini kolaylaştırmaktadır. Belgelerin içinde sadece konsolosların yazdığı belgeler yer almamaktadır. Elçilikten değişik meseleler hakkında gönderilen genelgeler olduğu gibi Osmanlı Türkçesi ile yazılmış pek çok vesikaya rastlamak mümkündür. Konsolosların Osmanlı yetkilileri ile resmi yazışmalar yapmak durumunda kaldıkları meselelerde, bu yazışmaların asılları veya kopyaları da elçiliklere gönderiliyordu. Bunun yanında, konsolosluka iletilen şikâyetler söz konusu olduğu durumlarda Ermenice, Türkçe veya Fransızca dilekçelerin de evraklar arasında olduğu görülmektedir. Büyük bir kısmı el yazısı olan belgeler içimde son dönemde daktilo ile yazılan belgeler de göze çarpmaktadır. Belge yoğunluğu açısından değerlendirildiğinde ise; konsolosların her zaman aynı yoğunlukta yazışma ürettikleri söylenemez. Bu konuda Kırım Savaşı'na kadar olan dönemde konsolosların oldukça aktif bir faaliyet yürüterek buna ilişkin yazışmalar tanzim ettikleri görülürken daha sonraki dönemlerde konsolosların sadece “önemli siyasi meseleler” hakkında raporlarına rastlanmaktadır. Daha ayrıntılı olarak bakıldığında, ilk dönemlerdeki raporlardan “yerel nitelikte ilginç haberler” çıkmasına karşın ilerleyen dönemlerde konsolosların adeta siyasi birer muhabir gibi rapor konularında seçici davrandıkları görülmektedir.

3. Erzurum Yerel Tarihinin Kaynakları Olarak Fransız Konsolosluk Belgeleri

Erzurum 1830'lu yıllardan itibaren konsolosluklara ev sahipliği yapmaya başlasa ve bu şekilde Erzurum yerel tarihi için önemli kaynaklar ortaya çıksa da bu kaynakların tanıtımı veya Erzurum tarihi için kullanımları konusunda çok az çalışmanın yapılmış olması düşündürücüdür. Sınırlı sayıda çalışmanın ise büyük oranda İngiliz konsolosluk belgelerini kullandığı görülmektedir. Bu konuda ilk olarak Bayraktutan, “Erzurum İngiliz Konsolosluk ve Faaliyetleri” hakkında hazırladığı çalışmada İngiliz arşiv belgelerinden istifade etmemiş, sadece Osmanlı arşiv belgeleri, mevcut literatür ve yayınlanmış konsolosluk yazışmalarını kullanmıştır (Bayraktutan, 2010). Bir diğer çalışma ise Fatih Gencer tarafından “Bedirhan Bey Olayı” hakkında hazırlanan tez çalışmasıdır. Gencer burada Erzurum İngiliz konsolosu Brant'ın raporlarını kaynak olarak kullanmıştır (Gencer 2010). Gencer'in bu konudaki en geniş çalışması ise James Brant'ın konsolosluk bölgesi hakkındaki raporlarından hareketle hazırladığı “İngiliz Konsolos James Brant'ın Gözüyle Doğuda Değişim Yılları 1836-1852” adlı eseridir (Gencer, 2018). Brant'ın raporlarını kullanan bir diğer araştırmacı olan Dönmez ise, ilk olarak Brant'ın bölgedeki İngiliz konsolosluk sistemini tesis sürecini (Dönmez, 2019), diğer çalışmasında ise Brant'ın bölgedeki izlenimlerinden hareketle Kırım Savaşı sonrasında reform sorununu ele almıştır (Dönmez, 2019: 235-284). Aynı şekilde,

Badem'in de Kırım Savaşı hakkındaki çalışmasında Brant'ın raporlarının kullanıldığı görülmektedir (Badem, 2017). Bu çalışmaların yanı sıra, Yeşilyurt, Erzurum yerel tarih araştırmaları açısından İngiliz arşivine dair hazırladığı çalışmasında bu arşivde yer alan Erzurum ile alakalı bazı dosyaların tanıtımını yapmış ve bazı belgeleri incelemiştir (Yeşilyurt, 2016: 597-624).

Erzurum İngiliz konsolosluk kaynaklarını kullanan en ayrıntılı çalışmanın Şaşmaz'ın 1878 Berlin Antlaşması sonrasında, 1879'dan itibaren Doğu Anadolu'ya atanan İngiliz askeri konsolosların Ermenilere yönelik faaliyetlerine odaklanan eseri olduğu görülür. Ancak bu eser İngiliz konsolosluğunun 1836'dan 1878'e kadar olan dönemi hakkında bilgi vermez, sadece 1848'de konsolosluğa kâtip olarak atanan James Zohrab ve konsolosluktaki faaliyetleri hakkında kısa bilgiler vererek çalışmanın odaklandığı döneme geçer (Şaşmaz, 2013). Aynı şekilde, Ermeni Meselesi bağlamında Demirel'in de İngiliz belgelerini kullandığı yayınları da mevcuttur (Demirel, 2002). 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan Berlin Antlaşması ile gündeme gelen Vilayet-ı Sitte Islahatı kapsamında bölge uluslararası ilgi odağı olmuş ve bölgedeki İngiliz konsoloslar önemli raporlar hazırlamışlardır. Bu raporlar Görür'ün çalışmasında da görüldüğü gibi bölgedeki ıslahat sürecinin önemli kaynaklarını ortaya çıkarmaktadır (Görür, 2020; Turan-Görür, 2018: 311-340). Erzurum'daki İngiliz konsolosların bölgeye ilişkin iktisadi ve sosyal yapısı ile ilgili raporları da farklı çalışmalara konu olmuştur (Köse, 2018: 145-170; Görür 2020: 399-449; Saylan, 2018: 244-261; Turan, 2020: 2177-2197). İngiliz konsolosluk kaynaklarını kullanan veya tanıtan bu yayınların yanında Ürkmez'in Amerikan konsolosluğunun kuruluş sürecine dair makalesi Erzurum'daki konsolosluklar hakkında mevcut literatüre katkı yapmıştır (Ürkmez, 2018: 144-152). Yine Yılmaz'ın Fransız konsolosluğunun kuruluş süreci ve konsolosların faaliyetlerine ilişkin çalışması konuya Fransız arşiv belgeleri üzerinden ışık tuttuğu gibi Fransız konsolosluk kaynaklarının Erzurum için önemini de ortaya koymuştur (Yılmaz, 2018: 118-143). Ancak bu saydığımız çalışmalarda da görüldüğü gibi mevcut bu yabancı kaynakların tanıtımı veya kullanılması açısından yapılması gereken daha pek çok çalışmanın olduğu ortadadır.

a) 1803-1843 Dönemi: Trabzon Konsolosluğu Belgelerinde Erzurum

Erzurum'da Fransız konsolosluğu tesis edilmeden önce Erzurum, Trabzon'daki konsolosluk bölgesine dâhil olduğu için Trabzon konsolosluk yazışmaları içinde Erzurum ve çevresi ile ilgili pek çok yazışma ve rapor bulmak mümkündür. Zira Fransa'nın Doğu politikası kapsamında Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu sınırlarındaki gelişmeler de önemli görüldüğü için Fransa'nın Rusya, Osmanlı İmparatorluğu ve İran üçgenindeki görevlilerine önemli görevler düşmekteydi. Bu bağlamda Trabzon'da Fransız konsolosluğunda görev yapan Pierre Dupré (Yılmaz, 2016: 87-120), Victor Fontanier (Yılmaz, 2014: 153-196) ve Georges Outrey'nin yazışmaları (Yılmaz, 2018a: 136-145) sadece

Trabzon değil Erzurum'un da içinde olduğu konsolosluk bölgesi açısından da önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

İlk Fransız konsolosu olarak Trabzon'a tayin edilen Dupré, Karadeniz'in kuzey doğusu, Gürcistan, Erzurum, Kars ve İran'daki gelişmeleri takip etmekle sorumlu tutulmuştu. Dupré özellikle "Erzurum'un ticari konumu" ile ilgilenecek Fransa'nın İran ile yapacağı ticarete şehrin sahip olduğu potansiyele işaret etmiş ve şehre yönelik planlar yapmıştı. Bu planlar dâhilinde, Dupré "bir ticaret mahalli olarak Erzurum'un sunduğu imkânların tespiti" için 1804'te Erzurum'a gitmiştir. Erzurum ziyaretinden sonra konsolos Erzurum hakkında ayrıntılı bir çalışma hazırlamıştır.¹² Dupré 150 bin kişilik nüfusu ile Erzurum'un Avrupalılar tarafından dikkate alınması durumunda büyük bir ticari merkez olabileceğine dair beklentilerini dile getirirken şehrin durumu, evler ve kale hakkında bazı bilgiler vermiştir.¹³ Konsolosun daha sonraki yazışmaları incelendiğinde Erzurum ile alakalı olarak daha çok Tayyar Paşa ile Yusuf Paşa arasındaki çatışmaları ve Erzurum'dan gelen değişik haberleri konu ettiği görülmektedir. Bunun gibi, konsolos 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı'na ilişkin gelişmeler, bölgede etkili olan veba salgınları, kuraklık, kıtlık ve bölgeden gelen diğer önemli gelişmelere dair haberleri raporlarında konu etmiştir (Yılmaz, 2016: 87-120).

Dupré, Erzurum'a tayin edilecek bir görevlinin "İngilizlerin İstanbul vasıtasıyla İran ile olan ilişkilerinin takibi, İngilizlerin İran yoluyla getirerek Erzurum'da sattıkları malların niteliğinin öğrenilmesi ve Erzurum'da şartlara göre ortaya çıkan gelişmelerin takibi için" çok önemli olacağını belirtmekteydi.¹⁴ Dupré'nin Erzurum'daki gelişmeleri takip etmesine vesile olan bir diğer gelişme de İmereti Kralı II. Solomon'un Ahıska üzerinden Erzurum'a olan sürgünüydü. Konsolos bir buçuk yıl kadar Erzurum'da ikamet eden kral ile haberleşmiş, bu vesileyle Rusların Gürcistan siyasetlerini takip ederek Fransa'nın, bölgedeki Rus yayılmacılığına karşı müdahale etmesini sağlamaya çalışmıştı (Saraç, 2020: 41-81). Bunun gibi, Fransız hariciyesi Dupré'den bölgedeki politik ve askeri gelişmeleri takip etmesini ve gözlemlerine ilişkin bültenler hazırlamasını talep etmişti.¹⁵ Böylece Dupré, Osmanlı-Rus Savaşı'nın devam ettiği Eylül 1811'den itibaren "Bulletin politique et militaire de Trébizonde" adlı raporlar hazırlayarak dışişlerine göndermeye başladı. Mart 1814'e kadar devam eden ve sayıları 25 olan bu raporlarda Dupré, Osmanlı-Rus Savaşı'na dair gelişmeler, Erzurum'dan gelen haberler, Trabzon'da âyanlar arasındaki çatışmalar ve özellikle de tüm bölgeyi birkaç sene esir alan veba salgınlarının seyri hakkında bilgiler vermiştir.

12 «Journal de voyage à Erzurum et retour à Trébizonde, de Pierre Jérôme Dupré, consul de France à Trébizonde et notices historiques sur l'Arménie et sur les mœurs et usages de habitants, présentées à Son Altesse, Monseigneur le Prince de Talleyrand, ministre, secrétaire d'Etat des affaires étrangères». (Bilici 2007: 44).

13 Dupré'den Brune'e, AMAE, CADN, APD, Constantinople, (Ambassade), Série D, Trébizonde, 1, (3 Temmuz 1804).

14 Dupré'den de Bassano'ya, AMAE, CADC, CCC, Trébizonde, 2, (7 Haziran 1812).

15 Dupré'den de Bassano'ya, AMAE, CADC, CCC, Trébizonde, 1, (10 Eylül 1811).

Erzurum, Trabzon'daki Fransız konsoloslar için Dupré'nin halefleri döneminde de önemini devam ettirdi. Hatta Fontanier'nin konsolosluk döneminde Fransız hariciyesi Erzurum için daha büyük planlar ortaya koymuştu. Fransa Dışişleri Bakanı Polignac tarafından Fontanier'ye verilen talimatlarda Erzurum'un öneminden bahisle konsolosun Erzurum'a gitmesi hatta konsolosluğu buraya taşıması tavsiye ediliyordu. Bölgenin siyasetini etkilemesi bakımından sınırdaki yer alan aşiretlerin sürekli yer değiştirmeleri ve neden olduğu sorunlara değinilerek Fontanier'nin bunların şefleri ile bağlantı kurarak bu sorunlara engel olabileceği vurgulanıyordu. Fontanier'ye bir şekilde Erzurum taraflarına bir seyahat gerçekleştirmesi ve İran'da Fransız ticaretini geliştirmek için İran'ın Osmanlı sınırındaki eyaletlerinin idarecileri ile bağlantıya geçme görevi de verilmişti. Bu bağlamda Fransızlar açısından en büyük beklenti konsolosluğun merkezinin Erzurum'a taşınmasıydı. Fontanier'nin, Erzurum'u konsolosluk için bir merkez yaparsa zaman zaman gerekli bilgileri toplamak, Fransız ticaretinin gerekli kıldığı tedbirleri almak için "diplomatik misyonunu belli etmeden" İran'a seyahate çıkması faydalı bulunuyordu. Bunun yanında Fontanier'nin Fransız tüccar ve müteşebbisleri bu yeni pazarlara çekmek gibi bir görevi de vardı. Fontanier burada Fransız mallarının sahip olduğu avantajları Fransız tüccarlara gösterecek, piyasaya hâkim olan yabancı mallar ile Fransız mallarının rekabet gücünü araştıracaktı (Yılmaz, 2014: 153-196).

Fransız hariciyesinin beklentilerine karşın Fontanier, Erzurum'da ticari, siyasi ve hukuki görevleri olan bir konsolosun faydalı olabileceğini belirtse de şehrin koşullarının bunun için hazır olmadığını belirtmişti. Konsolosa göre Erzurum son Rus işgaliyle harap olmuş bir şehirdi ve hiçbir Fransız tüccarına ev sahipliği yapmıyordu. Bunun yanında, şehre yerleşecek olan bir Fransız görevlinin, bölgede Fransızların herhangi bir varlığı olmadığı için hiçbir siyasi fonksiyonunun olmayacağı tespitini yapmaktaydı. Fontanier'ye göre "Erzurum, Rusların ve İranlıların sınır bölgesindeki faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olunabilecek bir yerd; lâkin bu da sadece güvenilir bilgi kaynaklarına bağlıydı. Hiçbir Avrupalının meskûn olmadığı Erzurum'da bu pek de mümkün değildi. Ayrıca Erzurum'un Gürcistan ile doğrudan bir ticari ilişkisi yoktu ve bundan dolayı buradan yeterli bilgi almak mümkün değildi". Bu şartlar altında Fontanier, Erzurum'da bir konsolosluğun gereksizliğini ortaya koymaya çalışmakta, bölgedeki gelişmeler hakkında doğrudan ve daha hızlı bilgi almak için asıl İran'da bir konsolosluk kurulması gerektiğini belirtmekteydi.¹⁶ Bu süreçte Erzurum'un ticari geleceği için gerek Fontanier'yi gerekse Fransız yetkilileri endişelendiren en önemli gelişme ise Osmanlı-Rus Savaşı'nın bölgede neden olduğu tahribat ve reyanın Rus ordusuyla beraber Osmanlı topraklarını terk etmesiydi. Fontanier, Osmanlı-Rus Savaşı'nın Erzurum'a vurduğu darbenin büyük olduğunu, şehrin bir an önce eski önemini geri kazanması gerektiğini, bunun için de reyanın ülkesine

¹⁶ Fontanier'nin bu tespitine rağmen Fransa-İran arasındaki karşılıklı diplomatik ilişkiler 1850'lerden sonra başlamıştı. Örneğin Tebriz'de bir Fransız konsolosluğu 1866'da açıldı. Bk. (Hellot-Bellier 2000: 131-136).

geri gelmesi gerektiğini ifade etmekteydi.¹⁷ Tüm bu gerekçeler ve koşulların uygun olmasından dolayı Fransız konsolosluğu planlandığı gibi Erzurum'a taşınmadı. Ancak Fontanier'den sonra Trabzon konsolosluğuna atanan Outrey'nin Erzurum ile olan ilgisi devam etti. 1830'ların ortalarına doğru özellikle İran transit ticaretinde görülen yükselme Erzurum'un yıldızının tekrar parlamasına neden oldu (Issawi, 1970: 18-27).

Erzurum'un siyasi ve ticari olarak önem kazanmasına paralel olarak 1835'te Rus ve 1836'da İngiliz konsolosluklarının tesis edilmesi Fransızların dikkatlerinden kaçmamıştı. Bu dönemde bir diğer İngiliz görevli Abbott ise Tahran'a İngiliz konsolosluğuna tayin edilmişti (Wright, 2001: 80-81). Bu gelişmeleri gören Outrey, hem ticari hem de politik çıkarlar açısından önemli bir ticari merkez haline gelen Erzurum'da bir Fransız görevlinin olması gerektiğini, bakanın bu tasarımı onaylaması halinde Fransızların önemli bir avantaj elde edeceklerini, bu sayede İngilizler ve Rusların faaliyetlerinin takip edilebileceğini, İran, Gürcistan hatta Anadolu'daki gelişmelerin de bu sayede takip edilebileceğini ifade etmekteydi. Outrey'nin, Avrupalı bir tüccar olan Piccore'nin Erzurum'a yerleşmesini fırsat bilerek bu tüccarın Erzurum'da Fransız konsolosluğuna görevlendirilmesi konusunda girişimleri oldu. Ancak bundan bir netice çıkmamış olacak ki konsolos bu kez oğlu Marius için talepte bulunmaya başladı. Zira Marius Eylül 1835'te Erzurum taraflarına doğru bir seyahate çıkmış ve Kasım'ın ortalarına kadar iki ay süresince Erzurum ve civarında incelemeler yapmıştı. Marius Outrey, bu seyahatine dair bir rapor hazırladı ve burada Erzurum şehri ve özellikle şehrin ticari potansiyeli hakkında tespitler yaptı.¹⁸

Erzurum'un bu dönemde ön plana çıkaran İngilizlerin ticari faaliyetleriydi. Bu doğrultuda Outrey, İngilizlerin İran şahı nezdinde gönderdikleri fevkalade elçi Mac Neill'in misyonu ve çalışmalarını, bölgede ticaretin gelişimini etkileyen veba, yolların durumu, Kürt aşiretlerin kervanlar üzerindeki baskıları gibi konularda Fransız makamlarını bilgilendiriyordu. Bu haberlerin en önemli kaynağı Erzurum'du ve bundan dolayı şehirdeki gelişmeler de konsolosun özellikle üzerinde durduğu konulardandı. Bunun yanında, Erzurum'a yerleşmiş olan Fransız tüccarların meseleleri de şehirde bir Fransız temsilciliğinin açılmasını tekrar gündeme getirmişti. Outrey bir süre Erzurum'da mukim İsviçreli Doktor Brunner ile yazışarak Erzurum hakkında bilgiler elde etmeye başlamıştı. Outrey, son olarak Erzurum için Eylül 1840'ta Adolphe Outrey'yi aday olarak gösterse de Fransız makamları bu talebi dikkate almadığı gibi 29 Aralık 1842'de şehirde bir konsolosluğun kurulmasına karar verdi. Erzurum'da Fransız konsolosluğunun açılması sürecine kadar Outrey Erzurum'daki Rus ve İngiliz konsoloslarının faaliyetleri, İran'dan gelen haberler ve Erzurum'daki önemli gelişmeler hakkında raporlar hazırlayarak Fransız makamlarını bilgilendirmeye devam etmişti.

¹⁷ Fontanier'den Dışişlerine, AMAE, CADC, CCC, Trébizonde, 3, (9 Eylül 1830).

¹⁸ Rapor için bk. Notice sur la ville d'Erzeroum et son environ ainsi que sur le commerce de la Perse; précédée et suivie d'un itinéraire de Trébizonde à cette capitale de l'Arménie Turque et retour", (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, 3); Bu raporun çevirisi için bkz. (Yılmaz, 2016a: 150-167).

b) 1843-1914 Dönemi: Erzurum Fransız Konsolosluğu Belgeleri

Yerel tarihe, konsolosluk kaynaklarına, Erzurum Fransız konsolosluğuna ve bu konsolosluğun arşivlerine dair bu uzun giriş bölümünden sonra konsolosluk belgelerinin Erzurum yerel tarihi açısından bu kaynakların hangi alanlarda bilgiler ihtiva ettiği konusunda değerlendirmeler yapmak gerekmektedir. Genel olarak bakıldığında, Erzurum Fransız Konsolosluğunun açık kaldığı 71 yıllık zaman zarfında konsoloslar tarafından kaleme alınan raporlar içinde her konuda bilgiye rastlamak mümkündür. Ancak bu raporların ortaya çıkışları açısından değerlendirilecek olursa öncelikli olarak raporlara dönemin önemli gelişmelerinin, konsolosların mesleki yeterlilikleri veya ilgi alanlarının tesir ettiği söylenebilir. Konsolosluk raporlarının niteliğine etki eden ikinci etken elbette dönemin önemli gelişmeleridir. Konsolos görev bölgesini etkileyen gelişmelerin takipçisi olduğu için hazırlamış olduğu raporlar da buna göre içerik açısından farklılık göstermektedir. Mesela Tanzimat'ın uygulanma sürecinden kaynaklanan sorunlara tanıklık eden konsolosların raporları Erzurum'un idari tarihine, savaş dönemlerine denk gelen konsolosların raporları büyük oranda askeri gelişmelere, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasındaki yazışmalar ise Ermeni Meselesi gibi olaylara yönelik olarak ağırlık göstermektedir. Bu çerçevede, Erzurum Fransız konsolosluk belgelerinin siyasi nitelikte evraklar açısından zengin olduğu, bunun yanında idari, askeri, sosyal, dini ve iktisadi konular ile ilgili raporların da bulunduğu görülmektedir.

Konsolosların yazışmalarını bir başka kategoride daha değerlendirecek olursak; raporların bazıları doğrudan Erzurum ile ilgili olduğu gibi bazıları da konsolosluk bölgesi veya İran gibi yakın çevre ile ilgilidir. Mesela savaş dönemlerinde cepheden gelen haberler konsolosların raporlarında önemli yer teşkil ederken, Erzurum'un eyalet merkezi olması itibarıyla eyalet genelinde idarede karşılaşılan sorunlar da konsolosların raporlarına konu olmaktadır. Bilhassa eyaletin Rus sınırına yakın olmasından kaynaklanan sorunlar, Osmanlı tarafına yönelik Rus siyaseti gibi konular, Fransa'nın bölgedeki çıkarları açısından önemli olduğu için Fransız konsolosların dikkatle takip ettiği meseleler olmuştur. Bu çerçevede Fransa'nın bölgedeki gelişmeleri takip edebilmesi için 1843 yılı öncesindeki dönemde Trabzon'daki konsolosluğun icra ettiği görev Erzurum'da konsolosluğun tesisinden sonra bu birimin yetki alanına girmiş; konsolosluk, Osmanlı-Rus sınırı ve özellikle İran'daki önemli gelişmelerin takibi açısından çok stratejik bir misyona sahip olmuştur.

Konsolosluk belgelerinin niteliği açısından yukarıda bahsedilen tespitleri tam olarak açıklayabilmek için konsolosluğun oldukça faal olduğu ilk dönemlerdeki faaliyetlerine bakmak yeterlidir. Fransız hariciyesi Erzurum'a tayin ettiği ilk konsolos olan Goepf'in Rus-İran sınırına yakın bu stratejik bölgede özellikle siyasî gözlemler yapmasını istiyordu.¹⁹ Bu çerçevede, Goepf raporlarında Erzurum şehrinin durumu, devam eden konferans görüşmeleri,

¹⁹ Bakanlıktan Goepf'e, AMAE, CADC, CCC, Erzeroum, 1, (28 Nisan 1843).

şehirdeki askeri hareketlilik, Katolik nüfus ve Erzurum'un ticari durumu hakkında raporlar hazırladı. Konsolos 27 Ağustos 1843 tarihli raporunda Erzurum şehrinin ticaret potansiyeli üzerinde durarak İran transit ticaretinde şehrin konumundan bahsetmiş ve şehrin yükselen ticari önemine işaret etmişti. Buna göre Erzurum, stratejik konumu ile İran, Doğu Anadolu ve Anadolu'nun büyük bir kısmının; aynı zamanda kaçak yollarla ticaret yapmaya çalışan Gürcistan'ın iş merkezini konumundaydı. İran'ın yapmış olduğu ithalat ve ihracatın büyük bir kısmı Erzurum üzerinden geçmekteydi. Buna karşın, vebanın kırıp geçirdiği Erzurum'un nüfusunun bir kısmı kuraklık ve kıtlık nedeniyle Rusya'ya göç etmişti. Bundan dolayı transit ticaretin dışında şehir ticari olarak çok fazla bir kaynak sunmaktan uzaktı. Ayrıca Avrupa ticareti de Erzurum'da tam olarak yerleşmemişti ve bu konuda yapılması gereken pek çok şey vardı. Bu ortamda Goepp'in sunmuş olduğu reçete Erzurum'un transit bir ticaret merkezi haline getirilmesiydi.²⁰

Konsoloslar şehri etkileyen önemli olayları raporlarında özellikle konu etmekteydiler. Goepp de konsolosluk dönemine denk gelen yangın ve depremler hakkında detaylar aktarmıştır. Mesela Ağustos 1843'te saray civarında çıkan bir yangın hemen çevreye sirayet ederek ahşaptan imal edilen dükkânların büyük bir kısmını küle çevirmişti. Konsolosa göre, yanmaktan kurtulan ticaret eşyası ise halk tarafından yağma edilmişti. Yangının neden olduğu kayıp yaklaşık olarak 20-30 bin kese yani 2-3 milyon frank civarındaydı.²¹ Goepp'in bir başka raporuna göre ise Erzurum'da 27 Ekim günü öğle sularında yaklaşık yirmi dakika süren bir deprem meydana gelmişti. İlk sarsıntılar hafif olsa da artçı sarsıntılar daha şiddetli olmuş ve otuz saniye kadar şiddetli bir şekilde devam etmişti. Bu sarsıntılarda kalenin bir kısmı ve şehirdeki pek çok ev yıkılmış, ilk sarsıntıların hafif olması ve halkın dışarı çıkması sayesinde depremde sadece bir kadın ve bir çocuk ölmüştü. Ayrıca depremin Ramazan bayramı üçüncü gününe denk gelmesi ve bu vesile ile halkın dışarıda olması can kaybını azaltan en önemli etkeni.²² Konsolosluk raporlarına konu olan bir diğer deprem de 2 Haziran 1859'da gerçekleşmişti. Bu deprem ile ilgili olarak konsolos Mertrud şu bilgileri aktarmaktadır:

Şehirde vuku bulan bir olay çok büyük bir üzüntüye neden oldu. Dün Perşembe günü saat 10.30 sularında vuku bulan bir deprem şehrin neredeyse yarısını yıktı. Saat 11'de, birincisinden daha az şiddetli olan ikinci bir artçı deprem 10 saniye sürdü ve şehrin daha da harap

olmasına neden oldu..... Depremde ölenlerin sayısına dair kesin bir rakam vermek zordur; zira aralıklar ile devam eden artçı sarsıntılar bu konuda çalışma yapmayı engellediği gibi yıkıntılar altındakilere yardım etmeyi de engellemektedir. Buna karşın Selim Paşa'dan aldığım bilgilere göre yaralıların sayısının 500-600 arasında olduğu tahmin edilmektedir. Babiali'nin Erzurum Valisi Arif Paşa'ya acilen

²⁰ Goepp'ten Guizot'ya, AMAE, CADC, CCC, Erzeroum, 1, (27 Ağustos 1843).

²¹ Goepp'ten Guizot'ya, AMAE, CADC, CCC, Erzeroum, 1, (28 Ağustos 1843).

²² Goepp'ten Bourgueney'e, AMAE, CADN, APD, Constantinople (Ambassade), Série D, Erzeroum, 1, (2 Kasım 1843); Goepp'ten Guizot'ya, AMAE, CADC, CCC, Erzeroum, 1, (5 Kasım 1843).

yardıma muhtaçlara yardım etmesi konusunda emirler vermesi gereklidir.²³

Aynı yıl Erzurum depremden sonra ikinci bir felaketi daha yaşadı. 18 Kasım Cuma günü şehrin başlıca hanlarından birinde meydana gelen bir yangın şehirdeki pek çok büyük tüccarın büyük kayıplar yaşamasına neden olmuştu. Cuma akşamı bu handa başlayan yangın yedi saat sürmüş ve burada yer alan transit ve ithal tüm malların yanmasına neden olmuştu. Rüzgârın da etkisiyle şehre yayılma tehlikesi gösteren bu yangına müdahale etmek için yetkililerin elinden bir şeyin gelmediğini belirten Mertrud, altı milyon kuruşluk bir kaybın ortaya çıktığını belirtmekteydi.²⁴ Erzurum'da yangınlar ve depremler daha sonra da şehrin korkulu rüyası olmaya devam etti. Mesela 6 Ekim 1869'da şehir kısa süren sarsıntılara maruz kalmış; ancak şehirde can kaybı yaşanmamıştı. Fakat 1859 depremini hatırlayan şehrin sakinleri daha büyük artçıların olacağından endişe ile bir müddet kurdukları çadırlarda ikamet etmeyi tercih etmişlerdi.²⁵

Goepf'in halefi Soulange-Bodin, konsolosluğu döneminde ise şehirde vuku bulan gelişmeler hakkında çok fazla rapor hazırlamamış; ancak bölgeyi ilgilendiren bir diğer önemli konu olan Rusya'nın Osmanlı tebaasına yönelik politikalarını ele almayı gerekli görmüştü. Osmanlı Devleti, İran ve Rusya'nın kontrolünde olan geniş bir bölgedeki Hıristiyan nüfusa yönelik bir araştırmalar yapmış ve bu araştırmalarının sonuçlarını "*Ermenistan, Kürdistan ve İran'ın Hıristiyan Nüfusu Hakkında Bilgiler*" başlığı ile ayrıntılı bir rapor hazırlamıştır.²⁶ Soulange-Bodin konsolosluğu Erzurum'da Tanzimat'ın uygulanmaya başladığı döneme denk geldiği için konsolos, Tanzimat'ın mali reformlarını uygulamak üzere Erzurum Eyaleti'ne defterdar tayin edilen Selim Sırrı Bey'in faaliyetleri ve Tanzimat'ın uygulanma sürecinde karşılaşılan sorunlar hakkında raporlar hazırlamıştı. Bu sorunlar içinde en önemlisi ise Tanzimat uygulamalarının neden olduğu hoşnutsuzluk ve Kürt aşiretlerin isyanlarıydı (Yılmaz, 2018: 131).

Tanzimat'ın eyalette yürürlüğe konulması uzun bir süre devam edecek olan karışıklıkların başlamasına neden olduğu için Fransız konsolosların gündeminde de doğal olarak eyalet idaresindeki bu sorunlar ayrı bir yer tutuyordu. Soulange-Bodin'in yerine konsolosluğa tayin edilen Garnier'nin yazışmaları da bölgede Tanzimat'ın tatbikinden kaynaklı olarak Van ve Çıldır'da çıkan isyanlar ve bunların etkileri ile devletin bu isyanlara karşı aldığı tedbirler hakkındadır. Bunun gibi, Tanzimat'ın uygulanma sürecinde Erzurum'daki idari zafiyet de konsolosun en çok bahsettiği konular arasındadır. Ayrıca Garnier, Erzurum'da Protestan misyonerlerin faaliyetleri ve bunların ortaya çıkardıkları karışıklıkların yanı sıra şehirde süren konferans görüşmelerine iştirak eden İran heyetinin neden olduğu büyük olaylardan da bahsetmiştir. Oldukça hassas bir

23 Mertrud'dan Lallemand'a, AMAE, CADN, APD, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 2, (3 Haziran 1859).

24 Mertrud'dan Elçiliğe, AMAE, CADN, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 2, (9 Kasım 1859).

25 Srabian'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, APD, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (7 Ekim 1869).

26 Bodin'den Guizot'ya, AMAE, CADN, CCC, Erzeroum, I. (29 Ekim 1844).

dönemden geçen Erzurum'da halkın ayaklanmasına neden olan bu olayların ilkinin nedeni şehirdeki Amerikan Protestan misyonerleriydi. Garnier'nin 11 Temmuz 1846 tarihli raporuna göre Erzurum'a yerleşmiş Doktor Smith adlı bir Protestan misyonerin evi, mesleği sayesinde kısa sürede pek çok Gregoryen Ermeni'nin uğrak yeri olmuş ve pek çok Ermeni bu misyonerin vaizleri ve özellikle de vermiş olduğu yüksek meblağlar sayesinde Protestanlığa dönmüştü. Bunlar arasında dinini değiştiren bir Ermeni bir papazın olması ve papazın Smith'in evine sığınması Erzurum'da Ermeni ahali arasında infiale neden olmuştu. 7 Temmuz'da Ermeni kilisesinin önünde toplanan yedi-sekiz yüz Ermeni, piskoposlarına başvurarak vali nezdinde bu papazın misyonerin evinden çıkarılmasını talep etti. Ancak galeyana gelmiş Ermeniler bu girişimin sonucunu beklemeden Smith evine gidip Ermeni papazı çıkardıktan sonra evi yağmalayarak ateşe verdi. Şehirdeki bu olaylar ve idarecilerin bu olaylar sırasındaki tutumu İngiliz konsolosu Brant tarafından hemen İngiliz elçiliğine bildirildi. Bu hadise başlarda Vali Esat Paşa ve Brant'ın arasındaki gerginliğe, ileride de Esat Paşa'nın görevden alınmasına kadar giden sürecin nedenlerinden biri olmuştu.²⁷

Garnier'nin aktardığı Erzurum'da vuku bulan bir diğer önemli hadise ise Temmuz 1846'da şehrin binlerce Müslüman sakininin ayaklanmasına neden olan, İran heyeti ile yapılan sınır görüşmeleri nedeniyle şehirde bulunan Mirza Tegi Han'ın adamlarıydı. Üç yaşındaki Müslüman bir çocuğun Mirza Tegi Han'ın oturduğu konak civarında İran heyetinde bulunanlar tarafından tecavüze uğradığına dair söylentiler üzerine şehirde çıkan olaylarda halk, İran heyetinin oturduğu konağın kapısında birikmeye başlamış, ertesi gün ise Erzurum güne sakin bir şekilde başlasa da çocuğun yakınları, yanlarında olayın kurbanı olan küçük çocuk olduğu halde şehirde dolaşarak İran heyeti hakkında halkı galeyana getirecek söylemlerde bulundu. Bu söylemler kısa zamanda etkili oldu ve esnaf kepenk kapatarak galeyana gelenlere katıldı. Üç bin civarında silahlı halk Mirza Taki Han'ın konağını kuşatarak suçlunun kendilerine verilmesi konusunda tehditler savmuştu. Galeyana gelen öfkeli kalabalık tüm telkinlere karşın kontrol edilememiş ve konak içinde bulunan İran heyeti ile yaşanan çatışmada her iki taraftan ölen ve yaralananlar olmuştu. Erzurum'da olaylar yetkililerin aldığı tedbirler ile yatışsa da yaşananların devletlerarası bir siyasi meseleye dönüşmesine engel olunamamış ve bu çatışma gündemi epey bir meşgul etmişti.²⁸

Veba, kolera ve tifo gibi salgın hastalıkların seyrini ve etkilerini de konsolosların raporlarında takip etmek mümkündür. Garnier de Erzurum'da etkili olan kolera hakkında da değerlendirmeler yapmaktaydı. İran'dan gelen haber vasıtasıyla hastalığın yayılmasını takip eden Garnier Eylül'de hastalığın Kars ve Çıldır taraflarında görüldükten sonra Erzurum'a da sirayet ettiğini belirtiyordu. Ancak önceleri hafif bir şekilde etkisini hissettiren hastalık günde üç-dört kişinin

27 Garnier'den Guizot'ya, AMAE, CADC, CPC, Turquie, Erzeroum et Trébizonde, 2, (8 Temmuz 1846).

28 Garnier'den Guizot'ya, AMAE, CADC, CPC, Turquie, Erzeroum et Trébizonde, 2, (18 Temmuz 1846).

ölümüne neden oluyordu. Garnier 20 bin kişilik bir şehir için bu rakamı yüksek bulmuyordu; ancak bu rakam Eylül'ün ortaların ona kadar çıkmıştı. Civar bölgelerde hastalık daha etkiliydi. 4 bin kişilik Kars'ta 1.700 kişi; Oltu'da 800 kişiden 260'ı ve Hasankale'de 290 aileden 270 kişi hastalığın pençesindeydi. Muş'ta ise günde yüz kişi hastalık nedeniyle ölüyordu.²⁹ Bir diğer hastalık olarak her bahar döneminde Erzurum'da ortaya çıkan tifo ise 1869 baharında sıra dışı bir etki ortaya koymuştu. Fransız konsolosu Eynaud'ya göre hastalığın etkisinde olanlara yönelik bir kayıt sistemi oluşmadığı için hastalığın boyutunu ortaya koymak zordu; ancak hastalık şehirde pek çok kişinin ölümüne neden olmuştu. Konsolosa göre hastalığın bu dönemde etkili olması Erzurum'un yerel koşulları ile ilgiliydi. Erzurum'un sokakları yılın bu döneminde çer çöp yuvasına dönüyor, kedi, köpek, at ve koyun leşlerini örten kalın kar tabakası havaların ısınmasıyla eriyince şehrin üstüne pis bir kokunun salınmasına neden oluyordu. Bunun önüne geçmek için vali şehrin belli mahallelerindeki kar ve bu tabakalarını temizletmeye ve halk sağlığını tehdit eden bu duruma karşı mücadele etmeye çalışıyordu. Hastalık şehirde aralarında Erzurum Karantina müfettişi Dr. Delord'un da olduğu pek çok kurban almıştı.³⁰ Halk sağlığı konusunda konsolosun bir diğer ilginç tespiti ise Erzurum'un ikliminde yaşanan yumuşamaydı. Eynaud'ya göre Erzurum'un iklimi gündün güne daha zararlı bir hale gelmekteydi. 1858'den önce yörede sıtma bilinmeyen bir hastalık iken bir taraftan bu dönemden sonra şehir civarındaki alanların bataklık haline gelmesi ve bu bataklık alanların şehre yaklaşması, diğer taraftan da civardaki ormanlık alanların sistematik olarak tahrip edilmesi yörenin ikliminin daha sağlıksız bir hale gelmesine neden oluyordu.³¹ Eynaud'nun ilk defa işaret ettiği bu değişim zamanla Erzurum'da daha fazla hissedilmeye başlandı. 21 Şubat 1870 tarihli raporunda konsolos yardımcısı Gilbert bir süreden beri Erzurum'da sıtmanın etkili olduğunu belirtiyor, Erzurum'da görevli hekimlerden aldığı bilgiler ekseninde hastalık hakkında daha detaylı tespitler yapıyordu. Buna göre 1869'un Eylül'ünden beri belirti gösteren hastalık havaların hissedebilir derecede ısınmasıyla etkisini arttırıyordu. Erzurum'da hastalığın otuz yıl önce bilinen bir hastalık olmadığına işaret eden Gilbert, yıldan yıla daha fazla vaka ile sıtmanın Erzurum'da daha fazla görünmeye başladığını ve nihayetinde Erzurum'da sıtmanın girmediği bir ev bile kalmadığını belirtiyordu. Gilbert, bunun başlıca nedenlerini şehir civarından ovaya doğru akan derelerin ortaya çıkardığı bataklık alanlar, şehrin değişik yerlerinde sürekli akan çeşmelerin ortaya çıkardığı ve her türden çer çöp ile dolu olan gölcükler, Erzurum'un yeterince temizlenmeyen cadde ve sokakları ve şehrin tahkimatları için yapılan çalışmalar kapsamında çıkarılan toprak olduğunu işaret etmekteydi.³²

Erzurum'da Fransız konsolosluğunun elbette ticari bir misyonu da vardı; ancak arşivlerdeki raporların da gösterdiği gibi konsolosluğun siyasi misyonu

29 Garnier'den Bourgueney'ye, AMAE, CADN, APD, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 1, (3 Eylül 1847).

30 Eynaud'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, APD, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (21 Mart 1869).

31 Eynaud'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, APD, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (25 Mayıs 1869).

32 Gilbert'den Bourée'ye, AMAE, CADN, APD, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (21 Şubat 1870).

daha ağır basmaktaydı. Bu konuda konsolos Wiett bir raporunda; Erzurum Eyaleti'nin bir taraftan Rusya ve diğer taraftan da İran sınırında olmasından kaynaklanan stratejik bir önemi olduğunu; ayrıca bölgede devam eden Kürt isyanları, Rusya'nın Doğu Anadolu'daki Hristiyanlar üzerindeki etki arayışı ve eyaletin idaresinde yapılması gereken reformların Erzurum'daki Fransız konsolosluğunu bu "önemli gelişmeleri takip etmek" için daha da önemli bir konuma getirdiğini vurguluyordu. Wiett konsolosluk bölgesinin ticari öneminin ikincil planda olduğu belirterek bakanlığın ticaret bölümü ile oldukça nadir yazışmalar yapacağını; buna karşın raporlarının hemen hemen hepsinin politik bölüm ile olacağı özellikle vurguluyordu.³³ Hemen hemen konsolosluk döneminin ortasına gelen bu tespitlerin Wiett'nin Erzurum'da geçirdiği dört yıl ve haleflerinin görev süreleri için de geçerli olduğu söylenebilir.

Savaş dönemleri konsolosların yazışmalarının da büyük oranda savaşa ilişkin hazırlıklar, savaşa dair haberler veya savaşın etkileri hakkında olmasına neden olmaktaydı. XIX. Yüzyılda Osmanlı-Rus çatışmalarının en çok etkilediği eyaletlerden biri olan Erzurum'da mukim konsoloslar bu dönemlerde şehirdeki askeri gelişmelere daha fazla önem vermekteydiler. Bu bağlamda Kırım Savaşı sırasında Erzurum'da Fransız konsolosluğunu yapan Challaye (1852-1855) İran'da zuhur eden kolera salgınları; İran ile Kafkasya'daki önemli gelişmeler; Erzurum Eyaleti'nin siyasî ve sosyal durumu ve Osmanlı-İran sınırı ile ilgili yazışmaların yanında raporlarının önemli bir kısmında askeri istihbarat niteliğinde Erzurum'da savaşa dair hazırlıklar, Kafkas Cephesi için Erzurum'da toplanan birlikler ve Kafkas Cephesi'nde cereyan eden çatışmalar ve bunların Erzurum'a yansımalarını konu etmiştir. Challaye, savaş öncesinde Anadolu Ordusu'nun durumuna ilişkin bölgede yapmış olduğu gezilerden hareketle ayrıntılı bir rapor hazırladı. Bu raporda şehirde kurulan askeri kamplardan ayrıntılı olarak bahseden Challaye, savaş öncesinde Erzurum şehrinin durumunu da ayrıntılı olarak ortaya koymuş ve kale, surlar ve hendeklerden müteşekkil savunma sisteminin güncel durumunu Fransız Elçiliği ve Genelkurmayı ile paylaştığı uzun bir raporda ortaya koymuştur. (Challaye, 2018: 75-78).

Challaye'in ve görevde olmadığı dönemde yardımcısı Castagne'nin raporları Kırım Savaşı döneminde Erzurum'daki gelişmelere ışık tuttuğu gibi 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı döneminde konsolos yardımcısı olarak Erzurum'da bulunan Gilbert'in raporları da gerek savaş ile ilgili gelişmeleri, gerekse de şehirde vuku bulan önemli hadiseleri yansıtmaktadır. Savaş döneminde İngiliz ve Rus konsolosların Erzurum'dan ayrılmasına karşın Gilbert şehirde kalmış ve Erzurum'un bu zor zamanlarına tanıklık etmiş, savaşa ilişkin gelişmeleri Fransız makamlarına bildirmiştir. Hatta konsolos Erzurum'un Ayastefanos Antlaşması gereğince Ruslara teslim edildiği dönemde de görevinde kalmış ve şehirde birkaç ay süren Rus idaresine de şahit olmuştur. Dolayısıyla Erzurum'un Müslüman

³³ Wiett'den Dışişlerine, AMAE, CADN, APD, Constantinople (Ambassade), Serie D, Erzeroum, I. (5 Kasım 1850),

ahalisinin işgal karşısında şehirden çekilmeleri gibi savaştan kaynaklanan sorunları bizzat gözlemlemiştir.³⁴

Konsolosların bilgi kaynakları bazen bizzat kendi araştırmaları veya haber kaynaklarından aldıkları bilgilere dayandığı gibi bazen de resmi makamlar olmaktadır. Konsoloslar ile eyalet veya vilayet idaresi arasındaki münasebetlerin niteliğine bağlı olarak bu kaynaklar çeşitlenebilmekteydi. Konsolosların raporlarında Erzurum gibi önemli bir merkezin idaresi ayrı bir yer teşkil ettiği için valilerin görevleri süresince gösterdikleri yönetim özellikle takip edilmekteydi. Bunun yanında, önemli gelişmeler konusunda Erzurum'da resmi makamlar şehirde mukim konsoloslar ile bilgi alışverişinde bulunuyordu. Bu konuda bir örnek vermek gerekirse konsolos Courtois, 2 Mayıs 1867 tarihli raporuna, yakın zamanda vilayette yapılan nüfus sayımına ilişkin verileri konu etmiş ve bu bilgilerin resmi verilere dayandığını ifade etmişti. Rakamlara göre vilayet genelinde 43.940 Hıristiyan ve 143.378 Müslüman hanesi olduğunu belirten Courtois bu verileri Hıristiyanlar için 6, Müslümanlar için ise 4,5 ile çarparak vilayetin toplam nüfusunun 913.137 civarında olduğunu hesaplamıştı.³⁵

Erzurum'da veya İran transit ticaretinde Fransa'nın herhangi bir payı olmadığı için Fransız konsoloslarının ticaretle ilgili çok az yazışma yaptıkları görülmektedir. Bu bağlamda incelemiş olduğumuz arşiv belgeleri içinde ticaret ile ilgili belgeler olmakla birlikte Erzurum hakkında düzenli bir şekilde hazırlanan senelik ticaret raporlarının ilkine 1868 yılında rastlanmaktadır. Konsolos yardımcısı Eynaud, 1866-1867 yıllarını kapsayan oldukça detaylı bir Erzurum ticaret raporu hazırlamış ve raporunu ithalat ve ihracat verileri ile bu ticarete konu olan malları gösterdiği dört tablo ilave etmiştir.³⁶ Bu verileri şehrin başlıca tüccarlarının ve gümrük verilerinin yardımı ile hazırladığını ifade eden konsolos yardımcısı Eynaud raporuna öncelikli olarak Erzurum ticaretinin güncel durumu hakkında tespitler ile başlamaktadır. Burada Eynaud, ilk olarak yöre ticaretini belirleyen en önemli etkenin yolların durumu olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, Rusya tarafında ulaşım altyapısında yapılan faaliyetlerin ve gümrük politikalarının Erzurum'dan geçen transit ticareti azalttığını, ancak bölgesel ticaretin gelişme eğiliminde olduğunu belirtmektedir. Bu konuda konsolos oldukça geniş olan bu sahada yerel tüketim ürünleri açısından Avrupa ürünleri için oldukça önemli bir pazar söz konusu olduğunu, buna karşın bölgenin zengin zirai ürünlerinin Karadeniz üzerinden Avrupa'ya gönderilebileceğini ifade etmektedir. Bu ticari potansiyeli rakamlar ile açıklayan Eynaud, Kasım 1866-Kasım 1867 yılları arasında yerel tüketim için yapılan ithalatın 21 milyon frank; bölgeden yapılan ihracatın ise 14 milyon frank olduğunu ortaya koymaktadır. Buna karşın transit olarak İran'a giden ürünlerin değeri ise 36 milyon frank iken, İran'dan buna karşılık yapılan ihracatın değeri 13 milyon franktı. Toplamı 84 milyon franka ulaşan bu ticaret hacmine İran'dan gelerek Erzurum tüccarı tarafından Avrupa'ya

34 Gilbert'in değişik tarihli yazışmaları. Bk. AMAE, CADN, Constantinople, Série D, Erzeroum, 4,

35 Courtois'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, Constantinople, Série D, Erzeroum, 3, (30 Aralık 1867).

36 Eynaud'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (30 Aralık 1867).

gönderilen nakit 27 milyon frank eklendiğinde 1867 yılı için Erzurum üzerinde gerçekleşen mal ve para olarak bir önceki seneden 5 milyon frank fazla ile 111 milyon franklık toplam ticaret ortaya çıkmıştı.³⁷

Konsolos Eynaud, raporun devamında transit ticaret haricinde Erzurum ve çevresinin ticaret hacmini de incelemeye tabi tutarak bölgenin ithalat ve ihracat verilerini değerlendirmiştir. Buna göre 80 bin nüfusu ile bölgenin en önemli ticari merkezi olan Erzurum; Van, Bayezid, Bitlis, Muş ve sınıra yakın İran eyaletlerinin ticari olarak desteklemekteydi. Erzurum'un bu bölgesel ticaret hacminin toplam ticaret hacminde 1/5'lik bir paya sahip olduğunu belirten Eynaud bu haliyle Erzurum'un ticari olarak büyük oranda transit ticarettten istifade eden bir merkez olduğunu da ortaya koymaktaydı. Önemli bir kısmını İngiliz mamulü pamuklular, değişik tekstil ürünleri, şeker, şarap, ispirto, sabun, deri, bakır ve çinkonun oluşturduğu ithal ürünlerine karşılık bölgenin ihracat kalemlerini büyük oranda tarım ürünleri oluşturmaktaydı. Etrafındaki dağ silsileleri ile korunan Erzurum ovası oldukça verimli bir tarım alanı ortaya çıkarıyor, kışın yağın kar ekinlerin sert iklimin etkisinden korunmasını sağlıyor, üç ay süren sıcak mevsim ise ekinlerin olgunlaşmasına yetiyordu. Konsolosa göre Erzurum'un verimli ovaları Bulgaristan, Ukrayna ve Polonya'yla rekabet edecek kapasitedeydi; ancak bir taraftan halkın zirai açıdan bilgisizliği, diğer taraftan da bu ürünlerin pazarının olmaması ziraatın gelişmesine engel olmaktaydı. Bu koşullar altında hububat rekoltesinin yüksek olması fiyatların düşmesi ve elde kalan ürünler nedeniyle üreticiler için bir yıkım demektir. En önemli sorun ise yöre ürünlerinin ihraç edilememesiydi. Erzurum'un tek çıkış kapısı olan Trabzon örneği ile durumu açıklayan Eynaud, Erzurum'da fiyatı 12 kuruş olan bir kile (26,5 kg) buğdayın Trabzon'da 29-31 kuruş arasında satıldığını, yani navlun olarak 18 ve komisyon olarak da 3 kuruş ödendiğini ve bu yüksek maliyetlerin bölge ürünlerinin başka bölgelere ihracatının önündeki en önemli engel olduğunu belirtmekteydi. Bu açıdan yapılması gereken, yolların koşullarının iyileştirilmesi ve navlunların düşürülmesiydi. Bunların yapılması durumunda Erzurum Ovası, imparatorluğun hububat üretim merkezi haline gelebilirdi. Tarım ürünlerinin yanı sıra bölgenin bir diğer ihraç ürünü küçükbaş hayvan, deri ve kürk gibi ürünlerdi.³⁸ Erzurum'un ticari potansiyelini belirleyen en önemli unsur olarak yolların durumunu da inceleme gereği duyan Eynaud, Trabzon-Erzurum yolunun mevcut durumu hakkında da bilgiler vermiş, daha sonraki raporlarında da ulaşım konusuyla ilgili gelişmeleri dikkatle takip etmiştir.³⁹

Büyük oranda transit ticaretin etkin olduğu Erzurum'un ticari potansiyelinden istifade edenler ise Ermeni ve Rum tüccarlardı. Türkler ise bu ticaret hacminde az bir paya sahiptiler. Bu bağlamda, Erzurum'da başlıca ticarethaneler; Jean Srabian Kardeşler daha çok deri ithalatı işle meşguldüler.

37 Eynaud'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (30 Aralık 1867).

38 Eynaud'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (30 Aralık 1867).

39 Eynaud'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (15 Ekim 1868 ve 12 Eylül 1869).

Chaban Kardeşler ise Fransa ve Almanya'dan içecek ve değişik kumaş ithalatıyla uğraşmaktaydılar. Moutafoff'un ticarethanesi ise bilhassa Rusya ile ticaret yürütmekteydi. Nazareth Megreditchian, Tatos Hamadounian, Condacdjoğlu, Tchimisguzekli, Derbederian, Agopdjanian, Trumpoff ve Nemlioğlu ise Erzurum'daki diğer önemli ticarethane sahipleriydi.⁴⁰

Konsolosların raporlarında şehirde vuku bulan ilginç olaylara dair bilgiler de bulunmaktadır. Mesela konsolosluga Eynaud'nun sonrasında vekâleten bakan Srabian'ın 20 Ekim 1869 tarihli raporuna göre Erzurum şehrinin güvenliğini tehdit eden önemli bir gelişme olmuştu. Bu da Erzurum hapishanesinden yaşanan firarlardı. Yeni vilayet düzenlemesine göre vilayet genelindeki tüm suçluların vilayet merkezinde tutulmaları kararı alındığı için eski bir handan bozma, oldukça dar ve harap olan Erzurum hapishanesi 400 tutukluyu barındırdığı için tifo vakalarının eksik olmadığı bir yerdi. Hapishanenin duvarları da çok sağlam olmadığı ve yeterli denetim de sağlanamadığı için duvarların bir tarafını yıkan mahkûmların otuz kadarı firar etmeyi başarmıştı. Firar haberinin duyulması üzerinde gerekli adımları atan güvenlik güçleri firarilerin sekizini yakalamış ve birini vurarak etkisiz hale getirmişti. Diğerleri ise bölgeye korku salan eşkiya çetelerine katılmışlardı. Bu durum üzerine hükümet Erzurum'da yeni bir hapishane yapılması için 400 bin kuruş tahsis etmiş; ancak yaklaşan kış nedeniyle vali hapishane inşasının 1870 yılında başlamasına karar vermişti.⁴¹

Erzurum gibi sert bir iklime ve şiddetli kışlara maruz kalan bölgede bazen bu olumsuz hava koşulları yolların uzun süre kapanmasına ve bu da halkı kıtlık tehlikesi ile karşı karşıya bırakıyordu. 1879-1880 kışı da Erzurum'un pek çok bölgesinde, özellikle de Bayezid ve Eleşkirt taraflarında etkili olmuştu. Bu taraflardaki Ermeni cemaat temsilcilerinden Fransız konsolosu Castagne'ye gelen haberlere göre 48'i çocuk 108 kişi açlıktan ölmüştü. Bu ölümlerin en önemli nedeni geçen kışın sıra dışı soğukların olması ve çok fazla kar yağmasıydı. Yolların kapalı olması kıtlıkla yüzleşen bölgelere yardımların ulaştırılmasını engellemişti.⁴²

Bu örnek raporlarda da görüldüğü gibi konsolosların Erzurum ve çevresindeki gelişmelere dair değişik konularda yazışmaları bulunmaktadır. Elbette belgelerin niteliği ve içerikleri hakkında daha ayrıntılı çalışmalar yapılabilir; fakat bu şekilde bir değerlendirme, bu yazının sınırlarını aşacağından burada örnek belgeler üzerinden bazı değerlendirmeler yapmakla yetinilmiştir. Bunun yanında, son bir tespit olarak çalışma kapsamında değerlendirilmeyen Fransa'nın değişik arşivlerinde belgelerin olduğu dikkate alınmalıdır. Bu tespiti bir örnek ile açıklamak gerekirse; Kırım Savaşı döneminde görev yapan konsolos Challaye, sadece elçilik ve bakanlık ile yazışmalar yapmamış, Fransız askeri makamlara Erzurum'dan haberler gönderdiği için Service historique de la Défense, Château de Vincennes-Fransız Ordusu Savunma Bakanlığı Arşivi'nde

40 Eynaud'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (30 Aralık 1867).

41 Eynaud'dan Bourée'ye, AMAE, CADN, Constantinople, (Ambassade), Série D, Erzeroum, 3, (30 Aralık 1867).

42 Castagne'den Fornier'ye, AMAE, CADN, Ambassade, Constantinople, Série D, Erzeroum, 4, (30 Mart 1880).

Erzurum ile ilgili belge ve haritalara rastlamak mümkündür. Bu açıdan özellikle savaş dönemlerine ait olmak üzere, konsolosluk yazışmaları içinde cephelere ilişkin haritalara, ulaşım ağını gösteren planlara da rastlamak mümkündür. XX. Yüzyılın başlarındaki bazı evrakların içinde fotoğraf niteliğinde görsel kaynakların olduğu da görülmektedir.

Sonuç

Yukarıda ayrıntıları verilen değişik tasniflerde yer alan yer alan belgeler üzerinden yapmış olduğumuz en önemli tespit ticari beklentiler olmasına karşın önceleri “siyasi bir kurum olarak tesis edilen” Erzurum Fransız konsolosluğunun aynı özelliği konsolosluğun kapandığı 1914 yılına kadar muhafaza etmiş olduğudur. Belgeler içinde ticaret ili ilgili raporlar yok denecek kadar azdır. Ancak buna karşın sosyal, askeri, dini ve demografik olarak konsolosluk yazışmaları içinde pek çok konuda bilgiler bulmak mümkündür. Bilhassa siyasi meselelerin takibi açısından konsolosluk raporlarında Erzurum’u etkileyen her bir önemli olay hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bunları özellikle iç ve dış siyaset olarak iki ana başlıkta değerlendirmek mümkündür. Tanzimat’ın Erzurum’da uygulanma süreci ile açılması aynı döneme denk gelen Fransız konsolosluğunun faaliyet alanlarından en önemlisi Osmanlı hükümetinin eyalet dâhilinde devlet otoritesini tesis etmek için verdiği mücadelenin takip edilmesiydi. Bu çerçevede bölgede bir türlü engellenemeyen Kürt isyanları, devletin bölgede düzeni koruma çabasını Fransız konsolos raporları üzerinden izlemek mümkündür. Aynı bağlamda konsolosluk raporları üzerinden takip edilebilecek bir dış siyaset faktörü de bölgedeki Rus politikalarıydı. Fransız konsoloslar, Osmanlı-Fransız diplomatik ilişkileri doğrultusunda, bölgede gittikçe genişleyen Rus etkisi karşısında Osmanlı hükümetinin gerekli reformları yaparak gayrimüslim Osmanlı tebaasının Rusya’nın etki alanına girmemesi için çaba sarf etmiş ve Rusya’nın bölgenin gerçek hâkim olmasının önüne geçilmesi için atılması gereken adımları işaret etmeye çalışmıştı. Bu çerçevede, özellikle Doğu Anadolu’daki Ermeni nüfus üzerindeki Rus etkisini bir başka büyük güç olan Fransa’nın diplomatik temsilcilerinin gözüyle takip etmek mümkündür. Ayrıca Osmanlı ülkesindeki Katoliklerin hamisi olmaya çalışan Fransa’nın Erzurum’daki konsolosları özellikle Katolik Ermeniler ile ilgili meselelere daha fazla dikkat etmişler ve onlar üzerinde Fransız himayesini göstermek için yerel yetkililer, Babıali ve Fransız makamları nezdinde gerekli girişimleri yapmışlardır.

Erzurum’daki Fransız konsolosluğu ve arşivleri örneğinde hazırlamış olduğumuz bu yazıyı bazı genel tespitler ile bitirmek mümkündür. Türkiye’deki şehir/bölge tarihi çalışmalarının son zamanlarda göstermiş olduğu yükselişe paralel olarak yeni kaynakların da ortaya çıkmaya başladığı ve yeni çalışmaların bu kaynaklardan istifade ile zenginleştiği görülmektedir. Erzurum yerel tarihi için İngiliz konsolosluk arşivlerinin yoğun olarak kullanıldığı günümüz tarih yazımı bağlamında diğer konsolosluk arşivlerin de araştırmaya ve bölge tarihi için sahip oldukları değerin tespitine muhtaç oldukları görülmektedir. Bu bakımdan mevcut

çalışmalara Fransız konsolosluk arşivleri örneğinde katkı yapmaya çalışan bu incelemenin Erzurum yerel tarihine kaynaklık eden diğer yabancı arşivler özelinde daha ileriye taşınması akademik açıdan yeni bir araştırma sahası açacağı gibi hem Erzurum'un sahip olduğu tarihsel zenginliğin daha iyi ortaya konulmasına katkı yapacak hem de daha nitelikli çalışmaların yapılmasına imkân tanıyacaktır.

Kaynakça

1. Arşiv Belgeleri

Archives du ministère des Affaires étrangères (AMAE) | Dışişleri Bakanlığı Arşivi, Fransa

- a) Centre des Archives diplomatiques de La Courneuve (CACD)
 - Correspondance consulaire et commerciale (CCC): Trébizonde, Tome 1, 2, 3; Erzeroum, Tome 1.
 - Correspondance politique des consuls, (CPC), Turquie, Erzeroum et Trébizonde, 2, Memoirs et Documents, Turquie, No. 39.
- b) Centre des Archives diplomatiques de Nantes (CADN), Archives des Postes Diplomatiques, (APD): Constantinople (Ambassade), Série D: Trébizonde, Tome 1. Erzeroum, Tome 1, 2, 3, 4. Trébizonde, (Consulat), Tome 60, 74, 75.

2. Eserler, Makaleler ve Bildiriler

- Akçalı, A. A. (2007). Yerel Tarih ve Tarih Eğitime Katkısı. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akdemir, M. S. (2017). "Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Dönemi Anadolu'da İran Şehbenderlikleri". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2/39, 40-67.
- Aslan, E. (2000). "Yerel Tarihin Tanımı, Gelişimi ve Değeri". Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar: Küreselleşme ve Yerelleşme. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı. 195-204.
- Avcı, Y. (2018). "Kent Tarihi". Tarih İçin Metodoloji. (ed. Ahmet Şimşek) Ankara: Pegem Akademi. 135-140.
- Badem. C. (2017). Kırım Savaşı ve Osmanlılar. (çev. Eşref Bengi Özbilen) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Baskıcı, M. M. (2005). 1800-1914 Yıllarında Anadolu'da İktisadi Değişim. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Bayraktutan, A. (2010). Erzurum İngiliz Konsolosluğu ve Faaliyetleri. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bilici, F. "XIX. Yüzyılın Başında Trabzon'daki Fransız Konsolosluğu: Paris'in Asya Kapısı". Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi, 3 (3), 35-48.
- Çavdar, N. ve Mamak, K. (2017). "Devlet Sâlnâmeleri'nde Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetleri (1847-1877)". OTAM, 42, 47-70.

- Challaye, A. A de. (2018), *Kırım Savaşı Öncesinde Osmanlı Ordusu*, (tercüme ve notlar: Özgür Yılmaz), İstanbul: Kronik Kitap.
- Danacıoğlu, E. (2001). “Yerel Tarih Çalışmalarında Kaynak Kullanımı”. *Yerel Tarihçilik, Kent, Sivil Girişim: Yerel Tarih Grupları Deneyimi*. (ed. Funda Çelebi) İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı. 172-179.
- Danacıoğlu, E. (2001). *Geçmişin İzleri Yanıbaşımızdaki Tarih İçin Kılavuz*. İstanbul: Tarih Vakfı yurt Yayınları.
- Demirel, M. (2002). *Ermeniler Hakkında İngiliz Belgeleri / British Documents on Armenians 1896- 1918*. Ankara: Yeni Türkiye.
- Demirel, M. (2014). “Ermeni Meselesi ve İngiltere”, *Yeni Türkiye*. 60, 1-10.
- Dönmez, A. (2019). “Bir İngiliz Konsolosunun Gözünden Kırım Savaşı sonrası Osmanlı Devleti ve Osmanlılarda Reform Sorunu”. *Osmanlı Modernleşmesi*. (ed. Ahmet Dönmez) İstanbul: Kitap Yayınevi. 235-284.
- Dönmez, A. (2019). “The Role of James Brant in the Process of Structural Changes in British Consulates”. *Adalya*, 22, 363-379.
- Etat de versement des archives rapatriées de l’Ambassade de France à Constantinople, Série E, XVIIIe-1939. (2006). CADN, Nantes 2006.
- Gencer, F. (2010). *Merkeziyetçi İdari Düzenlemeler Bağlamında Bedirhan Bey Olayı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gencer, F. (2018). *İngiliz Konsolos James Brant’ın Gözüyle Doğuda Değişim Yılları 1836-1852*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Gökdemir, O. (2018). “Tarihyazımında İki Yeni Yaklaşım: Sözlü ve Yerel Tarih”. *Tarih Nasıl Yazılır?*. (ed. Ahmet Şimşek) Ankara: Türk Tarih Kurumu.199-223.
- Görür, E. D. (2020). “İngiliz Konsolosluk Raporlarına Göre 93 Harbi Sonrası Erzurum Vilayeti’nde Sosyo-İktisadi Hayat (1878-1885)”, *Bellefen*, 84/299, 399-449.
- Görür, E. D. (2020). *Osmanlı Belgeleri ile İngiliz Elçilik ve Konsolosluk Raporlarında Vilâyât-ı Sitte Islahatı (1878-1899)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hellot-Bellier, F. (2000). “France, Relations with Persia 1789-1918”. *Encyclopædia Iranica* X, 131-136.
- Issawi. C. (1970). “The Tabriz-Trabzon Trade, 1830–1900: The Rise and Decline of A Route”. *International Journal of Middle East Studies*, 1, 18-27.
- Keskin, İ. (2008). “Yerel Tarih Çalışmalarında Kullanılan Arşiv Kaynaklarının Üretildiği Kurumlar”. *Tarih Dergisi*, 47, 209-247.
- Kılıç, S. (2019). *Alman Dışişleri Bakanlığı Siyasi Arşiv Belgeleriyle Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı-Ermeni İhtilafı ve Sonuçları*. Ankara: Atatürk araştırma Merkezi.
- Kılıç, S. (2020), “Birinci Dünya Savaşı’nda Almanya’nın Doğu Kafkasya’yı Ayaklandırma Girişimleri Ve Emir Aslan Han Hoyski”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 68, 519-549.
- Köksal, Y. ve Polatel, M. (2015). “Avrupa Arşivlerinin Osmanlı Çalışmaları İçin Önemi”. *Avrupa Arşivlerinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM. 5-13.

- Köse, M. (2018). “Erzurum İngiliz Konsolosu Yüzbaşı Henry Trotter’ın 1880 Tarihli Raporunda Doğu ve Güneydoğu’nun Etnik Dini, Sosyal Ve İktisadi Yapısı”, *Asia Minor Studies*, 6/12, 45-170.
- Kütükoğlu, M. S. (1983). “Osmanlı İktisad Tarihi Bakımından Konsolosluk Raporlarının Ehemmiyet ve Kıymeti”. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, 11-12, 151-166.
- Ortaylı, İ. (2011). *Tarih Yazıcılık Üzerine*, Ankara: Cedit Neşriyat.
- Prousis, T. C. (2000). “A Guide to AVPRI Materials on Russian Consuls and Commerce in the Near East”. History Faculty Publications. 12. ([A Guide to AVPRI Materials on Russian Consuls and Commerce in the Near East \(unf.edu\)](#))
- Sertoğlu, M . (2010), “Osmanlı Tarihinin Kaynakları Hakkında Bazı Düşünceler”. *Türkiyat Mecmuası*, 12 (0) , 145-154.
- Saraç, F. (2020), İmereti Kralı II. Solomon’un Rusya’ya Karşı Mücadelesi ve Osmanlıya Sürgünü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Saylan, K. (2018), “Erzurum Konsolosluk Raporlarına Göre 20. Yüzyıl Başlarında Diyarbakır Ticareti”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2), 243-261.
- Sources de l'histoire du Proche-orient et de l'Afrique du Nord dans les archives et bibliothèques françaises, (1984). New York-München: K.G. Saur.
- Şaşmaz, M. (2013). İngiliz Konsolosları ve Ermenilerin Katliam İddiaları (1878-1917). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Şen, Korkmaz ve Gencer, Fatih. (2019). “İngiliz Konsolos J. Brant’ın Raporlarına Yansıyan Tarih Eserler (Doğu Anadolu Bölgesi 1836-1852)”. *Sanat Tarihi Yazıları Yaşar Erdemir’e Armağan*. (ed. Osman Kunduracı ve Ahmet Yavuzılmaz) Konya: Literatürk Academia. 609-635.
- Turan, M. ve Görür, E. D. (2018). “İngiltere’nin Anadolu Genel Konsolosu Charles William Wilson ile Erzurum Konsolosu Henry Trotter’ın Ermenilerle Meskûn Bölgelerin İslahına Yönelik Hazırladıkları İslahat Projeleri”. *OTAM*, 44, 311-340.
- Turan, O. (2020). “Erzurum’un Yıllık Ticarî Hacmine Dair Bir İngiliz Konsolosluk Raporu (18 Mart 1899)”, *History Studies*, 12/4, 2177-2197.
- Türkhan, M. S. (2019). “Osmanlı-İngiliz Ticaret Tarihinin İngiliz Arşiv Kaynakları: State Papers Tasnifi Üzerine Bir Değerlendirme”. *History Studies*, 11/5, 1753-1772.
- Uğur, Y. (2019). “Yunus Yerel Tarih Yaklaşımı ve Yerel Tarihçilik”, *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*. (ed. M. Yaşar Ertaş). İstanbul: İdeal Kültür Yayınları. 93-98.
- Ünver, Metin. (2015). “Son Dönem Osmanlı Tarihi Araştırmaları Açısından İngiliz Milli Arşivi ve Arşiv Belgelerinin Önemi”. *Avrupa Arşivlerinde Osmanlı İmparatorluğu*. (ed. Y. Köksal-M. Polatel) Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM, 105-119.
- Ürkmez, N. (2018). “Amerika Birleşik Devletleri’nin Erzurum Konsolosluğunu Tesis Süreci”, *Osmanlı Hâkimiyetinin 500. ve Kurtuluşun 100. Yılı Uluslararası*

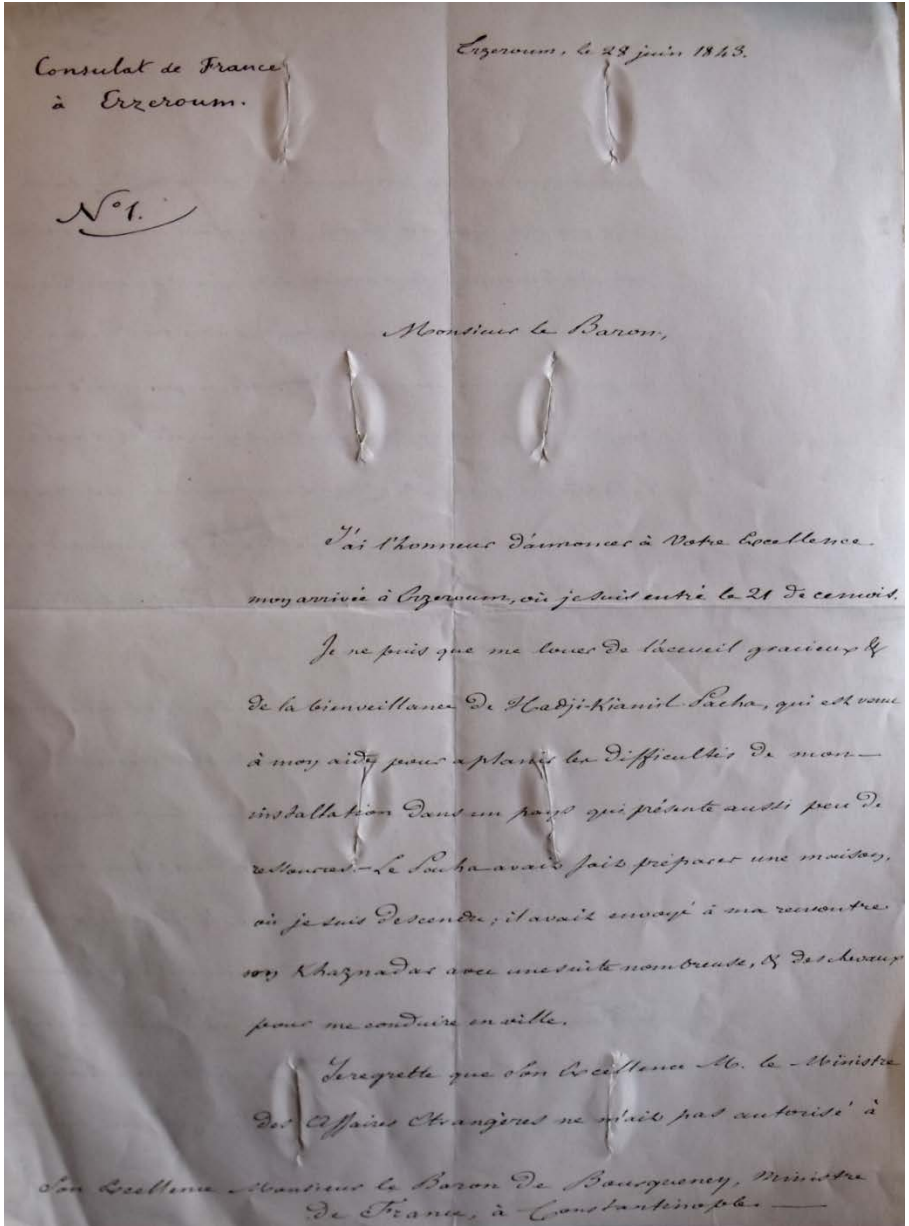
- Erzurum Sempozyumu, Bildiriler. (ed. M. Küçükkuşurlu vd.) Erzurum: Erzurum Teknik Üniversitesi Yayınları. 144-152.
- Wright, D. (2001). *The English Amongst the Persians: Imperial Lives in Nineteenth-Century Iran*. London: I.B.Tauris.
- Yeşilyurt, Yahya. (2016). “Erzurum Yerel Tarih Araştırmaları Açısından İngiliz Ulusal Arşivlerinin Önemi (19. yüzyıl)”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 55, 597-624.
- Yılmaz, Ö. (2013). “Osmanlı Şehir Tarihleri Açısından Yabancı Seyahatnamelerin Kaynak Değeri”. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXVIII, 587-614.
- Yılmaz, Ö. (2014), “Victor Fontanier’in Trabzon Konsolosluğu (1830-1832)”. *OTAM*. 35, 153-196.
- Yılmaz, Ö. (2016). “Trabzon’da Fransız Varlığının İlk Dönemleri: Pierre Jarôme Dupré’nin Trabzon Konsolosluğu (1803-1820)”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 21, 87-120.
- Yılmaz, Ö. (2016a). “Marius Outrey’nin 1835 Yılında Trabzon’dan Erzurum’a Seyahati ve Erzurum Şehri Hakkında Raporu”, *Mavi Atlas*, 7, 150-167.
- Yılmaz, Ö. (2017), “Osmanlı-Fransız İlişkilerinde Pek Az Bilinen Bir Arşiv: Nantes Diplomatik Arşivi-Fransa”. *Diplomasi ve Dış Politika Araştırmalarında Arşivlerin Rolü (Haz. Duygu Türker Çelik- Aslı Akdoğanbulut İnsan)* Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları. 109-149.
- Yılmaz, Ö. (2018). “Erzurum’da Fransız Konsolosluğu: Kuruluşu, Konsoloslar ve Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Osmanlı Hâkimiyetinin 500. ve Kurtuluşun 100. Yılı Uluslararası Erzurum Sempozyumu, Bildiriler*. (ed. M. Küçükkuşurlu vd.) Erzurum: Erzurum Teknik Üniversitesi Yayınları. 118-143.
- Yılmaz, Ö. (2018a). “Georges Outrey’nin Trabzon Konsolosluğu (1832-1843)”, *I. Uluslararası Kanuni Sultan Süleyman Sempozyumu, Bildiri Kitabı*. (ed. Adnan Baki ve Hasan Karal), Trabzon. 136-145.

3. İnternet Kaynakları

- Archives diplomatiques (2021) <https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/archives-diplomatiques/> adresinden erişildi.
- Archives Nationales (2021) <https://www.archives-nationales.culture.gouv.fr/>
- Correspondance consulaire et commerciale (1792 –1901) (2021),
- Correspondance politique (CP) Turquie, (2021) https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/133cp_turquie__or_-1896_cle8a3522.pdf adresinden erişildi.
- France Archives (2021) <https://francearchives.fr/en/> adresinden erişildi.
- https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/corr_consulaire_et_commerciale_ccc_epertoire_2810_cle05cca6.pdf adresinden erişildi.
- Politisches Archiv des Auswärtigen Amts (2021) <https://archiv.diplo.de/en> adresinden erişildi.
- Série D. Correspondance consulaire, (2021). <https://francearchives.fr/en/facomponent/7f2d8036960b3b6cbdfc10329f3do8855f4629ao> adresinden erişildi.

Site de Nantes, (2021) <https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/archives-diplomatiques/informations-pratiques/site-de-nantes/> adresinden erişildi.

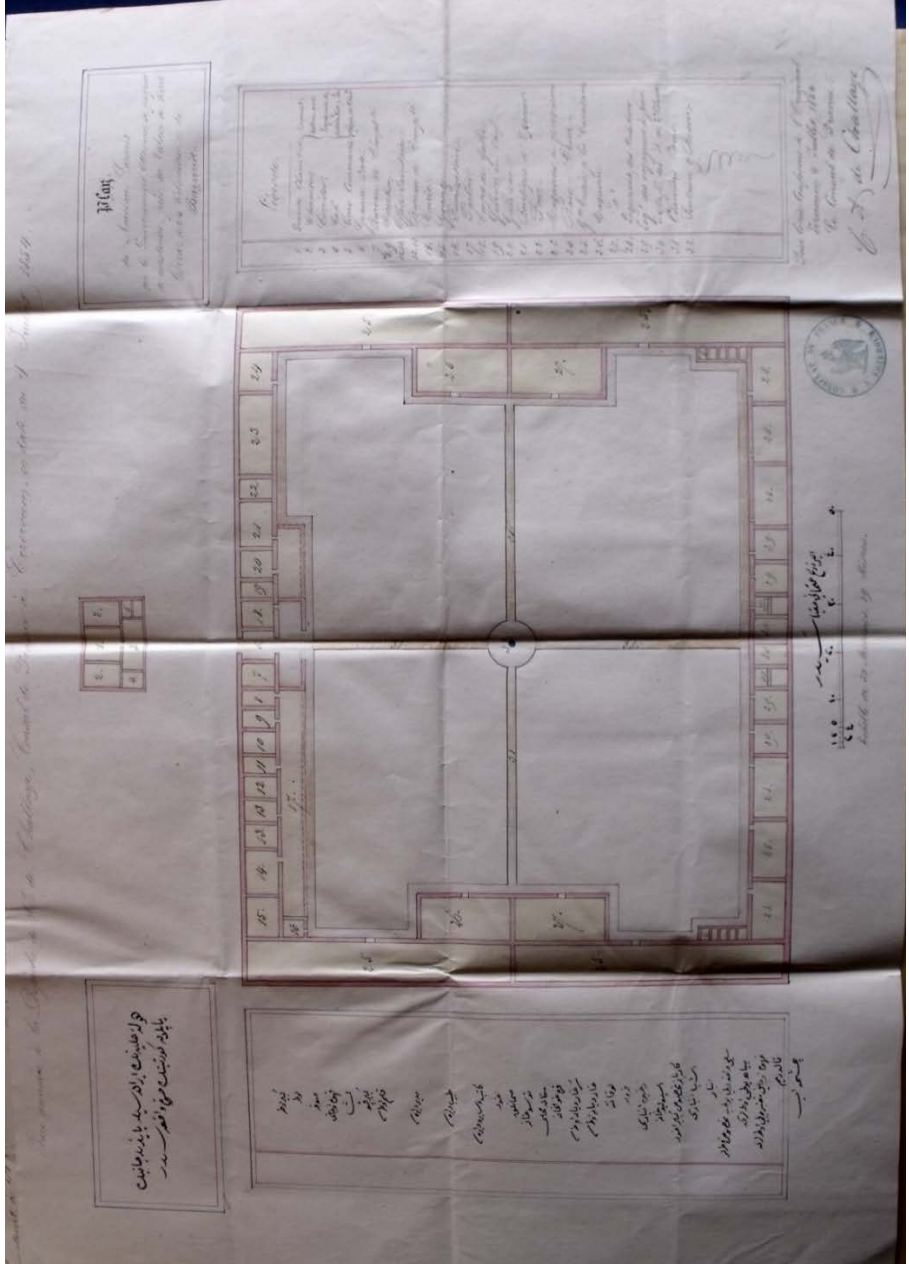
Ekler



Ek 1: Erzurum'daki ilk Fransız konsolosu Goepp'in görevine başladığına dair Fransız elçiliğine yazısı. (AMAE, CADN, APD, Constantinople (Ambassade), Série D, Erzeroum, 1)

Handwritten Ottoman Turkish text on a document. At the top, there is a header with the name 'Challaye' and a date '18 Mai 1853'. The main body of the text is written in a cursive script, discussing trade regulations and consular matters. The text is dense and covers most of the page.

Ek 2: Konsolos Challaye'ın sülük ticareti hakkındaki düzenlemelere ilişkin olarak elçiliğe gönderdiği 18 Mayıs 1853 tarihli belgeye ekli Türkçe evrak. (AMAE, CADN, APD, Constantinople (Ambassade), Série D, Erzeroum, 1)



Ek 3. Temmuz 1854 tarihinde yapılması planlanan Kızıldize Karantina Binası'na ilişkin olarak konsolos Challaye'ın raporuna eklediği plan. (AMAE, CADN, APD (Ambassade), Série D, Erzeroum, 1)

N° 18.
 Extrait de la Communication
 le même jour
 N° 19 20

Erzurum ce 16 JUILLET 1866.

Monsieur le Consul,

Son Excellence le Vali Vilâyet m'informe par un tahrir en date du 14 courant, qu'une quarantaine vient d'être établie à Kizil Dizeh près Bayazid et à Kotour près de Van pour les provenances de Perse.

La durée de cette quarantaine est d'après des informations que j'ai de source certaine de dix jours. Cette mesure devant entraver les communications entre les deux pays, et sachant que de nombreuses relations commerciales existent entre Trébizonde et la Perse, je m'empresse Monsieur le Consul de rapporter à votre connaissance. Les tahrirs de l'ambassade de Perse prouvent par cette quarantaine, un retard considérable.

Monsieur Scheffer Consul de France à Trébizonde.

Ek 4. Kızıldize'de İran tarafından gelenlere karantina uygulanacağına dair Erzurum Fransız Konsolosluğu'nun Trabzon'daki konsolosluğa gönderdiği haber. (16 Temmuz 1866) (AMAE, CADN, APD, Trébizonde (Consulat), Tome 75).

Mémorial de Constant.

Nous prenons la liberté de vous adresser à Vous Signe Major
 seulement du Gouvernement de France, qui toujours, ainsi particulièrement
 depuis le Congrès de Berlin s'est donné la glorieuse mission de protéger les
 Chrétiens d'Orient, et nous vous présentons en résumé le récit de tout ce
 que nous avons souffert depuis dix ans seulement de la part des brigands Tsoug
 oglou.

En 1878 le 28 août (v.s) les Tsoug-oghlan Doussoum Houssein Houssein
 Hachid, Mamich, Astan, Haraf, Soubi Mohamed, Jaspirtchin, oglan Jaubouf,
 Yemilli Abdourahman oglan Haroun avec son oncle Mahrouf et deux
 compagnons en tout au nombre de 53 personnes sont venus à Hodartchour
 ont brûlé le village entier de Hantzor ou Britchin-bagh, c'est à dire en
 tout 137 maisons, écuries etc avec tous les meubles, ce qui causa un dommage
 de 40.000 livres turques environ. Et dans cette attaque, ils tuèrent plusieurs
 femme, et blessèrent un prêtre, deux femmes et un gardien.

En 1880 les mêmes brigands Tsoug-oghlan vinrent prendre à
 mains armées 530 livres turques de Hodartchour, Jarmitch, Joudrachin
 et Mohorzou.

En 1881 ils vinrent deux fois à Hodartchour et prirent par force
 900 livres turques, de plus ils arrêtèrent nos voyageurs revenants de
 Crimée et leur prirent outre les effets d'usage 670 livres turques.

En 1882 trois fois furent leur apparition à Mohorzou, à Jarmitch
 et à Joudrachin, et une fois aussi à Hodartchour, ce après avoir bloqué
 un jeune homme imposèrent une réquisition de 770 livres turques.

En 1883 encore vinrent prendre 370 livres turques, et frappèrent
 si fortement un nommé Kadourian, qu'il en mourut trois jours après.
 Cette fois-là ils avaient apporté encore du tabac de quatre bandes et
 quoique nous fûmes les premiers à en avertir le Gouvernement d'İspir
 et de Daybours ainsi que celui d'Erzeroum, cependant sans l'énergique
 intervention de notre Evêque, l'on aurait voulu nous imposer une amende
 de aussi pour le tabac apporté par ces brigands dans nos villages malgrés
 nous.

Cependant le Haimakam d'İspir est venu à cette époque avec 13
 cavaliers sous prétexte d'attraper les Tsoug-oghlan et est resté à Hodar-
 tchour 15 jours à nos frais et nous causa pas mal de souffrance par ses
 réquisitions.

Le 22 août de la même année, tandis que de la part du Gouvernement
 local l'on faisait semblant de poursuivre les Tsoug-oghlan, ceux-ci arrivés
 jusqu'aux dents vinrent à Hodartchour au nombre de 15 brigands, et

Ek 5. İspir Kazası'na bağlı Hodoçur'un Katolik Ermeni Piskoposunun Fransız Konsolosuna ilettiği dilekçe. (AMAE, CADN, Constantinople (Ambassade), Série D, Erzeroum, 5)

İslâm İnşâ Hukukunun Mardin Kent Mekânına Yansıması (11.-19. yy)

Fasih DİNÇ¹

Öz

Her toplumun bir kent modeli olduğu gibi İslâm hukukuyla düzenlenmiş Müslüman toplumunun da kendi dünya görüşü ve bunun ön gördüğü ilişki biçimine göre bir kent modeli bulunmaktadır. Meskenin mahremiyeti ve komşuluk haklarının gözetilmesine ilişkin Peygamber'e atfedilen hadisler bu modelin şekillenmesine kaynaklık eden inşâyâ yönelik normların oluşmasını sağlamıştır. İslâm hukukçularının, meskenin dokunulmazlığı ve komşuya zararın önlenmesine yönelik hadisleri yorumlamalarıyla fıkıh kitaplarında inşâyâ ilişkin özel bölümler ortaya çıkmıştır. Bu bölümler, daha sonradan inşâyâ yönelik özel metinlerin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Duvarların işlevleri ve hukukî yapılarının esas alındığı bu metinler, İslâm coğrafyasının farklı yerlerinde fikhü'l-bunyân/inşâ hukuku temasıyla İslâm hukukunun özel bir dalı olarak "amele" yani uygulamaya dönüşmüştür. İslâm coğrafyası kentlerine yönelik mekân çözümlemelerinde topoğrafya ve geleneğe daha çok vurguda bulunulmasına rağmen kendi normlarına sahip ve sorumlu olan İslâm inşâ hukuku göz ardı edilmiştir. Bu makalede Mardin'in kentsel kimliğine esas teşkil eden kalenin güney yamaçlarına kurulu alanın mekân üretiminde İslâm inşâ hukukunun etkisi ve yansımaları ele alınmaktadır. Bu çerçevede, kale eteğine kurulu yerleşimin Mervaniler ile başlayan ilk oluşumundan Artuklular Dönemi'nde kazandığı kentsel kimliğine ve oradan da Osmanlı egemenliğinin sonlarına kadar uzanan süreçte kentsel mekânın yeniden üretimi, düzenlenmesi ve sürdürülmesinde İslâm inşâ hukukunun rolü, gerek konuya dâir literatür gerekse de Mardin şer'iyye sicillerine başvurularak irdelenmektedir. Öte yandan, Mardin'in kentsel mekân üretiminin İslâm inşâ hukukunun kendine özgü normlarıyla Cami, çarşı ve mesken gibi İslâm kent formunun temel unsurlarının şekillendirdiği ve söz konusu unsurların gerek birbirleriyle gerekse de kent topoğrafyasıyla uyumunu sağladığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mardin, İslâm İnşâ Hukuku, Mekân Üretimi.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, fasihdinc@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7213-680X.

Reflection of Islamic Construction Law on Mardin Urban Space (XIth-XIXth Century)

Abstract

Just like every society has an urban model, the Muslim community, regulated by Islamic law, has a city model according to its world view and the relationship it predicts. The hadiths attributed to the Prophet regarding the privacy of the dwelling and the looking after neighbourly rights ensured the formation of norms for construction, which was the source of this model. Special chapters on construction emerged in fiqh books through Islamic jurists interpreting hadiths on the inviolability of the dwelling and the prevention of harm to the neighbour. These sections served as a source for the formation of special texts for later construction. These texts, which are based on the functions and legal structures of the walls, have been transformed into “amele” that is to say practice as a special branch of Islamic law with the theme of fiqh al-bunyan / construction law in different parts of the Islamic geography. Although more emphasis is placed on topography and tradition in the spatial analysis of Islamic geography cities, Islamic construction law, which has its own norms and responsibility, has been ignored. This article discusses the effect and reflections of Islamic construction law in the space production of the area built on the southern slopes of the castle which constitutes the basis of Mardin's urban identity. In this context, it scrutinizes the role of Islamic construction law in the reproduction, regulation and maintenance of urban space in the process from the first formation of the settlement on the skirt of the castle that started with the Mervanids to the urban identity it gained in the Artuqids period and then to the end of the Ottoman rule, by referring to the relevant literature and the Mardin Şer'iyye Records.

Keywords: Mardin, Islamic Construction Law, Space Production.

Extended Abstract

The region where Mardin is located was a conflicted border region of Eastern and Western political authorities from the ancient times to the middle of 8th century. The settlement, which constituted the basis for urban development in this period, was limited to the Castle and the Kassis/Kirkis hill connected with it. The formation of the main city area on the skirt of the castle, which consists of the bazaar, mosque, madrasah and other public monuments, began to emerge under the prevailing political and economic conditions in the 11th century of the Islamic period and at the end of the 12th century, it gained an urban identity. Therefore, it is clear that the place established on the southern skirts of the castle,

which forms the basis of the urban identity of Mardin, is a product of the Islamic period. The 11th and 12th centuries, the process in which Mardin gained an urban identity correspond to the later period when the formation of the Islamic law for city-building was completed and turned into widespread practice. Before the settlement at the foot of Mardin evolved into an urban identity, Islamic construction law began to form and gained the necessary experience in practice. This experience, based on Baghdad and Andalusia school, began as a "bab" section of fiqh in the 8th century and up until the 14th century turned into a separate branch of law under the name of fiqh al bunyan with fatwa journals and independent books. This law maintained its dynamism with discussions on different problems of construction until the 19th century. This dynamism shapes the Islamic urban space by being a source for the re-formation. Conceptually, the Islamic city is also used to describe the cities that emerged in the regions where Islamic law was applied. The urban space production of the Islamic order acquires a distinctive form around the legal provisions for dwellings, bazaars and foundations. The experience of Islamic construction law on urban space production has different dimensions. One of them is the imaginations about the formation of the house or dwelling. The legal framework of the dwelling, which determines the boundaries of the living space of the Muslim family, was developed based on the hadiths. The hadiths referred to by the law of construction are limited to a few. The first of these is the hadith "not to harm and not be harmed". Inferences regarding the production and aesthetics of places such as residences, neighborhoods, houses, streets turned into legal forms through the interpretations made around this hadith and shaped the legal practice for the construction of Islamic cities in the following centuries. Charity activities and grants aimed at meeting social needs with the practices and encouragement of the Prophet also include another branch of Islamic construction law that is a source for the production of space. With the encouragement of the Prophet, the services rendered by the wealthy Companions through donations later turned into a detailed and special branch of law that determined the function and functioning of the foundation institution, in which a significant part of social services was undertaken. As in an important part of Islamic law, custom is an important source in matters related to construction. The importance of custom in Islamic law has increased even more with the spread of Muslim sovereignty out of the Arab geography. One of the main means of eliminating the uncertainties faced by Islamic jurists outside the Arab geography has been the customs and traditions of the society. It is seen that the construction law, which was formed based on the provisions of the Islamic order for residences, bazaars and foundations, was taken into account in the production of the city center area that emerged on the southern outskirts of the Mardin castle. The prominent examples of these are the houses that constitute the core of the urban aesthetics and texture. From Artuklu until the end of the Ottoman Period, the houses were lined up on the slope of the castle in the form of stair steps. As far as it is understood from the complaints submitted to the court, there are some basic principles on which the construction of the houses in Mardin,

the later additions and their positioning in the city space are based. A set of rules based on the principles of privacy, which is based on Islamic construction law, and not harming others, come into play for those who attempt to change the use of space related to the houses. The road and street network in the city space of Mardin was also designed according to the visions of the Islamic order regarding the production of urban space. The city's road and street network functions as a transition from the public to the private by passing from city gates, bazaars, great mosques and other public buildings to the neighborhood areas where the community that knows each other and responsible for each other's behavior live, and from there to more private spaces. Road networks with prominent public functions, which are described as *Tarik-i 'am*, and the streets that connect these road networks with neighborhoods are closed to all kinds of interest-oriented interventions. Until the middle of the 18th century, the movement in the city was determined by the bazaar axis. This axis was east-west axis. Since the Artuqid times, the city's relationship with its immediate and distant surroundings has been established through the gate on the northwest side and the "Savur Gate" on the east. Based on the bazaar axis, the movement in the urban organism stems from a conscious design. Because Islam's approach to economic life does not allow any interference or infiltration from the outside. It can be concluded that the walls surrounding the city and called the body are articulated to the urban organism as a result of the attempts to maintain the order applied in the city bazaar. The main fostering element of the bazaar area has been the shops that provide income for the structures built for public benefit. The law on which foundations provide income for structures built for public benefit, such as residences, bazaars and mosques, which are the basic components of Mardin urban space production, and the zoning and construction created by the function imposed by this, have determined the common criteria of space production in Mardin as an Islamic city.

**İnşâ etmek; toplumsal, psikolojik,
teknik, iktisadî yaşamı örgütlemektir.**

Hans Mayer (Lefebvre, 2017: 95)

Giriş

Mardin'in içinde bulunduğu bölge, antik dönemlerden 7. yüzyılın ortalarına kadar önce Roma-Pers, daha sonra Bizans-Sasani siyasî otoritelerinin güç mücadelelerinde çatışma alanı olmuştur. Bu çatışmalar belli periyotlarla büyük yıkım getiren savaşlar şeklinde olduğu gibi yıpratıcı askerî seferler biçiminde de kendini göstermiştir. Bu dönem boyunca belli bir sürekliliğe dayalı olarak yaşanan çatışma hâli, değişen güç dengelerine bağlı olarak bölgenin defalarca el değiştirmesine neden olmuştur. Bölgeye hâkim olan devlet, varlığını güçlendirmek ve daha kalıcı hâle getirmek için askerî amaçlı yatırımlarda bulunmak zorunda kalıyordu. Bu yatırımların; muhtemel işgallere karşı savunma veya rakip siyasî güce yönelik saldırılara istihkâm merkezi olma ihtiyacına uygun olarak yapılması, bölgedeki yerleşme tiplerinin genel çerçevesini oluşturmuştur. Bu doğrultuda bölgede ilk olarak ortaya çıkan yerleşme tipleri, etrafı geniş ve yüksek surlarla çevrili ve askerî bir işleve sahip garnizon yerleşimleri olmuştur. Nusaybin ve Dara merkezleri bölgenin çatışma karakterinden kaynaklı olarak ortaya çıkan yerleşimlerdir. Ancak rakip güçlerin yıkıcı çatışmaları etrafı yüksek surlarla örülü bu merkezlerin mukavemet kapasitelerini de aşan boyuttaydı. Bundan dolayı ilk etapta Bizans'ın konumlandığı Nusaybin ve daha sonra da Dara yerleşimleri, Sasanilerin ısrarlı saldırıları karşısında yıkılmaktan kurtulamadılar (Kaçar, 2006: 131).

Surlarla tahkim edilmiş yerleşimlerin rakip gücün saldırılarına karşı yetersiz kalması savunma olanaklarının daha yüksek olduğu "uydu yerleşimlere" olan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Bunlar, merkez garnizonun yakın çevresi üzerinde denetimi ve diğer yerleşim yerleriyle bağlantıları sağlayan yol ağı üzerinde güvenliği sağlayıcı fonksiyonlara sahip olabileceği gibi merkez garnizonun düşmesi durumunda son sığınma yeri olma işlevini de görebilmekteydiler. Doğu-Batı eksenli güç mücadelelerinde Mardin'in de içinde bulunduğu bölgenin ilk garnizon yerleşimi olan Nusaybin'in kuzey taraflarından Midyat sahasına kadar uzanan ve oradan da Diyarbakır ile bağlantı yollarını içeren dağ silsilesinin zirvelerinde kurulan yerleşimler, bölgenin askerî ve siyasî konjonktürünün bir yansıması olarak belirmektedirler. Bir kale yerleşimi olarak Mardin ismine, söz konusu konjonktürün yansımasıyla MS 4. yüzyılın ikinci yarısından sonra Roma müellifi Ammianus Marcellinus'un kayıtlarında rastlanmaktadır. Marcellinus'un kayıtlarında Mardin "Maridel" olarak geçmekte ve bir kale yerleşimi olarak anılmaktadır (Tezcan, 2006: 153).

Mardin'in de içinde bulunduğu bölgenin Bizans ve Sasani mücadelelerinde çatışma alanı olması durumu İslâm ordularının bölgeye geldiği 7. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür. 4. yüzyılda Ammianus'un işaret ettiği yerleşimin kaleye özgü yapısının bu durumu, İslâm ordularının bölgeye geldiği 7. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir (Tezcan, 2006: 157). Yerleşme, bu döneme kadar kale ile sınırlı kalmıştır. Erken İslâm egemenliğinin ilk dönemlerinde ise kaledeki bayındırlık faaliyetlerinin hangi derecede yürütüldüğü bilinmemektedir.

Abdüsselam Efendi'nin (1786-1843) *Târihu Mardin* adlı eserine düşürdüğü kayıtlara bakılacak olursa, bu dönemde Mardin ve çevresinde bayındırlık bakımından iç açıcı bir tablo bulunmamaktadır. Ona göre İslâm hâkimiyetinin ilk üç yüz yılında Mardin yerleşimi, gerekli imâr ve yatırımlardan mahrum kalmıştır. Gerekçe olarak da İslâmî fetihlerle beraber Mardin ve Diyarbakır bölgesine kontrolsüz bir şekilde göç eden Arap aşiret unsurlarının istikrarlı bir düzen kuramamalarından kaynaklı ortaya çıkan güç blokları arasında meydana gelen çatışma ortamını göstermektedir (Mardinî, 2002: 44).

Mardin ve çevresi üzerinde Arap aşiretlerinin yarattığı şiddet ortamı, 10. yüzyılın ortalarından itibaren zayıflamaya başlamış ve giderek ortadan kalkmıştır. Bölgenin bu dönemden itibaren idarî, siyasî ve ekonomik bakımdan istikrarlı bir süreç içine girdiği görülmektedir. Bu dönemde bölgede sağlanan güvenlik ortamından dolayı doğu-batı ve kuzey-güney eksenli yollar üzerinde cereyan eden ticarî faaliyetlerde bârız bir iyileşme yaşanmış ve buna bağlı olarak yüksek düzeyde bir refah ortamı sağlanmıştır (İbnü'l-Ezrak, 1909: 166-167).

10. yüzyılın ortalarından itibaren bölgede sağlanan refah ortamı Mardin yerleşiminin yapısına da yansımıştır. Nitekim bu dönemde kale ve batı ucundaki Kırkıs tepesiyle sınırlı kalan yerleşime ek olarak kalenin güney yamaçlarında kentsel yerleşimin merkezî alanının ilk çekirdeği oluşmaya başlamıştır. Zira kale zemininde bulunan yerleşme, kentsel yerleşimin merkezî alan olabilmesine müsaade etmemektedir. Topoğrafyası (yüksek dağ zirvesi) ticarî mal akışını zorlaştırdığı gibi, gelen malların dağıtım ve satışı için gerekli çarşı aksının oluşmasına da imkân tanımamaktadır. Oysa bir mekânın yerleşmede kentsel bir özellik taşıyabilmesi merkezî alana sahip olmasına bağlıdır. Merkezî alan veya merkezîlik; şeyleri, eserleri, insanları bir bakıma çevresinde bulunan her şeyi kendisine çekebilme imkân ve özelliklerine sahip mekân olarak tanımlanmaktadır (Lefebvre, 2017: 92).

Merkezî alan olmadan kent gerçekliği oluşmaz; zira bu alan kentin iktisadî, dinî, kültürel ve idarî işlevleriyle yüklü mekânıdır. Dolayısıyla merkezî alan çeşitli malların toplandığı bir pazar olurken ibadet yapılarının bulunması nedeniyle de manevî bir çekim merkezidir. Bununla birlikte çevredeki yerleşimlerin siyasî ve iktisadî egemenliğinin şekillendirdiği otoritenin konumlandığı mekândır. Bu bağlamda Abdüsselam Efendi'nin kalenin güney yamaçlarında başlayan yerleşime ilişkin kayıtları önem arz etmektedir. Abdüsselam Efendi herhangi bir kaynağa atıf yapmadan Mervani hükümdarlarından Nasrüddevle'nin (1011-1061) 51 yıllık uzun iktidar döneminde Mardin Kalesi'nin güney yamacını teşkil eden alanda dışarıdan getirdiği usta ve işçilerle çarşı ile birlikte bazı kamusal ve sivil yapıları inşâ ettiğini ifâde etmektedir (Mardinî, 2002: 44). Yine, Mardin tarihini konu alan bir eserde "Necmeddin İlgazi (1106-1122) Mardin'e girdikten sonra harabeye dönmüş camileri, mescitleri onardı." şeklindeki ifâdeler (Bulduk, 1999: 40) merkezî alanın ilk yapılanma evresine başka bir dayanak teşkil eder. Dolayısıyla gerek Abdüsselam Efendi'nin Nasrüddevle'ye atfettiği bayındırlık faaliyetleri,

gerekse de Necmeddin İlgazi'ye ilişkin düşülen kayıttan hareketle Mardin'in kent merkezinin ilk olarak bu dönemde oluşmaya başladığını söylemek mümkündür.

Bununla birlikte kalenin güney eteklerinde kentsel kimliğin varlığına ilişkin esas gelişme Artuklular dönemine rastlamaktadır. Bölgede Artuklu hâkimiyetinin tesisi ile birlikte Mardin'in kentsel merkezî alanını teşkil eden kalenin güney yamaçları yoğun biçimde bayındırlık ve imâr faaliyetlerine sahne olmuştur. Artukluların, egemenliklerinin ilk elli yılında yürüttükleri imâr faaliyetleri sonucunda bu alandaki yerleşme, tam anlamıyla kentsel kimliğe kavuşmuştur. Bu dönemde Mardin, el-Cezire bölgesinin iktisadî, siyasî ve kültürel açıdan en önemli merkezlerinden bir hâline gelmiştir. Kent merkezi alanında yer edinen çarşı, saray, medrese, cami, han ve hamamların yanında kentsel kimliğin temel göstergelerinden biri olan mahaller de bu dönemde vücut bulmuştur (Çevik, 2006: 65). Dolayısıyla Mardin'in kentsel kimliğine esas teşkil eden kalenin güney eteklerinde kurulu mekânın İslâmî dönemin bir üretimi olduğu gayet açıktır.

İslâm dini kent ortamında doğmuş ve gelişmiştir. Topluma ilişkin hükümlerinin uygulanabilmesi ekseriyetle yerleşik olmayı gerektirmiş ve buna bağlı olarak yayılması ve benimsenmesi kentlerin oluşmasıyla gerçekleşmiştir. İslâm'ın yayılması ile kentleşme arasında içkin bir bağ olduğunu söylemek mümkündür. Zira kent hayatına uygun bir din olan İslâm, kent toplumunu düzenlemiş, kentsel ilişki ve kültürünün temel unsurlarını belirlemiştir. Kavramsal olarak İslâm şehri de İslâm'ın doğduğu ve geliştiği bölgelerde ortaya çıkan kentleri tanımlanmada kullanılmıştır (Acun, 2002: 26).

İslâm'ın kent mekân üretimine ilişkin ilk modeli Hz Muhammed'in Yesrib'e hicret etmesi sonrasında ortaya çıkmıştır. İslâm'dan önce Yesrib, birbirinden bağımsız köy yerleşimlerinin bulunduğu iki oviden oluşuyordu. Peygamber'in Yesrib'e gelmesi ve orada mescit ile birlikte ikâmetine mahsus olarak inşâ edilen ev, yeni Müslüman yerleşiminin merkezi hâline gelmiştir. Mescit ekseninde oluşan sivil yerleşim Yesrib'te yeni bir Pazar ihtiyacını doğurmuş ve bu ihtiyaca binâen Peygamber'in teşebbüsüyle yeni bir pazar kurulmuştur. Mescit merkezli Müslüman yerleşimi ve söz konusu yerleşimin beslediği Pazar, Yesrib'i tam anlamıyla bir Müslüman yerleşimine dönüştürerek Medine adıyla ilk İslâm kent modelinin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Söylemez, 2011: 9). Bu yönüyle Medine, İslâm'ın yayılmasıyla birlikte gerek yeni baştan kurulan, gerekse de kurulu kentlerin Müslüman kentine dönüştürülmesi çabalarında örnek alınan bir model olmuştur. Nitekim Osmanlılar da Bizans uçlarında fethettikleri yerleşimlere İslâmî bir kimlik kazandırma çabalarında Medine kent modelinin izlerini görebiliyoruz. Osman Bey'in Karacahisar'ı fethiyle birlikte orada bulunan kilise mescide dönüştürülmüş, boşalan evlere Müslüman sâkinler yerleştirilmiş ve pazar kurulmuştur (Âşık Paşazade, 2003: 71-72). Dolayısıyla İslâm'ın hükmettiği bölgelerde özgün bir form olarak İslâm kentinin temel unsurlarını cami ve İslâmî prensiplerin uygulanmasına imkân sağlayan meskenler ve çarşı teşkil etmiştir.

Bu çalışmada, İslâm egemenlik süreçlerinde kurulan ve kentsel bir kimlik kazanan Mardin'in İslâm şehri konsepti içindeki yapısı ele alınarak şu soruların yanıtları aranmaya çalışılacaktır: İslâm şehrinin temel unsurlarının Mardin kent mekânında inşâsı hangi esaslar veya hukuksal çerçevede gerçekleştirilmiştir? Mardin'in kent kimliği kazandığı dönemde kent inşâsına yönelik bir İslâm hukukundan bahsedilebilir mi? Kent inşâsına yönelik uygulanan bir hukuktan bahsedilebilecekse bu hukukun Mardin kent mekânındaki yansımalarını takip etmek mümkün müdür? Dolayısıyla makale, Mardin'in bir İslâm şehri olduğunu iddia etmekle birlikte, kentsel kimlik inşâsında İslâm hukukunun temellerini arar. Bu kapsamda öncelikle İslâm inşâ hukuku üzerinde durulacak, akabinde bu hukukun Mardin'in kent mekânı üretimi üzerindeki etkisi irdelenmeye çalışılacaktır.

Müslüman coğrafyasında bulunan kentlerin mekân üretimi ve örgütlenmesine dâir süreçlerinin İslâm hukuku üzerinden incelenmesine yönelik sınırlı bir literatür bulunmaktadır. Mevcut literatürün ekseriyeti Kuzey Afrika kentleri üzerine odaklanmıştır. Nitekim İslâm şehir modeline ilişkin yaklaşımlar bu kentlere yönelik yapılan çalışmalar neticesinde geliştirilmiştir. T. Burckhardt'ın *Fes İslâm şehri* (2021) adlı çalışması İbni Haldun'un bedevî-Medenî döngüsüne dayalı sosyolojik yaklaşımlarından hareketle Fes kentinin çöl kaynaklı aşiretlerin dinî ve politik yapılarının kent mekânı ve işlevi üzerindeki etkilerini ele alır. Burckhardt'ın *İslâm Şehri* (2001) çalışması Müslüman kent tasarımını Peygamber sünnetinin yerel koşullara ve farklı dönemlere uyarlamasına dayandırarak İslâm şehrinin temel unsurlarını ve işlevlerine odaklanır. İslâm kent düzeninin toplumsal işlevlerinden ziyade belli bir hukuk çerçevesinde ele alan ve çalışmanın bağlamına temel katkı sunan S. O'meara'nın *Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı* (2016) çalışması, alanın en önemli literatürünü teşkil etmektedir. O'meara çalışmasında *Fikhü'l-Bünyân* yani duvarların hukukî boyutlarını ele alarak konu ile ilgili klasik metinlerin analizini yapar. R. V. Leeuwen'in *Bir Osmanlı Kenti Şam* (2012) çalışması İslâm vakıf hukukunun Osmanlı Şam'ındaki uygulamalarından hareketle kentin sosyal, idarî, ekonomik ve mekâna ilişkin dinamiklerine yoğunlaşır. 18. Yüzyıl Halep şer'îye sicillerine dayalı olarak *Modernliğin Eşiğinde Halep* (2013) çalışmasının bir bölümünü mekân deneyimlerine ayıran A. Marcus, şeriye sicil kayıtlarının sunduğu veriler ışığında İslâm hukukunun mahremiyet ve başkasına zarar vermeme ilkeleri çerçevesinde inşâ faaliyetleri ve kentsel gelişimi ele alır

Sanat tarihi ve mimarlık disiplinlerinden gelen akademisyenlerce de Mardin, bazı çalışmalara konu olmuştur. A. Altun *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarîsinin Gelişmesi* (1978) adlı eserinde Mardin kent mekânında bulunan yapıların genel özelliklerini ele alır. *Mardin Şehir Dokusu ve Evler* çalışmasında F. Alioğlu, Mardin evlerinin mimarî özellikleri üzerinde durmuştur. Bu çalışmada Mardin'in kent dokusu, ev mimarîsinin şekillenmesinde temel dinamik olarak topoğrafya ve geleneğe vurguda bulunulur. Gerek İslâm şehir formunu oluşturan öğelerin esas alındığı çalışmaların yanı sıra İslâm hukukunun inşâyâ yönelik metinlerinin analiz edildiği çalışmalar, gerekse de Mardin şehir dokusu ve

anıtlarını konu alan çalışmalar olsun, Mardin kent mekânının oluşumuna kaynaklık eden dinamikleri anlamlandırmada yetersiz kalmaktadırlar. Bu çalışmada Mardin kent mekânının oluşumunda İslâm'ın mesken, çarşı, ve vakıflara ilişkin düzenlemelerinin inşâya dâir oluşturduğu hukukun etkisi irdelenerek literatürdeki boşluğun doldurulması amaçlanmaktadır.

İslâm İnşâ Hukuku; Oluşum ve Uygulamalar

Her toplumun kendine özgü bir kentsel mekân üretim biçimi vardır. Herhangi bir toplumun ürettiği, yaşadığı ve yaşama şekline bağlı olarak yeniden ürettiği kent mekânını anlamlandırmaya yönelik çabalar, her şeyden evvel o toplumun mekânla ilişkisini belirleyen dünya görüşünü analiz etmeyi gerekli kılar. Mekân ve mekâna ait stratejiler, toplumsal ilişkileri ifâde etmesinin yanı sıra söz konusu ilişkileri biçimlendirme özelliğine de sahiptir (Lefebvre, 2017: 19). Zira mekân üretimi sadece sosyal bir olgu olmayıp en az bunun kadar ideolojiktir (O'meara, 2016: 16). Mardin kent dokusunu çözümlemek, onun kuruluşuna ve şekillenmesine yön veren ilke ve dünya görüşünü anlaşılır kılmakla mümkündür. İslâm hâkimiyetinin muhtelif evrelerinde inşâ edilen Mardin'in kent alanına ilişkin mekân üretimini anlamlandırmak İslâm'ın, kent mekânının oluşumuna kaynaklık ettiği stratejilerin irdelenmesini gerektirmektedir. Bu stratejiler, İslâm'ın imâr ve inşâ konusunda ön gördüğü müeyyideler çerçevesinde geliştirilmiştir.

Bu noktada ilk olarak, “İslâm inşâ hukuku hangi temel hükümler etrafında kent inşâsını biçimlendirir ve özgün bir form oluşturur?” sorusu kendini hissettirmektedir. İnşâya ilişkin ortaya çıkan sorunlar ve bu sorunların çözümüne yönelik olarak âlimler tarafından verilen fetvaların atıfta bulunduğu en temel kaynak hadislerdir. Peygamber'in Müslüman toplumun oluşumu, örgütlenmesi ve temel ihtiyaçlarının karşılanması aşamalarındaki uygulamalar ve çeşitli konulara ilişkin beyânları, İslâm inşâ hukukunun da temel kaynağını oluşturmuştur. Peygamber'den sonraki süreçte Peygamber tecrübesinin tanıkları olan sahabeler, bu uygulamaları pekiştirmiş ve geliştirmiştir. Sahabe sonrası nesil ise Müslüman toplumunun ihtiyaçlarını Peygamber'in hadisleri çerçevesinde yorumlayarak kategorize etmeye çalışmıştır.

Hadislere dayalı olarak şekillenen İslâm inşâ hukukunun kentsel mekân üretimine ilişkin deneyiminin farklı boyutları bulunmaktadır. Bunlardan birini, ev ya da meskenin oluşumuna ilişkin tasavvurlar teşkil eder. Müslüman ailenin yaşam alanının sınırlarını belirleyen meskenin hukukî çerçevesi hadislere bağlı olarak geliştirilmiştir. İnşâ hukukunun atıfta bulunduğu hadisler ise birkaç tane ile sınırlıdır. Bunların başında “zarar vermemek ve zarara uğramamak” hadisi gelmektedir. İkametgâh, mahalle, ev, sokak gibi mekân üretim ve estetiğine ilişkin çıkarımlar, bu hadisin etrafında yapılan yorumlar üzerinden hukukî forma dönüşmüş ve sonraki asırlarda İslâm kentlerinin inşâsına yönelik hukukî uygulamayı biçimlendirmiştir. Kent inşâsına yönelik zarar olgusunun sınırları ise komşunun tepkisi çerçevesinde çizilmiştir. Zira komşuluk hakları, İslâm inşâ hukukunun önemli boyutlarından birini teşkil eder. Bu konuda Peygamber'e

“Komşunun üzerinizdeki hakkını biliyor musunuz? Onun iznini almadan onun rüzgârını kesecek bir şey inşâ edemezsiniz.” şeklinde atfedilen hadis (el-Beyhakî, 12, 2003: 204), daha sonra âlimler tarafından “İnşâ edilen duvarlar, komşusunu hava, ışık vb. yönden mahrum etmiyorsa yapılabilir.” hükmünün geliştirilmesine vesile olmuştur (O’meara, 2016: 127-129). Nitekim yapılan duvarların komşunun ışık ve rüzgârına engel olması durumu Osmanlı hukukçularından Ebussuud Efendi’nin de fetvalarına yansımıştır. Bir fetvasında, yapılan duvarın komşunun ışığını engellemesi hâlinde duvarın yıkılabileceğini ifâde etmiştir. (Imber, 2004: 242-243). Bu yaklaşım, bir taraftan İslâm inşâ hukukunun kent estetiğinin oluşumuna katkı sunan hassasiyetine referans teşkil ederken, öte taraftan söz konusu hukukun mesken merkezli karakterine vurgu yapar.

Meskene ilişkin fıkıh kitaplarında, bölümler (bâb) hâlinde geçen kurallar, Müslüman toplumun hayat pratiklerini yansıtan ilk hukuk metinleri olarak âlimler tarafından yorumlanıp geliştirilmiştir. Fıkıh külliyatlarından sonra 950 ile 1350 yılları arasındaki dönem için duvarları merkeze alarak mesken ve kentin mimarî yapısına dâir hukukî estetik ön gören bazı münferit metinlerden bahsedilir. Bunlar; İsa bin Dınar’ın (öl. 827) *Kitabü’l-Cidâr’ı* (Duvarlar Kitabı), Abdullah ez-Zübeyr’in (öl. 989) *Kitabü’l-Ebniye* (İnşalar Kitabı), İbnü’l-İmam’ın (öl. 991) *Kitabü’l-Kazâ ve Nefyü’z-Zarar ‘ani’l-Efniyâ ve’t-Turuk ve’l-Cudûr ve’l-Mebânî ve’s-Sahât ve’ş-Şecer ve’l-Cami* (Kamusal Mekânlar, Sokaklar, Duvarlar, Binalar, Avlular, vb. dâir Hükümler ve Onlara Yönelik Zararları Öemeye Dâir Kitap), İbn Rüşd el Cedd’in (öl. 1127) *Kitab’ül-Kaza ve’l-Arazin ve’d-Dûr* (Yargı Toprak ve Evler Kitabı), Marji el Takafi’nin (öl. 1200) *Kitabü’l-Hitan’ı* (Duvarlar Kitabı), İbnü’l-Rami’nin (öl. 1333) *Kitab’ül-İ’lân bi Ahkamü’l-Bünyan* (Binalara İlişkin hükümleri Bildiren Kitap) eserleridir. Söz konusu metinlerden *Kitab’ül-Hitan*, hanefi fıkıh okulunun kurucularından Yakub Ebu Yusuf (öl. 798) ve Muhammed el-Şebani (öl. 804) fıkıh külliyatları esas alınarak oluşturulmuştur. İbnü’l-Rami ve İbnü’l-İmam’ın metinleri ise Maliki okulunun öncü otoritelerinden İbnü’l-Kasım’a (öl. 860) dayanmaktadır. Peygamber hadislerinin şekillendirdiği ve mesken ile kent estetiğinin oluşumuna dayanak teşkil eden duvarların hukukî yapısına yönelik oluşan ilk metinler, inşâya ilişkin yazılan son metinler olmamıştır. Bu alan, İslâm hukukunun özel bir dalı olarak 20. yüzyılın başlarına kadar kaleme alınan eserlerle ilgi görmeye devam ederek dinamizmini korumuştur (O’meara, 2016: 91-105).

İmâr ve inşâya ilişkin İslâmî değer ve ilkelerin uygulamaya konduğu en önemli alanlardan birisi de pazarlardır. Nitekim Peygamber, kendisine bağlı topluluğuyla Medine’yi mesken tuttuktan sonra Yahudi topluluğun denetiminde bulunan pazarlara alternatif bir yer tayin ederek burada bir pazar çadırı kurdu muştur. Bu durum Müslüman topluluğun ticarî faaliyetlerini İslâm inancının gereklerine göre düzenlemeleri yönünde imkân oluşturmuştur. Peygamber’in boş bir sahada kurdu đ u ğ u İslâm pazarı, Halife Osman dönemine geldiğinde büyük inşaat ve bayındırlık faaliyetleriyle genişlemiş ve Yahudi kabilelerin denetiminde bulunan pazarları da içine alarak “Medine Pazarı” olarak anılan çarşının oluşmasına zemin oluşturmuştur (Lecker, 2003: 162, 165, 170).

Peygamber'in kent mekânına çarşı üzerinden müdahalesi ve İslâm iktisat ilkelerini uygulamaya koyması, özgün bir iktidar alanı oluşturmuştur.

Peygamber'in kent mekânında iktidar alanı oluşturmak suretiyle çarşı mekânının üretimine yol açan süreci başlatan bu hamlesi, daha sonra kentsel mekân üretimlerinde Müslüman otoritelerin dikkate aldığı örnek bir model olmuştur. İslâmî otoriteler, şehirlerin pazar ve çarşılarında İslâmî ilkelerin uygulanması ve söz konusu uygulamalara herhangi bir müdahalenin olmaması için gerekli önlemleri almaktan çekinmemişlerdir. Zira İslâmî esaslar üzerine kurulu iktidar, çarşı ve pazarlar aracılığıyla kent bünyesinde dolaşıma girmesinin yanı sıra kent çevresinden pazara gelenlerin de iktidarın nüfuz alanına çekilmesine yardımcı olur. Çarşı ve pazarlar, kentte konumlanan iktidarın kent çevresine yayılmasını sağlaması bakımından kentin merkezî alanlarından birini teşkil etmiştir. Çarşı alanlarının iktidarı destekleyici işlevleri, onları kentsel mekânın merkezî alanlarından biri hâline getirmiştir. İktidarla yoğrulmuş bu merkezî alan kent tasarımının oluşumunda belirleyici faktörlerin başında gelir. Zira İslâm'ın iktisadî hayata ilişkin ilkeleri ancak çarşı ortamında hayat bulur. İktisadî yaşamın ön gördüğü ilkeler, kendine özgü bir mekân üretimi sağladığı gibi bu bağlamda üretilen mekân da İslâm'ın iktisada ilişkin temel zemininin içtihatla gelişerek özel bir hukuk dalına dönüşmesine katkıda bulunmuştur.

İslâm inşâ hukukunun mekân üretimine kaynaklık eden diğer bir dalı da yine Peygamber uygulamaları ve teşvikiyle toplumsal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik sadaka ve hibe gibi hayır faaliyetlerini içermektedir. Peygamber'in teşvikiyle varlıklı sahabelerin hibe yoluyla yaptıkları hizmetler, daha sonradan toplumsal hizmetlerin önemli bir kısmının üslendiği vakıf kurumunun işlev ve işleyişini belirleyen hukukun ayrıntılı ve özel bir dalına dönüşmüştür. Bu hukuk dalına ilişkin temel kaynakların daha 8. yüzyılda olduğu görülmektedir. Nitekim 8. yüzyılda Bağdat'ın baş kadısı Ebubekr eş-Şeybani el-Hassaf (ö. 798), o güne kadar vakıf mallarının mahiyet ve kurallarına ilişkin görüşlerin değerlendirildiği *Kitâbu Ahkâmi'l-Evkâf* adlı temel bir başvuru kaynağı kaleme almıştır. Hassaf'a göre vakıf; bir malın topluma hizmet amacıyla ebedî bir şekilde hayır amaçlı olarak tahsis edilmesidir.

Hassaf, kentsel mekân üretiminde belirleyici kaynaklardan biri hâline gelen hayır işlerini Peygamber uygulamalarıyla açıklayarak bir kişinin vakfettiği malın özel mülk olması ve ebedî bir şekilde bağışlanması şartıyla cami, han, suyolları, mezarlık ve yol gibi kamu binalarının inşâ edilmesine hizmet eden vakıflar kurulabileceği görüşünü temellendirmiştir. Hassaf'ın vakıf hukukuna ilişkin kaleme aldığı eser 18. yüzyıla kadar vakıflarla ilgili konuların içtihadında referans alınan temel kaynaklardan biri olmuştur (Leeuwen, 2012: 51-52).

Vakfın hukukî çerçevesinin oluşumuna yönelik söz konusu kapsamlı eserlerin yanında yerel görüş ve tecrübelerin esas alındığı fetva mecmuaları ve risaleler de vakıf hukukunun gelişmesine ve ayrıntılı, özgün bir alana dönüşmesine hizmet etmiştir. Nitekim Remli'nin *Fetvâü'l-Hayriye*'sindeki

fetvaları, farklı bölgelerde vakıf hukukunun oluşmasındaki içtihadî farklılıklara atıfta bulunarak içtihadın yerel deneyimlerle ilişkisini örneklendirmiştir. Yine 1766 yılında kaleme alınan başka bir fetva mecmuası vakıf mallarının idaresine ilişkin ayrıntılı hükümler ortaya koymuştur (Leeuwen, 2012: 64-76). Yusuf b. Hüseyin Kirmasti (ö.1494) *Kitâbü'l-vakf* veya *Ahkâmü'l-vakf* adlı risalesinde vakıfların toplum hayatındaki önemine işaret ederek zenginlerin yeterli düzeyde hayır hizmetlerine teşvik edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Benzer bir çalışma da *Risâle fi Ba'di Ahkâmü'l-Evkâf* adıyla Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 1572) tarafından kaleme alınmıştır (Özcan, 2005: 515-516). Osmanlı dönemi vakıf hukukuna ilişkin kapsamlı çalışmalar 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında kaleme alınmışlardır. Vakıf hukukuna ilişkin bu dönemde yapılan çalışmalar modernleşmenin tesiriyle yeni bir boyut kazanmıştır. İslâm hukukunun kodifikasyonu çalışmaları vakıf hukukuna da yansımış ve bu alanda Ömer Hilmi Efendi ile Ali Haydar Efendi çalışmalarıyla ön plana çıkmışlardır (Özcan, 2005: 517-518).

İslâm hukukunun önemli bir kısmında olduğu üzere inşâyâ ilişkin konularda da örf önemli bir kaynaktır. Müslüman egemenliğinin Arap coğrafyası dışına çıkmasıyla örfün İslâm hukuku içindeki önemi daha da artmıştır. Arap coğrafyası dışında İslâm hukukçularının karşılaştıkları belirsizlikleri gidermenin ana araçlarından biri toplumun gelenek ve görenekleri olmuştur. Zira bilinen, tanınan anlamıyla örf, aynı kökten gelen ma'ruf kelimesiyle eş anlamlıdır. Ma'ruf ise münkerin yani bilinmeyen zıddıdır (İbn Manzûr, 1990: 155). İslâm hukukunun çoğulcu ve esnek yapısı, farklı toplum ve coğrafyalara ait geleneğin İslâm hukuku içinde norma dönüşmesini sağlamıştır. İslâm hukukçuları zorluğu giderme ve zararı önleme amacına yönelik olarak fetva yani yasa oluşumunda ve var olan fetvanın değişiminde örfü önemli bir referans kaynağı olarak değerlendirmişlerdir (El-Karadavi, 2012: 102; Dönmez, 2007: 87-93). Bu yönüyle İslâm hukuku farklı toplum ve coğrafyanın kültürel birikimini dışlamaz. Aksine onu toplum menfaatinin sağlanmasında temel dayanak olarak görür. İslâm hukukunun özgün bir dalı olan inşâ hukuku da örfe müracaat etmiş ve karşılaşılan sorunlara toplumun süregelen değerleri çerçevesinde çözüm üretmiştir. İslâm şehirlerinde inşâ hukukuna dayalı olarak yapılan herhangi bir mimarî uygulamanın kökeni, İslâm'dan önceki toplumun ortak üretimine dayanabilir. İslâm, bu uygulamayı sahiplenerek hukukî bir norm çerçevesinde mevcut toplum ve coğrafyanın değeri olarak sürdürülebilir kılar. İslâm hukukunda örf, yerellekle ilişkili olup temsili ise fukaha ve müftüler tarafından yürütülür. Yerellekle bağlantılı müftüler, genel bir hukuk normunu fetvalarıyla mensup oldukları toplumun ortak yararı doğrultusunda farklı bir değerlendirmeye tâbi tutulabilirler (Hallaq, 2019: 102-106).

Mardin'in kentsel kimlik kazandığı süreç olan 11. ve 12. yüzyıllar, İslâm'ın kent inşâsına yönelik zengin verilere dayalı bir hukukî metin birikimine kavuştuğu ve uygulamaya dönüştüğü dönemin sonrasına tekabül eder. Zengin malzemeye dayalı hukukî metinler, İslâm'ın yayılmasıyla birlikte yeni baştan kurulan kentlerin

inşâ süreçlerinde oluşmuş ve uygulamaya geçmiştir. Bu süreçlerin ilk aşamasını Müslümanların Yesrib'e hicret etmesiyle kurulan Medine kenti teşkil etmektedir. İslâm'ın Irak'ta yayılmasıyla birlikte Kûfe 638-670 yılları arasında (Zettersteen, 1997: 964-965), kurulurken Abbasi Devleti'nin temellerinin atıldığı Bağdad ise 762'de inşâsına başlanmış ve 768'e gelindiğinde kent kimliğini kazanmıştır (Baysun 1997: 197). Kuzey Afrika kentlerinden Fes, 789 yılında zemin planı çizilirken (Burckhardt, 2021, 98). İslâm'ın Mısır'a hâkim olması sonrasında Kahire 969'da inşâ edilmeye başlanmıştır (Becker, 1997: 75). Dolayısıyla Mardin'in dağ eteğindeki yerleşiminin kentsel kimliğe evrilmesinden önce İslâm inşâ hukuku oluşmaya başlamış ve uygulamada gerekli tecrübenin edinilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm İnşâ Hukuku: Evler ve Kentsel Doku

İslâm hukukuyla yoğrulmuş bir toplumda kent estetiği ve dokusuna ilişkin düzenin merkezinde mesken bulunmaktadır. Bir başka deyişle İslâm inşâ hukukunun mekâna atfedilen yapısında kent estetiği ve düzeni, kale veya saray eksenli değil, ev üzerine kurulmuştur. Ev, kutsal ve dokunulmazdır. Nitekim evin kutsallığı ve dokunulmazlığının esas alındığı hadise göre Peygamber, “*Ev bir haremdir. Kim hareminize girerse onu öldürün!*” demiştir (O'meara, 2016: 76-79). Bu hadis, bir evin öteki ev karşısındaki konumlanmasına yönelik hükümlerin oluşmasını tayin etmek suretiyle mekân üretimine katkı sağlamıştır. Buna ilişkin fetva mecmualarında, evlerin kapı ve pencerelerinin açıldığı yön ile yüksekliklerine ilişkin hükümler, kent dokusunun şekillenmesine etki etmiştir.

İslâm inşâ hukukunun öngördüğü kent düzeninin Mardin kent mekânının üretiminde de dikkate alınmış olduğu, meskenlerin inşâ düzeninden anlaşılmaktadır. Mardin'de kentsel dokunun çekirdeğini evler oluşturmaktadır. Mardin'in Osmanlı öncesi dönemi ev yapısına ilişkin ulaşabilen kaynaklardan herhangi bir veriye rastlanamadı. Özellikle Artuklu hâkimiyetinde Mardin'e uğrayan seyyahlar, evlerin kent dokusu içindeki konumlanma biçimlerine değinirken şekil ve işlevlerine dâir herhangi bir vurguya yer vermemişlerdir. Bununla birlikte gerek kalede gerekse de kentin yakın çevresindeki sayfiye alanlarında Artuklu ve Akkoyunlular tarafından yapılan konakların yapısı Osmanlı öncesi ev mimarîsi hakkında bazı değerlendirmelerde bulunma imkânı vermektedir. Artuklular tarafından kentin güneydoğu tarafında inşâ edilen Firdevs Köşkü, iki katlı olup ilk katında özel işlevleri hâiz odalar, eyvan ve avlu bulunurken üst katında yine odalar ve açık mekânlar yer almaktadır (Altun, 1978: 225). Yine Akkoyunlu dönemine atfedilen kaledeki yönetim konutu da kemerli odalar eyvan ve iki katlı olarak inşâ edilmiştir (Gabriel, 2014: 30). Osmanlı öncesi konut bakiyelerine benzer biçiminin Mardin kent mekânında olup olmadığına dâir kesin bir yargıda bulunma imkânı olmasa da odalar, eyvan ve avludan oluşan yapının Osmanlı öncesi ev mimarîsinin görünür özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Artuklu ve Akkoyunlu döneminde Mardin ev yapısının form ve işlevlerine yönelik karşılaşılan veri eksikliğine mukabil, Osmanlı döneminin ilk egemenlik yüzyılının sonlarından itibaren şer'iyye sicillerinin sağladığı veri akışıyla kent mekânındaki konut tipi tanımlanabilmektedir. 16 ve 17. yüzyıllara ait Mardin mahkeme kayıtları oldukça sınırlıdır. Osmanlı hâkimiyetinin kentteki ilk iki yüz yılına ait sadece iki defter günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan ilki 16. yüzyıl diğeri de 17. yüzyılın sonlarına ait kayıtları ihtivâ etmekle birlikte her iki sicil defteri Mardin konut tipolojisini tanımlamada önemli ayrıntılar içermektedir. Sicil kayıtlarında konuta ilişkin kullanılan terminoloji yaygın olarak dar, beyt ve menzil olurken nadir olmakla birlikte köşk de kullanılmıştır. 16. ve 17. yüzyılın sonlarında Mardin evinin en yaygın bileşenleri meclis olarak anılan odalar, eyvan, avlu ve kuyudan oluşmaktadır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6937; BOA, MŞH. ŞSC. d. 6926). Eyvan bugün de olduğu gibi farklı işlevlere hitap eden odaları birbiriyle birleştirici bir işlev görmektedir. Avlu ise etrafı çevrili anlamıyla “havluyu muhavvata” terimleriyle sicile yansımıştır. Avlu 16. ve 17. yüzyılın sonlarına ait verilerden hareketle Mardin evinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Sicil kaydına yansıyan konut terminolojisi Artuklu ve Akkoyunlu ev mimarisiyle benzer özellikler taşımaktadır.

16. yüzyıl ile 17. yüzyılın sonlarına ait sicil kayıtları Mardin’de tek katlı ev tipinin yaygın olduğunu göstermektedir. Nitekim mülk alım satımı ihtivâ eden ve “iştirâ” ile başlayan Arapça hükümlerde ev satışları sıklıkla “cemi’üd-dar” ve “cemi’ü’l-buyut” kavramları geçer ve evin tamamı anlamıyla kullanılır. Arapça olarak “cemi’ü’l-buyt vel mahzeneyn el vaki’eyn emame’l-beyt ve cubu’l-ma ve’l havş” tanımlamaları evin ana bölümü olan odalar ile eyvana işaret ederken evin önünde bulunan kısımlar olarak da mahzen, kuyu ve avlu sıralanmaktadır. Sicillerin bazı hükümlerinde manzara adı verilen bölümler bulunmaktadır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6937/16,19; BOA, MŞH. ŞSC. d. 6926/125). 16. ve 17. yüzyılın sonları itibariyle hangi işlevlerle yüklü olduğu sicil kayıtlarından anlaşılacakla beraber manzara, misafirlerin ağırlandığı odalar için kullanılan bir terimdir. Odalar süslemeli ve iki pencere ile ovaya nazırdır. Misafir odalarına “manzara” denmesinin nedeni ova rüzgârıyla bakısına açık olmasından ileri gelmektedir (Dinç, 2020: 176-193).

Mardin’e ilişkin en erken tarihli sicillerin kayıtlarından manzaranın ev mekânı içindeki konumu belirtilmemektedir. Ancak bir ev satış belgesindeki “manzaranın altında dükkân” kaydı (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6937/16) manzaranın ev içindeki konumu itibariyle sokak yönünde inşâ edilmiş olduğunu göstermektedir. Eğimli topoğrafyada evin üzerine kurulduğu alanda bulunan kot farkı sokak yönünde inşâ edilen dükkân ile kapatılmış olmalıdır. Zira sicil kaydında “tahtani” veya “fevkani” kavramlarının bulunmaması manzaranın tek katlı ev yapısında bulunduğu ve müstakil bir bölüm olarak avlu içinde inşâ edildiğine açık bir göndermede bulunmaktadır. Her iki sicilde evin iki katlı yapısına işaret eden “tahtani” ve “fevkani” kavramlarına rastlanmaktadır. Ancak sicillere yansıyan kayıtların içindeki genel oranı oldukça azdır. Bu da 16. yüzyılın sonları ile 17.

yüzyılın son on yılına kadar tek katlı ev mimarisinin Mardin'in yaygın bir konut tipi olduğunu göstermektedir.

Mardin kent mekânında iki katlı konut mimarisinin 18. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren aşamalı bir şekilde yaygınlaşmaya başlamış olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim 1727 ile 1847 tarihli kayıtları ihtivâ eden bir sicil defterinin ev satışlarına ilişkin hükümlerine yönelik taramada 10 adet iki katlı evin 1747 yılı kayıtları içinde olduğu tespit edilmiştir (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6930/51,52,54,68,70,85,167,182,183). 18. yüzyıldan itibaren iki katlı ev mimarisinde meydana gelen artışa paralel olarak misafir odaları ikinci katta inşâ edilmeye başlanmıştır. Manzaranın ev yapısı içinde yer değiştirmesi durumuna iki şekilde açıklık getirilebilir. Birincisi 16 ve 17. yüzyıla ait sicil kayıtlarında avlu kısmında karşılaşılan manzaraların tek katlı ev yapısı içindeki müstakil konumu İslâm'ın mahremiyet ilkelerinin uygulanmasıyla ilişkilendirilebilir. İkincisi de evlerin iki katlı olmaya başlamasıyla bir önceki evin duvarı bir sonraki evin avlu kısmında inşâ edilen misafir odasının Mezopotamya Ovası'na nazır manzarasının kapanmasına neden olmuştur. İki katlı ev mimarisinin yaygınlaşması ve ikinci katın bir sonraki evin önünü kesmeye başlaması sonrasında avlunun İslâm'ın mahremiyet ilkeleri doğrultusunda gündelik hayata sahne olan işlevini daha da pekiştirmiştir.

Avlu, kentlin dik eğimli topoğrafyasına bağlı olarak 16, 17 ve 18. yüzyılda Mardin evinin Mezopotamya Ovası ile temasın sağlandığı mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim 1747 ile 1762 yılları ev satışlarını içeren hükümlerinin bazısında “yazlık” olarak anılan evin bölümlerine rastlanmaktadır. (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6930/ 70, 85, 91, 196) . Yazlık alanlar tek katlı ev yapısında avlunun bir kısmını teşkil ederken iki katlı ev mimarisinde ise manzaraların ön kesiminde konumlanmışlardır. Örneğin 1747 tarihli hükümlerin tek katlı ev mimarisinde yazlık, “ve mukabilel hücrete yazlık” yani odanın karşısında yazlık kaydı düşürülürken iki katlı yapısında ise “ve mukabilelel manzara yazlık” tanımlamalarıyla konumlanma biçimlerine göndermede bulunulmuştur (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6930/65). İki katlı evlerin inşâsında meydana gelen artış doğal olarak avlu duvarlarının da ön evin ikinci katının nazarını kesecek düzeyde yükselmesine neden olmuştur. Bu durum manzaranın konumunda bir dönüşüme neden olduğu gibi avlu kısmında bulunan yazlık kısımların da işlevlerini yitirmelerine yol açmıştır.

Mardin evlerinde avlunun salt hâne halkının bağımsız yaşam alanı olma özelliğini pekiştiren başka bir unsur, sicil kayıtlarında evlerin bir bölümü olarak satışa konu olan kuyulardır. Sicil kayıtlarında evin avlu kısmında sıklıkla karşılaşılan kuyular, hâne halkının maddî ihtiyaçlarını karşılaştıra da avlunun özellikle kadınlar açısından özerk yapısını ve kendine yeterli olma durumunu pekiştiren bir işlev de görmüştür. Çünkü Müslüman aile yaşamında su, hayatın vazgeçilmez bir kaynağı olarak telakki edilmekle birlikte namaz için gerekli olan abdestin alımında temel bir unsurdur (Burckhardt, 2001: 76). Avluda bulunan

kuyular kadınların Artuklulardan beri kamu binaları tahsisatından bağımsız ve kentin çarşı ve ulu camiye uzanan yol güzergâhında bulunan çeşmelere (İbn Şeddad, III, 1978: 543) olan bağımlılığını azaltmıştır.

16. yüzyılın sonlarından itibaren takip edilebildiği kadarıyla gerek tek gerekse de iki katlı yapısıyla Mardin kent alanında her ev, İslâm'daki hayâ ilkeleri, mahremiyet ve komşuluk haklarına bağlı olarak konumlanmıştır. Mardin evlerinin konumlanma biçimleri her ev ortamının diğer ev sâkinlerinin görüş menziline korunması üzerine tasarlanmıştır. Nitekim 16. yüzyılın sonlarında inşâyâ ilişkin rastladığımız ilk kayıt avlunun mahremiyetiyle ilgilidir. Mayıs 1599 tarihinde herhangi bir mahalle adına işaret edilmeden Molla Bekir adlı bir Mardin sâkini kendi evine bitişik bir odayı alıp kendi avlusuna dâhil etmesine mukabil komşusu Abdulmesih bu odanın kenarında bir duvar inşâ etmiş ve içini toprak doldurarak satın alınan odanın zeminini kendi evinin yolu olarak kullanmaya başlamıştır. Bunun üzerine Molla Bekir komşusu Abdulmesih'in kendi avlusunun sınırlarına dâhil olan odanın zeminini yol olarak kullanmasından men edilmesi amacıyla mahkemeye başvurmuştur. Mahkeme Molla Bekir haklı bularak komşusu Abdulmesih'i avluyu ihlâl eden davranışlarından men etmiştir (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6937/104).

Mahremiyete yönelik ihlâller sadece Müslüman ve gayrimüslim sâkinlere özgü bir durum olarak karşımıza çıkmamaktadır. Gayri Müslim sâkinlerin evleri de aynı hukukun müeyyidelerine bağlıydı. Başka bir deyişle İslâm hukukunun evin kutsallığı ve dokunulmazlığını ön gören normlarından gayrimüslimler de yararlanabiliyorlardı. Zira Mardin'de gayrimüslim sâkinlerinin mekân boyutuyla mahremiyet ilkelerine yönelik hassasiyet sahibi oldukları görülmektedir. Örneğin 1890 tarihli bir sicil kaydında Latifiye Mahallesi sâkinlerinden ve Keldani milletinden Amsih bin Ayoş Hurmuş vekili aracılığıyla komşusu Emsih bin Mevakim'in aile halkıyla birbirine bitişik damlarda uyduklarını ancak her iki dam arasında bulunan duvarın alçak olduğunu ve bundan dolayı gerek erkeklerin gerekse de kadınların birbirlerinin nazarından “mestûr ve gayr-ı mei” muhafazası için mahkemeden “Emsihe” duvarın her iki tarafa zarar vermeyecek ölçüde “irtifa'ına emr-i şerif olunmak murâdındır deyu” yükseltilmesine yönelik gerekli emrin çıkarılmasını talep etmiştir (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6864/28).

Mahremiyet, hayâ ve komşuluğa ilişkin ilkeler evin içe dönük fiziksel yapısını belirlerken, dışa dönük konumlanmasını da şekillendirmiştir. Daha önce de ifâde edildiği üzere 16. yüzyılın sonlarından itibaren Mardin kent mekânının avlulu ve tek katlı ev mimarîsi ekseriyetle iki katlı bir yapıya dönüşür. Gündelik hayata dâir meşguliyetler avluda geçer. İkinci kat, kuzey-güney doğrultusunda uzanan ve bir eyvanla birbirine bağlanan iki oda “*maslabeli kargir manzara ve hizasında iki maslabeli diğer manzara ve üzerlerinde kargir eyvan*” ile bu odaların önünde birinci katın damını oluşturan açık bir alan olan yazlık kısımlarından oluşmaktadır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6913/152). Yazın, ikindiden sonra hayat bu odaların ovaya bakan açık alanında geçtiğinden bu alanlara “*yazlık manzara*” adı

da verilir. Ev halkının aile dışındaki kesimi ağırladığı alan kışlık ve yazlık manzaranın bulunduğu ikinci kattır (detaylı bilgi için bkz. Dinç, 2020: 176-193). İkinci katın arka tarafında bir sokak bulunması hâlinde bazı ev yapılarında birinci katın avlu kapısının dışında sadece misafir ve aile dışındaki kesimin geçişleri için arka sokakla bağlantıyı sağlayan başka bir kapı da bulunabilmektedir.

Evlerin ekseriyetle iki katlı olması yüksekliğinin kendisinden sonra gelen evin ışık, rüzgâr ve manzarasına engel olmayacağı temel ilkesinden ileri gelmektedir. İkinci katı teşkil eden yazlık ve kışlık manzaranın Mardin dağ eteğinden Mezopotamya ovasına uzanan cephesi, İslâm inşâ hukukuna bağlı olarak ön tarafı herhangi bir duvar veya ön taraftaki evin yüksekliğiyle kapatılamaz. İnşâ hukukuna göre konumlandırılan her ev, temiz hava ve Güneş ışığı aldığından sağlıklı bir yaşamın olanaklarına sahiptir. Nitekim 1837 yılında Mardin'e gelen Southgate, Mardin'in dağ yamacına kurulu evlerinin teraslı ve Mezopotamya ovasına nazır olduğuna dikkat çekmiştir. Evlerin yüksek mevki ve konumlanma biçimleriyle kent halkının gündelik hayatının önemli bir kısmının evlerin teraslarında geçtiğini ve bundan kaynaklı olarak sâkinlerinin Musul halkına oranla çok sağlıklı olduğunu dile getirmiştir. Southgate göre Musul veba salgınının ıstırabından kıvranırken Mardin sâkinleri, evlerinin sunduğu sağlıklı yaşam olanakları sayesinde vebayı çok az hasarla atatabilmiştir (Southgate, 1840: 276-277).

Southgate'in Musul evlerinin hava akışına kapalı olması durumu kentin üzerine kurulduğu topoğrafya ile ilgilidir. Topoğrafyanın yapısının İslâm hukukçularının fetvalarına yansdığı görülmektedir. Bağdat gibi düz bir alanda yaşayan ve Hanefi mezhebinin kurucusu olan İmam Ebu Hanife bir kimsenin, komşularına zarar versin ya da vermesin, mülkünde dilediğini yapma hakkına sahip olduğu görüşündedir. Bu görüşe dayanarak amel edenler olmuştur. Hatta Osmanlı döneminde kendi evinin üstüne kat çıkmak isteyen biri, "ışığımı ve havama engel olacak" gerekçesiyle komşusunun muhalefetiyle karşılaşır. Evi yapacak olan inşaat ustaları Ebu Hanife'nin fetvasına dayanarak, "yerden göğe kadar ev sahibinin malıdır. Kendi mülkü üzerinde dilediğini yapabilir." yönünde görüş belirtmeleri üzerine durum Ebussuud Efendi'nin önüne gelir. Ebussuud Efendi, İmam Ebu Hanife'nin görüşlerine mukabil aynı mezhep hukukçularında Ebu Yusuf ve Şeybani'nin komşuya verilen zararın dikkate alınması gerektiği yönündeki görüşlerini ön plana çıkarır. (Imber, 2004: 243). Buradan, Musul'daki duruma yol açan imârın hukukî bazı temelleri olduğunu söylemekle beraber İslâm hukukçularının, inşâ faaliyetlerinde komşuya yönelik zarar ilkesini uygulamada en yaygın dayanak olarak aldıklarını ve Mardin evlerinin de söz konusu genel uygulamaya bağlı bir hukuk üzerinden inşâ edildikleri söylenebilir.

İslâm inşâ hukuku çerçevesinde meydana getirilen Mardin evleri, sadece sâkinlerinin çevresiyle sağlıklı ilişki kurmasına olanak tanımaz; aynı zamanda kent organizmasının belli bir düzen içinde şekillenmesine de kaynaklık eder. Ötekinin ışık, hava ve manzarasına engel teşkil etmeyecek şekilde konumlanan evler, kent

dokusunun oluşmasına etki eden düzenin kurulmasını sağlamıştır. Bu düzenin çekirdeğini 16. ve 17. yüzyılda avlulu evler teşkil ederken 19. yüzyıla gelindiğinde manzaralı evler oluşturmuştur. Kale eteğinin eğimli topoğrafyasına İslâm inşâ hukukunun müeyyideleriyle yaslanan evler, zamanla merdiven basamaklarına benzer bir doku meydana getirmiştir. Bu doku iddia edildiği üzere sadece topoğrafyanın dayatmasıyla oluşmamıştır (Alioğlu, 2003: 58). Kent dokusu topoğrafyanın yanı sıra merkezî alanın oluşmaya başladığı ilk aşamadan kent kimliğini kazandığı 12. yüzyılın ortalarına kadar belli bir dünya görüşünün öngörüsü etrafında şekillenmiştir. 13. yüzyılın başında bayındır bir kent olan Mardin'in kent dokusuna ilişkin rastlanan en erken tarihli veri, Yakut el-Hamevi'nin "Dağ eteğinde bulunan şehir evleri bir merdiven gibi dağa yaslanır ve her ev diğer eve göre yukarıdadır." şeklindeki kayıtlardır (Acar, 2006: 90).

Hamevi'nin 13. yüzyılın başında tasvir ettiği kent dokusunun bir benzerini 16. yüzyıl Osmanlı coğrafyacılarından Aşık Mehmed de (1567-1613) ifâde etmiştir. Aşık Mehmed, Mardin Kalesi'nin müstahkem yapısına ilişkin gözlemlerinden hemen sonra şehir dokusuna ilişkin "Bir dâr bir dârın üzerindedür." şeklinde *Menâzirü'l-Avâlim* adlı eserine kayıt düşürmüştür (Aydın ve diğerleri, 2019: 190) 1760'larda Mardin'e gelen Niebuhr (1733-1815) evlerin teras şeklinde birbirinin üzerine inşâ edildiğini ve bütün evlerin Mezopotamya Ovası'na bakan manzaraları olduğunu ifâde etmiştir (Pınar, 1997: 43-44). 19. yüzyılın sonlarında Mardin'e gelen başka bir seyyah, kent dokusuna dâir benzer bir izlenimi dile getirmiştir. Budge (1850-1934) 1899'da Mardin'e geldiğinde, "Evler taştan yapılmıştır ve basamak basamak birbirinin üzerinde sıralanırlar." ifâdelerini seyahatnamesinde kaydetmiştir (Aydın ve diğerleri, 2019: 421).

Artuklu'dan Osmanlı'ya kadar Mardin kent dokusuna ilişkin seyyah izlenimlerinin benzer anlatılar çerçevesinde aktarılması, kent dokusunun bir düzen eşliğinde şekillendiği ile ilgili güçlü bir referans teşkil etmektedir. Bu durum kent dokusunun belli ilkeler etrafında oluştuğunu ve söz konusu ilkelerin Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar sürdürülerek muhafaza edildiğini göstermektedir. Nitekim Osmanlılar döneminde imâr ve inşâ alanında güçlü bir örgütsel yapı kurulmuştur. Bu yapının 1831 yılına kadar en önemli ayağını mimarbaşılar oluşturmaktadır. Mimarbaşılardan, eyalet/vilayetlerde inşâ hâlinde bulunan cami, kale, köprü, su yolları gibi birçok yapının planlarının düzenlenmesi, teknik açıdan denetimi ve bu inşaatlarda vasıflı ustaların temininde idarî sorumlulukları bulunmaktaydı. Yine bunların, inşaat alanında faaliyet yürüten teknik kadronun görev ehliyetlerini denetleme ve inşaatlarda kullanılan malzemenin kalitesini kontrol etme görevleri de bulunuyordu. Konumuzu yakından ilgilendiren diğer bir görevleri de şikâyetlere konu olan her türlü inşaat faaliyetini kontrol ederek nizama aykırı buldukları yapılaşmayı kadı ile birlikte engellemektir. Bu kapsama, tarihi niteliği bulunan binalar da dâhildi (Dündar, 1999: 15-34). Hatta İstanbul'da görev icra eden mimarbaşılar gün boyunca kenti dolaşarak usule uygun yapılmayan ve özellikle de yol ve caddeleri daraltarak

yapılaşmaya gidenlere müdahale edip inşâ ettikleri evleri yıkarlardı (Pakalın, 1993: 535).

Örgütsel açıdan inşaat alanında hizmet veren bütün çalışanlar, İslâm dininin ilgili alana dâir ortaya koyduğu genel çerçeveye bağlı kalmak durumundaydılar (Şenyurt, 2011: 64). Tespit ettiğimiz kadarıyla Mardin’de faaliyet yürüten inşaat esnafının ekseriyeti gayrimüslimlerden oluşmaktadır. Nitekim Ekim 1842 tarihli bir amele yevmiye kaydında mimarbaşıyla birlikte adları geçen 35 çalışandan sadece biri Müslümandır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6920/131). Kentsel mekân üretiminin önemli paydaşlarından olan inşaat esnafı gayrimüslim bir nitelik arz etse de bu esnaf topluluğunun meslek icrasında tâbi oldukları özel kurallar, şeriata aykırılık teşkil edip etmediğine dâir kadı’nın incelemesinden sonra divana arz edilir ve divanın onayından sonra ancak resmiyet kazanabilirdi (Genç, 2005: 296). Ayrıca kentin inşaat faaliyetleri adli ve mülki yöneticilerin takibi altında bulunmakta, şeriata aykırı herhangi bir inşaat faaliyetine, yapılan şikâyetler ve denetimler ekseninde müdahale edilirdi. Nitekim Kasım 1746 yılında Amid valisi tarafından Mardin nâibi ve voyvodasına hitâben gönderilen buyruğunda kent mekânında bulunan gayrimüslim kiliselerine eski hâllerine aykırı olarak yeni ilaveler yapıldığına ilişkin haberler aldığından gerekli incelemelerin yapılarak şeriata aykırılık teşkil eden yapılara müdahale edilmesi istenmiştir. Şubat 1848’de yine Mardin nâibi, mütesellimi âyân-ı vilâyet ve işerlerine hitâben gönderilen fermanla Mardin kazasında bulunan kiliselerin genişletilmesi hususunda nizama aykırı eklemeler tespit edilmesi durumunda yıkılması istenmiştir (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6930/161).

Mardin kent merkezi alanının oluşumundan itibaren belli ilkeler etrafında şekillenen merkez dokusu, Osmanlı mimarlık örgütünün inşaat alanında benimsediği İslâmî ilkelerle kadim yapısını korumaya devam etmiştir. Bu koruma kent içindeki evlerin yıkılması ve yeniden inşâ edilmesi süreçlerini de kapsamaktadır. Zira mevcut evler, ekseriyetle yüz yıllık bir geçmişe dayandırılmaktadır (Bilgicioğlu, 2003: 51). Evlerin belli bir zaman diliminden sonra yıkılması veya yeniden inşâ edilmesi kent dokusunun sahip olduğu yapının değişmesine zemin oluşturur. Ancak ilk oluşumdan Osmanlı Devleti’nin yıkılışına kadar kent dokusuna yönelik anlatıların benzerliği sivil yapıların yıkılması, restorasyonu ve yeniden inşâsının belli bir mekanizma çerçevesinde denetim ve kontrol edildiğine atıfta bulunmaktadır. Osmanlı egemenliği boyunca kent dokusu, aynı ilkeler tarafından denetlenmeseydi söz konusu dokunun sürdürülebilirliği sağlanamazdı. İnsanlar arasındaki eşitsizlikler tarafından mutlaka kesintiye uğrardı. Nitekim Mardin’de kent mekânının kullanımı ve değiştirilmesi teşebbüslerinde meydana gelene ihlâllere karşı mahkeme nâibinin tayin ettiği görevliler ile inşaat alanında uzmanlardan oluşan bir ekibin devreye girdiği görülmektedir. Örneğin Şubat 1859 tarihli bir mahkeme kaydına göre Şeyhullah Mahallesi’nde oturan Fatma binti Hacı Abdülkadir ile kız kardeşi Emine Hatun, vekilleri aracılığıyla mahkemeye yaptıkları başvuruda kendi mülkleri olan odanın üzerine bir duvar inşâ etmek istediklerini ancak gayrimüslim tebadan olan

komşuları Meri binti Anton'un kendi evine zarar vereceği iddiasıyla engel olduğunu ifâde ederek Meri binti Anton'nun müdahaleden men'ini istemişlerdir. Davacı kardeşlerin başvurusuna istinaden mahkeme nâibi, başkâtip Mevlana Ali Rıza Efendi ile "sair ebniye ahvaline itla' ve vukufı" inşâ uzmanlarından oluşan bir ekibi keşfe göndermiştir. Keşif heyetinin incelemeleri sonrasında kurulan mahkemeden "Meri binti Anton'un vâki olan müdahalesinin men'iyile duvarı mezkûr inşâsına izin verilmesi ve kendisinin menziline zararı olmadığı" yönünde hüküm çıkmıştır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6913/15).

Mahkemeye intikal eden şikâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Mardin'de evlerin inşâsı, sonradan yapılan eklemeler ve kent mekânı içindeki konumlanmalarının dayandığı bazı temel ilkelerin olduğu anlaşılmaktadır. Evler ile buna ilişkin alan kullanımını değiştirme teşebbüsünde bulunanlar üzerinde İslâm inşâ hukukunun dayandığı mahremiyet ile başkasına zarar vermeme ilkelerine bağlı bir dizi kural devreye girmektedir. Mardin özelinde başkasına zarar vermeme ilkesine dayalı olarak devreye giren inşâ hukukunun kentin üzerine kurulu olduğu eğimli topoğrafyanın mesken için sağladığı manzara, ışık ve havalandırmaya ilişkin hakların korunmasına yönelik olarak işlediğini söylemek mümkündür. Zira Mardin evlerinin topoğrafya üzerinde konumlanmasına bağlı olarak bir evin diğer evin ovaya bakan cephesini kesmemesi İslâm inşâ hukukunun duvar inşâlarına yönelik tayin ettiği ışık, hava ve manzara haklarının güvence altına alan kurallarıyla sağlanabilmiştir.

Bununla birlikte İslâm inşâ hukukunun temel ilkelerinden birini teşkil eden evlerin güneş, ışık ve (Mezopotamya Ovası'yla) bakılarının sağlanmasının bir gereği olarak evlerin belli kat ve yükseklikle sınırlandırıldığına ilişkin başka bir detaya da işaret etmek mümkündür. Örneğin, bugün bile birçok Mardin evinin yazlık manzaralarının, ortasından duvarlarla ayrılmış olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum aile fertlerinin evlenerek yeni aile kurmaları ve bu aile için mahremiyet sınırları çerçevesinde yeni yaşam alanı oluşturulması ihtiyacından ileri gelmiş olmalıdır. Aile yapısında meydana gelen değişimlere bağlı olarak Mardin evinin bölünmeye açık olması durumu Osmanlı evinin karakteristik bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Osmanlı ev sistemi bir bütün olarak tasarlanmış yapısına ek olarak ailede meydana gelen değişimlere göre bölünme ve ilâvelerde bulunma olanağını sunmaktadır (Cansever, 1997: 126). Evin üstüne bir üçüncü kat çıkılmaması veya yazlık manzaranın Mardin Ovası'na bakan boşluk kısmına yeni bir oda yapılmaması dikkat çeken diğer bir hassasiyettir. İslâm inşâ hukukunun yeni oluşan aile için sunduğu veya dayattığı çözüm, mevcut evin güneş ışığı ve manzarasını korumanın yanında, ikinci katın üstüne yeni bir kat yapımını engelleyerek bir sonraki evin güneş ışığı ve manzarasını muhafaza etmek şeklinde kendini göstermiştir. Kaldı ki evlerin birden fazla mirasçı arasında bölünmesi durumu salt ev sahiplerinin inisiyatiflerine bırakılmamaktadır. Örneğin şer'iyye sicillerine dayalı olarak 18. yüzyıl Halep kenti üzerine yapılan bir çalışmada iştirakçiler arasında evler, kadı ve mimarbaşlıların refakatiyle bölünüyordu (Marcus, 2013: 384). Mardin'de de evlerin bölünmesi ve daha sonra

meydana gelen kimi uyuşmazlıkların çözümü mahkemenin aracılığıyla gerçekleşmekteydi. Nitekim takip edilebildiği kadarıyla 16. yüzyılın sonlarından 19. yüzyılın sonlarına kadar aynı evin farklı bölümlerinde oturan ancak avlu, kuyu ve yaz aylarında yatmak için “hakk-ı menâm” dam veya yazlık gibi ortak alanların kullanımından kaynaklı hak ihlalleri sıklıkla mahkeme refakatiyle çözüme kavuşturulduğu görülmektedir (Bazı örnekler için bkz. BOA, MŞH. ŞSC. d. 6930/65; BOA, MŞH. ŞSC. d.6937/45, 50; BOA, MŞH. ŞSC. d. 6884/69, 135; BOA, MŞH. ŞSC. d. 6913/144).

Meskenin dokunulmazlığı ilkesi çerçevesinde geliştirilen ve Mardin’de uygulanan İslâm inşâ hukukuna dayalı mahremiyet olgusu ile zarara meydan vermeme yaklaşımına dayalı olarak geliştirilen ışık, hava ve manzara gibi unsurların korunmasıyla oluşan kent dokusu, Osmanlı Devleti’nin yıkılışına kadar muhafaza edilmiştir. Bu doku kent sâkinlerinin Cumhuriyet dönemine gelinceye değin bağlı olduğu hukukun müeyyideleriyle korunmuştur. Nitekim Cumhuriyet dönemi ile birlikte Mardin taşından yapılmış iki katlı evlerin üzerine yapılan niteliksiz briket ve betonarme eklentiler kent dokusunun sahip olduğu estetik görünümü tamamen bozmuştur (Foto: 1-2-3).

İslâm İnşâ Hukuku’nda Çarşı ve Beden/Sur İlişkisi

Dara-Diyarbakır yol güzergâhının Mardin Kalesi eteğinden geçen ve 11. yüzyılda genişletildiği ileri sürülen çarşı kısmı, Mervani hükümdarlarından Nasrüddevle’nin bütün bölgede teşebbüs ettiği imâr faaliyetleriyle ilişkilendirilmektedir. Abdüsselam Efendi’nin aktardığı bu iddiaya göre 11. yüzyılda istikrarlı bir idarî ve ekonomik hayata kavuşan Mardin’de Nasrüddevle’nin söz konusu imâr faaliyetlerinin neler olduğu bilinmemektedir. Bu inşâ faaliyetleri için dışarıdan işçi ve ustalar getirdiği ve inşâ edilen alanlara nüfus iskân ettirdiği de ifâde edilmektedir (Mardinî, 2002: 44). Nasrüddevle’nin 51 yıllık hükümdarlık döneminin Mervani egemenlik sahasının yoğun inşâ faaliyetlerine sahne olduğunu çeşitli kaynaklar teyit etmektedir (Yaz, 2019: 244-283).

Ciddi oluşumlar ile varlığını devam ettirdiği anlaşılan çarşı nüvesinin kent mekânında merkezî bir alana dönüşmesi Artuklu dönemine tekabül etmektedir. İbn Havkal’ın *Siretü’l-Arz* isimli eserine 12. yüzyılın ikinci yarısında kimliği belli olmayan bir müstensih tarafından yapılan eklemeye Mardin’in çarşılarına, kent alanının tanımlanmasında yer verilmiştir. Yapılan eklemeye göre, bu dönemde kentin, kalenin eteklerine dek yayıldığı ve çarşılarının oldukça dar vaziyette olduğu belirtilmektedir (Çevik, 2006: 69). Artuklu döneminde 13. yüzyıl başlarına gelindiğinde çarşı, kent alanına ilişkin gözlemlerde kaleden sonra bahsedilen ilk mekân olma konumunu sürdürmüştür. Nitekim Artuklular döneminde Mardin’in kentsel mekân kompozisyonunda çarşı aksını kaleden sonra gözlemleyen Yakut el-Hamevi, *Mu’cemu’l-Buldân* adlı eserinde Mardin’in Duneyısır, Dara ve Nusaybin düzlüklerine hâkim bir tepenin üzerinde kurulmuş olduğunu, kalenin karşısında çok sayıda çarşının bulunduğunu kaydetmiştir (Acar, 2006: 90). Mardin kentsel alanının ilk ve kurucu mekânlarından birini teşkil eden çarşı ağı, Artuklu

döneminde kent organizmasının en canlı ve görünür mekânı olmuştur. Akkoyunlu döneminde ise özellikle Timur ve bölgelerarası güç mücadelelerinde kentin diğer mekânlarıyla birlikte yıkıma uğrayan çarşı, yeniden imâr görerek farklı ticarî kurumların eklemeliği bir mekâna dönüşmüştür.

Çarşı, kent çevresindeki iş, emek ve üretimi kendisine çektiği ve kent merkezi alanının oluşumunda başat bir rol aldığı gibi, kent organizmasının kendi içindeki dolaşımını da sağlamaktadır. 18. yüzyılın ortalarına kadar kent içindeki hareket çarşı aksı tarafından tayin edilmektedir. Bu aks, doğu-batı eksensiydi. Artuklu çağlarından beri kentin yakın ve uzak çevresiyle ilişkisi kuzeybatı tarafında bulunan kapı ile doğu tarafında bulunan “Savur Kapısı” üzerinden kurulmaktaydı. Savurkapı’dan kente giren bir kişi Melik Mahmut Camii’nin kuzey tarafında bulunan yol aksını takip ederek Büyük Çarşı’ya ve oradan Ulu Camii’nin bulunduğu mahalden yine çarşı aksı üzerinden Latifiye Camii’nin bulunduğu alana kadar gider ve oradan da açık bulunan kapılardan birinden kentin dışına çıkmış olurdu.

Çarşı aksına dayalı olarak kent organizması içindeki hareket, bilinçli bir tasarımdan ileri gelmektedir. Zira daha önce de ifâde edildiği üzere Peygamber’in, Hicret’in hemen başında, İslâm düzenini kent düzeyinde dolaşıma sokmak için teşebbüs ettiği ilk müdahale alanlarından birisi gayrimüslimlerin denetimi dışında bir pazar tesis etmek ve bu pazarda İslâm akidesine uygun bir iktisadi ortam oluşturmaktı. Tesis edilen iktisadi yaklaşımın, dışardan herhangi bir müdahale ve sızmaya imkân vermemesi de bu düzenin bir parçasını oluşturmuştur. İslâm siyasi otoriteleri tarafından inşâ edilen Mardin çarşısının (İslâm iktisadi düzeninin) muhafazasının bir gereği olarak kale eteğine yaslanmış kentin batıdan doğuya doğru uzanan çevresinde beden duvarları inşâ edilmiştir. Bu beden, kente konumlanmış iktidarı veya halkı başka otoritelerin saldırılarına karşı koruma ihtiyacıyla inşâ edilmemiştir. Mardin Kalesi eşi görülmemiş müstahkem yapıyla bu ihtiyacı zaten fazlasıyla karşılayabiliyordu. Dolayısıyla kenti çevreleyen ve beden olarak adlandırılan duvarların, kent çarşısında uygulanan düzenin muhafazasından kaynaklı teşebbüslerin bir sonucu olarak kent organizmasına eklemeliğini söyleyebiliriz.

Beden duvarlarının temel işlevi, dışarıdan gelenleri kentin denetim altında tutulan kapılarına yönlendirmektir. Kapılar, kente gelen mallarla birlikte onları getirenleri kentte ihdas edilmiş olan iktisadi düzenin nüfuz alanına dâhil eder. Artuklular döneminde inşâ edilen beden duvarları ticarî faaliyetlerin sistemli kurallar çerçevesinde yürütülmesini sağlamış ve kentin iktisadi bakımdan kalkınmasında etkin rol oynamıştır. Bu sistem Akkoyunlular döneminde de devam etmiştir. Akkoyunluların, her tür ticarî malın kente giriş çıkışı (Akgündüz, 1991: 272-273) ile çarşı mekânında satışını kontrol altında tuttukları görülmektedir (Barbaro, 1873: 48; Paydaş, 2004: 216). Bu kontrolün hem zabita hem de mali boyutlarına ait kurallar, yazılı olarak düzenlenmiştir (Aydın ve diğerleri, 2019: 139). Osmanlı hâkimiyetinin ikinci yüzyılının ortalarında kenti çevreleyen beden

duvarlarının yıkılması nedeniyle çarşı organizasyonunda uygulanan iktisadi düzen işleyişini yitirmiştir. Nitekim 1654 yılı Temmuz’unda Mardin nâibinin merkezi hükümete gönderdiği arzda yıkılan bedenın tamir edilmesine ilişkin talep gerekçesiyle birlikte şu şekilde ifâde edilmiştir. (Göyünç, 1991: 95-96):

... Mardin burç ve bârûsu mukeddema muhkem ve ma’mur iken vilayet halkı hırsız ve haramzâdelerden emin olup ve tüccar taifesi Mardin’e getürdükleri emtia ve akmişelerinden miriye ait olan rüsumat makbuz olup şehir kapılarından ubûr etmekle bir akça dahi zayı olmaz iken; on dört seneden mütecâvizdir ki bârû ve hisârın bazı yerleri münhezim olup yer ile yeksan olmağla... tüccar taifesi yüklerin kapulardan geçirmeyüp münhedim olan yerlerden hafiyeten yük idhâl edüp kaçırmağla canibi miriye gadr müterettip olmağın devlet-i şehinşâhıde münhedim olan yerler bina ve tamir ve muhkem ve hasin eylemek din u devlete layık görölüb emri mühim olmağla ...

İslâm iktisadi düzeni çerçevesinde Artukluların üç yüzyıllık iktidarı döneminde oluşan ve genişleyen Mardin çarşı aksında İslâm kural ve düzeninin Osmanlılar döneminde devam ettiği görülmektedir. Bu düzenin korunduğu, kentin yıkılmaya yüz tutmuş ve kontrolsüz geçişlere yol açan beden duvarlarına yönelik 19. yüzyılın sonlarına kadar girilen inşâ faaliyetlerinden anlaşılmaktadır. Beden duvarlarına yönelik en kapsamlı restorasyon faaliyetlerine Bağdat’ın Memluk valisi Süleyman Paşa dönemine rastlamaktadır. Nitekim 19. yüzyılın başında Mardin’e uğrayan Dupre, “Dağ yamacına kurulmuş şehrin Bağdat Paşası Süleyman Paşa’nın tamir ettiği surlarla çevirili olduğunu” belirtmesi (Dupre, 1819: 78) beden duvarlarına yönelik 18. yüzyılın son çeyreğinde kapsamlı bir imâr faaliyeti yürütüldüğüne işaret etmektedir. Yine 19. yüzyılın ortalarına ait bir masraf defterine “2.500 kuruş Mardin bedenlerinin harabe olan bazı mahallerinin termimine alel hesab” şeklinde düşürülen kayıt (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6898 217/24), beden duvarlarına yönelik imâr ve inşâ faaliyetinin sürdüğünü ve bu faaliyetlerin yine ticarî amaçlar çerçevesinde yapıldığını düşündürmektedir.

Vakıf Hukuku ve Kentsel Mekân Üretimi

İslâm kent mekânının üretimi, manevi değerler ile bu değerler tarafından şekillenen idarî, sosyal ve iktisadi ilişkilerden ayrı düşünülemez. Zira İslâm hukuku toplumun idarî, sosyal ve iktisadi ilişkilerini düzenleyerek biçimlendirir ve bunu zemine yansıtır. Manevi değerlerin etrafında biçimlenen idarî, sosyal ve iktisadi ilişkiler, vakıf kurumunun çerçevesini belirleyen kurallar zemininde kent mekân üretimine yansır. Çünkü vakıflar kent ve hinterlandına ait gelirler ile yerel halkın çıkarını temsil eder (Acun, 2006, 147). Dini temsilcilik veya hayır kurumu olgusunu tanımlayan vakıf, imâr etme fiili ile hem inşaat eylemini hem de bir yerin güzelleştirilmesini ifâde eder (Cerasi, 1999: 73). Vakıf kurumunun dayandığı hukuk ve bunun dayattığı işlevin yarattığı imâr ve inşâ, İslâm kent modelinin ve bunun beslendiği mekânın ortak kriterlerini belirler. Bundan hareketle vakıflar, İslâm kentinin ihya ve inşâ dinamiklerinin temeli olarak gösterilmektedir. İslâm kentinin ibadet, eğitim, temizlik, ticaret ve sağlık gibi pek çok alanına ilişkin alt yapı vakıflar aracılığıyla karşılanmaktadır (Kuban, 1968: 67).

Vakıf gelirlerinin sürekliliği ve belli bir zaman dilimi ile sınırlandırılmaması söz konusu hizmetlerin devamlılığının temel güvencesini oluşturmaktadır. Vakıf kurumunun kutsallıkla yüklü işlevleri kamu yararı ile bağlantılı olarak kent mekânının gelişmesine, değişmesine ve yeniden üretimine kaynaklık eder.

İslâm hukukunun özgün bir dalı olan vakıf hukuku, Mardin Kalesi'nin eteğine konulanmış kentin oluşum ve şekillendirilmesinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Vakıf kurumu, Mardin yerleşiminin kentsel kimliğine esas teşkil eden kale eteğindeki kısmında, yukarıda ifâde edildiği üzere, başta çarşı olmak üzere bu çarşının sosyal işlevleriyle ilişkili cami, hamam ve kervansaraylar, Mardin'de hakimiyet kurmuş Müslüman hanedan yöneticilerinin inşâ ve imâr faaliyetleriyle kent topoğrafyası içinde konumlanmıştır. Çarşının oluşmasına paralel olarak kent mekânında, en erken varlığı tespit edilen Ulu Cami'nin kitabesinden hareketle 11. yüzyılın sonlarında kent mekânında yer edindiği ileri sürülmektedir (Yeşilbaş, 2018: 97-117). Gabriel bu yapının İnşâsı da dahil olmak üzere kent içindeki bazı anıtsal mirası 11. yüzyılla ilişkilendirir (Gabriel, 2004: 27). Artuklu hakimiyeti ile birlikte cami yapısına minareler eklenmiştir (Altun, 1971: 198-200). Yine çarşı aksı ile ilişkili cami, hamam, ve kervansaray gibi anıtlar da kent mekânında yer almıştır. Artuklular döneminde inşâ edilen Ulu Cami minaresi İslâmî dünya görüşünün kent mekân üretimindeki bariz örneğini teşkil etmektedir.

Artuklular, Ulu Cami'ye ekledikleri minareler ile kendilerinden önce mekân üretimine eklenen imâr ve inşâ faaliyetlerini aynı dine mensup olmanın sağladığı bütüncül yaklaşım dolayısıyla İslâm kentinin belli kıstaslar üzerinden kendine özgü bir form oluşturduğuna bariz bir örnek teşkil etmektedir. Bu minarelerden sadece caminin doğu kapısı yönündeki olanı günümüze kadar gelebilmiştir. Bu minare 1888 yılında yıldırım çarpması sonucu yıkılması üzerine Artuklu'dan kalan sağlam gövdesi üzerine yardımseverlerin bağışlarıyla yeniden inşâ edilmiştir (Erdal, 2017: 437). Gerek Aruklular'dan kalma gövdesi gerekse de 19. yüzyılın sonlarına doğru minarenin eklenen kısımları üzerinde işlenen ayetler, İslâm anlayışının kent mekânı üzerindeki yansımalarını açıkça ortaya koymaktadır. Bu minarenin üst kısmında ve cami tarafında *"Allah'ın yapılmasına ve içinde isminin anılmasına izin verdiği evlerde akşam sabah Allah'ı tenzih ederek anarlar"* şeklinde Nur suresinin 36. ayeti işlenirken çarşı tarafına da aynı surenin *"Ticaretin de satımın da kendilerini Allah'ı anmaktan namazı hakkıyla kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoymadığı..."* mealindeki 37. ayeti yazılmıştır. Minarenin en alt tarafında ve cami avlusunun çarşı aksına açılan kapı tarafında Talak suresinin 3. ayetinde geçen *"ve ona hiç beklemediği yerden rızık verir"* kısmından sonra gelen *"Allaha dayanıp güvenirse Allah ona yeter"* kısmı kûfi yazıyla işlenmiştir. Bu ayetler, Müslümanların ticaret ve ibadet dengesine yaklaşımına ve bunun kent mekânı üzerindeki sosyal ilişkiler ağına açıkça vurguda bulunmaktadır. Dolayısıyla İslâm inşâ hukukunun bir mekân üretimi formu oluşturduğu ve söz konusu formun İslâm'a özgü yaşam biçiminin işleyişine de hizmet ettiği anlaşılmaktadır.

İslâm anlayışının dayattığı bu form, çarşı aksının büyümesine paralel olarak her aksın ve iş kolunun bağlandığı bir cami veya mescidi kent mekânına eklemiştir. Kentteki çarşı-cami ilişkisi doğru orantılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira inşâ edilen caminin giderlerini karşılamak üzere oluşturulan vakfın envanterinde bulunan dükkân gelirleri, çarşı aksının kent mekânı içindeki yayılımını beslemiştir (Foto: 4).

Artuklu'dan Osmanlı döneminin sonuna kadar inşâ edilen her cami veya mescit gerek kent sâkinleri gerekse de kent dışından çarşıya gelen halkın ibadet ihtiyaçlarını karşılamak ve bu kapsamda caminin personel, su, ve inşaat ihtiyaçlarını gidermek için kurulan vakıf envanterlerinde, belki de devamlı bir gelir oluşturmaları amacıyla, dükkânlar yer almaktadır. Örneğin Ulu Cami vakıf envanterinde tamamı Mardin çarşısında olmak üzere 38 dükkân yer almaktadır. Diğer cami ve mescitler de çarşı aksı üzerindeki konumlarına ve banilerinin servet ve siyasi gücüne bağlı olarak belli sayıda dükkân gelirinden faydalanmışlardır (Göyünç,1991: 107-113).

Çarşı aksını besleyen diğer kamusal anıtlar da medreseler olmuştur. Nitekim Mardin en büyük eğitim kurumlarından olan ve Akkoyunlu sultanı Kasım Padişah tarafından inşâ edilen Kasım Padişah Medresesi'ne ait vakıf envanterinde yine tamamı Mardin çarşısında olmak üzere 243 dükkân yer almıştır (Göyünç, 1991: 117). 1863 tarihli vakıf muhasebe defterinde; bu dükkânların 100'ü bedestende, 15'i terziler çarşısında, 42'si hafafalar, 10'u penbeciler, 28'i sarraçlar, 25'i attarlar çarşısında ve hangi hamam olduğu belirtilmemekle birlikte 10'unun da "hamam kurbunda" ibaresiyle olmak üzere toplamda 235 adedinin Mardin çarşısı içindeki dağılımları gösterilmiştir. Yine aynı defterde Haremeyn-i Şerife'nin vakfına ait 40 dükkânın kuyumcular, kazazlar ve "Suk-ı Tavil" Uzun Çarşısındaki dağılımlarına yer verilmiştir (BOA. EV. d. 17509, 10-12). Şehidiye Medresesi'ne ait 32, Zinciriye Medresesi'ne ait vakıf envanterinde ise 19 dükkân çarşı mekânında yer almaktadır (Göyünç, 1991: 114,116). 16. yüzyılın ortalarında Mardin çarşı aksı üzerinde 570'e yakın dükkânın 418'i vakıfların gelir kalemlerinin içinde bulunmaktadır (Aydın ve diğerleri, 2019: 217). Bu durum kentin merkezi alanını teşkil eden çarşı mekânının vakıf kurumuyla birbirini besleyen yapısını açıkça göstermektedir.

Vakıf kurumunun kent mekân üretimini besleyen diğer bir gelir kalemini çarşı aksının uç ve orta kısımlarında bulunan hamamlar teşkil etmektedir. Nitekim 16. yüzyılın ortalarında Mardin'de tespit edilen 13 hamamın altısı cami ve medreselerin vakıf gelirleri içinde yer almaktadır. Yine cami, medrese, zaviye, bimâristan gibi kamu hizmeti gören kurumlara bağlı vakıfların gelir kalemleri içinde kentin yakın ve uzak çevresinde bulunan bağ, bahçe, değirmen ve tarla gelirleri de yer almıştır (Göyünç, 1991: 106-124). Bu durum, kent mekân üretiminin sadece çarşı aksı üzerinde bulunan dükkân gelirlerinden beslenmediğini, vakıflar aracılığıyla kırsal alanda bulunan gelirlerinin kent mekânının üretiminde besleyici bir unsur olduğunu göstermektedir.

Kent merkezi alanının ilk oluşumundan Artuklu, Akkoyunlu ve Osmanlı döneminin sonuna kadar kamu yararına kurulan vakıflar, İslâm hukukuyla dokunulmazlık zırhı kazanmış ve Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar kent mekânı üretimindeki besleyici niteliklerini korumuşlardır. Gerek kent içinde gerekse kırsalında bulunan akarlardan sağlanan bütçeyle vakıflar, envanterlerinde bulunan binaların bakım ve onarımının yanı sıra envanterlerine yeni gayrimenkul alımını da finanse edebilmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla Osmanlı döneminde yüksek gelire sahip bazı vakıfların sadece bu iş için mimar istihdam ettikleri görülmektedir. Nitekim Hatuniye Medresesi vakfının Mardin Çarşısı'nda harabeye dönmüş bir dükkanı vakfın mimarı Memi Çelebi ibni Molla Zeynelabidin'in girişimleriyle "... imaret idüb bina ve ırgadına ve kireç ve darâbasına elinde olan müfredât defteri mûcibince iki bin akçe kendü mâlından harc idüb ve dükkân-ı mezbûrı beher ayda yirmi akçeye icâreye aldı..." tamir edilmiş ve ayda yirmi akçeye kiraya verilerek dükkanın çarşı mekanındaki varlığının korunduğu 1 Ağustos 1598 tarihli bir sicil kaydından anlaşılmaktadır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6937/7).

Bazı durumlarda mimarlar, vakıf binalarının bakım ve onarımına ek olarak câbilik, yani gelirleri toplama vazifesini de üstlenmişlerdir. 16. yüzyılın sonlarına ait hükümlerin bulunduğu sicil defterinden tespit edilebildiği kadarıyla Mardin'de Kasımiyye Medresesi, Hatuniye Medresesi, Ulu Cami ve Muzafferiye Medresesi vakıflarının mimar istihdamında buldukları görülmektedir. Bu mimarların tamamı Müslüman olup istihdam edildikleri vakfın adıyla anılmaktadırlar (BOA, MŞH. ŞSC. d. MŞS, 6937/7, 38, 63). Vakıfların envanterinde bulunan binaların bakım ve onarımında bir ihmal meydana gelmesi durumunda yereldeki en üst idarî merci olan Kadı veya naip gerekli tamirin yapılması talebiyle vakıf idaresine bildirimde bulunurdu. Nitekim üçte bir hissesi Ulu Cami Vakfına ait olan ve Cami Hamamı olarak bilinen hamamın uzun bir zaman bakım ve onarımdan geçmemesinden kaynaklı olarak uğradığı müşteri kaybı ve gelirlerinde görülen düşüş üzerine Mardin nâibi es Seyyid Ömer Molla Ulu Cami vakfı mütevellisi es Seyyid Ahmed Efendiye hitâben Ekim 1854 tarihinde "... sen ki muhâtab-ı mûmâ-ileyhsin hamâm-ı mezkûrenin imâretine ibrâz-ı asâr-ı gayret edip..." bir inha kaleme alarak söz konusu hamamın bir an önce tamir edilmesini istemiştir (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6882/69).

Osmanlı dönemi boyunca gerek yöneticiler ve gerek halktan varlıklı şahıslar vakıf kurmaya ve bu vakıflara gelir sağlayan taşınmazlar bağışlamaya devam etmişlerdir. Nitekim 18. yüzyılın başlarında Bağdat valisi Hasan Paşa'nın Memluk sınıfından olan Hacı Sadık Ağa, Mardin yöneticiliğine atandıktan sonra çarşının üst tarafında bir han inşa ettirmiştir. Hacı Sadık Ağa'nın iki katlı hanı, başlangıçtan beri tasarlanan kent düzeninin yapısına uyumlu olarak inşa edilmesinin yanı sıra Mardin çarşısı aksının da aynı düzen çerçevesinde genişlemesine hizmet etmiştir. Han, Diyarbakırkapı'dan başlayıp kentin doğu tarafında bulunan ve Yakup Paşa sarayı olarak anılan idare binasına uzanan eski posta yolunun Zinciriye Medresesi'nin alt tarafına düşen kısmında inşa edilmiştir.

Han, posta yolunun sağ ve sol taraflarına bağlı dükkânlarıyla kendisi tarafından kurulan vakfa bağlanmıştır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6906/60; Erdal, 2019: 63-94).

Vakfın envanteri içinde yer alan han ve dükkânlar posta yolunu 18. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren eski çarşı aksına paralel bir çarşının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Nitekim posta yolu önce “Cadde-yi Kebir” iken 19. yüzyılın sonlarında kentin en prestijli mekânı olarak “Çarşı-yı Cedid/Yeni Çarşı” olarak kayıtlara yansımıştır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6906/62). 19. yüzyılda halktan varlıklı kişilerin kurdukları vakıflar, kentin kamu ve sivil yapılara ilişkin özgünlüğünü korumaya devam etmiştir. Nitekim kurulan vakıfların vakfiyelerinde derç edilen şartlar doğrultusunda bir kamu binasının aydınlatma benzeri ihtiyaçlarına hasredildiği gibi, kendi evini vakfa çevirerek (Eken, 2006: 233-253) herhangi bir hasar durumunda evin vakıf gelirleriyle tamir edilmesini güvence altına almış oluyordu. Nitekim Hayri vakıfların envanterine giren evlerde meydana gelen hasarlar vakfın gelirleriyle tamir edilerek evlerin kent mekânı içindeki varlıklarını sürdürülebilir kılıyordu. Örneğin Haziran 1860'ta İbrahim Bey Camii vakfına ait bir ev, Mardin kaymakamı tarafından 9000 kuruş masrafla tamir edilerek (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6913/103) evin kent mekân koordinatları içindeki yerini muhafaza etmiştir.

Bazı durumlarda Zürrî statülü vakıfların gelirlerinin kesilmesi veya yeteri derecede akara sahip olmamalarından ötürü envanterlerinde bulunan binalara yönelik koruyucu işlevlerini yitirebiliyorlardı. Uzun bir süre bakımdan yoksun kalan binalar, kent mekânında harabe hâline gelerek kent estetiğini bozan görüntülere neden olabiliyorlardı. Kaldı ki Mardin evleri toprak damlı olmaları nedeniyle sürekli bakıma ihtiyaç duyuyorlardı. Nitekim gerek evlâdiyet gerekse de hayri olsun vakıflara ait binaların toprak damlarının bakımına yönelik “loğkeşen ve kar atma mesarifi” adıyla tutulan kayıtlar (BOA, EV. d. 17509, 6,7,8) toprak damların yağışlardan kaynaklı hasarlarının önüne geçmekti. Bu konuda bir ihmalkârlık durumunda özellikle aşırı yağışlı dönemlerde binalar yıkılabiliyordu (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6930/68). Şer'îye sicillerinde bu tür evler veya yapılar, Arapça hükümlerde “münhedimi” (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6898/51), Osmanlıca hükümlerde ise “harabe” (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6884/38) ibaresiyle kayıtlara yansımıştır. Yıkılmaya yüz tutmuş ev eğer bir zürri/evladiyet vakfın envanterinde ise vakfın mütevellisi, müftüye başvurarak vakıf envanterinde bulunan hasarlı binaların vakıf gelirleriyle tamir etme imkânı bulunmadığı gerekçesiyle satışına ilişkin fetva alabiliyorlardı. (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6920/2).

Zürrî vakıflarda olduğu gibi hayrî vakıflarda da kutsallığa dayalı dokunulmazlık, vakfın koruyucu işlevini yitirmesiyle kadı tarafından kamu yararına kaldırılılabiliyordu. Nitekim uzun bir zaman boyunca yıkık vaziyette bulunan Muzafferiye Medresesi'ne ait su kaynağı Kayseriye'nin batısında bulunan bir çeşmeye aktarılması üzerine Mardin Kadısı duruma müdahale ederek su kaynağının Ulu Cami'ye aktarılmasının kamu yararına daha uygun olacağını yönünde görüş beyan etmiştir. Kadı'nın görüşü üzerine Mardin Kaymakamı Şubat

1843 tarihinde su kaynağının Ulu Camiye giden su kanalına aktarılması çalışmalarını başlatmıştır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6920/16).

Muzafferiyeye Medresesi vakfının dokunulmazlığına ilişkin başka bir tartışma da Mart 1898 tarihinde kayıtlara yansımıştır. Mardin Liva Meclisi medrese arsası üzerinde Rüştüye mektebinin yapılmasına ilişkin bir karar olarak mektep inşasını başlatmıştır. İnşaatın bitmeye yakın aşamasında arsanın vakıf malı olduğu gerekçesiyle Diyarbakır Evkaf Muhasebecisi müdahalede bulunmuş ve mektep inşaatı durdurulmuştur. Bunun üzerine Mardin Liva Meclisi merkezi hükümetle bir dizi yazışma içine girerek yaklaşık iki yüzyıldır harabe hâlinde bulunan medrese arsasının mezbele olarak kullanıldığı, ancak arsada yapılacak cami ve medrese ile kent halkına hizmet vereceği vurgulanmıştır (BOA, MF. MKT. 375/1). Aslında Mardin Liva Meclisi Muzafferiyeye Medresesi arsası üzerinde vakıf şartnamesi ilkelerine aykırı bir şekilde bina yapılamayacağını büyük bir ihtimalle biliyordur. Ancak kentte yeni bina yapımına uygun boş arsa bulunmamaktadır. Zira modernleşmeye bağlı olarak kent mekânında yapılan kamu anıtları için boş arsa bulunmadığından kentte bulunan bazı kamu binaları yıktırılarak inşâ edilmiştir. Nitekim Mardin Hükümet Konağı daha önce idare binası olarak kullanılan Yakup Paşa Sarayının bulunduğu zeminin yanı sıra Şeyh Muhammed Farisi Zaviyesi sınırlarının bir kısmını ihtivâ eden alan üzerine yapılmıştır (Saray, Zaviye ve Mescidin mekân koordinatı için bkz. BOA, MŞH. ŞSC. d. 6884/46). Dolayısıyla Liva Meclisi Rüştüye mektebinin yapımına en uygun yerin Medrese harabesinin bulunduğu arsa dışında fazla bir alternatiflerinin olmaması dolayısıyla mektep inşaatını oldubittiyeye getirmiş ve Vakıf idaresinin müdahalesiyle karşılaşınca arsa üzerinde mektep ile birlikte cami yapıldığını ileri sürerek vakfın kutsallığa dayalı dokunulmazlık duvarını aşma yoluna gitmişlerdir. Sürecin ileri aşamalarında konu Yıldız Sarayı'na kadar ulaşmış ve mektebin arsanın vakıf mülkiyeti hakkı korunması şartıyla yapımına başlanabileceğine dâir irâde-i seniye çıkarılmıştır (BOA, MF. MKT. 375/1).

Vakıflar, İslâm hukukunun sağladığı kutsallıkla bezenmiş dokunulmazlık sayesinde gelirleri tarihi süreç boyunca her türlü çıkar odaklarının müdahalesi dışında bırakılmış ve bu sayede de kentsel mekânın başlangıçtaki üretim ve düzenini koruyabilmiştir. Mardin'deki kamu anıtlarının varlıklarını yüzyıllarca sürdürebilmeleri ve kentten mekân koordinatlarında 19. yüzyılın sonlarına kadar temel referans teşkil etmeleri vakıf kurumunun siyasi kriz ve idarî istikrarsızlıkların dışında kalmış olmasından ileri gelmektedir. Bu durum kent mekânına istikrar ve devamlılık sağlayıcı bir yapı kazandırmıştır. Bununla birlikte vakıfların gelirlerinin azalması veya sağlıklı idare edilmemesinden kaynaklı envanterlerinde bulunan binaların bakımlarının yapılamamasından kaynaklı yıkılmaya yüz tutmuş veya harabe hâlinde bulunan binalarla da karşılaşmıştır. Kent yöneticileri bu tür durumda olan binaları bazen kendi bütçelerinden yaptıkları bağışlarla tamir edebiliyorlardı. Ancak tamamen harabeye dönmüş ve tamir edilme imkânı bulunmayan binalar, kent ortamında gerek yıkılmaları durumunda neden olacakları tehlikeler gerekse de kent estetiğini bozacak

görüntülere neden olabiliyorlardı. Bu durum vakıf dokunulmazlığının dayandığı toplumsal yarar ilkesi devreye konularak aşılmaya çalışılmıştır. Muzafferiyeye medresesi arsasında yeni bir bina yapılması teşebbüsüne vakıf şartnamesinin yarattığı dokunulmazlık engeli, kamu yararı ilkesi vurgusu ile aşılmıştır. Böylelikle vakıflar, bir taraftan kentin mekân üretimine dâir kuruluştan itibaren oluşan birikimlerini koruyucu bir işlev gördükleri gibi diğer taraftan da sabit veya donmuş bir ortamın oluşmasının önüne geçmektedirler.

İslâm İnşâ Hukukunda Sokak Sistemi, Geçiş Hakkı ve Mardin Kent Mekânında Ortaya Çıkan Abbaralar

İslâmî düzende sokak sisteminin oluşumuna dâir ilk pratikler Peygamber'in sokakların genişliğine dâir ön görülerine dayanmaktadır. İslâm düzeninde sokak sistemi, (kentin kapıları ile merkezî alanı oluşturan çarşı, ulu cami ve meskenler arasındaki bağlantı) bir mantığa dayalı olarak tasarlanmıştır. Bu tasarıya göre kent içindeki dolaşım üç kategoriye ayrılan yol şebekesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. İlk kategoride kentin sur kapılarından çarşı ve ulu camiye uzanan ana yol ağı bulunmaktadır. Bu yol ağı kent trafiğinin esas arterlerini teşkil etmekte ve üzerinde iş yerleri ile hamam ve han gibi kamu yapıları yer almaktadır. İkinci kategoride ise sur kapılarında çarşıya uzanan yol şebekesinden mahallelere geçişi sağlayan sokaklar teşkil ederken meskenleri birbirine bağlayan tali yollar ise üçüncü kategoriyi oluşturmaktadır (Yerasimos, 1999: 13; Marcus, 2013; 367).

Mardin kent mekânında bulunan yol ve sokak ağı da İslâmî düzenin kent mekân üretimine ilişkin öngörülerine göre tasarlanmıştır. Kentin ana arterlerini oluşturan yollar kale eteğinin eğimli arazisini teras şeklinde bölerek doğu batı yönünde uzanır. Bunlardan ilki Savurkapı'dan çarşı ve Ulu Caminin bulunduğu merkezi alana giderek oradan batı yönünde bulunan kapılara uzanmaktadır. 19. yüzyılın sonlarına kadar kent içi trafiğinin en yoğun işlediği yol olmuştur. Kentin Doğu ev Batı yerleşimlerini çarşı mekânına bağlayan bu yol güzergâhında han, hamam, cami, mescit ve iş yerleri sıralanmaktadır. Çarşı ve ulu cami merkezinde konumlanan bu yol ağının üst tarafında 18. yüzyılın son çeyreğine kadar posta yolu olarak adlandırılan yine bir teras şekillinde başka bir yol aksı uzanmaktadır. Posta yolu kentin batı ucunda ve Diyarbakır Kapı olarak anılan noktadan doğu tarafında bulunan Yakup paşa sarayına giderek oradan Savurkapı'dan başlayan ana yol aksı ile birleşmektedir. Posta yolu 19. yüzyılın son çeyreğinde Hükümet Konağı'nın inşâ edilmesiyle genişletilmiş ve bir cadde hâlini almıştır. Kentin en eski ana arterlerini oluşturan her iki yoldan muhitlerle bağlantı sokaklarla sağlanmaktadır. Sokak sistemi kentin eğimli topoğrafyasının dayattığı basamaklı geçiş yapısını en aza indirmek için daha çok doğu batı yönünde ve teras şeklinde konumlanmıştır. Bununla birlikte kuzey güney eksenli sokak yapıları da az değildir. Bu sokaklar doğu batı eksenli uzanan sokaklardan farklı olarak merdiven basamaklarından oluşmaktadırlar. Gerek kent topoğrafyasına yatay gerekse merdiven basamaklarıyla dikey bir şekilde uzanan sokak yapıları "tarik-i 'am" statüsünde yani kamusal hak niteliğine sahip olup ana yol şebekesine oranla daha

dardırlar. Yol ve sokaklar güneşin sıcaklığından koruyacak gölgeyi sağlayacak ölçüde bir genişliğe sahiptirler. Bununla birlikte yüklü bir hayvanın rahat bir şekilde geçişine imkân tanımaktadırlar. İslâm inşâ hukukunun uygulamalarına bağlı olarak Mardin kent mekânında ortaya çıkan diğer bir sokak yapısı da şer'iyye sicillerinin mülk satışlarında tarik-i has olarak anılan çıkmaz sokaklardır. Sicil kayıtlarında tarik-i has olarak geçen çıkmaz sokaklar mülk statüsündedirler. İslâm hukukuna göre bu sokaklar, arsayı temellük eden kişilerin ortak malı olduğundan (Marcus, 2013; 370) düzeni maliklerin inisiyatiflerine göre biçim kazanır.

İslâmî düzenin öngördüğü kent formunda olduğu üzere Mardin kent mekânında ortaya çıkan yol ve sokak şebekeleri kendine özgü bir iç mantığa sahiptir. Buna göre günlük trafiğin ekseriyeti çarşı ve ulu cami ekseninde konumlanan yol ağlarında gerçekleşiyordu. Mahallelerle kent merkezi alanının birbirine bağlayan tali yollar olabildiğince mahalle sâkinlerinin geçişlerine münhasır olmak üzere tasarlanmıştır. Dolayısıyla kentin yol ve sokak ağı şehir kapıları, çarşı, ulu cami ve diğer kamusal yapılardan birbirini tanıyan ve birbirinin davranışlarından sorumlu topluluğun yaşadığı mahalle alanlarına (Ergenç, 1984: 69) ve oradan da daha özel mekânlara geçerek kamudan özele doğru geçişi sağlayan bir işlev görmektedir.

Tarik-i 'am olarak nitelenen kamusal işlevi belirgin yol ağları ve bu yol ağlarının mahallelerle bağlantısını sağlayan sokaklar, her türlü çıkar odaklı müdahalelere kapalıdır. Nitekim şer'iyye sicil kayıtlarından takip edilebildiği kadarıyla kentin ana arterlerini oluşturan yol ağlarına yönelik herhangi bir müdahaleyle karşılaşılmamıştır. Mahalle arasındaki dolaşımı sağlayan sokakların daraltılmasına yönelik bazı teşebbüslere rastlanmakla beraber söz konusu girişimler tarik-i 'am yani kamuya ilişkin hakları koruyan bir kurumsal işleyiş üzerinden engellendiği görülmektedir. Örneğin Mart 1859 tarihli bir sicil kaydında Tekye Mahallesi sâkinlerinden Mecdel bin Ömer eş-Şerâbi kendi evinin güney kısmında yaptığı mutfak *traik-i 'am'ı altı zira* yani yaklaşık beş metre işgal etmesi üzerine mahalle imamı Muhammed Sadık Efendi ve iki sâkini tarafından mahkeme nezdinde şikâyete konu olmuştur. Şikâyete istinaden naip, mahkeme kâtibi Ali Rıza Efendiyi keşf ve incelemekle görevlendirmiştir. Ali Rıza Efendi'nin keşif mahallinde yaptığı inceleme neticesinde Mecdel bin Ömer'in tarik-i 'ama yönelik işgali tespit edilmiş ve mutfağın yıkımına karar verilmiştir (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6913/11). Ayrıca inşâdan kaynaklı sokakların güvenlik ve temizliğine yönelik zararlar İslâm hukukunun müeyyideleri çerçevesinde engel olunur. Herhangi bir çatlak veya yana eğik bir duvar sahibi tarafından onarılması gerekmektedir. Duvarın muhtemel çökmeye karşı onarılmaması durumunda sokaktan geçen birine bir zarar vermesi durumunda duvarın sahibi bu zarardan sorumlu tutulur (Imber, 2004: 241). Ayrıca yıkık bir binadan sokağa taşan toprağın çamura dönüşerek yoldan geçenlere eziyet vermesi halinde bina sahibi yapıyı onarmakla mükellef tutulur (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6882/16).

Mecdel bin Ömer'in Sokak sınırlarını işgal etmeye yönelik teşebbüsünde Mahalle imamı ve diğer iki sâkinin mahkeme nezdinde yaptıkları şikâyete gerekçe olarak "cümleye zararı mebnî" şeklinde kayıtlara yansımış ve bu gerekçeye dayalı olarak mahkeme kamu lehine bir karar vermiştir (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6913/11). Mardin mahkemesinin müşterek alanların şahsi çıkar teşebbüslerinden korumasına dönük kararı, İslâm inşâ hukukunun en temel dayanaklarından olan başkasına zarar vermeme ilkesiyle örtüştüğü görülmektedir. Mardin özelinde mahalle sâkinlerinin ortak kullanımına dönük mekânların mahalle imamının refakatiyle korunması Yerasimos'un İslâm hukukçularının kamu yararından ziyade özel şahısların çıkarlarını gözeten içtihatlarında buldukları ve böylece sokak sâkinlerinin sürekliliğe dayalı manevralarla kent sokaklarının daralmasına zemin oluşturan gaspların önünü açtıkları (Yerasimos, 1999: 13) iddiasıyla tezat teşkil etmektedir.

Yerasimos, müşterek geçişlere münhasır sokaklar için ileri sürdüğü görüşlerini İslâm hukukunun çıkmaz sokaklara yönelik yaklaşımıyla temellendirmeye çalışır. Oysa İslâm hukukunun çıkmaz sokaklar için öngördüğü hukukî düzenlemeler ile müşterek geçişlere münhasır sokakların hukukî çerçevesi birbirinden farklılık arz etmektedir. Yukarıda da ifâde edildiği gibi ortak kullanıma ait sokakların gaspına yönelik teşebbüsler kamu hakkı dâiresinde her türlü müdahaleden korunmaktadır. Çıkmaz sokaklar ise mülk statüsünde olduğundan bu sokaklar üzerindeki tasarruf mülk sahibine aittir. Eğer çıkmaz sokak birden fazla kişinin mülküne açılıyorsa bütün maliklerin ortak kararıyla ancak bir düzenlemeye tâbi tutulabilir. Bu sokaklar, İslâm inşâ hukukunun temel dayanaklarından biri olan mahremiyet olgusuna bağlı olarak oluşmaktadırlar. Nitekim aynı çıkmaz sokak üzerinde hak sahibi olan malikler bu sokağın başına bir kapı koymak suretiyle sokak geçişlerini daha mahrem bir hâle getirebiliyorlardı. Bu sokak üzerinde hak sahibi bir malik kendi evini sattığında sokak üzerindeki hissesini de dâhil edebiliyordu. Örneğin Ocak 1861'de Medrese Mahallesi sâkinlerinden ve meclis azasında Hacı Hıdır Ağa aynı mahallede bulunan evini Savurkapı Mahallesi sâkinlerinden Faşuhzade Hacı Yunus Ağa'ya sattığını gösteren sicil kaydında evin bir bölümü olarak sokak kapısı da satış işlemi yer almıştır (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6913/152).

Mahremiyet ilkesine bağlı olarak oluşan bu sokaklar da maliklerinin dışında herhangi bir müdahaleye kapalıdır. Maliklerden biri kendi evini sattığında bu sokaktaki hissesini de satış hükmünde belirtebilirdi. Bu sokaklara yönelik malik veya maliklerin dışında herhangi bir gasp söz konusu olduğunda konu yine mahkemeye taşınarak gaspın önüne geçilmeye çalışır. Nitekim Temmuz 1859'da Kıssıs Mahallesi sâkinlerinden Amus veledi Osi komşusu Mimarbaşı Sado veledi Melki'nin kilerine ait duvarın yıkılması sonrasında inşâ ettiği duvarının yarım zira' yani yaklaşık kırk santim kendi evine münhasır "tarik-i has" çıkmaz sokağın sınırlarını ihlâl ettiğini beyan ederek mahkemeden söz konusu duvarın "kal" yıkılmasını talep etmiştir. Mahkeme nâibi başkâtip Mevlana es Seyyid Şeyhmuza Efendi ile birlikte mimar halifelerinden Hacı Yusuf bin Hacı Taha ve Hacı İsmail,

Circo veledi Baho ve sair ebniye/bina işlerinden anlayan bir heyetle keşfe göndermiştir. Keşif sonrasında Amus'un evinde kurulan mahkemede davacı Amus'un iddiaları Sado'ya sorulması üzerine Sado: inşâ ettiği duvarının yirmi seneden beri kiler olarak kullandığı alanın temeli üzerinde inşâ ettiğini ve herhangi bir sınır ihlâline yol açmadığını ifâde etmiştir. Mahkeme heyeti Sado'yu haklı bularak davalı tarafın duvarı yıkma talebini reddetmiştir (BOA, MŞH. ŞSC. d. 6913/55).

İslâm inşâ hukukunda yol ve sokakların düzenlemesine ilişkin Mardin kent mekânında karşılaşılan diğer bir husus ise kentin farklı alanlarında meydana gelen yerleşmelerin kent organizmasına eklenmesinde görülmektedir. Bu eklenme özel mülkiyet ile kamusal hakkın birbiriyle karşılaştığı alanlarda ortaya çıkmaktadır. Kentin merkezi alanıyla bütünlük arz eden kısmından ayrı olarak gelişen yerleşmenin söz konusu alana eklenmesinde bağlantı mekânını teşkil eden zeminin özel mülkiyet olması hâlinde İslâm inşâ hukukunun “ubur hakkı” adını verdiği müeyyide devreye girerek özel mülkiyet kamu adına geçişe açılır bir duruma getirilir. Ancak ubur hakkı, özel mülkiyet haklarını tamamen gasp etmez. Gerek mülk sahibi ve gerek kent sâkinlerinin geçiş hakkını sağlayabilecek bir formül üretilmiştir. Bu formül İslâm kentlerinde “abbara” adı verilen bir yapının oluşmasını sağlamıştır (Tural, 2009: 37). Abbaraların oluşumu mülk statüsünde olan bir zeminin kamu lehine ortaya çıkan yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla abbaraların oluşumuna kaynaklık eden hukukî düzenlemelerden anlaşılacağı üzere Yerasimos'un İslâm hukukunun sokak düzenlemelerinin kamu aleyhine işlediğine ilişkin yaklaşımıyla bir örtüşme görülmemektedir.

Mardin kent mekânında abbaralara ilişkin şer'iyeye sicillerinden ulaşılabilen en erken kayıt 1742 tarihli hükümde geçen “Yahudiyan örtmesi” ifâdesidir. Bu ifâde Babü'l-Cedid Mahallesinde bulunan bir evin mekân koordinatlarını belirlemede geçiyor. Bu hükümden anlaşılacağı üzere 18. yüzyılın ortalarına doğru şer'iyeye sicillerin Osmanlıca hükümlerinin literatüründe abbaralar, örtme olarak anılmaktadır. Yahudi örtmesine yakın bir mevkide “Yahudiyan kenisesi” havrası bulunmaktadır. İbadethânenin varlığından Babü'l-Cedid mahallesinin bu bölgesinde yoğunlaşmış bir Yahudi yerleşimi bulunmaktadır. Yahudiyan örtmesi, abbaranın Yahudi milletine mensup birinin kendi mülkü üzerine inşâ etmesinden ileri geliyor olmalı. Zira benzer durum günümüze kadar ayakta kalan abbaralar için geçerlidir. Özellikle 19. yüzyılın kent toplumsalında etkin olan bazı ailelerin kaldığı alanlarda bulunan abbaralar halk arasında o ailenin ismi ile anılmaktadır. Örneğin Ensari ailesinin meskûn olduğu mevkide bulunan abbaraya Şeyh Yusuf Ensari adı verilirken Milli ailesinin meskûn olduğu mevkide bulunan abbara da Milli Abbarası olarak anılmaktadır. Mardin kent mekânında günümüze kadar varlığını sürdüren abbaraların ekseriyeti akrabalık ilişkileri olan parseller arasında inşâ edilmişlerdir (Alioğlu, 2003: 56). Dolayısıyla takip edilebildiği kadarıyla abbara inşâsının kent dokusu içindeki sosyal dayanağının 18. yüzyılın ortalarından beri benzer bir yapı arz ettiğini söylemek mümkündür. Söz konusu benzerliğin

oluşumuna kaynaklık eden unsurun abbara inşâsına yönelik İslâm hukukunun düzenlemeleridir.

İslâm hukukunda abbara inşâsının hukukî niteliği sokaklara ilişkin düzenlemeler çerçevesinde ele alınır. Nitekim daha önce de ifâde edildiği üzere Endülüslü hukukçu İbnü'l-İmam (Öl. 996) sokaklara müstakil bir bölüm ayırdığı eserinde abbaralara yönelik düzenlemelerden bahsetmiştir. İbnü'l-İmama göre abbaralar inşâ edilirken iki hususa dikkat edilmelidir. Birincisi bir süvarinin geçebileceği yükseklikte yapılması ikincisi de abbaranın üzerine inşâ edileceği duvar eğer başka bir mâlike yani komşu evin duvarına yaslanacaksa komşunun izni gerekmektedir (Yerasimos, 1999: 12; O'meara, 2016: 93). Mardin kent mekânında bulunan abbaralar da bir süvarinin geçebileceği yükseklikte olmasının yanı sıra üzerine inşâ edildiği sokağın genişliğine sahiptir ki en dar sokaklar bile yüklü bir hayvanın geçebileceği genişliktedir.

Mardin'deki abbaralar standart bir yapı arz etmezler. Zeminin eğimi ve sokağın uzantısına göre kuzey-güney, doğu-batı yönünde konumlanmışlardır. Burada esas olan mevcut kent organizmasıyla bağlantının sağlanmasıdır. Mardin kent mekânında geçiş sağlayan toplam elli beş abbaradan bahsedilmektedir. Bunların dışında sokak yapısındaki kalıntılardan bazılarının yıkılmış olduğu tespit edilmiştir (Erdal, 2020: 159). Bu durum abbaraların kent mekânının yeniden düzenlemesine paralel olarak inşâ edildiklerini ve kentsel mekânın bütünlüklü bir işlev görmesine katkı sağladığını göstermektedir. Bu yönüyle abbaralar, kentsel mekânın birbirinden bağımsız kümeler dizisine dönüşmesine engel olarak farklı zaman dilimlerinde kentin ana organizmasından ayrı oluşan yerleşmeleri birbiriyle bağlantısını sağlayan geçitlerdir.

Abbaralar özel mülkün bağış veya istimlak yoluyla kamu yararına ayrılan kısmından doğan kaybı telafi eden bir işlev görmektedirler. Dolayısıyla kent içindeki abbaralar kent alan kullanımında tasarruf sağlayıcı bir işlev görmektedirler. Bu yapılar, tonozlu bir koridordan oluşup tonozun alt tarafında kent sâkinlerinin geçişlerine imkân sağlarlar. Abbaralar, sokağı kullanan insanların yazın sıcağından ve kışın da soğuşundan korunmak amacıyla sokakta soluklanmasına imkân tanıyan yapılardır. Bir tür geçit vazifesi gören abbaralar, üst kısmı mülk sahibinin tasarrufuna bırakılırken aynı zamanda bir takım düzenleme ile ev sahiplerine ayrıca bir mekân yaratmış olur. Mardin kent mekânında üretilen “abbara” türü yapılar, İslâm inşâ hukukunun uygulamada olduğu birçok İslâm kentinde karşımıza çıkmaktadır (Erdal, 2020: 5-6).



Şehidiye Mah. 38. Kuzu Sokaktaki Abbara (Z. Erdal'ın arşivinden)

Sonuç

Kent ve mekân üretiminin düzenlenme ve örgütlenme süreçlerinde toplumun dünya görüşü önem arz etmektedir. Zira toplum, kendi dünya görüşüne göre bir otorite oluşturur ve onunla bağlantılı olarak mekân tasavvurunda bulunur. Otoritenin dayandığı toplumsal değerler ve deneyimlerden zuhur eden mekân tasavvurları, kendine özgü bir form oluşturur. İslâm dininin ön gördüğü esaslara göre Müslüman toplumun oluşmaya başlaması ve buna dayalı şekillenen ilişki ağları beraberinde kendine özgü mekân tasavvurlarını doğurmuştur. Mekâna ilişkin tasavvurlar ise müstakil bir inşâ hukukunun gelişmesine kaynaklık etmiştir. İslâm hukukunun önemli bir dalı olarak ortaya çıkan inşâ hukuku belli kıstaslar ve ilkelere dayalı bir kent formunun oluşmasına temel zemin teşkil etmiştir. İslâm kenti tanımlanması, İslâm'ın idarî ile iktisadî tasavvurlarının yanı sıra mahremiyet ve başkasına zarar vermemeye

dayalı yaşam tarzının inşâya yönelik ön görüleri çerçevesinde oluşan bir kent formundan başka bir şey değildir.

Mardin'in kentsel mekânının oluşum ve gelişimi İslâm inşâ hukukunun ön gördüğü ilkeler çerçevesine dayanmaktadır. Mardin'in kentsel kimliğe esas teşkil eden ilk mekân üretimi, Müslüman toplumun mekân tasavvurlarına bağlı olarak 9. yüzyıldan itibaren oluşturduğu İslâm'ın inşâya yönelik ön gördüğü hukukun normlarıyla gerçekleşmiştir. Bu normların, bir boyutu İslâm dininin değer ve ilkelerinin meskene atfettiği dokunulmazlığa dayalı olarak gelişmiş ve Müslüman coğrafyasında uygulamaya dönüşmüştür. Mardin kent topoğrafyasında, evlerin İslâm'ın hayâ ve komşuluk hakları ilkelerine göre işlevsel özellikleriyle konumlanma biçimleri, İslâm'ın inşâya yönelik geliştirdiği hukukun kent mekânındaki tezahürü olarak karşımıza çıkmıştır. Kentsel mekân üretiminde inşâ hukukunun gereği olarak evlere atfedilen merkezî işlev kentin kendine özgü dokusunu oluşturmuştur. Bu doku yine eve ilişkin ön görülen dokunulmazlıkla ilk oluşum aşamasından Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar muhafaza edilmiştir. 13. yüzyılın başlarında kent estetiği ve dokusuna yönelik Arap coğrafyacılarının izlenimleri ile 19. yüzyıl seyyahlarının yaptığı tasvirlerde evlerin merdiven basamakları ve amfi tiyatro gibi aynı metaforlara başvurulması, bu dokunun inşâ hukukunun koruyucu mekanizmalarıyla muhafaza edildiğine açıkça göndermede bulunmaktadır.

Kentsel mekân üretiminde çarşı vazgeçilmez bir işlev görmektedir. İslâm dininin iktisadi, sosyal ve siyasi düzeni çarşı ortamında dolaşıma girebilmektedir. Çarşının çok katmanlı işlevleri İslâm dininin esaslarından meşruiyet alan iktidarın, çarşı mekânına müdahale etmesini ve kendi anlayışına göre bir mekân üretiminde bulunmasını zorunlu kılmıştır. İslâm kent formunda çarşı mekânı İslâm'ın iktisat ve ibadet dengesi gözetilerek oluşturulur. Mardin çarşısının cami ve mescitlerle bağlantılı bir aks üzerinde kurulması İslâm kent formunun bir üretilimidir. Kent mekânını çevreleyen beden duvarları da çarşı ortamında dolaşıma konulan İslâm düzeninin işleyişini sağlayan bir mekanizmanın bileşeni olarak karşımıza çıkmıştır.

İslâm inşâ hukukunun kentsel mekân üretimine katkı sağladığı diğer bir husus da dinin eşitlikçi ve paylaşımcı yönlendirmelerinin kamu yararı doğrultusunda oluşturduğu vakıf kurumu ve ona ilişkin hukukî düzenlemelerdir. Mardin kent topoğrafyasında konumlanan cami, medrese, han vb. anıtlar, İslâm'ın, kamu yararına hibe ve bağış hizmetlerini teşvik etmesiyle inşâ edilmişlerdir. Mardin'de egemenlik kurmuş Müslüman hanedan mensuplarının kamu yararına yönelik inşâ ettikleri bu anıtların sunduğu hizmetlere devamlılık kazandırmak için kurulan vakıflar, kent mekân üretiminin besleyici ve koruyucu temel unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç itibarıyla Mardin, İslâm egemenliğinin tesisi ile birlikte yakın coğrafyasında bulunan Musul, Diyarbakır ve Urfa gibi İslâmleştirilmiş bir kent olmaktan ziyade 11. yüzyılın ortalarına tekabül eden ilk kuruluşundan kentsel kimlik kazandığı 12. yüzyıla kadar İslâm'ın inşâya ilişkin ön gördüğü hukuk dâhilinde kurulan bir İslâm kentidir. Mardin, İslâm kenti

formunu kazandığı dönemden Osmanlı hâkimiyetinin sonlarına kadar yaşadığı siyasî, idarî ve demografik değişimlere rağmen kent mekânına eklenen sivil ve kamu yapıları yine İslâm inşâ hukukunun uygulamalarıyla mimarî üslup ve kentsel dokusunu sürdürerek koruyabilmiştir.

Kaynakça

Osmanlı Arşivi

BOA, MŞH. ŞSC. d. 6937, 6926, 6930, 6864, 6906, 6913, 6920, 6882, 6884, 6898.
BOA, MF. MKT. 375/1.
BOA, EV. D. 17509.

Araştırma ve İnceleme Eserler

- Acar, A. (2006). Arap Coğrafyacılarına Göre Mardin Şehri (X-XIV. Yüzyıllar). I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri. (s. 79-95). İstanbul: Ofset Yayıncılık.
- Acun, F. (2002). "A Portrait of the Ottoman Cities". The Muslim World, (92). 255-285.
- Acun, F. (2006). Karahisar-ı Şarki ve Koyluhisar Kazaları Örneğinde Osmanlı Taşra Teşkilatı (1485-1569), Ankara: TTK Yayınları.
- Akgündüz, A. (1991) Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri (Cilt III). İstanbul: Fey Vakfı: Osmanlı Araştırmaları Yayınları.
- Alioğlu, E. F. (2003). Mardin Şehir Dokusu ve Evler. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Altun, A. (1971). Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul: Gün Matbaası.
- Altun, A. (1978). Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Âşık Paşazade. (2003). Osmanlıların Tarihi. Kemal Yavuz-M.A.Yekta Saraç (Haz.). İstanbul: K Kitaplığı.
- Aydın, S, Emiroğlu, K., Özel O., - Ünsal S. (2019). Mardin Aşiret-Cemaat-Devlet, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Barbaro, G. (1873). Travels of Josafa Barbaro. William Thomas (Çev.). London: Travels in Tana and Persia.
- Baysun, M. C. (1997). "Bagdad", İA, (Cilt. 2, 195-211). Eskişehir: MEB Yayınları.
- Becker, C.H. (1997). "Kahire", İA, (Cilt. 6, 74-88). Eskişehir: MEB Yayınları.
- Bilgicioğlu, B. (2003). "Mardin", DİA, (Cilt. 28, 48-51). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bulduk, A. F. (1999). Mardin Tarihi. Burhan Zengin (Haz.). Ankara: Başbakanlık Güneydoğu Anadolu Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı Yayınları.
- Cansever, Turgut. (1997). İslâm'da Şehir ve Mimari. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Burckhardt, T. (2021). Fes İslâm Şehri. Ömer Faruk Altıntaş (Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Burckhardt, T. (2001) "İslâm Şehri". Yusuf Kaplan (Çev.) Umran. Mayıs 2001 (81). 74-81.

- Cerasi, M. M. (1999). Osmanlı Kenti (Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi, Aslı Ataöv (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çevik, A. (2006). Üç Yüzyıllık Bir Başkent: Mardin. I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri. (s. 65-77). İstanbul: Ofset Yayıncılık.
- Dinç, F. (2020). Artuklu'dan Osmanlı'ya İntikal Eden Bir Miras: Manzara Hukuku. İ. Özcoşar (Ed.). Artuklular içinde (C. II, 176-193). Mardin: Mardin'in Sesi Yayıncılık.
- Dupre, A. (1819). Voyage en Perse, fait dans les annees 1807, 1808 et 1809, en traversant La Natolie et la Mesopotamie, I, Paris.
- Dündar, A. (1999). "Arşivlerdeki Plan ve Çizimler Işığında Osmanlı İmar Sistemi". Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Dönmez, İ. K. (2007). "Örf". DİA. (Cilt 34, 87-93), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erdal, Z. (2017). "Mardin Ulu Cami Üzerine Yeni Görüşler", Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Türk Kültür Dünyası Özel Sayısı, 433-446.
- Erdal, Z. (2019). "Mardin Hacı Sadık Ağa-Sürur-Hanı ve (Gümrük) Çarşısı". USAD. GÜZ 2019 (11). 63-94.
- Edal, Z. (2020). Mardin Abbaraları. İstanbul: Kriter Yayınları.
- Eken, G. (2006). "19. Yüzyıl Mardin Vakıfları Üzerine", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (20). 233-253.
- El-Beyhakî, A. b. H. E. Şuabu'l-İmani. (Cilt 12). Abdualı Abdulhamîd Hamîd, (thk.). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- El-Karadavi, Y. (2012). İslâm Hukuku Evrensellik ve Süreklilik. İstanbul: Nida Yayınları.
- Gabriel, A. (2014). Şarki Türkiye'de Arkeolojik Geziler, İdil Çetin (Çev). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Genç, M. (2005). "Osmanlı Esnafı ve Devlet". Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi. (ss 292-307). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Göyünc, N. (1991). XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı. Ankara: TTK Yayınları.
- Hallaq, B. W. (2019). İmkansız Devlet Modern Çağda Bir İslâm Devleti Niçin Mümkün Değildir?, Aziz Hikmet (Çev.). İstanbul: Babil Yayınları.
- İbnü'l-Ezrak. (1909). Târihü'l-Fârikî. Bedevi Abdullatif A'vad (Tah.). Kahire: Hey'etü'l 'Amme li Şuuni'l-Metabi'i'l-Emiriye.
- İbn Manzûr. (1990). Lisânü'l-Arab, (Cilt. 9). Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî.
- Imber, C. (2004). Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslâmî Hukuk. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kaçar, T. (2006). Mezopotamya'da Roma-Sasani Çatışmaları: Nusaybin'in Düşüşü. I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu. (s. 129-139). İstanbul: Ofset Yayıncılık.
- Kuban, D. (1968). "Anadolu-Türk Şehri, Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler," Vakıflar Dergisi. (3). 53-73.

- Lecker, M. (2003). “İslâm Öncesi ve İslâm’ın İlk Döneminde Medine/Yesrib Pazarı Üzerine” M. Mahfuz Söylemez (Çev.). Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi. 11/4. 157-172.
- Leeuwen, R. (2012). Van Bir Osmanlı Şehri Şam Vakıflar ve Şehir. H. Ebru Aksoy (Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Lefebvre, H. (2017). Kentsel Devrim. (Selim Sezer, Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.
- Marcus, A. (2013). Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Şehri Halep. M. Emin Baş (Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Mardinî, A. (2002). Tarihu Mardin min Kitabi Ümmül’-İber, , Hamdi Abdülmecit Es-Seleffî-Tahsin İbarahim Doski (Thk.). Duhok: Matbaatü Havar.
- O’meara, S. (2014). Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı Fes Labirentinin Sınırlarında. Hatice Orman Topçu (Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Özcan, T. (2005). “Osmanlı Vakıf Hukuku Çalışmaları”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 3/5. s. 513-552.
- Pakalın, M. Z. (1993). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. (Cilt 2). İstanbul: MEB Yayınları.
- Paydaş, K. (2004). “Ak-Koyunlular Döneminde Ticaret”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü Tarihi Araştırmaları Dergisi, (.23/36). 213-223.
- Pınar, İ. (1997) “Karsten Niebuhr’un Gözüyle 1760’larda Mardin ve Diyarbakır”, Tarih ve Toplum. (27/161). 297-301.
- Southgate, H. (1840). Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia, Vol. I, New York.
- Söylemez, M. M. (2011) İslâm Şehirleri. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Şenyurt, O. (2011). Osmanlı Mimarlık Örgütlenmesinde Değişim ve Dönüşüm, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Tezcan, M. (2006). VII Yüzyılın Başlarında Doğu-Roma Sasani İlişkileri ve Mardin’in Sasanilerce Zabtı”, I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu. (s. 151-169). İstanbul: Ofset Yayıncılık.
- Tural, M. M. (2009). Mardin Geleneksel Yerleşim Dokusunun Kentsel Dış Mekan Kullanımları Bağlamında İncelenmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Yaz, A. (2019). Mervânî Hükümdarı Nasrüddevle Ahmed, Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Yerasimos, S. (1999). Tanzimat’ın Kent Reformları Üzerine. P. Dumont-F. Georgeon (Ed.). Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri’nin içinde (1-19). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Yeşilbaş, E. (2018). “Mardin Çarşılarının Tarihi ve Mimari Özelliklerine dâir tespitler”. Sanat Tarihi Dergisi. (C.XXVII/1). 97-117.
- Zettersteen, K. V. (1997). “Kufe”, (Cilt. 6, 964-967). Eskişehir: MEB Yayınları.



Foto 1: Mardin kentinin Güneybatıdan Görünüşü (Z. Erdal'ın arşivinden)



Foto 3: Mardin Kent Merkezinin Görünüşü (Z. Erdal'ın arşivinden)



Foto 4: Mardin Ulu Cami (Z. Erdal'ın arşivinden)

Necip Fazıl Kısakürek'in Adnan Menderes ile Olan İlişkileri

Ömer Faruk KIRMIT¹

Öz

Necip Fazıl Kısakürek, sadece bir şair değil aynı zamanda bir yazar ve düşünürdür. Onun düşüncelerini aktardığı her türlü yazıları ve çıkarmış olduğu çeşitli yayınlar yalnız edebiyat alanına katkı sağlamamış, o dönemin siyasetine de damgasını vurmuştur. Bu zamana kadar gerek Necip Fazıl gerekse de Adnan Menderes hakkında müstakil birçok değişik yayın yapılmış ve hem Necip Fazıl'ın hem de Adnan Menderes'in birbiriyle olan ilişkileri çeşitli yönleriyle aktarılmıştır. Bu çalışmada Necip Fazıl ve Adnan Menderes arasında o dönem yaşanan gelişmeler değerlendirilmiş ve olaylar farklı bir bakış açısıyla yorumlanmıştır. Bu başlıklı bir makale konusunu seçmekte ki amaç kendisini sağ cenahta muhafazakâr olarak nitelendiren Necip Fazıl'ın, Türkiye'de ilk defa iktidara gelerek hükümet kuran sağ-muhafazakâr kökenli Demokrat Parti ve 10 yıl Başbakanlığını yapan Adnan Menderes üzerinden onun siyasal bakışını irdelemektir. Bu çalışmada ağırlıklı olarak tarihsel araştırma yöntemi uygulanmış olup, metin analizi ve metin tarama usulleri kullanılmıştır. Sadece Necip Fazıl Kısakürek'in siyasi cephesi üzerinde durulacaktır. Amaç Necip Fazıl Kısakürek'in Adnan Menderes ile olan siyasi ilişkilerini belirleyerek onun 1950-1960 arası siyasi döneme olan etkilerini tespit etmektir. Bu çalışmanın asıl evrenini ise Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'da yazdığı yazılar ile onun kaleme almış olduğu çeşitli kitaplar oluşturmaktadır. Bunun yanında arşiv belgeleri, dönemin gazeteleri ve çeşitli telif-tetkik eserler de kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Necip Fazıl Kısakürek, Adnan Menderes, Demokrat Parti, Büyük Doğu Mecmuası, İslamcılık.

Necip Fazıl Kısakürek's Relations with Adnan Menderes

Abstract

Necip Fazıl Kısakürek is not only a poet but also a writer and thinker. All kinds of writings in which he conveyed his thoughts and various publications he published did not only contribute to the field of literature,

¹ Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, kirmit1989@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1219-2647.

but also left their mark on the politics of that period. Until this time, many independent publications have been made about both Necip Fazıl and Adnan Menderes and the relations of both Necip Fazıl and Adnan Menderes have been conveyed in various aspects. In this study, the developments between Necip Fazıl and Adnan Menderes were evaluated and the events were interpreted from a different perspective. The aim of the article with this title is to examine the political view of Necip Fazıl, who describes himself as a right-wing conservative, through the right-conservative Democratic Party, which came to power for the first time in Turkey and established a government, and Adnan Menderes, who served as the Prime Minister for 10 years. In this study, mainly historical research method, text analysis and text scanning methods were used. Only the political side of Necip Fazıl Kısakürek will be emphasized. The aim is to determine Necip Fazıl Kısakürek's political relations with Adnan Menderes and determine his effects on the political period between 1950-1960. The main framework of this work is the writings of Necip Fazıl in the *Büyük Doğu* and the various books he wrote. Besides, archive documents, newspapers of the period and various copyright-study works were also used.

Keywords: Necip Fazıl Kısakürek, Adnan Menderes, Democrat Party, *Büyük Doğu* Magazine, Islamism.

Extended Abstract

Necip Fazıl Kısakürek was born on May 26, 1904 in Istanbul. He started his primary education in the local school and then completed his secondary and high school education in various schools such as French and American colleges and Mekteb-i Fünun-u Bahriye-i Şahane (Naval Forces School). Kısakürek started his higher education first by enrolling in the Faculty of Philosophy in Darülfünun. Subsequently, he was sent to Sorbonne University in France to study Philosophy with the scholarship quota of the Ministry of National Education. In his own words, he could not complete his education due to a spiritual crisis that emerged as a result of living a bohemian and loose life in Paris and therefore his scholarship was cancelled and he was recalled to the country by the ministry. After his return to Turkey, Necip Fazıl has worked in various banks and government institutions. Necip Fazıl changed his life, which was away from religion, after meeting Sheikh Abdülhakîm Arvasî in 1934. As a matter of fact, Necip Fazıl's meeting with Abdülhakîm Arvasî was the turning point of his life. Necip Fazıl divided his life into two parts in his own way and expressed his life until the age of 30 as an empty and bohemian period. He described his life after the age of 30, that is, his life adventure, which he started with the conversion to Islam, as the second part of his life. As a matter of fact, it is the second part of his life that made Necip Fazıl a "master" on the right political front and what makes Necip Fazıl. Before his meeting with Arvasî, Necip Fazıl wrote poems mainly on individual subjects, and now he has been interested in and interested in social issues. In both his poems and

writings, he has assumed a role in leading the society and bringing religion to the forefront and started to act with this sense of duty.

Necip Fazıl has developed relations with right-wing parties since 1950 and supported them. He had political relations with Adnan Menderes between 1950 and 1960, with Süleyman Demirel between 1960 and 1970, and with Necmettin Erbakan and Alparslan Türkeş in the 1970s. Necip Fazıl until he passed away in 1983, including first place in almost every part of Turkey Islamism gave lectures on various topics. He has published many articles and books in this manner. Many of them have an important place in understanding and interpreting Turkish political life. Necip Fazıl did not have any direct contact with Adnan Menderes either when the Democrat Party was founded or during the first years of his power. In this process, mostly the writings of Necip Fazıl about the Democrat Party in the *Büyük Doğu* Magazine and the correspondence between Necip Fazıl and Adnan Menderes came to the fore. However, later on Necip Fazıl met face-to-face with Prime Minister Menderes several times during the DP's rule. Apart from his face-to-face meeting, he contacted Menderes several times through persons such as Menderes' private clerk manager and consultant. Apart from these, Necip Fazıl wrote letters to Menderes and asked for help. Necip Fazıl was a person who published the *Büyük Doğu*, one of the five publications with the largest circulation of that period. It was also converging around similar views with the Democrat Party. For this reason, Necip Fazıl is a person who cannot be ignored by politics both because of his Islamist intellectual identity and the high circulation of the *Büyük Doğu* he created. Common goals have brought both Democrat Party and Necip Fazıl closer to each other. Although the circulation of the *Büyük Doğu*, in which Necip Fazıl conveyed his views to large audiences, is not known exactly, it is understood from his letters to Adnan Menderes that it was printed around 20,000 in 1956 when it was published as a daily newspaper. In the same period, the circulation of *Zafer* newspaper, which is the media organ of Democrat Party, was 40,000 and the circulation of *Havadis*, the other newspaper supporting Democrat Party, was 30,000. Necip Fazıl wrote a letter to Menderes based on the circulation of the *Büyük Doğu* and the impact it created and demanded allowance for supporting him. Although Necip Fazıl praised Menderes, he felt obliged to speak this to him, since he did not see the conspiracies made against him. In 1959, he told Menderes "Cram all the enemies of truth and truth inside!" If you do not do this, the place of the enemies will be the place of the disgrace and ours will be a prison with us in your spiritual dream ". Necip Fazıl did not support it effectively during the establishment of Democrat Party and even in the first years of power, and took a distant stance. Although he had an opposing stance against Adnan Menderes in the beginning, and especially in his works written after Menderes was executed, he said that Menderes had a different personality from other politicians. While describing him as a very soft person in terms of temperament, he also said that he was an Anatolian child far from position and position. However, he stated that Necip Fazıl Menderes could not choose a good man in the state administration and he could not establish his own staff in the state. In fact, the biggest reproach of Necip Fazıl against Menderes is that he

could not be staffed in the state and could not choose a good man. Necip Fazıl reported what Menderes could not see and the conspiracies against him, but Menderes always ignored them. Necip Fazıl divided the Democrat Party government into three "Four years until the 1954 elections," The Era of Effort without Target ". The second circuit, until the 1957 elections, "Vain Trouble Circuit". The Third Period, three years until the 1960 raid, was defined as the "Long Heedlessness Period". Necip Fazıl explained his relations with Democrat Party and Adnan Menderes in detail in his work titled Menderes in My Eyes, which was first published in 1970. In addition, he wrote many developments related to this period in the Büyük Doğu magazine he published. It is also seen that Necip Fazıl follows a pragmatist path in his relations with Menderes. He is, after all, a writer, although his discourses such as the defence of Islam and the consciousness of the case come to the fore. He continued his Islamist cause by praising Menderes and his policies, which he saw as the closest to his own cause, and also sustained his life by getting a lot of help from covert funds. It is a fact that no matter what subject Necip Fazıl wrote about; his pen has always been very powerful and left deep impressions on the pro-opposition group. Of course, no matter what period such a person is, he will try to attract all the power holders. Indeed, it has been so. Therefore, it is possible to say that the relationship between Necip Fazıl and Adnan Menderes left their mark on politics for a period.

Giriş

Bazı kişiler yaşadıkları dönem içinde, toplumda ön plana çıkmış ve insanlar üzerinde derin etkiler bırakmışlardır. Bu insanlar, etkilerinden dolayı, hem kendi dönemlerinde hem de sonrasında tarihi bir şahsiyet kimliği kazanmışlardır. Bunlardan birisi de Necip Fazıl Kısakürek olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti tarihinin en etkili mukaddesatçı yazarların başında gelen Necip Fazıl Kısakürek'in, Türkiye'de ilk defa iktidara gelerek hükümet kuran Demokrat Parti dönemindeki siyasi tavırları ve bu partinin başbakanlığını yapmış olan Adnan Menderes ile ilişkileri bir dönemin siyasi yapısını anlamak için çok önemlidir. 1950-1960 tarihleri arası siyasi döneme Necip Fazıl'ın gözüyle bakmak, hem Türkiye'de İslamcılığın anlaşılmasını kolaylaştıracak hem de bir şairin yazdıklarıyla bir dönem siyasetini nasıl etkilediğini ve şekillendirdiğini gösterecektir. Bu sebeple konuya Necip Fazıl Kısakürek'in kısa ama genel hatlarıyla biyografisini vererek başlamak gereklidir.

Necip Fazıl Kısakürek, 26 Mayıs 1904 yılında İstanbul'da doğmuştur. İlköğrenimine mahalle mektebinde başlamış sonrasında ise Fransız ve Amerikan kolejleri ve Mekteb-i Fünun-u Bahriye-i Şahane (Deniz Kuvvetleri Okulu) gibi çeşitli okullarda ortaokul ve lise eğitimini tamamlamıştır. Kısakürek, yükseköğrenimine ilk olarak Darülfünun 'da Felsefe Fakültesi'ne kaydolarak başlamıştır. Akabinde Millî Eğitim Bakanlığı'nın burs kontenjanı ile Fransa'daki Sorbon Üniversitesine Felsefe eğitimi almak üzere gönderilmiştir. Kendi ifadesi ile Paris'te bohem ve başıboş bir hayat yaşaması sonucu ortaya çıkan ortaya çıkan ruhî bir bunalım sebebiyle eğitimini tamamlayamamış ve bu nedenle bursu iptal edilerek bakanlık tarafından geri ülkeye çağırılmıştır. Necip Fazıl Türkiye'ye dönüşünden sonra çeşitli bankalar ve devlet kurumlarında çalışmıştır. Necip Fazıl dinden uzak yaşadığı hayatını 1934 yılında Şeyh Abdülhakîm Arvasi tanışmıştır. Necip Fazıl'ın Şeyh Abdülhakîm Arvasi ile tanışması hayatında bir dönüm noktası olmuştur (Komisyon, 2000: 2).

Necip Fazıl'ın Abdülhakîm Arvasi ile tanışması durumunu onun hayatının dönüm noktası olarak değerlendirmek çok doğru olmaz. Her ne kadar Necip Fazıl, kendince bütün hayatını iki kısma ayırarak 30 yaşına kadar olan hayatını boş ve bohem bir dönem olarak ifade etse ve 30 yaşından sonraki hayatını yani İslam dinine yönelişle başladığı yaşam serüvenini ise hayatının ikinci kısmı olarak anlatsa da bu durumu açmak gereklidir. Necip Fazıl bu tanışmadan önce ağırlıklı olarak ferdi konularda şiirler kaleme alırken artık toplumsal konulara doğru bir ilgi ve alaka duymuştur. Hem şiirlerinde hem de yazılarında artık topluma yön verme ve dini ön plana çıkararak bir rol üstlenmiş ve bu görev bilinciyle hareket etmeye başlamıştır. Şunu da eklemek gerekir ki Necip Fazıl'ı sağ siyasi cemahta 'üstad' yapan ve Necip Fazıl'ın Necip Fazıl olmasını sağlayan da hayatının ikinci kısmı olan bu dönemdir (Özdağ, 2006: 130-145).

Necip Fazıl 1936'da ilk dergicilik faaliyetlerine adım atmış ve bu doğrultuda '1 Ağaç' adlı bir dergi yayımlamaya başlamıştır. 1 Ağaç dergisi Necip Fazıl'ın ilk mukaddesata yönelik düşüncelerini yaymasının yolunu açmıştır. Böylece artık

Necip Fazıl dini içerikli düşüncelerini anlatma ve yayma fırsatı bulmuştur. Necip Fazıl'ı asıl ön plana çıkaran ve İslamcı cephede tanınmasını sağlayan gelişme Büyük Doğu mecmuasını çıkarması olmuştur. Büyük Doğu ilk olarak 1943'te yayımlanmaya başlanmıştır. Bu dergi, defalarca kapatılmış ve her sefer tekrar Necip Fazıl tarafından açılmıştır. (Komisyon, 2000: 2,3). Büyük Doğu, 17 Eylül 1943-14 Haziran 1978 tarihleri arasında yayınlanmış fakat bu tarihler arasında sürekli olmamış çeşitli aralıklarla açılıp kapanmıştır. Toplamda 512 sayı yayınlanmıştır.

Burada Büyük Doğu'nun çıktığı yıllarda Türkiye'nin siyasal durumunu da belirtmek gerekir. Türkiye'de Cumhuriyet'ten 1950'ye kadar Tek Parti idaresi hâkim olmuştur. Necip Fazıl, 1950 yılından önce çok tepki çekmeden ara ara Tek Parti yönetiminin mukaddesatı göz ardı ettiğini belirterek halkın dinini yaşamasına engel olduğunu dile getirmiştir. Tek Parti döneminde Büyük Doğu'da ağırlıklı olarak din içerikli yazılara yer vermiş ve Büyük Doğu'nun çıkan her sayısının Anadolu'nun her tarafına yayılması için yoğun çaba sarf etmiştir. Hatta Tek Parti döneminde dönemsel şartlardan dolayı bazı yıllarda dinî yayınların kontrol altında tutulmuş ve bundan dolayı Büyük Doğu'nun kısmen de olsa halkın dini konulardaki ihtiyacını karşıladığını söylemek mümkündür. Bu nedenle Anadolu halkı nezdinde yoğun bir ilgi ve alaka görmüştür. (Şahin, 2019: 9).

Necip Fazıl Büyük Doğu'da, sadece dinin ve güncel meselelere değinmekle kalmamış, tarih, edebiyat, sanat, felsefe ve röportajlar da yer almıştır. Necip Fazıl burada kendi adının dışında da bazı müstear isimler kullanarak yazılar kaleme almıştır. Bunlar: hi-ab-kö, dedektif X, ne-fe-ka, Büyük Doğu, İstanbul çocuğu, be-de, b.a.b, İstanbullu, muhbir, tenkitçi, Ha-A-Ka, Neslihan Kısakürek, Ahmet Abdülbaki Adı değmez, Prof. ş. ü, hikmet sahibinin abdinin kölesi, ozan, bankacı gibi takma isimlerdir (Uçman, 2015: 90; Okay, 2009: 26).

Büyük Doğu'nun çıkmaya başladığı yıllar Tek Parti dönemine rastlamaktadır. Nitekim Tek Parti döneminde, ulus devlet anlayışı gereğince devletin temellerinin sağlam olması için Osmanlıdaki gibi bir geleneksel yapının oluşması engellenmiş ve bunun yerine laik ve seküler ögeler konulmak istenmiştir. Bu durum ister istemez dindar olan toplumun birçoğu tarafından içselleştirilememiş ve onlarda bir tedirginlik oluşturmuştur. Zira "komünizm" ve "sol" gibi ideolojik gelişmeler ve bu gelişmeler sonunda ortaya çıkan materyalizm, Köy Enstitüleri ve Halkevleri gibi gelişmeler İslamcı çevrede tepkiyle karşılanmıştır (Meşe, 2017: 84,85). Bu nedenle Büyük Doğu kendine dini yaymayı ve mukaddesatı ön plana çıkarma anlayışını düstur edinmiş ve dinin karşısında yer alan meselelerle mücadele etmiştir.

Necip Fazıl, çıkarmış olduğu Büyük Doğu artık muhafazakâr ve sağ cenahta yer almıştır. Bu nedenle Necip Fazıl, mukaddesatçı aydın kimliğiyle artık karşısında bulunduğu ve yanında olduğu yani mücadele ve müdafaa ettiği taraflar olmuştur. Necip Fazıl'ın özellikle DP iktidarından itibaren mücadele ettiği ve ötekileştirdiği unsurlar; Tk Parti dönemi CHP'si, İsmet İnönü, komünizm, sol, liberalizm, masonluk ve Batı taklitçiliği... vb. olmuştur.

Necip Fazıl, mücadele ettiği bütün bu şeylere karşı da; İslam, Doğu, Demokrat Parti, Adnan Menderes, sağcılık ve milliyetçiliği... vb. savunmuştur (Akin, 2014: 35,36). Necip Fazıl aynı zamanda Türk Sağında “Üstad”ı olarak nitelendirilmiştir. Necip Fazıl karşısında yer aldığı unsurlardan birisi de Köy Enstitüleri olmuştur. O, Köy Enstitüleri’nin, sinsi ve hesaplı bir şekilde Anadolu çocuğunu ruh kökünden ayırıp koparmak için kurulduğunu söylemiştir. Hatta Köy Enstitüleri’nin, DP’nin iktidara geldiği 1950 yılından sonra biraz pörsüdüğünü ama Türk cemiyetini içeriden zehirleme hedefinden bir an olsun vazgeçmeden çalıştığını ifade etmiştir (Meşe, 2017: 89).

Necip Fazıl, 1950’den itibaren sağ kökenli partilerle ilişkiler geliştirmiş ve onları desteklemiştir. 1950-1960 arası yıllarda Adnan Menderesle, 1960-1970 arası yıllarda Süleyman Demirel’e, 1970’li yıllarda ise Necmettin Erbakan ve Alparslan Türkeş’le siyasi ilişkilerde bulunmuştur. Necip Fazıl 1983 yılında vefat edinceye kadar Türkiye’nin hemen hemen her yerinde başta İslamcılık olmak üzere çeşitli konularda konferanslar vermiştir. Bu minvalde birçok makale ve kitap yayınlamıştır. Bunlardan birçoğu Türk siyasal hayatını anlamada ve yorumlamada önemli yer tutmaktadır (Komisyon, 2000,:3).

Cumhuriyet döneminde mukaddesatçı aydınların başında gelen Necip Fazıl Kısakürek’in yapmış olduğu çalışmalarının önemli bir kısmını mistik-dini içerikli yazılar oluşturmaktadır. Bu çalışmada amaç Necip Fazıl Kısakürek’in Adnan Menderes ile olan siyasi ilişkilerini belirleyerek, onun 1950-1960 arası siyasi döneme olan etkilerini belirlemektir. Bu çalışmanın asıl evrenini ise Necip Fazıl’ın Büyük Doğu’da yazdığı yazılar ile onun kaleme almış olduğu çeşitli kitaplar oluşturmaktadır. Necip Fazıl’ın gözüyle Müslüman olan Türk toplumunun belli bir dönem dini yaşamının kısıtlanmasından dolayı yaşadığı sıkıntıların Demokrat Parti döneminde siyasete yansımaları ve siyaseti şekillendirmesi incelenecektir. Bu doğrultuda hazırlanan bu çalışma, bundan sonra yapılacak “Necip Fazıl Kısakürek’in Fikir Hayatının Oluşmasında Demokrat Parti’nin Etkisi” konulu araştırmalara katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1. Demokrat Parti Döneminde Necip Fazıl Kısakürek

1.1. Demokrat Parti’nin Kuruluş Yıllarında ve Muhalefet Döneminde Necip Fazıl Kısakürek

Mustafa Kemal Atatürk, 1923’de Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasından ve istediği inkılapları yaptıktan 8 yıl sonra, ülkeyi tek partiyle yönetmemek için 1930’da ise Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın kurulmasında etkin rol oynamıştır. Fakat kurulan bu parti rejim aleyhinde tehdit olarak görüldüğü için bir süre sonra kapatılmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle ülke uzun yıllar tek parti olan CHP’nin idaresi altında yönetilmiş, bu süreçte birçok olumlu gelişmelerin yanında ekonomik ve sosyo-kültürel olarak birçok sıkıntıların da yaşandığı görülmüştür. Artık ülkenin bir an önce çok partili döneme geçmesi gerekliliği zorunlu olmuştur. 1939-1945 yılları arasında vuku bulan II. Dünya Savaşı’nda totaliter rejimle

yönetilen devletler kaybetmiş ve bu durum dünyada demokrasi hareketlerinin güç kazanmasının önünü açmıştır. 1945 yılından itibaren Türkiye'de de demokratik hareketlerini geliştirilmesi yönünde birtakım faaliyetlerin başladığı görülmektedir.

Türkiye'de tek parti döneminde uzun yıllardan beri eksikliği hissedilen konuların en başında bir muhalefetin olmaması yer almaktaydı. Bu durumdan İnönü'de mustarıptı. Hatta bu durumu bir eksiklik olarak nitelendirerek, hükümet partisi karşısında bir parti bulunmamasından yakınmıştır (Vatan, 2 Kasım 1945). Artık Tek Partili siyasal yaşamdan çok partili hayata geçilmesi gerekiyordu. Çok partili hayata geçilmesi ilk ayak seslerinin TBMM'de 14 Mayıs 1945 yılında Çiftçi Topraklandırma Kanunu görüşülürken başladığını söylemek mümkündür. Bu kanunun çıkmasına en büyük muhalif Aydınlı olan ve orada büyük toprakları bulunan Adnan Menderes olmuştur. 29 Mayıs 1945 yılında TBMM'de bütçe oylamasında bu muhalif kanadın sayısı artmış, Recep Peker, Celal Bayar, Hikmet Bayur, Adnan Menderes, Fuat Köprülü, Refik Koraltan ve Emin Sazak bu bütçenin geçmemesi için ret oyu vermişlerdir. Bundan on gün sonra daha önce mecliste görüşülen "Çiftçi Topraklandırma Kanunu" ise 11 Haziran 1945 kabul edilmiştir. Fakat bütçe kanununun geçmemesi için ret oyu veren vekillerden Celal Bayar, Adnan Menderes, Refik Koraltan ve Fuat Köprülü, Çiftçi Topraklandırma Kanunu kabul edilmeden önce parti grubuna tarihe "Dörtlü Takrir" olarak geçen bir öneri vermişlerdir (Albayrak, 2004: 43,44).

Dörtlü Takrir, hem Türk siyasi sarihinde hem de Demokrat Parti'nin kurulmasında büyük öneme sahiptir. O, DP'yi kuracak olan kadronun CHP'ye dörtlü takrir vermesini, toprağa tohum atışa benzetmiş ve DP'yi kuracak olan kadronun ilk çerçeveselendiriş hareketi olarak kabul etmiştir. Ayrıca verilen bu dörtlü takrir hareketinin, yeni kurulacak olan bir partinin şuurundan uzak olarak yapıldığını söylemesine rağmen istikametlerini kendi kendilerine çizmeleri yönünü de başarılı bulmuştur. Görüldüğü gibi Necip Fazıl, DP'yi kuracak olan ekibi, hem olumlu hem de olumsuz olarak eleştirmiştir. Necip Fazıl Dörtlü Takrir üzerinden İsmet İnönü'yü de eleştirdiği görülmektedir. Necip Fazıl, Cumhurbaşkanı İnönü'nün, II. Dünya Savaşı'ndan sonra demokratik adımlar atılması konusunda ılımlı gibi davranması durumunun gerçekten öyle olmadığını iddia etmiştir. Bu iddiasını ise İsmet İnönü'nün Dörtlü Takrir verildikten sonra, Çankaya Köşkünde yaptığı toplantılarda, bu takririn reddedilmesini, ayrıca takrire imza atan kişilerin de CHP grubu içerisinde hırpalanmasını istediği şeklinde belirtmiştir. Nihayetinde bütün bu yaşanan olumsuzluklara rağmen Demokrat Parti, dörtlü takriri veren kişiler tarafından Celal Bayar liderliğinde 7 Ocak 1946 yılında kurulmuştur (Dokuyan, 2014: 153).

Her ne olursa olsun, Demokrat Parti'nin kurulması Necip Fazıl gözünden olumlu bir gelişme olmuştur. Çünkü Necip Fazıl 1943 yılından itibaren çıkarmış olduğu Büyük Doğu için kendinin benimsemiş olduğu millî ve manevi değerleri sahiplenecek bir devlet adamına ihtiyaç duymuştur. Bu devlet adamını ise artık

Demokrat Parti içerisinde aramaya başlayacaktır. Necip Fazıl, ilk başlarda DP'nin liderliğini yapan Celal Bayar'ı gözüne kestirmiş ve onu millî ve manevî değerleri sahiplenecek bir devlet adamı olarak görmüştür. Necip Fazıl, Celal Bayar'ı seçmesinin en önemli nedenlerinden birisi olarak da Bayar'ın Cumhurbaşkanı İsmet İnönü ile küs olmasını söylemek mümkündür. Çünkü Necip Fazıl'ın kendisi de tek parti yönetimine muhalif bir kişidir ve İsmet İnönü'yü şiddetli bir biçimde tenkit etmektedir. Necip Fazıl, Celal Bayar'a giderek Cumhuriyet inkılaplarının toplumun millî ruh köküne zarar verdiğini ve toplumun iman ve ahlak zafiyeti geriye götürdüğünü iddia etmiş ve bu durumun düzeltilmesi için kendisine yardımcı olmasını istemiştir. Fakat Bayar, Cumhuriyet ilkelerini benimseyen ve M. Kemal Atatürk ile arkadaşlığı ve dostluğu eskiye dayanan bir kişi olması hasebiyle Necip Fazıl'ın bu isteklerini reddetmiştir. Kısakürek, Bayar'ı kendi safına çekemediği için çok üzülmüş ve onun için “bu derece mükemmel bir insan, bizi anlasa ve davamıza bağlansaydı ne güzel olurdu” demiştir (Şahin, 2019: 1).

Burada, Necip Fazıl'ın, Bayar'ın çok iyi ve hatta hiç yalpalamayan bir Kemalist olduğunu bilmiyor muydu düşüncesi akla gelmektedir. Çünkü Bayar, henüz Atatürk'ün sağlığında 1937 yılında İnönü'nün başbakanlıktan istifası sonrasında başbakan olmuştur. Bundan sonra Bayar ile İnönü'nün ilişkileri iyi bir düzeyde olmamıştır. Necip Fazıl bu durumu bildiği için Bayar'ı kullanmak istemiş fakat istediğini elde edemediği görülmüştür. Artık Necip Fazıl, Bayar'dan ümidini kesmiş ve onun yerine aynı parti içinde bulunan Adnan Menderes'i kendisine ve Büyük Doğu'da belirlediği ideale çekmeye çalışmıştır.

Necip Fazıl'ın niye Demokrat Parti'nin diğer kurucularını değil de Adnan Menderes'i kendi safına çekmeye çalıştığı konusu hâlâ tam olarak aydınlanmış değildir. Zira o dönem Adnan Menderes herkes tarafından bilinen ve ön plana çıkan bir kişi değildir. Necip Fazıl niçin herkesin bildiği, hem Atatürk hem de İnönü döneminde de sevilen, sayılan, bilinen ve muhafazakâr bir kişi olan M. Fuat Köprülü ile iletişime geçmemiştir. Bu mesele tarihçilerin üzerinde kafa yorması gereken bir durumdur.

Necip Fazıl'ın siyasi yaşamında zaman zaman bir tutarsızlık içinde olduğu görülmektedir. Onun, siyasi yazılarına bakıldığı zaman özellikle DP kurulduktan sonra Tek Parti Dönemi'nde yaşanan olumsuzluklar üzerinden CHP'yi şiddetli bir biçimde tenkit etmeye başlamıştır. Fakat Necip Fazıl, her ne kadar tek parti yönetimine muhalif olsa ve eleştirse de ilk olarak 1943 yılında CHP'den milletvekili olmak için CHP Genel Sekreterine müracaat ederek Mebusluk Talepnamesi formunu doldurmuştur (CA., 490-01-313-1279-1-37). Necip Fazıl ikinci mebusluk başvurusunu 1947 yılında yapmış ve bizzat CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal tarafından namzet gösterilmiştir. Kendisi de CHP'den milletvekili olması için başvuru yaptığını ve form doldurduğunu söylemiştir. İlkinde Refik Saydam ikincisinde de Memduh Şevket Esendal'ın Necip Fazıl'ın adını namzet listesine yazmasına rağmen İnönü, onun ismini hiç tereddüt etmeden namzet listesinden çıkarmıştır. O dönem hem CHP milletvekili hem de edebiyatçı olan Memduh

Şevket Esendal Necip Fazıl'a "eğer sen cisimsiz biri olsaydın İnönü seni namzetliğe kabul ederdi. Fakat sen belli bir davayı yüceltmek için sivrilmiş olmanın cezasını çektin" demiştir. Esendal'ın davadan kastettiği meselenin İslam davası olduğunu ve Necip Fazıl'ın da bu davayı yamak için öncü rol üstlendiğini kast ettiğini söylemek mümkündür. Necip Fazıl bu gibi nedenlerin yanında kendisinin fikirleri ve inancından çok Celal Bayar'ın etkisi olduğunu belirtmiştir. Çünkü İnönü'nün Necip Fazıl düşmanlığı yapmasının nedenini, onu Bayar'ın adamı olarak nitelendirdiği için olduğunu iddia etmiştir. Necip Fazıl o dönem her ne kadar CHP'den milletvekili olmak için girişimlerde bulunsa da daha sonra iyi ki CHP'den milletvekili olmadığını ve bunun için Allah'a hamd ettiğini söylemiştir (Necip Fazıl Kitabı Sempozyum Tebliğleri, 2015: 502). Necip Fazıl'ın her ne kadar Memduh Şevket Esendal'ın kendisine böyle dediğini belirtse de gene de buna dikkatle yaklaşmak lazımdır. Necip Fazıl'ın bazen olayları süslediğini ve abarttığı durumunu göz önünde bulundurursak Esendal'ın, CHP Genel Sekreteri olarak İnönü'yü Necip Fazıl'a karşı kötölemesi çok gerçekçi gelmemektedir.

Necip Fazıl'ın, 1943 seçimlerinde de CHP'den milletvekili adayı olmuş fakat 1947 seçimlerinde CHP'den milletvekili olmak istemesinde 1947 Kurultay'ının etkili olduğu görülmüştür. Çünkü CHP, 1947 Kurultayı sonrasında, din konusunda daha önce uygulamış olduğu sert politikaları yumuşatmaya başlamıştır. Necip Fazıl, CHP'den milletvekili olmak istemesinde CHP'nin başlattığı dini açılım hamlesinin etkisinin büyük olduğunu ifade etmiştir (Necip Fazıl Kitabı Sempozyum Tebliğleri, 2015: 502). Nitekim CHP 17 Kasım - 4 Aralık tarihleri arasında Ankara'da 1947 Kurultay'ını düzenlemiştir. Kurultay, ülke siyaseti açısından çok önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Kurultayda dini konular da ön plana çıkmıştır. Özellikle laiklik uygulamalarının esnetilmesi, din eğitimi ve öğretimi alanında yaşanan eksiklikler, din adamı yetiştirmek için imam hatip okulları ile bir ilahiyat fakültesinin açılması gerektiği gibi konular görüşülüp tartışılmıştır. CHP, kurultaydan bir yıl sonra laiklik, din eğitimi ve dinsel meselelerde birçok yeniliğe imza atmıştır. Ülkede, 1948 yılında imam hatip kursları açılmış ve bu sene hacca gitmek isteyen kişilere ilk defa döviz verilmiştir. 1949 yılında ilkokullara, seçmeli din dersi konulmuştur ve öğrencinin din dersi alması ebeveyninin isteğine bağlanmıştır (Uzun, 2012: 127, 130). Bu nedenle Necip Fazıl'ın CHP'den milletvekili olmak istediğini söylemek mümkündür.

Bütün bunlardan hareketle Necip Fazıl gerek CHP'den gerekse de DP'den milletvekili olmak için müracaatta bulunması, onun siyaseten bir tutarsızlık sergilediğini göstermektedir. Fakat Necip Fazıl'ın bu dönemde özü önemsemediğini ve varmak istediği noktaya hangi yol olursa olsun fark etmez anlayışında olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlayışının daha sonra değiştiği görülmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki Necip Fazıl, Tek Parti Dönemi'nin tamamı boyunca CHP'ye karşı hep eleştirel olmamıştır. Bunun en açık delili olarak onun CHP'den iki kere milletvekili adayı olmak istemesini gösterebiliriz. O her ne kadar milletvekilliği adaylığında mukaddesatı göz önünde bulundurduğunu söylese de Tek Parti'ye karşı olan eleştirel bu tutumunun 1945 yılından itibaren

başladığı hatta 1947 sonrasında arttığı görülmektedir. Burada Necip Fazıl'ın CHP'ye karşı olan muhalefeti prensiplere mi dayanıyor, yoksa konjonktürel mi sorusu akla gelse de onun konjonktürel davrandığını söylemek mümkündür.

1.2. Demokrat Partinin İktidar Döneminde Necip Fazıl Kısakürek ve Adnan Menderes İlişkisi

Necip Fazıl'ın siyasetle olan ilişkisi incelendiği zaman sağ cenahta ilk akla gelen kişinin Adnan Menderes olduğu görülecektir. Necip Fazıl-Menderes ilişkisi gerek Türk siyasi tarihi açısından gerekse de birçok sosyo-kültürel konunun anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Zira Necip Fazıl tek yönlü bir kişi değildir. O hem şair, hem gazeteci hem de aksiyoner bir fikir adamı olarak ön plana çıkmıştır. Bu yönden onun Menderes ile olan ilişkileri hem bu cepheden hem de siyasi açıdan incelenecektir. Necip Fazıl'ın Menderes'le ilişki kurmasının ve bu ilişkilerin devam etmesinin temelinde öncelikle her ikisinde de var olan CHP karşıtlığı yatmaktadır. Çünkü Adnan Menderes ilk başlarda bir CHP milletvekili olmuş ve Dörtlülük Takrir ile CHP'ye muhalefet etmiş ardından 1946 yılında DP'nin kurucuları arasında yer almıştır. Bundan sonra vefatına kadar ise CHP'yi çok şiddetli bir biçimde tenkit etmiştir. İkinci olarak da Necip Fazıl tarafından çıkarılan Büyük Doğu yayını gösterilebilir. Necip Fazıl özellikle 1950 yılından itibaren Büyük Doğu'da CHP'yi eleştirmiş ve DP'yi ön plana çıkaran yazılar kaleme almıştır.

Necip Fazıl'ın, gerek Demokrat Parti kurulduğu zaman gerekse de iktidar olmasının ilk yıllarında direk olarak Adnan Menderes ile herhangi bir teması olmamıştır. Bu süreçte ön plana daha çok Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'da Demokrat Parti hakkında yazıları ile Necip Fazıl-Adnan Menderes arasında yapılan mektuplaşmalar çıkmıştır.

Necip Fazıl, DP'nin iktidar olduğu dönem içerisinde Başbakan Menderes ile birkaç kez yüz yüze görüşmüştür. Yüz yüze görüşmesinin haricinde birkaç kez de Menderes'in özel kalem müdürü, danışmanı gibi kişiler aracılığıyla Menderes'le iletişime geçmiştir. Necip Fazıl bunların haricinde de Menderes'e mektuplar yazarak kendisine yardım etmesini istemiştir. İletişime geçtiği konuların temelinde Büyük Doğu'nun aksamadan çıkarılması için maddi yardım ve Menderes'in kendisini himaye etme talebi yatar. Bu himayeden kasit sadece maddi yardımlar olmamış ayrıca kendisi hakkında açılmış ve açılacak olan hukuki davalarda da verilecek cezalarda kendisinin arkasında durarak korumasını istemiştir (Beyaz, 2012: 20,21).

Necip Fazıl 1943'te yayımlamaya başladığı Büyük Doğu'nun, 5-6 yıl zarfında tüm yurt sathında büyük etki ortaya çıkardığını ve halk tarafından benimsendiğini görmüştür. Bu durum Necip Fazıl'ın tanınmasında ve bir dava adamı olarak ön plana çıkmasında büyük yere sahip olmuştur. Necip Fazıl, bundan güç alarak Adnan Menderes'e bir mektup yazmış, memleketi olan Kahraman Maraş'tan DP milletvekili olarak seçilerek, bu zamana kadar siyaset yoluyla edindiği birikimleri Türk milletinin hizmetine sunmak istediğini bildirmiştir. Fakat bu istek Menderes

tarafından kabul edilmemiştir. Bunun üzerine Necip Fazıl daha önce kurmayı düşündüğü Büyük Doğu Cemiyeti ile siyasete girmenin artık zamanı geldiğini görmüş ve Büyük Doğu Cemiyeti'ni parti ismi haline getirmeyi temenni etmiştir. Necip Fazıl, 1949'da memleketi Kahraman Maraş'ı ziyarette ettiği sırada halk kendisine büyük bir teveccüh göstermiş ve artık Büyük Doğu Cemiyeti'nin kurulacağı ortam şartlarının oluştuğunu düşünmüştür (Ak, 2005: 42,43).

Akabinde 28 Haziran 1949'da Büyük Doğu Cemiyeti'ni kurmuştur. Bu cemiyeti ortaya çıkaran düşüncenin ne olduğunu, Büyük Doğu'da 6 Mayıs 1949'da kaleme aldığı yazısında belirtmiştir. Büyük Doğu'nun 14. sayısında Büyük Doğu Cemiyeti'nin amblemi ile 17. sayının kapağında ise Büyük Doğu Beyannamesi'ni yayınlanmıştır. Fakat Büyük Doğu Cemiyeti ancak iki yıl gibi kısa bir süre devam etmiş ve 26 Mayıs 1951'de kapatılmıştır (Büyük Doğu, IV/9, 6 Mayıs 1949, 4; Büyük Doğu, IV/17,1 Temmuz 1949, 1). Necip Fazıl'ın, Büyük Doğu Cemiyeti'ni kurmasında ki amaç dinsel söylemlerinin adresini belli etmek ve bu şekilde teşkilatlanarak, partileşmektir. Nitekim Demokrat Parti iktidar olmuş artık bundan sonra İslamcılarının partisi ve adresi Demokrat Parti olmuştur.

Necip Fazıl, siyaset alanında bir türlü umduğu başarıyı yakalayamamıştır. Hem CHP'den hem DP'den milletvekili olmak istemiş fakat kabul görmemiştir. Kendisi de siyasi alanda bir yol alamayacağını anladığı için DP'nin sonraki dönemlerinde milletvekili olmak için herhangi bir başvuru yapmamıştır. Bu nedenle kendisinin en başarılı olduğu alana yönelmiş ve çıkarmış olduğu Büyük Doğu'da hem fikir hem de siyasi yazılara yer vermiştir. Böylece direk olarak yer alamadığı siyaset içinde, dolaylı olarak yer almıştır.

Türkiye, ülkede ilk kez iktidarın değişeceği 1950 seçimlerine hazırlanmıştır. Bu seçim için büyük hazırlıklar yapan Demokrat Parti de Cumhuriyet Dönemi'nin etkilili sloganlarından biri kabul edilen 'Yeter, Söz Milletindir' sloganını ön plana çıkararak seçimlere hazırlanmıştır (Bulut, 2009: 76; Özkan, 2004: 32-33). Aslında DP, halkın 27 yıldır Tek Parti iktidarının politikalarından artık bunaldığını görmüş ve artık halkın dediklerini yapabileceklerini gösteren bu sloganı ön plana çıkarmıştır. Nitekim de kendilerini iktidara taşımada bu sloganın etkisi ve önemi inkâr edilemez bir gerçektir. (Bulut, 76,77) DP, 14 Mayıs 1950 seçimlerini % 53,3 oy oranıyla kazanmıştır. CHP ise oyların % 39,9'unu almıştır. DP TBMM'de 408 CHP ise 69 milletvekili ile temsil edilmiştir (Sezen, 1994, 243). Bundan sonra DP, iktidar tarihleri olan 14 Mayıs 1950'den 27 Mayıs 1960 askeri darbesine kadar olan süreçte toplam beş kere hükümet kurmuştur. Bu beş hükümetin de Başbakanlık görevi Adnan Menderes'e tevdi edilmiştir (Bulut, 77). Adnan Menderes ismi DP ile DP ismi Adnan Menderes ile adeta özdeşleşmiştir. Çalışma asıl bundan sonra Necip Fazıl ve Adnan Menderes üzerinden ve bu dönemde vuku bulan gelişmelerin değerlendirilmesi şeklinde incelenecektir.

Burada yeri gelmişken şu konunun altını çizmek gereklidir. Necip Fazıl özellikle DP'nin kuruluş yıllarında ve iktidar olduğu ilk yıllarda DP'ye karşı çok tutarlı bir yol izlemediği görülmektedir. Necip Fazıl bu dönemde özellikle yaşanan

olaylardan etkilendiği ve kişisel ilişkilerinin daha çok belirleyici olduğu görülmektedir. Nitekim Necip Fazıl'ın bu durumu daha sonraları çok çarpmamaktadır. Necip Fazıl sonraki yıllarda da DP'yi ara ara eleştirmesine rağmen bu eleştirilerin partiye değil de partiyi kullanarak yanlış işler yapan kişilere karşı olduğunu söylemek mümkündür.

Necip Fazıl DP'nin kurulmasından muhalefette geçirdiği dört yıl süre zarfında partiye bir sempati beslemekle beraber temkinli bir tutum sergilemiştir. Onun temkinli olan bu tutumu Demokrat Parti'nin 14 Mayıs 1950 seçimlerini büyük farkla kazandığında da devam etmiştir. Necip Fazıl, DP'nin iktidar olmasını eleştirmiştir. Ona göre sadece 27 yıllık tek parti iktidarı sona ermiş ve CHP iktidardan uzaklaştırılmıştır. Hatta Necip Fazıl, Demokrat Parti'nin danışıklı döğüş yolu sonucunda iktidar olduğunu iddia etmiştir. Çünkü DP'nin bir "Muvazaa Partisi" olduğunu belirtmiş hatta İsmet İnönü ile Celal Bayar'ın anlaştıklarını ve partinin hangi politikaları takip edeceğinin en başından beri belli olduğunu söylemiştir. Necip Fazıl'ın, bu dönem DP'ye karşı olan eleştirel sözlerinde bazen çok ileriye gittiği de söylenebilir. O, DP'nin muvazaa partisi olduğu için DP'ye güvenilemeyeceğini belirtmiş ve "DP bir müşhil rolü oynamıştır. Gıda rolünü oynayamaz. Halk CHP inkıbazını [kabız] söksün diye onu kullandı" demiştir (Aydın, 2014: 274; Büyük Doğu, Cilt I, Sayı 22, 18 Ağustos 1950: 8-9). Bu dönemde Necip Fazıl'ın DP'nin gerçek siyasi kimliğinden endişe duyduğu görülmektedir. Bu durumu kendisi açık bir şekilde de ifade etmiştir.

DP'nin bir muvazaa partisi olduğuna dair söylemler sadece Necip Fazıl'ın tahayyülünde gelişme göstermemiştir. Bu iddialar siyasi çevrelerde de dillendirilmiştir. Zira DP'nin 7 Ocak 1946'da kurulduğu gün bir basın toplantısı yapılmış ve bu toplantıda Bayar'a DP'nin bir muvazaa partisi olduğu ve CHP ile görüşülerek danışıklı dövüş şeklinde kurulduğu hakkındaki iddialar sorulmuştur. Bayar ise bunun böyle olmadığını, muvazaanın hafiflik olduğunu belirterek "ne bunu teklif edecek, ne de bu teklifi kabul edecek kimseler bulunmadığı gibi, memleketin de muvazaalı işlere tahammülü" olmadığını söylemiştir (Dokuyan,161). Necip Fazıl da bunun gibi söylemlerden etkilenmiş ve o nedenle DP'ye temkinli yaklaşmıştır. DP'nin CHP türevinde bir muvazaa partisi olması söylemi o dönemin en büyük İslamcı yayınlarından olan Sebilürreşad'da da dillendirilmiştir. Hatta 1950 seçimlerine doğru gidilirken, CHP ile DP'nin kıyaslamasını yapan bir yazı neşredilmiştir. Bu yazıda DP'nin ilkeler açısından CHP'den çok farklı bir tarafı olmadığı dile getirilerek, halka oylarını 20 Temmuz 1948 tarihinde kurulan Millet Partisi'ne vermeleri istenilmiştir. Gerekçe olarak da MP'nin dini konularda daha hassas olduğu ve inanca karşı da oldukça hürmetkâr bir parti olduğu vurgulanmıştır (Ogan, III/73, Mart 1950: 360-362).

Necip Fazıl bunun yanında 1950 seçimleri öncesinde bir muhalefet Partisi olan DP'yi gelecek vaat eden bir parti olarak görmemiştir. Hatta Adnan Menderes'in Cumhurbaşkanı Celal Bayar tarafından Başvekil olarak belirlenene kadar şöhreti olmayan bir isim olduğunu belirtmiştir. Necip Fazıl, Menderes'in

halk nezdinde fazla tanınmadığını tabir yerindeyse onun 'sarı çizmeli Mehmet ağa' hatta bir 'muamma' olduğunu belirtmiştir. Fakat daha sonraları Necip Fazıl'ın Menderes'i bir 'muamma' olmaktan çıkarıp yücelttiği görülmektedir. Menderes için, "evvela o bir Anadolu çocuğudur, Makedonya istikametinden gelme bir devşirme değildir; sonra tam bir aile reisi tipidir; en sonra ise, babadan oğula meşru ölçülerde zengindir" demiştir. (Lostar, 2019: 322; Necip Fazıl Kitabı Sempozyum Tebliğleri: 507, 508).

DP, iktidara gelmeden birkaç gün öncesinde, Necip Fazıl ve eşi Neslihan Hanım "Abdülhamit'in Ruhundan İstimdat" başlıklı yazıyı Büyük Doğu'da yayınladıkları için haklarında dava açılmış ve yapılan yargılamada Necip Fazıl suçlu bulunarak 8 ay hapse mahkûm edilerek Sultan Ahmet cezaevine konulmuştur (Milliyet, 11 Mayıs 1950). DP, iktidara geldikten hemen sonra cezaevinde yatan hükümlüler için, 14 Mayıs 1950'de genel af kanunu çıkarmıştır (Cumhuriyet, 15 Temmuz 1950). DP'nin genel af kanunu çerçevesinde Sultanahmet cezaevinden ilk tahliye edilen kişi Necip Fazıl Kısakürek olmuştur (Milliyet, 16 Mayıs 1950).

DP, genel af kanunundan sonra seçim çalışmaları sırasında halka söz verdiği gibi Türkçe ezan konusuna eğilmiştir. Bundan dolayı 1932 yılında getirilen Arapça ezanın yasaklanıp Türkçe okutulma kararını iktidara geldikten bir ay sonra 16 Haziran 1950'de kaldırmış ve ezanın tekrar Arapça okutulmasını kararlaştırmıştır (CA, 30.1.0.0.51.306.2, 16.06.1950). Kısakürek, DP'nin bu kararını da eleştirmiş ve DP'nin bu kararı almasının ardında onların İslam dinine karşı olan tutumu değil de halk nezdinde bir sempati elde etmesinin olduğunu söylemiştir. Kısakürek bu konu ile ilgili kaleme aldığı yazısında "...Arapça ezan demek yanlıştır okunmasına müsaade keyfiyetini din adına bir kazanç ve DP'nin dine karşı bir temayülû diye mi tefsir ediyorsunuz. Vah vah böyle tefsir edeceklere..." diyerek DP'nin kendinden önceki iktidarın bu konuda halka ne kadar zulüm ettiğini göstermek istediği için bu kararı aldığını vurgulamıştır (Büyük Doğu, 1/23, 25 Ağustos 1950, 9).

Necip Fazıl, ayrıca DP'nin ezanı, Türkçe yerine tekrar Arapça okunması kanununu çıkarmasının bizzat DP ile ilgili olmadığını belirtmiş ve bu durumun sebebini II. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'nin getirdiği demokrasi anlayışı olarak göstermiştir. Hatta ezanın aslına döndürülmesini, CHP'nin Türkiye'ye artık demokrasiyi getirme girişiminin devamı olduğunu söylemiş ve İnönü'nün demokrasiyi gönül rızasıyla değil cebren kabul ettiğini iddia etmiştir (Necip Fazıl Kitabı Sempozyum Tebliğleri, 498,494). Necip Fazıl, her ne kadar da Menderes'in Türkçe ezan yerine tekrar Arapça ezana okutulmasına karar veren kanunu ilk başta yukarıdaki gibi eleştirse de birkaç yıl sonra, Menderes'in Türkçe ezan dayatmasına son verip ezanı aslı olan Arapçaya döndürdüğü için, tahayyülünde geliştirdiği "beklenen kurtarıcı" profiline muvafık bir isim olarak görmüştür (Necip Fazıl Kitabı Sempozyum Tebliğleri: 203, 204).

Necip Fazıl, DP'nin Arapça ezan okunmamasına dair olan yasağın kaldırılmasından 20 gün sonra, 5 Temmuz 1950 Çarşamba günü radyodan dinî

program yayın yasağını da kaldırmalarını eleştirmiştir. Radyoyu bir göbek atma makinası olarak nitelendirmiş ve bu makinanın içinden Kur'an seslerini halka dinletmeyi Kurana saygısızlık etmek olarak görmüştür. Necip Fazıl "Evvelki iktidar Kur'an'a hürmetinden değil, nefretinden onu dinletmiyordu. Şimdikiyse nefreti olmadığını ilan ihtiyacıyla dinletiyor" demiştir (Büyük Doğu, 1/23, 25 Ağustos 1950, 9). Kendisi de İslamcı bir aydın olan Necip Fazıl, radyoda Kuran okutulmasını uygun bulmazken bu durum aynı dönem diğer İslamcı çevrelerde 'hayırlı başarı' olarak görülmüştür. Yine aynı dönem muhafazakâr kişiler tarafından çıkarılan Sebilürreşad dergisi, tek parti döneminde din üzerindeki diğer baskıların da böyle TBMM ve DP hükümeti tarafından kaldırılacağından emin olduklarını belirterek, halkın din alanında yapılan bu yeniliklerin değerini bilmeleri gerektiğini vurgulamışlardır (Nal, 2005: 160).

Aslında, radyoda Kur'an okutulmasına sadece Necip Fazıl değil DP'nin Cumhurbaşkanı Bayar bile karşı çıkmıştır. Bayar, Başbakan Adnan Menderes'in yardımcısı olan Samet Ağaoğlu'nu aramış ve devlet radyosunu camiye çevirmekle itham ederek Ağaoğlu'na kızmıştır. Ağaoğlu, Bayar'a bu karardan kendisinin bile haberi olmadığını belirtmiş ve akabinde ise bu duruma içerlediği için başbakan yardımcılığından istifa ettiğini bildiren yazıyı Menderes'e sunmuştur. Menderes bu istifayı kabul etmemiş ve üstelik kendisi de bizzat Bayar'a giderek yeni kurmuş olduğu I. Menderes hükümetinin istifasını sunmuştur. Menderes, sonra Başbakanlık görevini vekâleten Ağaoğlu'na bırakarak Mersin'e gitmiştir. Bu durumdan endişelenen Bayar, DP'nin kurucularından olan Fuat Köprülü ve Refik Koraltan'ı aracı yaparak Menderes'in tekrar göreve dönmesini sağlamıştır. Radyoda Kuran okutulması sonucunda başlayan bu kriz, DP tarihinde ilk hükümet bunalımı olarak yer almıştır (Bozdağ, 2008: 105-110).

Görüldüğü üzere Necip Fazıl, DP'nin ilk dönemlerinde çıkarmış olduğu Büyük Doğu'da, Demokrat Parti'nin din çerçevesinde attığı politikalarını eleştirmiştir. Bu eleştirme süreci devam ederken 23 Mart 1951 yılında Necip Fazıl'ın gitmiş olduğu bir kumarhaneye baskın yapılmış ve Necip Fazıl'ın kumarhanede çekilen fotoğrafları çeşitli gazetelere çıkmıştır. Necip Fazıl, bunun Demokrat Parti hükümetinin içinden bir grubun tezgâhı ve komplosu olduğunu iddia etmiştir (Büyük Doğu, XI/15, 30 Mayıs 1952, 1; Kısakürek, 2013: 73). Necip Fazıl ayrıyeten kumarhanede çekilen fotoğraflarının belge niteliğinde olduğu gösterilerek, bu somut belgeyle kendisinin halkın nezdindeki İslamcı imajının da yıkılmak istendiğini iddia etmiştir. Buradan hareketle asıl saldırının kendisine değil İslam dinine olduğunu vurgulamıştır (Kısakürek, 2016: 192, 200). Bu haber önce Vatan gazetesinde yayınlandığı için Necip Fazıl daha önceden arasının bozuk olduğu bu gazetenin başyazarı Ahmet Emin Yalman'ı bundan sonra kendisinin ve İslam'ın baş düşmanı olarak nitelendirilmiş ve ardından tüm basına da hitap eden ağır bir yazı kaleme almıştır. Burada, Türkiye'de bulunan bu basının küfür basını olduğunu ve memlekette hala bir Müslüman basını kurulmadığını dile getirerek "Uyanın Müslüman Türkler yetti artık uykumuz" diyerek, halkı kendi safına çekmeye çalışmıştır (Büyük Doğu, 30 Mart 1951: 5).

Necip Fazıl, kendisinin kumarhane baskınında yakalanması durumunu bir komploya kurban gittiği şeklinde ifade etmiştir. Fakat kumarhane baskını olmadan önce Necip Fazıl'la araları pekiyi olmayan Ahmet Emin Yalman, 'Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim' adlı kaleme aldığı ve anılarını anlattığı bu eserde, kumarhane baskını olayını anlatmıştır. Yalman kumarhane baskını öncesinde o akşam Necip Fazıl'la beraber olduklarını belirterek, Necip Fazıl'ın kendisine kumarhaneye gideceğini, kendisinin de ona "Hayır, olmaz sen mukaddes adam rolündesin kumarhanede baskına uğrarsak değirmenimizin suyu derhal kesilir" diye uyardığını söylemiştir. Necip Fazıl 'Hakkın var' dedi. Fakat biraz sonra baktım ki arkamdan kumarhaneye geldi. 'Ne yapayım dayanamadım geldim' diye mırıldandı. Meğer takip ediliyormuş yakalandı, olan oldu." (Yalman, 1970: 244). Yalman'ın anlattıklarına bakılırsa Necip Fazıl'ın kumarhaneye kendi isteği ile gittiği sonucu çıkmaktadır. Fakat burada Yalman'ın anlattıklarına da temkinli yaklaşmak gereklidir. Yalman'ın kumarhane baskınından önce Necip Fazıl'la arası kötüdür. İkisinin bir araya gelmesi mümkün değilken aralarında bu konuşmanın geçmesi inandırıcı değildir. Necip Fazıl, kumarhaneye gelen muhabirlerin Yalman'ın adamı olduğunu düşünmektedir. Hatta kendisinin kumarhanede olduğunu bilen Yalman'ın polislere haber vererek baskını tertiplelediğine inanmaktadır.

Necip Fazıl her ne kadar böyle olaylar yaşasa da ve sorumluluğu DP içinden bir grubun kendisine komplot kurduğunu iddia etse de 1951 yılının başında DP'ye karşı yumuşadığı görülmüştür. Peki, Necip Fazıl kurulduğu andan itibaren mesafeli davrandığı DP'nin CHP'nin türevi konumunda bir parti olduğunu iddia ederken, sonrasında Menderes'i desteklemeye nasıl karar vermiştir? Aslında bu sorunun cevabını bizzat Necip Fazıl kendisi cevaplamıştır (Karaca, 2018: 57). Adnan Menderes ile Necip Fazıl arasında samimi ilk yakınlaşmanın ve Necip Fazıl'ın DP'ye karşı olan söylemlerini yumuşatması Menderes'in İzmir'de 1951 yılının şubat ayının ikinci haftasında yapmış olduğu DP İl Kongresi'ndeki konuşmasından sonra olmuştur. Burada Menderes, İslam dinini uzun süreden beri devam eden baskıdan kurtardıklarını, ezanı tekrar Arapça haline dönüştürdüklerini, daha önce mekteplerde kaldırılan din derslerini tekrar getirdiklerini dile getirerek, 'Türkiye bir Müslüman devletidir ve Müslüman kalacaktır. Müslümanlığın bütün icapları yerine getirilecektir' demiştir. Necip Fazıl, Menderes'in bu sözleri karşısında, onun, İzmir'de din konusu hakkında yapmış olduğu konuşma ve burada din hakkında söylediği sözler, sadece bizi mutlu etmekle kalmadı, aynı zamanda da şaşırttı ve hayrete düşürdü. "...böyle bir sözü, hem de bugünkü şartlar içinde söyleyebilecek Başbakanın kölesi olduğumuzu ilan etmekle şeref duyarız... Bu davanın, ister ön, ister arka safında bulunalım, sadece tahakkukuna şahit olmaktan başka gaye beslemeyen biz, sizi, bu harikulade vadin istikbaline doğru hızla yol almaya davet eder; ve safınızı bütün vatan ve bütün tarihin en ön mevki olarak, Allah'ın bugünden işaret ettiğini, vecd ve aşk içinde haykırınız. Allah'ın ve tarihin davetine icabet buyurunuz, muhterem Adnan Menderes!" (Büyük Doğu, 1/48, 16 Şubat 1951: 2-16)

demiştir. Necip Fazıl, Başbakan Menderes'in kongrede yapmış olduğu konuşmadan çok etkilenmiş ve onu CHP tarafından horlanan Müslümanların dini değerlerine sahip çıktığı için, bundan sonra desteklemeye karar vermiştir. En önemlisi de Necip Fazıl, Menderes'i bu milletin makûs tarihinin değiştirecek bir lider olarak görmeye başlamıştır. Necip Fazıl'a göre artık DP, mukaddesatçı ve milliyetçi bir dava partisi hüviyetine bürünmüş ve Menderes'te bu davanın siyasi lideri olmuştur. (Karaca, 2018: 57, 59).

Bunun yanında burada Necip Fazıl'ın sadece Menderes'in 1951'de yaptığı bir konuşma yüzünden DP'ye karşı daha olumlu bir tutum içine girmesi üzerine düşünmek gerekir. O her ne kadar milat olarak bu konuşmayı gösterse de onun burada da konjonktürel davrandığını görmekteyiz. Çünkü o artık DP'nin kalıcı olduğunu ve halk nezdinde büyük bir itibara sahip olduğunu görmüş ve DP'ye yanaşmaya karar vermiştir. Necip Fazıl'ın, asıl bundan sonra DP ve Adnan Menderes'le yakın ilişkiler kurduğu söylenebilir. Çünkü daha önce DP'nin din alanında getirdiği yenilikleri eleştiren Necip Fazıl, Adnan Menderes'in bu konuşmasından sonra âdeta DP'ye karşı yumuşamıştır. Bu yumuşamada Menderes'in İslamiyet'i ve İslami değerlerin ön plan çıkaran konuşma yapmasının etkisi büyük olmuştur.

Bundan sonra Necip Fazıl, DP'yi destekleyen, Menderes'in yapmış olduğu konuşmalarda haklı olduğunu savunan yazılar yazmıştır. DP iktidara geldiği zaman Arapça ezan yasağını kaldırması ve din eğitimi meselesinde attığı adımlar, bazı kesimlerce DP'nin laiklik ilkesinin askıya aldığı şeklinde yorumlanmış ve tepki gösterilmiştir. Bu tepkiler sıcaklığını korurken Kırşehir'de bulunan Atatürk büstünün, 27 Şubat 1951'de tahrip edilmesi, hem basında hem de kamuoyunda Atatürk devrimlerine ve laikliğe olan hassasiyeti daha da arttırmıştır (Cumhuriyet, 28 Şubat 1951; Zafer, 28 Şubat 1951). Menderes, bütün bu olayları provoke eden CHP olarak göstermiş ve 17 Mart 1951'de verdiği bir mülakatta, CHP'nin Atatürk bekkılığı yapıyoruz adı altında halkı kıskırttığını belirtmiş "...Atatürk inkılaplarının tek bekçisi Türk milletidir, şimdiye kadar baskı altında olan dinimizi baskıdan kurtardık. İnkılap softalarının yaygaralarına ehemmiyet vermeyerek Ezan-ı Muhammedi'yeyi Arapçalaştırdık" demiştir. Menderes, Atatürk devrimlerinin hiç kimsenin tekelinde olmadığını ve bu devrimlerin tek bekçisinin Türk Milleti olduğunu belirterek konuşmasını tamamlamıştır (Cumhuriyet, 18 Mart 1951).

Necip Fazıl'ın artık iyice toplumun gerçek sorunları üzerine eğildiği görülmektedir. Menderes'in bu konuşmasını işittikten sonra çok beğenmiş ve Menderes'e hitaben şunları yazmıştır: "Eğer bu iki sözü gerçekten söyledinizse; 1. İnkılap softalarının yaygaralarına rağmen, 2. Türkiye Müslüman bir devlettir ve Müslüman kalacaktır. Tekrar ediyoruz, partinize, siyasi muhitinize, kabinenize, tezatlarımıza ve hatıra gelen ve gelmeyen her şeyinize rağmen, en az ve halis tarafından azat kabul etmez köleliğimizi kabul buyurunuz" (Nal, 2005: 153). Necip Fazıl bu konuşmadan dolayı artık tam manasıyla Menderes'i sevmeye başladığını söylemek mümkündür. Onun, Menderes sevgisini ifade ederken kullanmış

olduğu ifadeler dikkat çekicidir. Necip Fazıl sadece burada değil bundan sonrada çıkarmış olduğu Büyük Doğu'da siyasi yönünü iki şekilde gösterdiği görülmektedir: polemikçi bir kimlik ve dava adamlığı.

Menderes'in dini yönde yaptığı icraatlar ve konuşmalar zaten uzun süredir bazı kesimin tepkisini çekiyordu. Özellikle, onun din konusunda yaptığı bu konuşmalar ise öğrenci kuruluşlarını daha da galeyana getiriyordu. Dönemin en önde gelen İslamcı aydınlarından olan Necip Fazıl'ın da Büyük Doğu'da Menderes'i öven yazılar yazması ve onun yapıp ettiği her şeyi doğru tasvip etmesinin ardından, öğrenci kuruluşları DP aleyhinde 21-22 Mart 1951'de gösteri yürüyüşleri düzenlemişlerdir (Zafer, 23 Mart 1951).

Aslında İstanbul'da başlayan ve öğrencilerin Atatürk ilke ve inkılaplarını sahiplenip onu koruma şeklinde yapmış oldukları bu yürüyüş hareketlerine esas sebep, dönemin en büyük iki İslamcı dergisi olan Büyük Doğu ve Sebülürreşad dergilerinde hem Atatürk hem de laiklik hakkında yapmış oldukları yazılar gösterilmiştir. 21 Mart 1951 yılında Ankara'da bulunan yüz kadar öğrenci Millî Eğitim Bakanı olan Tevfik İleri'ye başvurarak, kendilerinin Başbakan Adnan Menderes'le görüşmek istediklerini bildirmişlerdir. Başbakan, öğrencilerin görüşme talebini kabul etmiş ve öğrenciler Atatürk ilke ve inkılaplarının korunması yönündeki taleplerini ona anlatmışlardır. Menderes, hem kendisinin hem de partisi DP'nin de bu konuda hassas olduklarını dile getirerek, gençlerin siyasete alet edilmemesi gerektiğini ifade ederek, öğrencileri ikna etmiş ve böylece olay çok büyümeden kapatılmıştır (Son Posta, 22 Mart 1951). Bu olaylardan sonra Necip Fazıl suçlu kabul edilmiş, Büyük Doğu'nun 30 Mart 1951'de yayınlanan 54. sayısında din propagandası yaptığı sebebiyle tutuklanmış ve iki hafta kadar bir süre cezaevine konulmuştur. Bu 54. sayı ise hükümet tarafından toplattırılmıştır (Üstün, 2011, 12). Necip Fazıl, Büyük Doğu'da özellikle DP'nin geçmesinden sonra ağırlıklı siyasi içerikli yazıları daha ön plana çıkaran bir politika izlediği görülmüştür. Her ne kadar bu siyasi içerikli yazılarda DP'yi övse ve muhalefet partisi CHP'nin söylemlerini şiddetli bir biçimde eleştirse de çoğu zaman tepki çektiği için Büyük Doğu'nun kapatıldığı ve belki sayılarının toplatıldığı görülmüştür. Şunu da belirtmek gerekir ki Necip Fazıl Büyük Doğu'da her ne kadar çoğunluk siyasi bir politikayı takip etse de edebiyat, tarih ve çeşitli konularda da yazılar kaleme alınmıştır. Büyük Doğu'da övgülerin ve yergilerin de çok olduğu gözden kaçmamaktadır.

Necip Fazıl'ın, çıkardığı Büyük Doğu'nun yayınlandığı süreç içinde sadece Atatürk ilke ve inkılapları eleştirilmemiş, Yahudi karşıtlığı ve Mason hareketini de istikrarlı bir biçimde ele alınarak, bu konuda defalarca yayın yapılmıştır. Büyük Doğu'nun, 1952 yılında günlük gazete olarak yayımlandığı zamanlarda, Beyoğlu'nda bulunan bir mason locasından bazı belgeler elde edilmiş ve yayınlanmıştır. Bu belgelerde Türkiye'nin önde gelen masonları da ifşa edilmiştir (Lostar, 320). Bu isimlerin içerisinde DP'nin Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın oğluna da yer vermiştir (Yüksel 2008: 129). Bu durum, DP aleyhinde gelişeceği için

özellikle Menderes’i rahatsız etmiş ve Menderes’in baskısı sonucunda Büyük Doğu’da “Tünele Giriyoruz” başlıklı bir yazı kaleme alınarak yayın hayatına bir süre ara verildiği ilan edilmiştir. Bu hadiseden bir müddet sonra Büyük Doğu tekrar yayın hayatına başlamış ve artık Yahudi karşıtlığı ülke içerisinde değil de ülke sınırlarının dışında ele alınmıştır. Bu gelişmeden sonra Necip Fazıl, yapmış olduğu eleştirileri artık DP’ye muhalif olan kesimlere yöneltmiştir. Büyük Doğu’da, DP’yi sıkıntıya sokacak ve halk nezdinde oy kaybettirecek yazılar pek görülmemiştir (Lostar, 320).

Büyük Doğu’da, tekrar laikliğe aykırı yazı yayımlandığı için 12 Aralık 1952 de kapatılmış ve başyazarı olan Necip Fazıl’a da basın mahkemesi 9 ay 12 gün hapis cezası vermiştir (Cumhuriyet, 13 Aralık 1952; Zafer, 13 Aralık 1952). Necip Fazıl, Menderes’e aldığı hapis cezasının ertelenmesi için birçok mektuplar yazmıştır. Menderes, bu konu üzerine eğilmiş ve Necip Fazıl’ın cezasını erteletmiştir. Bunun üzerine Necip Fazıl, Menderes’e teşekkür eden bir mektup kaleme almıştır (CA, 010-09-175-531-5-11; CA, 010-09-175-531-5-14). Necip Fazıl, Büyük Doğu’da DP ve Menderes’i ön plana çıkaran ve onları savunan yazılar kaleme almış ve Menderes bunlardan dolayı onu maddi olarak desteklemiştir. Fakat Menderes, Necip Fazıl’ın aşırıya kaçtığı durumlarda da onun bazen hapis cezasını ertelemiş bazen de onu hapse göndermekten çekinmediği görülmektedir. Çünkü siyasal bir tutum olarak benimsenen ve o anlayış ekseninde gelişen muhafazakârlık, dini konularda veya din üzerinde ortaya çıkan herhangi bir konunun üzerinde ısrar edilmemesi gereken ilkeler olarak görmez. Dini, genel olarak toplumun birleştirici bir özelliği olarak görür. Bu doğrultuda siyasi olarak yapılan muhafazakârlık ise toplumun dini dengesinin korunmasının yolunun manevi değerlerin yaşatılmasında görür ve o değerlerin ve sembollerin ayakta kalması için çaba sarf edilir (Mert, 2007: 77). DP, din alanında birçok yeniliğe imza atmış, halkta yoğun ilgi görmüş ve dindar kesimin sevgisine mazhar olmasına rağmen din konusunun istismar edilmesine çoğu kez izin vermemiştir. DP, sadece Necip Fazıl’ı değil özellikle taşradan gelen ve din konusundaki çok sert adımlar atmasını isteyen kişilerin isteklerini çoğunlukla dizginlemiş ve onlara fırsat vermemiştir (Cem, 1989: 381).

Bu sırada Necip Fazıl’ın azmettiricisi olduğu iddiaları ile meydana gelen Ahmet Emin Yalman suikastı, 1953 Türkiye’sinin gündemini belirleyen olaylardan birisi olmuştur. Bu olayın Türk siyaseti için bir hayra da sebebiyet verdiği söylenebilir. Çünkü olayın akabinde uzun zamandır iktidar ile muhalefet arasında süren şiddetli ve sözlü sataşmalara bir süre ara verilmiştir. Fakat ülkede irticai eylemlerin başlamasında bu suikastın da etkisi büyük olmuştur. Ahmet Emin Yalman, yazılarında, komünizmin artık camilerde ve hutbelerde yer bulduğuna dair söylemlere yer vermiş, bu söylemler Necip Fazıl tarafından, onun camilere hakaret ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Hatta Necip Fazıl, Ahmet Emin’in yazdığı yazıların da dini söylemlere yer vererek kendilerini tahrik ettiğini ve bu durumun canlarını sıktığını ifade etmiştir. Bunlardan dolayı suikastın gerçekleşmesindeki sebepler arasında Necip Fazıl’ın bulunduğu belirtilmiştir. Bu olay şu şekilde de anlatılmaktadır: “Yalman, Menderes aleyhinde yazmaya başlayınca Necip Fazıl’ı

Ankara'ya çağırıldılar, hukuk dışı bir davranışa sokmak istediler. Gözümün önünde Samet Ağaoğlu, ona 170 bin lira verdi. Daha sonra Büyük Doğu'da Ahmet Emin dinsiz imansızdır diye bir kampanya başladı. Yaza yaza Malatya suikastını yarattılar. Ahmet Emin beş kurşun yedi, tesadüfen kurtuldu. Menderes'in haberi vardı.” (Çetinkaya, 2016: 42, 45, 47). Ayrıca Necip Fazıl, suikast ortamına zemin hazırlayarak olayı kışkırtıcı nedenlerle Büyük Doğu'da dolaylı yönden Ahmet Emin Yalman'ın etnik kökeninin Yahudi olduğunu ve onun gizli bir Sebatayist olduğunu ima eden yazılar kaleme almıştır (Büyük Doğu, 42, 5 Ocak 1951: 8-9.).

Bu gibi sebeplerden dolayı Ahmet Emin Yalman'ı silahla vuran kişinin daha önce Necip Fazıl tarafından kurulan Büyük Doğu Cemiyeti üyesi olduğu belirtilmiştir. Bu kişiyi azmettiren ve Ahmet Emin Yalman'ı vurdurtan kişi de Necip Fazıl olarak gösterilmiştir (Yüksel, 129). Necip Fazıl Büyük Doğu'da, Malatya suikastını kimin ne için yapmış olabileceğini şöyle izah etmiştir: “1. Son zamanlarda özellikle Büyük Doğu gazetesinin etkisiyle tirajı tamamen düşen Vatan gazetesinin bizzat kendisine karşı tertibi, 2. Adnan Menderes'i çürütmek için masonların ve kozmopolitanların bir tertibi, 3. Halk Partisi'nin tertibi, 4. Sadece din ve imana karşı güdülen tasallutlardan münfail birkaç Müslümanın kafa kafaya vererek yaptıkları bir kişisel eylem, 5. Gittikçe güçlenen bu dört olasılığın en zayıfı olarak ülkede var olan gizli bir şebeke ve örgütün kutsallar adına tertibi.” (Nal, 2005: 163).

Necip Fazıl, Malatya hadisesinde suçlu görüldüğü için mahkemede savunma yapmış ve bu savunmanın tam metni Büyük Doğu'nun birkaç sayısında yayımlanmıştır. Büyük Doğu'da bu savunmanın tam metninin ne için yayımlandığı ise okuyucuların vuku bulan bu tarihi hadise ile tam temas edebilmeleri ve gerçekleri öğrenebilmeleri için yapıldığı şeklinde ifade edilmiştir (Büyük Doğu, Sayı 1, 23 Nisan 1954: 13). Nihat Erim'e göre Necip Fazıl bu olaydan sonra, İslami hassasiyetleri ön plana çıkararak tekrar İslami ihya etme amacıyla kurmuş olduğu Büyük Doğu'nun ilkelerinden taviz vermiş ve Menderes'in talimatlarıyla hareket etmiştir. Erim, Demokrat Partiyi destekleyenleri 'besleme basın' olarak nitelendirmiş ve hem Necip Fazıl'ın hem de kurmuş olduğu Büyük Doğu'nun besleme basının parçalarından biri haline geldiğini belirtmiştir (Erim, I, 2005, 553). Hatta bu olaydan dolayı da milletvekili Osman Bölükbaşı 1954 yılında TBMM'de Menderes'in yüzüne karşı “Necip Fazıl'ı koruyan ve besleyen adam sensin” demiştir (TBMM Tutanakları, 60. Birleşim, I. Oturum, 7 Mart 1954: 428).

Malatya hadisesi üzerinden gelişen olayların ve özellikle Necip Fazıl'ın Büyük Doğu üzerinden DP'yi desteklemesinin TBMM Tutanak Dergisini de yansıdığı görülmektedir. Mecliste 7 Mayıs 1953'te yapılan oturumda MP milletvekili Abdurrahman Boyacığiller Adnan Menderes'e sözlü bir soru sormuş ve Büyük Doğu'nun ne zaman kapalı olduğu, günlük tirajı ve bu dönemde hükümetten aldığı resmi ilan tutarı hakkında bilgi istemiştir. Bu soruyu DP Devlet Bakanı Fethi Çelikbaş, TBMM'nin 27 Mayıs 1953'te ki oturumunda yanıtlamıştır. Büyük Doğu'nun 16 Mayıs – 19 Eylül 1952 arasında günlük olarak çıkan dört aylık

toplam sayısının 122 olduğunu ve hükümetten bu süre zarfında 47.408 lira ücret ödendiğini söylemiştir. Milletvekili Abdurrahman Boyacığiller bu cevaba istinaden hükümetin Büyük Doğu'yu himaye ederek ekonomik olarak desteklediklerinin, bunun içinde yayınlanan yazıların Malatya da Yalman'a suikast yapılmasına sebep olduğunu dile getirmiştir (TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Celse 22, Birleşim 78, I. Oturum: 114; TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Celse 22, Birleşim 88, I. Oturum: 425-426). Ayrıca, MP'nin Kırşehir Milletvekili Osman Bölükbaşı da TBMM'nin, 24 Haziran 1953 tarihli oturumunda, Menderes hakkında iki tane gensoru vermiştir. Gensorulardan biri, DP'nin iktidara gelmesinin üzerinden üç yıl geçmesine rağmen, demokrasi ve özgürlükler alanında verdiği sözleri tutmadığını, üstelik MP hakkında da dini siyasete alet etmek gibi iddialarda bulunduğunu söylemiştir. Bölükbaşı, Menderes'in, Necip Fazıl'ın çıkarmış olduğu Büyük Doğu'ya yardım eden birisi olarak anayasanın 163. maddesini, çıkarları doğrultusunda kullandığını söylemiştir. Bölükbaşı'nın vermiş olduğu iki önerge de TBMM Genel Kurul'unda yapılan oylamada reddedilmiştir (TBMMTD, Dönem IX, C. 24, B. 96, O. 1: 207-209).

2 Mayıs 1954 milletvekili seçimlerini yine DP büyük bir farkla kazanmış ve hükümeti kurma görevi tekrar Menderes'e tevdi edilmiştir. Necip Fazıl, DP'nin büyük bir farkla kazanmasını DP'nin bir başarısı olarak görmemiş ve halkta hala devam eden tek parti döneminin CHP'sine karşı olan kin ve husumetin devam ettiği sonucuna dayandırmıştır (Büyük Doğu, I/2, 14 Mayıs 1954: 10). Necip Fazıl, Menderes'i her ne kadar desteklese de bu desteğin her zaman koşulsuz olmadığı görülmektedir. Yeri geldiği zaman ve kendince uygun olamayan bir davranış gördüğünde Menderes ve DP'yi eleştirmekten çekinmemiştir.

Necip Fazıl, Büyük Doğu'da yer yer Menderes'in aktif değil pasif siyaset uyguladığından yakınmış ve onu yumuşak başlı ve çekingen olmakla itham etmiştir. Necip Fazıl esas itibarıyla Menderes'ten bir inkılap yapmasını beklemektedir. Zaten bir yazısında Menderes'e yönelmesinin gayesini, onun bir inkılap telkin edebilir gayesinde gördüğü için olduğunu belirtmiştir (Karaca, 2018, 60-61). Kendisinin Demokrat Parti iktidarı ile harp halinde olduğunu belirtmiş ve sırf bu yüzden 1954 seçimlerinde yeni bir parti kurma isteği bile duymuştur. DP oy almak için halkın bütün kesimini kucaklamak zorundayken Necip Fazıl, İslamcı aydın kimliği ile halkın bazı kesimini karşısına almaktan hiç çekinmiyordu. Necip Fazıl, 1954 yılında Menderes'e atamış olduğu Emniyet Genel Müdürü hakkında kovuşturma yapması ile ilgili gerekli yerlere talimat vermesini istemiş fakat bunu Menderes göz ardı etmiştir (Yılmaz, 2017: 1111,1112). Görüldüğü gibi Menderes'te her konuda Necip Fazıl'ın dediklerini yapmamış ve göz ardı etmiştir. 1954 yılında Necip Fazıl'ın parti kurmak istemesi gibi nedenlerin kaynağını bu gibi sebeplerde aramak gereklidir. Çünkü Necip Fazıl, bazı durumlarda Menderes'i hatalı görmekte ve kendince uyarmak istemektedir. Menderes'in bu uyarıları dikkate almaması Necip Fazıl'ı fazlasıyla müteessir etmiştir. Menderes'in Necip Fazıl'ın her isteğini yapmaması, birçok konuda görüş farklılığı olması gayet izah edilebilir ve anlaşılabilir bir durumdur.

Şurası da bir gerçektir ki Necip Fazıl o dönemin en büyük tirajına sahip yayından biri olan Büyük Doğu'yu çıkaran bir kişidir. Aynı zamanda her ne kadar zaman zaman DP ile görüş ayrılıkları yaşasa da çoğunluk onlarla benzer görüşler etrafında birleşiyordu. Bu nedenle Necip Fazıl hem İslamcı aydın kimliğinden hem de çıkardığı Büyük Doğu'nun tirajının yüksek olmasından dolayı siyaset tarafından göz ardı edilemeyecek bir kişidir. Nitekim göz ardı edilmemiştir de. Ortak hedefler, mukaddesat temalı fikirler hem DP'yi hem de Necip Fazıl'ı birbirine daha da yakınlaştırmıştır. Necip Fazıl'ın görüşlerini geniş kitlelere ulaştırdığı Büyük Doğu'nun tirajı kesin olarak bilinmemekle birlikte, onun Adnan Menderes'e yazdığı mektuplardan, günlük gazete olarak çıktığı 1956 senesinde yaklaşık 20 bin civarında basıldığı anlaşılmaktadır. Aynı dönemde, DP'nin yayın organı Zafer gazetesinin tirajı 40 bin ve DP'yi destekleyen diğer gazete olan Havadis'in ise tirajı 30 bin olmuştur. Necip Fazıl, Büyük Doğu'nun bu tirajına ve ortaya çıkardığı etkiye dayanarak, Menderese mektup yazmış ve onu desteklediği için ödenek talep etmiştir. Fakat Necip Fazıl başta maddi destek beklentisine dayalı olarak Menderes'e yakınlaşsa da aslında bu yakınlaşmasının özünde her ikisinde de var olan tek parti yani CHP karşıtlığı yatmaktadır. Bunun yanında Necip Fazıl DP 1946' da kurulduğu anda CHP ile "aynı kök ve ana gövdeye bağlı bir muvazaa partisi" olarak tanımlamış fakat sonraları ise Menderes'i adeta bir kurtarıcı gibi görmüştür. Hatta kurucusu olduğu Büyük Doğu'yu Menderes'in emrine sermesinde, "Halk Partisi rejimini yekın hlinde ele almak ve temelinden devirmek" amacı taşımaktadır. Hatta Necip Fazıl, Büyük Doğu'yu, "dünyaya İslam gözlüğünden bakan ve davasına Menderes'i kazanmak isteyen gazete" olarak tanımlarken aynı zamanda da, "Türkiye'nin muhtaç bulunduğu ruh imarını gerçekleştirecek yegânegücün" Büyük Doğu olacağını vurgulamıştır (Lostar, 315).

1.3. Demokrat Parti İktidarının Son Dönemlerinde Necip Fazıl Kısakürek

Necip Fazıl DP'nin, iktidar olduğu 1950 yılından beri geçen 8 yıllık sürede, ne DP'nin ne de Menderes'in, bir türlü Türkiye'nin geleceğini belirleyecek olan köklü değişiklikler yapmadığını ve toplumun gözünü boyamak, oy almak için geçici icraatlar yaptığı durumundan defalarca yakınmış ve bu şikâyetlerini hep dile getirmiştir. Necip Fazıl, 1958 yılında, Büyük Doğu'da Menderes'e hitaben "Ya Ol, Ya Öl" başlıklı bir yazı kaleme almış ve Menderes'in ya "öldürmesini" ya da "öldürülmeyi beklemesi" gerekeceğini ifade etmiştir (Şehsuvaroğlu, 2012: 37; Necip Fazıl Kitabı Sempozyum Tebliğleri: 353). Necip Fazıl'ın bu tür bir yaklaşımı daha önce görülmemiştir. Durumun vahametini ve artık bıçağın kemiğe dayandığını göstermek için "Ya Ol, Ya Öl" başlığını bilinçli bir şekilde koyduğu söylenebilir. Çünkü bundan maksadı Menderes'e artık göremediklerini göstermek, duyamadıklarını duyurmak istemiştir. Ayrıca Necip Fazıl bu sözünü Menderes'e yaklaşmakta olan tehlikeyi de işaret etmiştir. Ol derken ortaya çıkan huzursuzluk seslerini bastırarak idareyi ele almasını, öl derken ise sesi çok güçlü çıkan muhalefetin sesini bastırmasını kastetmiştir.

Necip Fazıl'ı baştan itibaren Menderes'le yakınlaştıran bir diğer konu, Menderes'in hem Necip Fazıl'ı hem de Büyük Doğu'ya maddi olarak yaptığı desteklerdir. Necip Fazıl, kaleme aldığı yazılarda Menderes'i ve icraatlarını övmesine karşın, bütün bunların karşılığını bazen almakta bazen de alamamaktadır. 1958 yılında Menderes'ten Büyük Doğu'da DP icraatlarını övmek için reklam parası istemiş ve ayrıca diğer ihtiyaçlar için de 10 bin lira talebinde bulunmuştur. Menderes'in kendisine yapacağı yardımlarla diğer muhalefet basınına karşı, kendi dergisinin güçlü bir ses olacağını belirtmiş: "... bütün muhalefet matbuatını saf fikirle çürütücü, muazzam bir içtimai ve ebedi, ideoloji bina edici ve yüreklere nüfuz edici bir mecmua kuracağıma emin olunabilir. Bu da olmazsa tam altı aydır bir tek yardım görmeyen beni vazife günüme kadar her ay muayyen ve mukarrer bir mikyasa altında kurmaktan ve gözyaşları içinde yalnız ibadet ve mücerret eserler kaleme almaya terk etmekten başka iş kalmaz" demiştir (Yılmaz, 1111). Benzer bir mektubu da 1959 yılında kaleme almıştır. Bu mektupta, bu yaptığı işi yapanlara dünyanın diğer yerlerinde bulunan hükümetler ve rejimlerin servetlerini verdiğini belirtmiş ve Büyük Doğu'da yayınladığı DP reklamları için İş Bankası'nın bu parayı vereceğini söylemiştir. Necip Fazıl, bütün istediğinin birkaç bin zamlarla birlikte kendisine 20 bin lira temin edilmesi gerektiğini ifade etmiştir (CA, 198-615- 10, 1960: 1).

Necip Fazıl, 5 Nisan 1958'de Menderes'e bir mektup yazmış ve yazmış olduğu bu mektupta Menderes'ten şu istediklerini yapmasını rica etmiştir: 1) Büyük Doğu'yu günlük gazete olarak çıkarmak... 2) Büyük Doğu eğer günlük gazete olarak çıkmazsa haftalık mecmua halinde çıkarmak ve bununla birlikte Büyük Doğu adıyla bir yayınevi kurmak... 3) DP'yi destekleyen Zafer ve Havadis Gazetelerinin birinde ya da her ikisinde de zâhir veya bâtin olarak rol oynamak... 4) Adlî durumun hakkında hüküm verilene kadar, geçimimi sizin sağlamanız. Bu benim için çok önemlidir. Zira 2,5 aydır bu konuda hiçbir alaka görmedim... 5) Bütün bu yazdıklarım hiçbirine layık görülüyorsam bunu da bilmek... (Beyaz, 2012: 21-23). Fakat Necip Fazıl'ın Zafer ve Havadis gazetelerinde yazmasına izin verilmediği görülmektedir. Büyük Doğu yayınevi kurması hayali ise o dönem gerçekleşmemiş ancak 1973'te bu isimle bir yayınevi kurabilmiştir. Bu yayınevi günümüzde de devam etmektedir.

Bütün bunlardan sonra Menderes'i, bir kez daha Necip Fazıl'ın gözünde yüceleştiren bir olay vuku bulmuştur. Menderes, 17 Şubat 1959'da 1955 yılından beri bir türlü çözüme kavuşturulamayan Kıbrıs davasını İngiltere ve Yunanistan'la görüşmek için Londra'ya gitmiştir. Giderken çok sis olduğu için Türk Hava Yollarına ait olan "Sev" isimli uçak Londra yakınlarında ağaçlık bir alan üzerine düşmüştür. Uçakta bulunan birçok kişi hayatını kaybetmesine rağmen Menderes ve birkaç kişi sağ kurtulmuş hatta kazayı çok hafif yaralanmalarla atlattır (Demir 2011: 107; Gevgilili 1987: 186). Necip Fazıl, uçak kazasından Menderes'in sağ çıkmasıyla ilgili Büyük Doğu'da bu konuda bir yazı kaleme almış ve Menderes'in ilahi bir koruma altında olduğunu dile getirmiştir. Necip Fazıl, yayımlanan bu yazının altına da dua eden iki yaşlı adam fotoğrafı koyarak halkın Menderes'e dua

ettiğini ve bu sayede kurtulduğunu vurgulamaya çalışmıştır (Büyük Doğu, 6 Mart 1959: 1). Necip Fazıl, 1959 yılında vuku bulan uçak kazasından sonra, Menderes'i Allah'ın hediye ettiğini söylemiştir. Hatta Necip Fazıl, bu konuda o kadar ileriye gitmiştir ki Menderes'i Tanzimat'tan 1959 yılına kadar olan 120 sene zarfında gelip geçen hem Osmanlı padişah, paşaları ile hem de Cumhuriyet dönemi devlet başkanlarıyla kıyaslamıştır. Menderes'i, bunların içinde Müslüman Türk'ü bu yanlış gidişattan kurtarabilecek "istidada, kültüre, zekaya ve inceliğe sahip tek kişi" olduğunu söylemiştir (Büyük Doğu, XXV, 21 Ağustos 1959: 1).

Necip Fazıl'ın buraya kadar çoğunluk Menderes'i övdüğünü söylemek mümkündür. Fakat onun, asla saplantılı bir taraftar olmadığı gerçeğini de belirtmek gerekir. Her ne kadar çoğunluk Menderes'i övse de yeri geldiğinde eleştirmesini de bilmiştir. Miyasoğlu, Necip Fazıl'ın bu yönünü ifade etmek için, onun hiçbir dönemde, koyu bir muhalif olmadığını belirterek, onun Menderes ve DP'nin yaptığı bazı işleri övmesi, DP ve Menderes'i her konuda benimsediği anlamına gelmeyeceğini şeklinde anlaşılması gerektiğinin altını çizmiştir (Miyasoğlu, 1985: 122). Karaca da Necip Fazıl'ın kendisini ve çıkarmış olduğu yayınları, bir parti yayın organı veya DP, Menderes övücülüğü seviyesine hiç düşürmediğini belirtmiştir. Bu nedenle Büyük Doğu'yu, DP'nin sözcüsü konumunda bir yayın olmaktan ziyade ideolojik bir yayın olarak değerlendirmiştir. Bu dönemde bile Büyük Doğu'nun, sık sık kapatılmasını ve bazı sayılarının toplatılarak, Necip Fazıl hakkında da çeşitli mahkeme süreçleri devam ettirildiğini söylemiştir (Karaca, 2018: 62). Bütün bunlardan yola çıkarak Necip Fazıl'ın, başlı başına fanatik bir taraftar değil inandığı ideolojiyi sonuna kadar savunan bir kişi olduğu söylenebilir.

1959 yıllarının sonuna doğru hem Menderes'i hem de Necip Fazıl'ı zora sokacak bir durum yaşanmıştır. CHP Milletvekili Şahap Kitapçı, TBMM'nin 30 Kasım 1959'da yapılan oturumunda, Büyük Doğu dergisinin sahibi olan Necip Fazıl Kısakürek'e hükümetin para yardımı yapıp yapmadığı hakkında soru önergesi sormuştur. Fakat bu ancak TBMM'nin 20 Ocak 1960'da yapılan tarihli oturumunda, yazılı cevap şeklinde Devlet Bakanı İzzet Akçal tarafından yanıtlanmıştır. Bu cevapta Necip Fazıl Kısakürek'e, ne özel veya tüzel genel müdürlükler ne de bankalar veya işletmeler tarafından herhangi bir para verildiğini söylemiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, Devre XI, Celse 10, İnkıtat 8, İçtima 1: 219-220; TBMM Zabıt Ceridesi, Devre XI, Celse 11, İnkıtat 26, İçtima 1: 269). Necip Fazıl, DP hükümetinden yardım aldığına dair iddiaları 1959'da yalanlamış ve bu konuda "Allah üzerine kasem ederek [ant] söylüyoruz, devlet bütçesine bağlı olmayan birkaç müesseseden ve şimdye kadar ilanlarını gördüğünüz basit reklam ve abone bedelleri müstesna kimseden ve hükümetten bir metelik bile alınmamıştır" demesine karşın, yardım aldığını kendisi ifade etmiştir (Büyük Doğu, XII. 22 Mayıs 1959: 9).

Necip Fazıl, her ne kadar Menderes'i övse de Menderes'in kendisine karşı yapılan komploları görmediği için kendisi bunu sesli olarak ona söyleme

mecburiyeti hissetmiştir. 1959 yılında Menderes'e "Tıkın içeriye tüm hak ve hakikat düşmanlarını! Bunu yapmazsan düşmanların mekanı keşhane ve bizimki senin manevi hayalinde beraberimizde olarak hapishane olacaktır" demiştir (Kısakürek, 1995: 82). Muhtemel ki Necip Fazıl, Menderes'e karşı yapılması planlanan büyük bir hareketin ayak seslerinin başlangıcını duymuştur. O yüzden onda Menderes'i uyarmak ihtiyacı hâsıl olmuştur. Necip Fazıl Menderes'in sonunu hazırlayacak ve onu felakete götürecek olan olayların 1960 yılının kışında başladığını ve bu olayların ilkbahar ayında hız kazandığını söylemiştir. Necip Fazıl, bu ayları Mart, Nisan, Mayıs olarak belirtmiş ve bu üç ayın Menderes'in siyasi hayatında çok sancılı geçen bir dönem olduğuna değinmiştir (Kısakürek, 2016: 399,400).

27 Mayıs 1960 askeri darbesini tetikleyen ve daha sonra da darbeyi yapanlar tarafından müdahalenin meşrulaştırılmasında kullanılan en önemli olay, hiç kuşkusuz Tahkikat Komisyonu'nun kurulması olmuştur. Bazı Demokrat Parti milletvekilleri, CHP'nin faaliyetlerini araştırmak üzere mecliste bir tahkikat komisyonu açılmasına dair bir önerge vermişlerdir. Bu önerge TBMM'de 18 Nisan 1960 yılında yapılan oturumda tartışılmış ve kabul edilmiştir. Tahkikat Komisyonu kurulmuş ve Meclis tahkikat komisyonları üyelerine çok geniş yetkiler veren ve "Salahiyetler Kanunu" adıyla da bilinen bir kanunu kabul etmiştir. Tahkikat Komisyonu ve Salahiyetler Kanunu, var olan DP-CHP çekişmelerini daha da sertleştirmiştir. İsmet İnönü tarihe geçen "Biz demokratik rejim dedik. Demokratik rejim kurulmuştur. Şu demokratik rejimi, istikametinden ayrıлып, baskı rejimi haline getirmek tehlikeli bir şeydir. Bu yolda devam edersiniz, ben de sizi kurtaramam. Şartlar tamam olduğu zaman milletler için ihtilal meşru bir haktır" dediği o meşhur sözü, mecliste tahkikat komisyonu görüşüldüğü sırada söylemiştir (Arslan 2009: 25). Olaylar sadece bununla kalmamış ve 28 Nisan 1960 günü İstanbul Üniversitesinde başlayan öğrenci hareketleri Ankara'ya da sıçramıştır. Bu öğrenci olayları 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesinin fitilini de ateşlemiştir. Bütün bu sıcak gelişmeler içerisinde TBMM, 11. Dönemin son toplantısı 25 Mayıs 1960 günü yapmıştır (Arslan: 30-32). 24 Mayıs 1960 yılında Menderes'i, yirmi kadar General ziyarete gelmiş ve kendisine "Askerden endişeniz olmasın. Bu kadar hizmetiniz var beraberiz hükümetin emrindeyiz" demişlerdir (Şen: 2012, 223; Akın, 40,41).

Fakat gelişmelere bakıldığı zaman böyle olmamış ve DP hükümetine karşı Türk Silahlı Kuvvetleri tarafından 27 Mayıs 1960 askeri darbesi gerçekleştirilmiş ve ülke yönetimine el konulmuştur. Darbe sonrasında yapılan ilk yargılamalar 14 ekimde başlamış ve bütün yargılamalar 287 oturum halinde dokuz ay yirmi yedi gün sürmüştür. Yassıada kurulan Yüksek Adalet Divanı 592 kişiyi on sekiz davadan yargılamıştır. 15 Eylül 1961'de DP'nin Cumhurbaşkanı Celal Bayar ve Başbakan Adnan Menderes'in de aralarında bulunduğu toplam 15 kişi anayasayı ihlâl etme, muhalefete baskı yapma, muhalif basını susturup yandaş basını destekleme, 6-7 Eylül olaylarının müsebbibi olma vb. gibi suçlamalarla idam edilmesine karar verilmiştir. Bu 15 kişiden sadece Menderes, Zorlu ve Polatkan'ın

idam cezaları onaylanmıştır. Zorlu ile Polatkan'ın idam edilmeleri hemen infaz edilmesine rağmen Menderes'in idam cezası hasta olduğu için ertelenmiştir. Menderes, 17 Eylül 1961'de idam edilerek, İmralı adasına defnedilmiştir (Arcayürek, 1984: 222; Bozdağ, 2004: 245-250).

Adnan Menderes'in Yassıada da yargılandığı davalardan birisi de Divanın 960/21 numarasında kayıtlı bulunan örtülü ödenek davasıydı (Aydemir, 1999: 494-495). Menderes 4.877.780 lirayı zimmetine geçirmekten önce 10 ay sonra ise 11 yıl 8 ay ağır cezaya çarptırılmış ve bu parayı ödemesi kararlaştırılmıştır. Bu duruma istinaden de Menderes'in süresiz olarak devlet memuriyetinden çıkarılmasına karar verilmiştir (Aydemir: 495). Necip Fazıl Adnan Menderes'i kendisinin çıkarmış olduğu Büyük Doğu mecmuasının maddi yardımcısı, Türkiye Cumhuriyetinin ise Tek Parti CHP'sinden kurtaran manevi biri olarak görmüştür. Adnan Menderes ise resmen olmasa da Büyük Doğu mecmuasını DP'nin söylemlerini yayan bir yayın organı olarak görmüş ve kendisini iktidarda tutan en büyük dayanaklardan birisi olarak addetmiştir. Karşılıklı çıkar ilişkilerine dayanan bu süreç Yassıada Mahkemesi'nde düzenlenen Örtülü Ödenek Davası ile son bulmuştur (Naskali: 2005).

1951 yılı sonlarından 27 Mayıs Askeri darbesine kadar olan süreçte örtülü ödenekten Menderes tarafından Necip Fazıl'a 9 yıl boyunca nakdi yardımlar yapılmıştır. Necip Fazıl'ın Menderes'e yazdığı mektuplar ve ödeme makbuzu bu durumu soyut olarak desteklese bile, bu Necip Fazıl'ın bizzat kendisi tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Necip Fazıl, Başvekâlete bağlı olan örtülü ödenekten kendisine boş yere veya meddahlık yapmak için değil de dini değerlerin yayılması için para aldığını belirtmiştir. Aklını ve ruhunu Batıya değil Doğuda ve İslam'da tutmanın daha doğru olacağına inandığını, Başvekil Adnan Menderes'in de bu fikirleri benimsediğini ve özellikle bir dava şuuru içerisinde bu yolda çalıştığı için Adnan Menderes özelinde DP'yi desteklediğini söylemiştir (Kısakürek, 2016, 231, 464,465). Necip Fazıl'a, örtülü ödenekten toplamda ödenen paranın 147.500 lira olduğu tespit edilmiştir (Ak: 80,113-114, 120-123).

Necip Fazıl'a da suç isnat edilen örtülü ödenek davası yargılamalarında ilginç bir gelişme de yaşanmıştır. Necip Fazıl, örtülü ödenek davasında sanık olarak değil de tanık olarak dinlendiğini beyan etmiş üstelik bu duruma kendisinin de şaşırdığını belirtmiştir. Fakat şunu da eklemiş ve tanık koltuğuna oturtmalarına rağmen hâkimin sanki kendisine sanık gibi suçlayıcı sorular yönelttiğine de ifade etmiştir. Necip Fazıl, yöneltilen bütün soruları cevaplamış ve o dönem kendisince doğru bildiği şeyleri yaptığını söylemiştir. Sorulan sorular karşısında Menderes'i suçlamadığı için ifadesi alındıktan sonra, Menderes'le göz göze gelmiş ve Menderes'in kendisine gülümseyerek, müteşekkir gözlerle baktığını söylemiştir (Kısakürek, 2012: 287-290).

Örtülü Ödenek Davasından Necip Fazıl suçlu görülmüş, hapse mahkûm edilerek Aralık 1961'de cezaevine konulmuştur. Necip Fazıl, tahliye edildikten sonra da davasına devam edeceğini ve hak bildiği yoldan ayrılmayacağını şöyle

ifade etmiştir: “...sesim eskisinden daha canlı, daha güçlü, daha hamleli, daha gür çıkacaktır. Arkamı anayasa hisarına verip, ilahi lütufla ayakta kalacak ve davayı ayakta tutacağım.” (Kısakürek, 1995, 80,81).

Necip Fazıl, hapisten çıktıktan sonra, 1960 askeri darbesi ile kapatılan Büyük Doğu’yu 1964 yılında yeniden çıkarmaya başlamıştır. 1964 yılının ilk sayısında, Menderes’in idam edilmesine çok üzüldüğünü belirtmiş ve ne kadar üzüldüğüne “O Zeybek” adlı şiir ile ifade etmiştir:

Zeybeğimi, birkaç kızan, vurdular;

Çukurda üstüne taş doldurdular.

Bir de, ya kalkarsa diye kurdular...

Zeybeğim, zeybeğim, ne oldu sana?

Allah deyip, şöyle bir doğrulsana!

Hatta Necip Fazıl ‘O Zeybek’ adlı şiiri yazdığından dolayı bir sürede adli takibe uğradığını da söylemiştir (Yılmaz: 1112).

Değerlendirme ve Sonuç

Ahmet Mumcu, ‘Türk Devrimi’nin Temelleri ve Gelişimi’ adlı eserinde DP’nin yoğun bir şekilde halkta ilgi görüp oy almasının dışında, DP’ye destek veren üç büyük sosyal grubun olduğunu belirtmiştir. Birisi Cumhuriyet’in esası olan demokrasiye gerçekten inanmış olan sivil ya da asker aydın kesimidir. Diğeri ise taşrada yaşayan nüfusu kontrol altında tutan toprak sahipleri olmuştur. Üçüncüsü ise Atatürk’ün ilke ve inkılaplarına karşı olan bilhassa bunların içinde altı ilkedeki birisi olan laikliğe karşı olup bu konuda sesini çıkaramayarak, yıllarca sessizce bir kenarda bekleyen muhalif kişilerdir (Mumcu 1982:181,182). Mumcu’nun bu tasnifinden yola çıkarak Necip Fazıl’ın Atatürk İlke ve İnkılaplarına karşı olan laikliği benimsemeyen kesimden olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Necip Fazıl da böyle biri olduğunu gerek konuşmalarında gerekse de çıkarmış olduğu Büyük Doğu’da yayımlanan yazılarında göstermiştir. Necip Fazıl’ın laiklik karşısında bu sert tutumu onda CHP karşıtlığı olarak aksetmiştir. Zaten bu karşıtlık onun DP’yi desteklemesinde birinci etken olmuştur.

Necip Fazıl, Menderes’i hem kendinin hem de kendine inarak oy verenlerin beklediği gibi hareket etmediğini ve tarihe gömmesi gereken CHP’yi tarihe gömmeyip hatta karşısında muhalefet diye meşrulaştırdığı durumunu defalarca eleştirmiştir (Necip Fazıl Kitabı Sempozyum Tebliğleri, 494). Hatta Necip Fazıl, Menderes’in CHP statükosuna boyun eğdiği için sonunda bir ihtilalle hükümetten indirildiğini söylemiştir. Bunu

Halk Partisi ise, her haliyle, zulüm, tasallut, tagallüp ve nefis saltanatının ‘Egemenlik Ulusundur!’ yaftası altında, dile getirilmemiş tezini heykelleştirdi... Demokrat Parti de, pasif halk ihtilâlini gayesine

ulaştıramadı, orta yeri tuttu ve bu yüzden asıl Halk Partisine ait günahın tokadını kendisi yedi. Gerçekleştiremediği pasif halk ihtilâline ve sağlaştıramadığı varlık hikmetine karşılık, kendisi kadar ucuz bir hareket kurban gitti. Zira ona ya 'hep' ya 'hiç' olmanın yolu gösterilmişti; 'hep'e gidilemeyince 'hiç'e yuvarlanmak mukadderdi

sözlerinde görmek mümkündür. Necip Fazıl'ın DP'yi eleştirmelerinde yer yer çok keskin söylemler geliştirdiği de görülmüştür. Hatta Demokrat Parti hükümeti için "yoğurttan hükümet" tabirini kullanmış her ne kadar iktidarda Menderes olsa da Türkiye'de onun değil hala İnönü'nün etkisinin devam ettiğini iddia etmiştir. DP'nin kadrosunu iyi belirleyemediğini, DP'nin hükümet olmadan önce belirlediği davaları ile çeliştiğini, halkta DP kazandı diye herhangi bir saadet oluşturamadığını söylemiştir. Hatta ezanın aslına dönmesinin bile DP'nin işi olmadığını, DP'nin ve Menderes'in ülkeye olması gereken tarihi bir ruh getiremediğini ve Menderes'in dost ile düşmanı iyi tespit edemediğini iddia etmiştir. Necip Fazıl Menderes'in yaptığı hataları: Tanzimat döneminden itibaren yapılagelen inkılaplara dur dememesi, yaptığı yanlış işler yüzüne hesap sorulması gereken kişilere hesap sormayıp aksine onları affetmesi, devletin ve halkın ruhuna hâkim olacak gelişmelere imza atmaması, kendi kadrosunu oluşturamaması, milliyetçi-mukaddesatçı değerleri benimseyen gençliği birleştirip bir hedefe yönelmemesi olarak göstermiştir (Necip Fazıl Kitabı Sempozyum Tebliğleri: 508-511).

Necip Fazıl'ın DP'nin kuruluşunda, muhalefet dönemimde hatta ilk iktidar yıllarında etkili bir biçimde desteklememiş ve mesafeli bir duruş sergilemiştir. O, ilk başlarda Adnan Menderes'e karşı da muhalif bir duruş sergilemesine rağmen sonrasında ve özellikle de Menderes'in idam edilmesinden sonra yazdığı eserlerinde Menderes'in diğer siyasilerden farklı bir kişiliğe sahip olduğunu söylemiştir. Onu mizaç olarak gayet yumuşak biriydi diye tanımlarken, makam ve mevkidenden uzak bir Anadolu çocuğu olduğunu da söylemiştir. Fakat Necip Fazıl Menderes'in devlet yönetiminde iyi adam seçemediğini ve devlette kendi kadrosunu kuramadığını da onun eksik bir tarafı olarak belirtmiştir (Kısakürek, 2015, 305). Aslında Necip Fazıl'ın Menderes'e karşı olan en büyük sitemi de onun devlette kadrolaşamadığı ve iyi adam seçemediği meselesidir. Necip Fazıl, kendince Menderes'in göremediklerini ve ona karşı kurulan komploları haber vermiş fakat Menderes bunları hep göz ardı etmiştir.

Necip Fazıl, Demokrat Parti iktidarını üçe ayırmış "1954 seçimlerine kadar dört sene, "Hedefsiz Gayret Devresi". İkinci devre, 1957 seçimlerine kadar, "Boşuna Zahmet Devresi". Üçüncü Devre, 1960 baskınına kadar üç sene, "Boyuna Gaflet Devresi" olarak tanımlamıştır." (Kısakürek, 2016, 181). Bu değerlendirmenin sebebi, Menderes'in İslamcı kesimlerle olan ilişkileri ve bu ilişkilerde takındığı tavra göre olmuştur (Eroğul, 1990: 87). DP'nin "hedefsiz gayret devresi", olan birinci dönem, ilk iktidar olduğu 1950-54 yılları arasındadır. Necip Fazıl'a göre DP bu dönemde CHP ideolojisinin dışına çıkmadan kendince bir

takım icraatlar yapmıştır. Hükümetin bütüncül bir hedefi olmadığı için de birbiri ile çelişen pek çok icraata imza atmıştır. DP, kendi inkılâp prensiplerini belirleyememiş ve sırtını dayayacağı bir temel fikirden yoksun olmuştur. DP'nin “Boşuna zahmet devresi” olan ikinci dönemi 1954-57 yılları arasındadır. DP, bu dönemde de sırtını dayayacağı “temel fikir” arayışını bırakmış ve farklı eğilimlerdeki kişilerden de oy almak için onlara yönelik çeşitli işlere imza atmıştır. Necip Fazıl, “Demokrat Partinin hayat sebebi Halk Partisine duyulan millîkin ve nefret olmuşsa, ölüm sebebi de bu kin ve nefretin fikirleştirilememesi, hedeflendirilememesi ve bu kin ve nefretten yeni bir ruh yapısına yol açılmaması, topyekûn bir aksiyona girişilememesi olmuştur.” demiştir. DP'nin üçüncü ve son dönemi “Boyuna gaflet devresi” 1957'den 1960 askeri darbesine kadar olan süreçtir. Necip Fazıl artık Menderes'in, ortaya çıkan gelişmeleri okuyamadığını ve “tam bir vurdum duymaz”lık tavrı içerisinde hareket ettiğini söylemiştir. Necip Fazıl, DP'nin “ruh yoksunu, maddiyatçı kimliği”nin artık ortaya çıktığını belirterek, halkın Menderes'e oy verirken onda görmek istediği ruhu ortaya koyamadığını söylemiştir. Hatta Menderes'in CHP'ye karşı devamlı taviz veren bir tutumu benimsemesinin onun sonunu getirdiğini iddia etmiştir (Necip Fazıl Kitabı Sempozyum Tebliğleri: 352).

Necip Fazıl'ın Menderes'le olan ilişkilerinde ifrat ve tefrite kaçtığı görülmekte ve bu onu inişli ve çıkışlı bir insan yapmaktadır. Necip Fazıl, bu özeliğinden dolayı Menderes'in kendi söylediklerine uymasını beklediği ve uymadığı zaman onu eleştirdiği görülmüştür. Fakat Necip Fazıl her ne kadar da Menderes'i eleştirse de onun gözünde Adnan Menderes hep büyük bir devlet adamı olmuştur. Onun gözünde Menderes'in hep yüksek bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu durumu Necip Fazıl'ın, Menderes'e yazdığı mektuplarda, onun şahsından ve devlet adamlarında olması gereken özellikleri, Menderes'i en ön plana çıkararak anlatmasında da görmekteyiz. Necip Fazıl, öncelikle devlet adamının zeki ve ruh sahibi birisi olmasını ilk sıraya koymuştur. Ondan sonra ise devlet adamlarının karşılaştıkları herhangi bir problemlerde onu çözebilecek bilgi ve beceriye sahip olmasını gerekli görmüştür. Necip Fazıl, ayrıca devlet adamının evlenmesini ve tam bir aile reisi de olabilmesi için baba sıfatı taşımalarının gerekliliğini görmüştür (Şen, 2007: 113). Necip Fazıl, geleneksel Türk devleti yönetim yapılarını esas alarak, bir devlet yapısı ortaya koymuş ve bu devlete de “Baş Yücelik” adını vermiştir. Başyüceliğ'i ise kendi içerisinde altı kısma ayırmıştır: Yüceler Kurultayı, Baş Yüce, Baş Yücelik hükümeti, Yüce Din Dairesi, Halk Divanı, Baş Yücelik Akademiyası. Baş Yüce devlet reisidir. Bu herhangi bir devlet reisi gibi olmamalı ve devleti yönetirken nefsi ve hırslarına engel olmalıdır (Kısakürek, 2002, 285-310). Necip Fazıl gerek Büyük Doğuda gerekse de konuşmalarında Menderes'i Baş Yüce olarak onun kurduğu hükümeti ise Baş Yücelik Hükümeti olarak görmüştür. Menderes'i düşünsel olarak savunmasının ardında yatan gerekçelerden biriside bu durum olduğunu söylemek mümkündür. Necip Fazıl her ne kadar böyle düşünsel de bu söyleminde de abartıya kaçtığı görülmektedir.

Son söz olarak, Necip Fazıl gerek DP ile gerekse de Adnan Menderes ile olan ilişkilerini ilk baskısını 1970 yılında yaptığı Benim Gözümde Menderes' adlı eserinde detaylı bir biçimde anlatmıştır. Bunun yanında kendisinin çıkarmış olduğu Büyük Doğu mecmuasında da bu dönemle alakalı birçok gelişmeleri kaleme almıştır. Necip Fazıl'ın Menderes'le olan ilişkilerinde pragmatist bir yol izlediği de görülmektedir. O, İslam'ı savunma ve dava şuuru gibi söylemleri her ne kadar da ön plana çıkarsa sonuçta bir yazardır. Hem kendi davasına en yakın gördüğü Menderes'i ve politikalarını övücü sözler söyleyerek İslamcı davasını sürdürmüş hem de bu sayede örtülü ödenekten birçok yardım alarak hayatını idame ettirmiştir. Şurası bir gerçektir ki Necip Fazıl hangi konuda yazı kaleme alırsa alsın onun kalem her zaman çok güçlü olmuş ve yandaş-muhafız kesimde derin etkiler bırakmıştır. Tabii olarak böyle bir kişinin hangi dönemde olursa olsun bütün iktidar sahipleri yanına çekmeye çalışacaktır. Nitekim de öyle olmuştur. Bundan dolayı Necip Fazıl ve Adnan Menderes ilişkisi bir dönem siyasetine damgasını vurduğu söylemek mümkündür.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Arşiv Belgeleri

- _____ 198-615- 10, 1960.
_____ 010-09-175-531-5-11.
_____ 010-09-175-531-5-14.
_____ 490-01-313-1279-1-37.

Gazeteler

- Cumhuriyet, 13 Aralık 1952.
Cumhuriyet, 18 Mart 1951.
Cumhuriyet, 28 Şubat 1951.
Cumhuriyet, 15 Temmuz 1950.
Milliyet, 11 Mayıs 1950.
Milliyet, 16 Mayıs 1950.
Son Posta, 22 Mart 1951.
Vatan, 2 Kasım 1945.
Zafer, 13 Aralık 1952.
Zafer, 23 Mart 1951.
Zafer, 28 Şubat 1951.

Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'da Yayınlanan Yazıları

- Büyük doğu beyannamesi. (1 Temmuz 1949). Büyük Doğu. 4(17).
Büyük doğu cemiyeti. (6 Mayıs 1949). Büyük Doğu. 4(9).
Malatya müdafaası. (23 Nisan 1954). Büyük Doğu. I.
Be.De. (14 Mayıs 1954). D.P., Büyük Doğu. 1(2).
Be.De.Ç. (18 Ağustos 1950). Demokrat parti iktidarının tefsir ve teşrihi babındadır!. Büyük Doğu. 1(22).
Be.De. (25 Ağustos 1950). Ezan ve radyoda kur'an. Büyük Doğu. 1(23).
Be.De. (5 Ocak 1951). Tahrik. 1(42).
Büyük Doğu. (30 Mayıs 1952). 9(15).
Kısakürek, Necip Fazıl, (16 Şubat 1951). Başbakana hitap!. Büyük Doğu. 1(48).
_____ (22 Mayıs 1959). Sual. Büyük Doğu. XII.
_____ (6 Mart 1959). Adnan menderes'in portresi. Büyük Doğu. I.
_____ (21 Ağustos 1959). Gözümüzün içine bak!. Büyük Doğu. XXV.
Prof. Ş.Ü. (30 Mart 1951). Gazetelerin geçit resmi. Büyük Doğu.

Telif Eserler

- Ak. S. (2005). Büyük doğu cemiyeti (28 Haziran 1949- 26 Mayıs 1951), Hece Dergisi Necip Fazıl Özel Sayısı. 9, 31-40.

- Akın. M.H. (2014). Muhafazakâr siyasal kültürde bir sembol olarak necip fazıl kısakürek. *Muhafazakâr Düşünce*, 9(39), 31-43.
- Albayrak, M. (2004). *Türk siyasi tarihinde demokrat parti (1946-1960)*. Phoenix Yayınları.
- Arcayürek. C. (1984). *Bir iktidar bir ihtilal 1955 – 1960*. Bilgi Yayınevi.
- Arslan. Z. (2009). *Türk parlamento tarihi tbmm-xi. dönem (1957-1960)*, I. Cilt, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.
- Aydemir. Ş. S. (1999). *Menderes'in dramı*. Remzi Kitapevi.
- Aydın. A. (2014). *Demokrat parti'nin kuruluşunun ilk yıllarında parti içinde meydana gelen hizipleşme ve müstakil demokratlar grubu*. *Tarih Okulu Dergisi*, 19, 266-288.
- Beyaz, Y. (2012). *Nesir yazılarına göre necip fazıl'ın düşünce dünyası*, (Yayınlanmamış doktora tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozdağ, İ. (2004). *Darağacında bir başbakan menderes*. Truva Yayınları.
- Bulut. S. (2009). *27 Mayıs 1960'tan Günümüze Paylaşılmayan Demokrat Parti Mirası*. Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 19, 73-90.
- Cem. İ. (1989). *Türkiye'de geri kalmışlığın tarihi*, Cem Yayınevi.
- Çetinkaya. S. (2016). *Ahmet Emin Yalman Suikastı Ve Etkileri*, *Balkan and Near Eastern Journal of Social Sciences*, 2(1), 46-57.
- Demir. Ş. (2011). *Düello menderes ve inönü, demokrat parti'den 27 mayıs darbesi'ne olaylar*. Timaş Yayınları.
- Dokuyan. S. (2014). *Çok Partili Hayata Geçişte Önemli Bir Adım: Demokrat Parti'nin Kuruluşu*. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(1), 151-169.
- Erim. N. (2005). *Günlükler-1925-1979*. I. (haz. A. Demirel). Yapı Kredi Yayınları.
- Eroğul. C. (1990). *Demokrat parti tarihi ve ideolojisi*, İmge Kitabevi.
- Gevgilili. A. (1987). *Yükseliş ve düşüş*. Bağlam Yayınları.
- Karaca. A. (2018). *"Muhterem efendim" necip fazıl'dan menderes'e mektuplar*. Kopernik Kitap.
- Kısakürek. N. F. (1995). *Baş makalelerim 2*, (3. Baskı), Büyük Doğu Yayınları.
- _____ (2002). *İdeolocya örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları.
- _____ (2012). *Cinnet mustatili-yılanlı kuyudan*, Büyük Doğu Yayınevi.
- _____ (2013). *O ve ben*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- _____ (2015). *Babıali*. Büyük Doğu Yayınevi.
- _____ (2016). *Benim gözümde menderes*. (10. Basım). Büyük Doğu Yayınları.
- Komasyon. (2000). *Anahatlarıyla ilk necip fazıl kısakürek biyografisi*. Büyük Doğu Yayınları.
- Lostar. F. İ. (2019). *Muhafazakâr basının modernizm, bilim ve teknolojiye yaklaşımı, büyük doğu örneği (1949-1959)*. *İlef Dergisi*, 6(2), 307-328.
- Mert. N. (2007). *Merkez sağın kısa tarihi*, Selis Kitaplar.
- Meşe, E. (2017). *Türk Sağında Köy Enstitüleri Algısı*. *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar*, 1, 83-95.
- Miyasoğlu, M. (1985). *Necip fazıl kısakürek*. Suffe Yayınları.

- Mumcu. A. (1982). Türk devrimi'nin temelleri ve gelişimi, İnkılâp ve Aka Kitabeveleri.
- Nal. S. (2005). Demokrat Parti'nin 1950-54 Dönemi Din Siyaseti, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi. 60(3). 137-171.
- Naskali. E. G. (2005). Yassıada zabıtları-1 örtülü ödenek davası. Kitabevi Yayınları.
- Necip fazıl kitabı sempozyum tebliğleri. (2015). [Asım Öz, İsmail Kara, Aykut Ertuğrul (hızl.)], Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Ogan. M. R. (1950). Reylerimizi Kimlere Vermeliyiz?. Sebülürreşad. III(73).
- Okay. O. (2009). Necip fazıl kısakürek. Şule Yayınları.
- Özdalga. E. (2006). İslamcılığın Türkiye seyri. İletişim Yayınları.
- Özkan. N. (2004). Seçim kazandıran kampanyalar. Mediat Yayınları.
- Serdengeçti. O. Y. (2008). Serdengeçti 1. Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Sezan. S. (1994). Seçim ve demokrasi. Gündoğan Yayınları.
- Şahin. O. E. (2019). Necip fazıl kısakürek'in düşünce eksenini ve siyasi aksiyonu, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 17(4), 1-16.
- Şehsuvaroğlu, L. (2012). Ordusunu arayan kumandan necip fazıl kısakürek ve büyük doğu'su. Elips Yayınları.
- Şen. E. (2007). Belgelerin dilinden yassıada'nın karakteri. Zaman Kitap.
- Şen. E. (2012). bir yiğit vardı başbakan adnan menderes'in hayatı, Yitik Hazine Yayınları.
- TBMM tutanak dergisi. Dönem IX. Celse 22. Birleşim 88. Oturum 1.
- TBMM tutanak dergisi. Dönem IX. Celse 22. Birleşim 78. Oturum 1
- TBMM tutanak dergisi, Dönem IX. Celse 24. Birleşim 96. Oturum 1. 24 Haziran 1953.
- TBMM tutanakları. 60. Birleşim. Birinci Oturum. 7 Mart 1954.
- TBMM zabıt ceridesi. Devre XI. Celse 10. İnkıtat 8. İçtima 1.
- TBMM zabıt ceridesi. Devre XI. Celse 11. İnkıtat 26. İçtima 1.
- Uçman. A. (2015). Necip fazıl'ın yayımladığı dergiler, necip fazıl kitabı kalır dudaklarda şarkımız bizim. Zeytinburnu Belediyesi.
- Uzun. H. (2012). İktidarını Sürdürmek İsteyen Bir Partinin Kimlik Arayışı: Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Olağan Kurultayı. Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, 12(25), 101-139.
- Üstün. N. (2011). Büyük doğu mecmuası'nın siyasi analizi, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yalman. A. E. (1970). Yakın tarihte gördüklerim ve geçirdiklerim. IV. Rey Yayınları.
- Yılmaz. S. (2017). Erken Dönem Cumhuriyet Tecrübelerinin Farklı İdeolojik Kesimlerce Nasıl Hissedildiğini Şiirler Üzerinden Anlamak: Bir Nazım Hikmet ve Necip Fazıl Karşılaştırması. İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi. 6(2), 1088-1122.

Geç Dönem Osmanlı Gazze'sinde Ebû Medyen El- Ğavs Zâviyesi Vakfı

Şerife EROĞLU MEMİŞ¹

Öz

Tarih boyunca Doğu Akdeniz kıyılarının çölden önceki son durağı olan Gazze, Nil Vadisi ile Arap topraklarına yerleşmiş güçler arasındaki rekabette önemli bir konuma sahip olmuştur. Bu önemine bağlı olarak da bir imparatorluktan diğerine el değiştiren Gazze, 1516 yılı sonunda Osmanlı topraklarına katılmıştır. Kent, Osmanlı fethi sonrası Mısır gibi zengin bir ülkenin güvenliğinin sağlanması ve Kızıl Deniz ticaretinin kontrol altına alınması bakımından Osmanlı yönetimine büyük yararlar sağlamıştır. Çalışma, geç dönem Osmanlı Gazze'sinde mukîm Mağribliler ile şehri ziyaret eden mücâvir ve misâfirlere hem barınma hem de yeme-içme gibi çeşitli sosyal yardım hizmetleri veren Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi Vakfı'nı incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada ayrıca, Gazze'de bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zaviyesi'nin aynı adlı Kudüs'te bulunan zâviye ile olan bağlantısı ve iletişim düzeyinin mahiyeti tespit edilecektir. Bu bağlamda, Gazze'de Kudüs'tekine benzer bir Meğaribe Mahallesi ve Mağribli cemaatinin varlığı sorgulanacaktır. Bunun için öncelikle Osmanlı Dönemi'nde Gazze Sancağı'nın sınırları tanımlanarak değişen sınırlar ve yapıya ilişkin kısa bir bilgi sunulacaktır. İkinci olarak, Gazze'de bulunan zâviye, ribât ve hangâhlara dair genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Üçüncü bölümde ise Gazze'deki Ebû Medyen el-Ğavs Zaviyesi ele alınacaktır. Zâviye, yönetimi ve bütçesi bakımından Kudüs'te bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi'ne bağlı olup bir mütevellî vekili tarafından yönetilmekte idi. Çalışmada, çeşitli arşivlerden temin edilen başta vakfa ait vakfiye ve muhasebe kayıtları olmak üzere evkâf, hazine ve şikâyet defterleri ile mevcut literatüre başvurulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazze, Ebû Medyen, Vakıf, Zâviye, Meğâribe, Mağrib.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, serife.memis@hbv.edu.tr,
ORCID: 0000-0003-2880-8602.

The Waqf of Abū Madyan Al-Ghawth Zâwiya in the Late Ottoman Gaza

Abstract

Throughout history, Gaza, the last shelter of the Eastern Mediterranean coast before the desert, had a significant place in the rivalry between the Nile Valley and the powers settled in the Arab lands. Depending on this importance, the city of Gaza, which changed hands from one empire to another, became the part Ottoman lands at the end of 1516. The city provided great benefits to the Ottoman administration in terms of ensuring the security of a rich town like Egypt after the Ottoman conquest and controlling the Red Sea trade. The study aims to examine the zâwiya of the Abū Madyan al-Ghawth waqf, which provides various social assistance services such as accommodation and food and beverage to the Maghribi residents of the late Ottoman Gaza, as well as the mujâvirs and guests visiting the city. The study will also try to determine the nature of the connection and level of communication between the zâwiyas in Gaza and in Jerusalem with the same name. In this context, the existence of a Maghariba neighborhood and a Maghribi community in Gaza similar to the one in Jerusalem will be questioned. For this, first of all, a brief information will be provided about the changing borders and structure by defining the borders of Gaza in the Ottoman Period. Secondly, a general framework will be drawn about the zâwiyas, ribâts and khanqâhs in Gaza. In the third part, the waqf of the zâwiya of the Abū Madyan al-Ghawth in Gaza will be analyzed. In the study, primarily the waqfiyya and accounting records belonging to the waqf as well as atîq (treasury), awqâf and complaint books obtained from various archives and the existing literature will be addressed.

Keywords: Gaza, Abu Madyan, Waqf, Zâwiya, Maghariba, Magreb.

Extended Abstract

Throughout history, Gaza, which has been the center of gravity for travelers with its vegetation fed by its fertile ground waters and mild climate, is a town in southern Palestine, where the old highway Via Maris, which connects Syrian lands with Egypt, and various caravan routes from the Arabian Peninsula distinguished it from other Mediterranean port cities. Gaza, which has been an important trade center since ancient times, has also been an important center of learning in some historical periods. At the same time, Gaza, which has an indispensable position for the protection of Egypt in the Eastern Mediterranean and any invasion to come over the Sinai Peninsula in the east, has been at the center of a mobility that changed hands from one empire to another. With its agricultural hinterland and a very important regional center for the Bedouin population, Gaza was also the center of a number of major routes, including the pilgrimage route from Egypt to the holy places in Hejaz.

Because of Gaza's prevailing position in the region, joining the city to the Ottoman lands was important both in terms of keeping a rich country such as Egypt and controlling the Red Sea trade. As a matter of fact, the city joined the Ottoman lands during the Egyptian campaign, when Sultan Selim I embarked on the Mamluks in 1516 and remained under the Ottoman rule for 400 years. As it is known, waqfs have been among the leading institutions in Islamic societies and states for centuries. Many services for charitable, religious, educational, social and municipal purposes in a city have also been fulfilled through waqfs. In addition to all kinds of religious institutions such as mosques, masjids, sûfi lodges, mausoleums, the establishment of educational institutions such as madrasas, and charitable-social institutions such as soup-kitchen and bazaar, payment of the wages of those who work in these buildings, repair, maintenance and repair of these structures and its services were carried out by the waqfs. At the same time, waqfs contributed to the development of both rural and urban settlements by providing the necessary infrastructures in the city with buildings such as a market area, inns and baths in a city, and by giving life to social and cultural institutions such as mosques, madrasas and almshouses. Many of the waqfs were established in the city during the Mamluk period, which was praised as the golden age of Gaza. Gazawas one of the cities that were built and revived by means of the waqfs. Then, during the Ottoman period, both the repair and maintenance and the appointment of personnel, the development and revival of the waqf works were ensured and their functionality was preserved. For example, in a study based on the Land Registry records numbered 427, dated approximately 11 years after the Ottoman conquest, two lists of charitable and family waqfs in the city of Gaza and the income of these waqfs were presented. 25 charitable waqfs and 32 family waqfs are included in these lists. The sûfi lodges registered among charitable endowments in Gaza and one of these lodges, the Zâwiya of Abu Madyan al-Ghawth constituted the subject of this study. In this context, firstly, by defining the boundaries of Gaza in the Ottoman Period, a historical background regarding the changing borders and administrative structure will be presented. Second, we will try to draw a general picture of the sûfi lodges, ribâts and khanqâhs in Gaza. In the third part, the focus will be on the the Zâwiya of Abû Madyan al-Ghawth in Gaza, which was connected to the Zâwiya of Abû Madyan al-Ghawth in Jerusalem in terms of management and budget and was managed by a deputy mutawallî. In this section, the nature of this interconnected structure established over the both Zâwiyas of Abû Madyan al-Ghawth in Jerusalem and Gaza will also be tried to be determined. Waqfiyyas are one of the main archival resources of the waqf system which contain very important and detailed information about a wide range of waqfs. For this reason, the copied samples of the waqfiyyas preserved in the Archives of the General Directorate of Foundations (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi) are taken as a reference in the study. In addition to this, various accounting, individual and collective petitions about the waqfs as well as treasury and daily appointment books are applied. However, in order to follow the waqfs' adventure over time, some other books and records are needed. For example, the accounting

books in which the income and expenses of the waqfs are accounted allow us to identify the changes in the economic situation and activities of the waqfs over time and to reveal the institutional development process. Waqfs used to arrange the books giving annual income and expense accounts and send them to the center. The revenues section of these books gives a breakdown of the income sources held by the waqf in the current year to which the accounts are related and the revenues obtained from these sources. At the same time, the ratio of each of these revenues to the total income of the waqf can be revealed. The accounting books also record the current expense items of the waqf. From the records in the expenses section, information such as the size of the expenses of the waqf and their ratio to each other can be obtained. Historical data on the economic and institutional development of the waqf can be obtained by detailed analysis of income and expenses, determination of various income and expense items, and monitoring their size and content. Similarly, orders, included in the ahkâm registers, sent from Istanbul on many issues such as the inspection and inspection of the accounts in the provisions, the interventions made by various sections of the society and the waqf management to the duties and officials of the waqf, the collection of waqf revenues, the performance of waqf services and the payment of salaries describe the situation of the waqfs. On the other hand, the main sources containing important information regarding the management of waqfs and the recruitment of employees are the treasury and daily appointment books. The reason for the change of duty was recorded with the reasons in the books where all kinds of employee consignments made to the waqfs were kept. Within the framework of the study, 115 appointment records in the hurûfât appointment registers, 55 in the atîk (old) and 10 in the cedîd (new) registers are examined.

Giriş

Gazze, güney Filistin'de Suriye topraklarını Mısır'a bağlayan eski karayolu *Via Maris* ve Arap Yarımadası'ndan çeşitli kervan yollarının kesiştiği bir kasabadır. Kasabanın Mısır ve Arap Yarımadası'na olan yakın bağlantıları, onu diğer Akdeniz liman kentlerinden ayırmakta idi. Antik çağlardan beri önemli bir ticaret merkezi olan Gazze, bazı tarihi dönemlerde önemli bir ilim merkezi olmuştu (Büssow, 2014). Aynı zamanda da Doğu Akdeniz'de Mısır'ın güvenliği ile doğudaki Sina Yarımadası üzerinden gelecek her türlü istila için vazgeçilmez bir konuma sahip Gazze, kendisini bir imparatorluktan diğerine savuran hareketliliğin merkezinde yer almıştı.² Tarımsal hinterlandı ve bedevi nüfusu için çok önemli bir bölgesel merkez olan Gazze, aynı zamanda Mısır'dan Hicaz'daki kutsal yerlere hac yolu dâhil olmak üzere bir dizi ana yolun merkezi idi (Ben-Bassat, 2013: 114).

Gazze'nin bölgeye hâkim bu konumu nedeniyle şehrin Osmanlı topraklarına katılması hem Mısır gibi zengin bir ülkenin elde tutulması hem de Kızıl Deniz ticaretinin kontrol altına alınabilmesi bakımından önem arz etmekteydi. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in 1516'da Memlukler üzerine çıktığı Mısır seferi esnasında şehir Osmanlı topraklarına katılmış ve 400 yıl boyunca Osmanlı idaresinde kalmıştır.

Vakıflar yolu ile imar ve ihya edilen kentler arasında yer alan Gazze'nin altın çağı olarak övülen Memlukler Dönemi'nde kentte çok sayıda vakıf kurulmuş, Osmanlı Dönemi'nde gerek tamir ve bakımları gerekse görevli atamaları ile vakıf eserlerin imar ve ihyaları sağlanmış, işlevselliği muhafaza edilmiştir. Örneğin, Osmanlı fethinden yaklaşık 11 yıl sonrasına tarihlenen 427 numaralı Tapu Tahrir Defteri kayıtları esas alınarak yapılan bir çalışmada Gazze şehrinde mevcut hayrî ve zürrî vakıflar ve bu vakıfların gelirlerine ilişkin iki liste sunulmuştur. Bahse konu listelerde 25 hayrî ve 32 de zürrî vakıf kaydına yer verilmiştir (Koç 1996: 68-70).³ Gazze'de mevcut hayrî vakıflar arasında kaydedilen zâviyeler ve bu zâviyelerden Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi bu çalışmanın konusunu teşkil etmiştir. Bu bağlamda öncelikle Osmanlı Dönemi'nde Gazze Sancağı'nın sınırları tanımlanarak değişen sınırlar ve idari yapıya ilişkin tarihi bir arka plan sunulacaktır. İkinci olarak, Gazze'de bulunan zâviye, ribât ve hangâhlara dair genel malumatlar verilecektir. Üçüncü kısımda ise Gazze'deki Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi üzerinde yoğunlaşılacaktır ki bu zâviye yönetimi ve bütçesi bakımından Kudüs'te bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi'ne bağlı olup bir müteveli vekili tarafından yönetilmekte idi. Bu kısımda ayrıca Kudüs ve Gazze'de bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyeleri üzerinden kurulan bu bağlaşıklık yapının mahiyeti tespit edilmeye çalışılacaktır.

2 Kentin tarihine ilişkin detaylı bilgi için bkz. el-'Arif, 1943: 16-18, 99-100; Cohen, 1973: 1-6, 144-151; Cohen ve Lewis, 1978: 117-134 Büssow, 2011: 62-85; Ben-Bassat, 2013: 135-152; Filii, 2016: 26-51.

3 Çalışmada ayrıca vakıfların tasarrufunda olan 199.778 akçelik gelirin %79,6'sında hayrî vakıflar, %20,4'ünde de zürrî vakıfların istifadesinde olduğu kaydedilmiştir. Bu da hayrî vakıfların sayıca az olmalarına rağmen, tasarruf ettikleri gelirler bakımından çok daha büyük bir paya sahip olduklarına işaret etmektedir. Ayrıca bkz. Yalçınkaya, 2006: 69.

Vakıflarla ilgili önemli ve detaylı bilgiler içeren vakıf sistemi ile bireysel vakıfların en temel arşiv kaynaklarından birisi vakfiyelerdir (Köprülü, 1938: 1-6). Bunun yanı sıra vakfa ait çeşitli tarihlerdeki muhasebe, *arzuhal* ve *arz-ı mahzar* kayıtları ile *atık* (hazine) *esâs/şahsiyet* ve *hurûfât/askerî rûznâmçe* defterleri kayıtları da mevcuttur. Bu kayıtlardan muhasebe defterleri, vakıfların gelir ve giderlerinin düzenli olarak tutulması nedeniyle vakıfların iktisadi durum ve faaliyetlerinde zaman içinde meydana gelen değişimleri tespit etmemize ve kurumsal gelişim tarihlerini ortaya çıkarmamıza olanak sağlamaktadır. Vakıflar senelik gelir-gider hesaplarını veren defterleri düzenleyerek merkeze gönderirlerdi (Barkan, 1962-63: 297-341; 342-379). Bu defterlerin gelirler kısmı, hesapların ilgili olduğu cari yılda vakfın elinde bulundurduğu gelir kaynaklarının dökümü ile bu kaynaklardan elde edilen gelirleri ihtiva etmektedir. Muhasebe defterleri vakfın cari gider kalemlerini de kaydetmektedir (Orbay, 2001: 77). Böylece vakfa ait muhasebe kayıtlarının incelenmesi, vakfın gelir ve giderlerinin detaylı analizini, çeşitli gelir ve gider kalemlerinin tespitini, bunların büyüklük ve içeriklerinin izlenmesini mümkün kılmakta vakfın iktisadi ve kurumsal olarak gelişimini izlemeye yönelik de tarihi malumatlar vermektedir. Benzer şekilde Gazze’de bulunan Magribliler tarafından gönderilen *arzuhal* ve *arz-ı mahzarlar* vakfın hâlihazırda işleyişine ilişkin tafsilatlı bilgiler sunmaktadır. Örneğin, mütevellilerin vakfı zarara uğratıp uğratmadıkları, bu konunun vakıf hesaplarının görülerek teftiş edilmesi emri, vakıf görevlerine ve görevlilerine toplumun çeşitli kesimlerince ve vakıf yönetiminin yapılan müdahaleler, vakıf gelirlerinin toplanması, vakıf hizmetlerinin görülmesi ve maaşların ödenmesi gibi pek çok konuda İstanbul’dan gönderilen hükümler vakıfların içinde bulunduğu durumu tasvir ederler. Öte yandan, vakıfların yönetimi ve görevli istihdamına yönelik önemli bilgiler ihtiva eden kaynaklardan; *atık* (hazine) *esâs/şahsiyet* ve *hurûfât/askerî rûznâmçe* defterleri, vakıflara yapılan her türlü görevli tevcihâtının tutulduğu defterlerdir. Bu defterlerde görevli değişikliğinin nedeni gerekçeleri ile kaydedilmiştir (Orbay, 2005: 27-41; Alkan, 2010: 831-842). Çalışma çerçevesinde hurûfât defterlerinde Gazze’ye ilişkin kayıtlı 115 ile atık defterlerde yer alan 55, cedîd defterlerde yer alan 10 atama kaydı incelenmiştir.

Bu yazının sınırları içerisinde vakıfların içinde buldukları iktisadi ve sosyal koşullar ile ilgili bilgiler sunmaları bakımından bahse konu defterlerde yer alan kayıtlara genel olarak Gazze nâhiyesi vakıfları bağlamında, özel olarak ise Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi’ne ilişkin örnekler üzerinden yer verilmiştir.

Osmanlı Dönemi’nde Gazze Sancağı

Memlukler Dönemi’nde, Filistin bölgesi Gazze, Lud, Kakun, Kudüs, el-Halil ve Nablus olmak üzere Dimaşk’a bağlı altı bölgeye ayrılmıştı (Karaman, 1996: 92). Memluk eyaletlerinden Gazze ve Safed,⁴ Kahire merkezli imparatorluğun

4 Konumu itibarıyla Filistin’in önemli şehirlerinden biri olarak Safed, Memlukler Dönemi’nde bölgenin yönetim merkezi olmuştur. Çevresinde bulunan ve hepsi büyük yerleşim yerleri olan Sur, Akka ve Taberiye şehirleri Safed’in nahiyeleri haline getirildiği gibi, Haçlıların müstahkem askeri üsleri olan Şakif ve Tibnin buraya

taşradaki ileri karakolları niteliğindeydi. Gazze'nin en parlak dönemi olan Memlukler Dönemi'nde Sultan Baybars Gazze'de Halife Ömer'e adanan bir camiye, Latin Katedrali'nin bulunduğu yerde ve meydanda kullanıma açar. Bu yapıya 20.000'in üzerinde eser barındıran bir kütüphane ilave edilir. "Paşa Sarayı" olan valilik merkezi ile "Büyük Ömer Camii" olarak adlandırılan bu katedral-cami, Gazze şehir merkezinde yerel seçkinlerin Memluk Dönemi'nden beri ikamet etmeyi tercih ettiği Şücaiyye⁵ mahallinin sınırındaki iki temel yapı olmuştur. Ana meydanın diğer tarafında ise hâlâ ticaret semti olan Zeytun ve 1297'de yenilenen es-Sammara hamamı bulunmakta idi (Filiu, 2016: 43). Memluk yönetimi ayrıca, Gazze pazarının sürekliliğini sağlamak amacıyla kent ile Refah arasına tahkim edilmiş bir kervansaray inşa edilmesine karar vermişti. Taş ocakları ve verimli kaynakların yakınına yapılan bu han, 1387'de Emîr Yunus el-Nevruzî tarafından açılmıştı. Bu yapı, Kahire ve Şam yolu arasında başat öneme sahip bir posta bağlantısı barındırırken ticari ve askeri amaçlara da hizmet etmekteydi. Han Yunus'un sağladığı bu emniyet, zamanla daha kalabalık bir nüfusu içine çekmiştir. Bir kentteki bütün hizmet kolları orada gelişmiş ve Han Yunus, kısa sürede Gazze Bölgesi'nin ikinci kenti olarak Refah'la rekabet eder hale gelmişti (Filiu, 2016: 44).

Halkın büyük bir çoğunluğu Şafîî mezhebini takip etmekteydi. Ortodoks geleneğine bağlı olan Hristiyan topluluklar da kentin tam merkezinde ibadetlerini yerine getirirlerdi. Filiu'da aktarıldığı şekliyle, Haham Volterra'lı Meshullam 1481'de Gazze'ye uğradığında altmış Yahudi ve dört de Samiri ailesi olduğunu kaydetmiştir (Filiu, 2016: 44).

Osmanlı'nın 1516 (522)'de Gazze'yi topraklarına katmasının ardından yaygın şekilde "küçük bir kasaba" olarak anılsa da, aynı adlı sancağın merkezi olarak kalmıştır (Heyd, 1960: 161, indeks). Önemli bir yeni işlev olarak Şam'dan gelen hac kervanının ihtiyaçlarını temin etmeye başlamışlardır. Bazı Gazze sancakbeyleri Şam *Emîrû'l-haccı* olarak görev yapmışlardır (Ze'evi, 2000: 46).

İdari bakımdan 1516 yılı sonlarında Osmanlı topraklarına katılan Filistin, Şam Beylerbeyliği bünyesinde bulunan 15 sancak içerisinde yer almıştı. Beylerbeyliğin güney ucundaki sancaklar Kudüs ve Gazze sancakları idi. Akdeniz kıyısında, batıda bulunan Gazze Sancağı, doğuda Kudüs, güneyde çöl ve kuzeyde Nablus Sancağı ile çevriliydi. Aynı zamanda nahiyeye merkezi olan bu iki kentten Kudüs, Memluk Dönemi'nden farklı olarak sancağın yönetim merkezi idi (Singer, 1996: 6). Kanuni Sultan Süleyman tarafından 1522 yılında hazırlatılan Kanunname'de müstakil sancak olarak kaydedilmiştir. Şam eyaletine bağlı Gazze sancağının nahiyeleri ise Tablo 1'de gösterilmiştir:

bağlanmıştır. Böylece önceki dönemlerde ismi pek duyulmayan, fakat Haçlılarla beraber önem kazanan Safed, Memluklerin, Suriye bölgesindeki yönetim merkezlerinden biri haline gelmişti (Taşkın, 2010: 26-30).
5 Şücaiyye Mahallesi 1239'da Beyt Hanun'da Haçlılarla savaşırken öldürülen Komutan Şücaeddin'e atıfta bulunmak amacıyla bu isimle adlandırılmıştır. Bu mahalleyi merkezden ayıran sokağın adı ise Selahaddin'dir (Filiu, 2016: 43).

Tablo 1: Şam Eyaletine Bağlı ve Filistin Bölgesi Olarak Adlandırılan Sancaklar ve Nahiyeleri.

| Sancak Adı | Nâhiye Adı |
|------------|---------------------|
| Nablus | Cebel-i Sami |
| | Cebel-i Kıblî |
| | Cebel-i Sa'b |
| | Cemâ'in |
| Gazze | Nefs-i Gazze |
| | Gazze |
| | Remle |
| Kudüs | Kudüs-i Şerîf |
| | Halilürrahman |
| | Kerek Ma'a Şevbek |
| Safed | Nefs-i Safed |
| | Cenin |
| | Tâberiyе |
| | Akka |
| | Sakif |
| | Ba'albek |

1527-1528 yıllarına ait Tapu Tahrir Defterlerinde Gazze Sancağı, Gazze ve Remle olmak üzere iki nahiyeden oluşmakta idi. Aynı defterde Gazze şehrinin mahalleleri Fakîr-i Tuffah, Dârü'l-Hasad, Sebanmiye, Berciliyye, Türkmen, Ekrad, Nasâra olarak kaydedilmiştir (Koç, 1996: 21). Bu durum, 1548'de de değişmemiş ve sancak, Gazze ve Remle nahiyeleri ile bunların merkezleri konumunda bulunan ve aynı adları taşıyan kasabalar ve muhtelif sayılardaki köylerden teşekkül etmişti (Yalçınkaya, 2006: 34-37).

Osmanlı fethinden yaklaşık 10 yıl sonrasına ait 427 numaralı Tapu Tahrir Defteri kayıtları esas alınarak yapılan bir çalışmada Gazze şehrinde mevcut hayrî ve zürrî vakıflar ve bu vakıfların gelirlerine ilişkin iki liste sunulmuştur. Bahse konu listelerde 25 hayrî ve 32 de zürrî vakfa yer verilmiştir. Vakıfların tasarrufunda olan 199.778 akçelik geliri %79,6'sında hayrî vakıflar, %20,4'ünde de zürrî vakıfların istifadesinde olduğu kaydedilmiştir. Bu da hayrî vakıfların sayıca az olmalarına rağmen tasarruf ettikleri gelirler bakımından çok daha büyük bir paya sahip olduklarına işaret etmektedir.

17. yüzyılda yerel hanedanlardan Rıdvanların valilerinin özerklikleri artar. Rıdvan Paşa, 1670 yılında Gazze üzerindeki otoritesini kurduktan sonra valilik babadan oğula yani Ahmed Paşa'dan (1572-1600) Hasan Paşa (1600-1644) ve sonrasında Hüseyin Paşa'ya (1644-1662) geçer. Rıdvanların sıklıkla kontrolleri Nablus ve Kudüs'e de uzanmıştır (Ze'evi, 2000: 45-47). Ahmed Paşa b. Rıdvan, bilim adamı Hayreddin el-Remlî ile yakın ilişki içinde Gazze'yi, önemli bir kültür merkezi haline getirdiği için övgü toplamıştır (Ze'evi, 2000, s. 60). Hanedanın en

bilinen yöneticisi Hüseyin Paşa idi (1644–1662). Yerel Bedevi grupların yanı sıra Hristiyan toplumu ve Avrupalı tüccarlar başta olmak üzere Fransızlarla iyi ilişkiler kurmayı başarmıştır. Gazze'yi 1649 (1058-9)'da ziyaret eden Evliya Çelebi'ye göre şehir zengindi ve şehirde 11 cami, iki hamam, 600 dükkân ve 1300 ev bulunmakta idi. Bu binaların taştan yapıldığı ve sancağın yedi zeamet ile 107 tımarının olduğu da kaydedilmiştir (Evliyâ Çelebi, 1314-1318/1896-1901, III, s. 128). 1659 (1069-70) yılında şehri ziyaret eden Fransız tüccar Laurent d'Arvieux, Gazze'nin canlı kervan ticaretine dikkat çekerek Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere yakın malumatlar verir. Bununla birlikte Ermeni ve Rum olmak üzere iki kilisenin varlığından bahseder (Büssow, 2014; Bilge, 1996: 535).

Osmanlı-Rus savaşı sırasında 1773 tarihinde isyan eden Zahir el-Ömer; Kudüs, Yafa, Nablus ve Gazze'yi ele geçirmiştir. Ancak bu ayaklanma, Kaptan-ı Derya Cezayirli Gazi Hasan Paşa tarafından Akka Kalesi'nin kuşatılması sonucunda 1775 yılında bastırılmıştır (Bilge, 1996: 535). Öte yandan 1730'dan 1775'e kadar Akka'nın bir liman kenti olarak yükselişi, Gazze'nin göreceli olarak öneminin azalmasına yol açmıştır. Dikkat çeken diğer önemli bir gelişme ise kasabanın bir kısım eşrafının bu dönemde devletten kayda değer nüfuz elde etmeyi başarmalarıdır. Mesela, Muhammed Paşa Ebû Marak, 1770'ler ve 1800'ler arasında Kudüs, Şam ve Mısır valisi olarak görev yapmıştır (Büssow, 2014). Bu dönemde Gazze'yi bölgenin diğer şehirleri arasında özel konuma getiren Gazzeliler ile Bedeviler arasındaki yakın işbirliğidir. Bu ortak girişimlerin belki de en önemlisi, Suriye hac kervanlarına arpa temin edilmesinde kendisini göstermiştir (Cohen, 1973: 151-2).

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Gazze, Mısır ile Bâb-ı 'Âlî'nin hidivleri arasındaki mücadeleye sahne olurken galip gelen Bâb-ı 'Âlî olmuştur. Osmanlı'nın Gazze'de hâkimiyetini yeniden tesisi, Peygamber'in büyük dedesinin yattığı kabul edilen yerde yapılan Hâşim Cami'nin inşasıyla kutlanmıştır. "Hâşim'in Gazzesi" o dönemin Filistin'inde ayrıcalıklı bir yer tutar ve yerli ileri gelenler ihracat ürünlerinin geliştirilmesiyle zenginleşerek çoğu kez pazarlarını topraklarının çok daha ötesine yaymışlardır (Filiu, 2006: 51).

1860'lar ve Birinci Dünya Savaşı arasındaki barış döneminde Gazze, gelişen Akdeniz liman kentlerinin birçok özelliğini paylaşmıştır. Birçok yerel önde gelen aileler, özellikle de eş-Şevvâ ailesi başta olmak üzere, iltizam, borç verme, ticaret ve deniz yoluyla tahıl ihracatı gibi çeşitli yöntemlerle büyük servetler elde etmişlerdir. Gazze'nin Avrupa'da yüksek talep gören tahılı, yerel Bedeviler ile işbirliği içinde iç bölgelerden Hayfa ve Gazze limanlarına taşınmıştır. Avrupa ticaretinin yerel ve Osmanlı ticaretine rağmen artan önemi, Gazze'nin ticaretinin büyük bölümünü oluşturmuştur. Gazze'nin müftüsü ile Osmanlı'nın Kudüs valisi arasında süregelen anlaşmazlıklar, yerel idareci ve eşrafın siyasi gücünü göstermekteydi (Büssow, 2011: 62-85). Diğer taraftan Suriye hacıları ve onlara katılan Anadolu hacıları, 19. yüzyıl boyunca karayolu ile Gazze'ye gelerek Akabe'ye inip Mısır ve Kuzey Afrika hacılarıyla birlikte Kızıldeniz üzerinden

Cidde'ye giderlerdi. "Derb-i Gazze" olarak da anılan bu Gazze-Akabe yolu, 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılmasına kadar önemini muhafaza etmiştir. Süveyş Kanalı'nın açılması sonrasında Mısır ve Kuzey Afrika hacıları Gazze yolunu terk etmişler ve şehir önemini kısmen yitirmiştir (Bilge, 1996: 535).

19. yüzyılın sonunda idari bakımdan Suriye vilayetinin Kudüs sancağına bağlı Gazze kazasının 3 nahiyesi ve 55 köyü bulunmakta idi. Gazze kazasının kaza, köy ve nahiyelerine Tablo 3'te yer verilmiştir:

Tablo 2: Suriye Vilayetine Bağlı Kudüs Sancağının İdari Taksimatı.

| Kaza Adı | Nâhiye Adı | Köy Sayısı |
|-----------------------------|-------------------------|------------|
| Kudüs-i Şerîf (Merkez Kaza) | Benî Zeyd | 24 |
| | Benî Musa ve Benî Salim | 12 |
| | Benî Malik | 23 |
| | Benî Hasan | 9 |
| | Vadiba | 10 |
| | Şimalî ve Cenubî Haris | 17 |
| | Bira ve Cebel-i Kudüs | 21 |
| Gazze | Hanyunus | 14 |
| | Mecdel | 7 |
| | Gazze | 34 |
| Yafa | Yafa | 11 |
| | Lud | 18 |
| | Ramle | 32 |
| Halilürrahman | Halilürrahman | 14 |
| | Amama | 5 |
| | Beyt-i Cerin | 12 |
| | Arkub | 21 |

Tablo 3: Gazze Sancağının Kaza, Nâhiye, ve Köyleri.

| Kaza Adı | Nâhiye adı | Köy Adı |
|----------|------------|---|
| Gazze | Han Yunus | Han Yunus, Benî Subayla, Deyr el-Balah, Cebeliya, Ciyalila, Beyt Lahya, Beyt Hanun, Temeni, Deyrû's-Sened, Heriyaba, Beyt Cerca, Nehliba, Çula. |
| | Mecdel | Hamama, İsdud, Beyt Derağı, Culs, el-Ceba, Herbet Sekrir, Mecdel. |
| | Gazze | Abrir, Simsem, Tifan, Beyt Tima, Kevkeba, Beyt Ükma, Hevc, Necd, Sevafir-i Tina, Mesma, Yasud, Sevafir-i el-Fevka, Sevafir-i el-Mu'âlaka, Tel-Termel, Ketina, Renisa, |

| | | |
|--|--|---|
| | | Kerabta, Hesir, Faluca, Irak-ı Sudan, Hedsa, Semil, Âbdes, Bâlin, Irak-ı el-Menşkiye, Yebne, el-Bekkâiya ve el-Garbiye, Zernuka, Mezad, Kestala, Beşid, Berka, Betal el-Garbî, Betal eş-Şarkî |
|--|--|---|

Osmanlı Dönemi'nde el-Halil, Beyt Cibrin, Remle, Gazze ve Nablus gibi kasaba ve bazı büyük köylerin kendi kadıları vardı. Ancak buralarda yaşayanlar zaman zaman da olsa örneğin vakfa konu mallar ile Kudüs'teki kutsal yerlere ait vakıflar gibi konularda Kudüs kadısına başvurdukları da olabiliyordu (Singer, 1996: 38). Böylece sancak sınırlarını aşan yetki alanı ile Kudüs kadısı, sicillerde “Kudüs Sancağı, el-Halil kenti ve Beyt Cibrin Kalesi ile bağlı yerleri kapsayan adli bölgenin amiri” olarak tanımlanmakta idi.

1904 yılında bölgenin idari yapısında yeniden düzenlenme söz konusu idi. Buna göre yine Kudüs mutasarrıflığına bağlı kalan Gazze'den ayrı olarak Kudüs, doğrudan Dâhiliye Nezaretine bağlandı. Bu dönemde adli bakımdan teşkil edilen kaza yapılanması içerisinde yer alan kazalar Gazze, Yafa, Bi'rüssebi' ve el-Halil'di (Bilge, 1996: 535).

Birinci Dünya Savaşı sırasında önemli mücadelelere sahne olan Gazze'de İngiliz ve Osmanlı kuvvetleri arasında üç büyük çarpışma olmuştur. Bunlardan ilk ikisinde Türkler, üçüncüsünde İngilizler galip gelmişlerdir. 1917 yılında Gazze'yi ele geçiren General Allenby, sonrasında bugün kendi adıyla anılan köprüyü de geçerek Kudüs'e girmiştir. Böylece bazı geçici bölgesel hâkimiyetler dışında Filistin toprakları üzerindeki 1516-1917 arasında 400 yıl devam eden Osmanlı hâkimiyeti sona ermiş oldu (Bilge, 1996: 535).

Gazze'de Bulunan Zâviye, Ribât, Hangâhlar

Arapçada “köşe” manasına da gelen zâviye, terim olarak; “şehir, kasaba, köy veya yollar üzerinde kurulmuş olan, içinde belli bir tarikata mensup şeyh ve dervişlerin yaşadığı, gelip-geçen yolcuların misafir edildiği, bedava yedirilip-içirildiği bir müessesese”yi ifade etmektedir (Ocak, 1978: 248). 14 ve 15. yüzyıllara kadar bu müessesese ribât, hankâh, hâni-kâh, buk'a, düveyre, itikafhâne, meşîlhathâne, dâr-ı tevîd, dâr-ı rahat, tevîdhâne-i zâviye, zikrullahhâne, medrese olarak da anılmıştır. Daha sonraları ise müessesese, dergâh, tekke, âsitâne, mevlevîhâne, dar'ur-râha gibi isimler almıştır (Kara, 1989: 394). Zâviye-i ma'mûre, zâviye-i latîfe gibi bazı övücü sıfatlarla da zikredilmişlerdir.

Tasavvuf düşüncesinin yanında dinî ve sosyal düşüncelerle gelişme gösteren zâviyeler; tarikatların zikir ve ibadet yerleri, manevi tedavi ve sosyal yardım yerleri, mensupları ve yolcular için misafirhane görevi görmüşlerdir. Ayrıca bir tür eğitim kurumu olarak görülen zâviyeler arasında edebiyat, felsefe, musikî ve meslek eğitimi verenleri de vardır (Başol, 2008: 158).

Zâviye, hangâh ile ribât arasında ancak bir menşe farkından söz etmek mümkündür. Şöyle ki cihat edenlerin oturdukları binalar için kullanılan ribât, aynı

zamanda manevi cihatta bulunan sûfiler tarafından da kullanılmıştır (Pedersen, 1957: 58). Osmanlı'nın ilk dönemlerinde de sınır boylarında, cihat ve gaza için gönüllü savaşan gazilerin yaşadıkları müstahkem mevkilere ribât denilmekte idi. Öte yandan bu üç isim çoğunlukla benzer anlamlarda kullanılmışlardır; zirâ bu üç isim aynı zamanda yabancıları da kabul eden ve dolayısı ile bir misafirhane rolünü üstlenen sûfi hangâhlarını ifade etmiştir. Gazze'deki ribâtlar da özellikle hacılar için birer misafirhane işlevi görmüştür (Pedersen, 1957: 58). Tasavvufi bir nitelik kazanan ribâtlar, zamanla zâviye ve daha sonraki süreçlerde de kervansaray halini almışlardır (Ocak 1978: 248). 12. yüzyılda Filistin'i ziyaret eden İbn Cübeyr şöyle demektedir: “Suriye’de ribât ve hangâh kelimeleri herhangi bir ayrım gözetilmeksizin ve aynı anlamda kullanılmaktadır.” (el-Mübeyyid, 1987: 307). 14 ve 15. yüzyıllarda çalışma sistemlerinde bozulmalar görülen zâviyeler, zamanla tarikatlara bağlı müesseseler konumuna gelmişlerdir. Böylece 13. yüzyıldan sonra köylerde ve şehirlerde zâviyelerin yerine, tekkeler onların fonksiyonlarını devam ettirmişlerdir (Ocak 1978: 278).

Filistin’de çoğu 13. yüzyılda tesis edilen bu zâviyeler, 14. yüzyılda oldukça önemli bir sayıya ulaşmıştır. Çoğu bağlı buldukları tarikat şeyhlerinin isimleri ile anılmıştır. Zâviyeler; ribât, hangâh ve tekkelerden daha erken dönemlidirler. Bazı örneklerde zâviyelerin işlevini yerine getiren mescidin odalarından birinde itikâfa girmek muttaki ve zahitler için olağan bir durumken, bazen de zâviyeler medreselerle aynı adla anılmışlardır. Zira Gazze’de zâviye ve medreseler çoğunlukla aynı yerde konumlanmışlardır. Süreç içerisinde ve muhtelif zamanlarda farklı tanımları bulunsa da ribât, hangâh ve tekke isimleri aynı yer için kullanılmıştır (el-Mübeyyid 1987: 307-309). Gazze’yi 1649 yılında ziyaret eden Evliya Çelebi, *Seyahatname*’sinde “Gazze’nin merkezinde Abdülazim denilen bir tekke, onun yakınında Mürğan/Mürgan Tekkesi bulunmaktadır” demiştir (Evliyâ Çelebi, 1314-1318/1896-1901: 128).

Öte yandan Haçlı Seferleri ile birlikte Filistin sahillerinde yayılan bu ribâtlar gözetleme kuleleri olarak önemli bir görev üstlenmişlerdir. 11. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar bu ribâtlardan birçoğu sahil boyunca ve iç kesimlerde konumlanmışlardır. Bunlardan bazıları, Gazze’deki “el-Mantar”, “Şeyh Aclun”, “Şeyh Rıdvan”, “Tellu’ş-Şeyh Batşan”, “Şeyh Hasan el-Ağber” ribâtlarıdır (el-Mübeyyid, 1987: 307-309).

İlahi risâletlerin toprağı Filistin, Kur’an-ı Kerim’de “etrafı mübarek kılınan” mahal olarak övülmüştür (Kur’ân-ı Kerîm, 17: 1). Müslümanlar için özellikle Beytü’l-Mukaddes ve etrafının İslâm’ın erken dönemlerinden beri özel ve kutsal bir yer oluşu ayetler, hadisler ve bunların tezâhürü olan anlayış ve düşüncelerle şekillenmişti (Prochazka-Eisl, 2009: 347-364). Müslümanlar açısından ilk kible, ikinci mescit, üçüncü harem-i şerif ve Hz. Muhammed’in İsrâ ve Mi’rac hadiselerinin meydana geldiği yer olması bakımından büyük bir manevi itibara sahipti (Talhami, 1996: 222- 287; Neuwirth, 2000: 77-95). Filistin’in Müslümanlar tarafından fethedilmesi ile birlikte sahabeden, tâbînlerden ve

abidlerden ve salihlerden Müslümanlar ibadet etmek ve Mescid-i Aksâ etrafında itikâfta bulunmak için bu mübarek topraklara gelip yerleşmiş ve burayı vatan edinmişlerdir. Yüzlerce sahabe tabîin ve sonraki nesiller Filistin topraklarında medfûndur. Bu yüzden Filistin toprağı gidilmesi arzu edilen bir yer olmuş ve 8. yüzyılda (H. 2. yüzyıl) sûfilerden peş peşe kabileler buraya gelmişlerdir. Bunların başında Ümmü'l-hayr (iyiliğin anası) lakaplı İsmail kızı Rabi'âtü'l-Adeviyye gelmektedir. Rabi'âtü'l-Adeviyye 801 (H. 185) yılında vefat etmiştir (el-Mübeyyid, 1987: 307-308).

8. yüzyıldan itibaren Filistin topraklarına gelen sûfilerin, zamanla giderek çoğalmasıyla 12. yüzyılda tarikatlar oldukça yaygınlaşmıştır. Bunlar Filistin'in önemli merkezi şehirlerinin iç kısımlarına yayılmışlardır. Kudüs, Nablus, el-Halil ve Gazze şehirleri başı çekmiştir. Özellikle Memlukler Dönemi'nde bu yerleşmede ciddi bir artış olmuştur. Bu dönemde muhtelif amaçlı birçok yapı ve bina inşa edilmiştir. Sultan Kalavun'dan başlayarak Sultan Kansu el-Gavri'ye varıncaya kadar birçok sultan kentte mescit, zâviye, medrese, mezar ve türbeler inşa ettirmiş, çeşitli vakıflar kurmuşlardır (el-Mübeyyid, 1987: 307-309).

İslam Orta Çağı'na damgasını vuran sûfi tarikatlarından Gazze de nasibini almış, ruhani ve toplumsal olan sûfi hareketler giderek yaygınlaşmıştır. Gazze halkından birçoğu bu tür sûfi tarikatlara intisap etmişlerdir. Ocak'ın belirttiğı Orta Doğu ülkelerinde zâviyelerin bir iskân faaliyeti amacından çok tasavvuf akımının gelişmesi ve teşkilatlanması ile ilgili olduğu düşüncesi, Gazze örneğinde de kendisini göstermektedir (1978: 253). Örneğin, el-Mübeyyid tarafından tespit edilen bir sicilde 19. yüzyılın sonlarında bu tarikatlara girmiş olan müritlerin 1855 (1272) yılından başlayarak 1926 (1344) yılına kadar iki bin müride ulaştığı kayıtlıdır (el-Mübeyyid, 1987: 309).

İslam inanisında bölgeye atfedilen kutsiyet dolayısıyla Filistin içerisinde birçok tasavvuf akımı yerleşip, gelişmiştir (el-Mübeyyid, 1987: 307). Filistin'e göç eden en meşhur sûfi tarikatlarından birisi 12. yüzyılda yaşayan Ahmet b. Ali er-Rüfai'nin tesis ettiğı "Rüfâiyye" tarikatıdır. Bir diğere önemli tarikat Seyyidi Abdulkadir'e nispet edilen "Kâdirîyye" tarikatıdır. Tanta'da 1276 yılında vefat eden ve kendisi için Gazze'nin kalbinde Ahmediyye Zâviyesi isminde bir zâviye yaptırılan Ahmed el-Bedevi'ye nispet edilen "Ahmediyye" tarikatı da kentteki en yaygın tarikatlardandır. İbrahim ed-Dessüki'ye nispet ile "Dessükiyye" tarikatı, sonra Vefa eş-Şazeli'ye nispet edilen "Şazeliyye" tarikatı bu sûfi akımların başlıcalarıdır. Faslı Sûfi Şeyh Ali b. Mervan da Gazze'ye yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Makamının (kabri) yanında bulunan cami 1370'de restore edilmiş ve Şeyh Ali b. Mervan Cami ismi verilmiştir (Filiu, 2016: 43). Zâviye'nin girişinde ve avlusunda Bahadır el-Cukindar'ın kızı Sit Kutlu Hatun'un da kabri bulunmaktadır (el-Mübeyyid, 1987: 314).

Gazze'de bulunan önemli bir diğere zâviye Hunûd/Hindîler Zâviyesi'dir. Gazze şehrinin ticari kasabası olan *es-Suk*'un *ed-Derec* mahallesinde bulunmaktadır. Bu zâviyeyi buraya gelen bazı Hintli esirler, şehre gelen misafirler

için yaptırmışlardır (el-Mübeyyid, 1987: 315). Abid Zâviyesi ve Türbesi, Şeyh Zarif Zâviye ve Türbesi, el-Asker, Şeyh Muhammed el-Özbekî, Şeyh Muhammed el-İrakî ve Şeyh Nebhan Zâviyeleri de Gazze’de bulunan ve zamanla yok olan zâviyelerdendir (el-Mübeyyid 1987: 318- 322).

Bu zâviyelerden farklı olarak, 17. yüzyıl sonu ile 19. yüzyılın ilk yarısında *hurûfât ve atîk (hazîne)* defterleri kayıtlarında görevli ataması yapılan diğer bazı zâviye kayıtları da mevcuttur. Bunlardan 1691-1792 (1103- 1207) tarihleri arasında en fazla atama kaydının Gazze’nin Berciliye Mahallesi’nde bulunan “Şeyh Şa’bân Ebû’l-Kurûn Zâviyesi”ne yapıldığı tespit edilmiştir. Yapılan görevli atamalarında ise vakfın yönetim ve denetiminden sorumlu görevlilerden mütevellî ve nâzır atamalarının kaydedildiği görülmüştür.⁶ Şeyh Ali bin Mervan Zâviyesi (Arasul ‘Atl dimekle ma’rûf Zâviye), Şeyh Enbiyâ Zâviyesi, Zâviye-i Sâdâd, Zâviye-i Şeyh Veliyyüddin, Zâviye-i Şeyh Hâlidî, Şeyh Manzar Zâviyesi, Ribât-ı Mehmed Rûmî;⁷ Gazze nâhiyesine bağlı Mecdel ‘Askalân kasabasında da Şeyh Muhammed et-Temimî Zâviyesi, Şeyh Muhammed Evreşim Zâviyesi, Süleyman Fârisî Zâviyesi kayıtlarda yer alan diğer vakıf zâviyelerdir.⁸

Gazze’de Bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi

Eski Gazze şehrinin ticari kasabası olan es-Sûk’un Derec Mahallesi’nde bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi’nin inşa tarihi ve kim tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Birçok vakfiyede, 1189 (585) yılında vefat eden “Ebî Medyen Şuayb bin el-Hîn el-Ensârî et-Tilmisânî”ye nispetle “el-Meğaribe Zâviyesi” olarak bahsedilmekte ve anılmaktadır (el-Mübeyyid, 1987: 316). Bu şeyhin adı ile anılan ve Filistin’de bulunan zâviyelerinden en önemli ve en büyüğü Kudüs’te bulunmaktaydı. Kudüs Harem-i Şerîf’inin güneybatı tarafında kalan ve bir vakıf mahalle olarak kurulan Meğârîbe Mahallesi’nde bulunan zâviyeyi, Ebû Medyen el-Ğavs’ın torunu Şu’ayb b. Muhammed b. Şu’ayb el-Mağribî vakfetmişti. Kudüs’te mukîm ya da Kudüs’e misafir ya da mücâvir olarak gelen Mağribîlerin çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan hayrî bir vakıf olan zâviye, “Ebû Medyen” ya da “Ebû Medyen el-Ğavs” olarak anılmaktaydı.⁹

Gazze’de bulunan ve çalışma konusunu teşkil eden zâviyenin ise kuruluşuna dair bir vakfiye kaydı bulunmamaktadır. Ancak zâviye için bazı tarım arazileri vakfedilmiştir. El-Mübeyyid’de aktarıldığı şekliyle 1759 (1173) tarihli bir vakfiyede vakfedilen arazinin “Hindiler Zâviyesi karşısında el-Berceliyye Mahallesi’nde bulunan Meğârîbe Zâviyesi” için vakfedildiği belirtilmiştir (el-Mübeyyid, 1987: 317). Aynı şekilde 1804 (1219) ve 1854 (1271) tarihli vakfiyelerde de “Seyyidî Ebî Medyen el-Ğavs Zâviyesi” için vakfedilen akarlardan bahsedilmiştir. Bu durum da zâviyenin kuruluşuna dair bir vakfiye kaydı bulunmamakla birlikte,

6 Bkz. VGMA, 1108: 1/19; 20; 1110: 131/71; 1112: 1/160; 1216: 15/11; 551: 99/15; 20; 32.

7 Örn. bkz. VGMA, 1112: 1/74; 1111: 54/44; 1115: 1/3; 1108: 1/36; 515: 121/39; 515: 121/40; 515: 124/57; 515: 115/7.

8 Örn. bkz. VGMA, 1112: 1/181; 1110: 131/2; 515: 123/47.

9 Kudüs’te bulunan mahalle ve vakıflarına ilişkin son zamanlarda yapılan çalışmalarla mevcut literatüre önemli katkılar yapılmıştır. Örneğin bkz. Abowd, 2000: 6-16; Güşe, 2009; Güneş, 2015: 9-35; Memiş, 2018: 75-99; Salenson and Lemire, 2018: 129-46; Tamari, 2018: 506; el-Jubeh, 2019; O’Neil, 2020: 52-76; Memiş, 2021: 355-414.

zamanla kurulan diğer bazı vakıfların zâviyeye tahsisler yaptığına işaret etmektedir. Zâviyenin işlerini yapmak üzere Mağriblilerden bir mütevellî görevli idi. Bir dönem mescit olan bu zâviyenin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yine mescit olarak yeniden yapıldığı bilinmektedir (el-Mübeyyid, 1987: 318).

Zâviye'nin 1876-1877 (1293) yılına ait muhasebe kaydında, hesaplarının Kudüs'teki Seyyidî Ebî Medyen el-Ğavs ve Şeyh Ömer el-Mücerred Vakıfları ile birlikte kaydedildiği görülmüştür. Bu defterde vakfın 9 kalemde zikredilen gelirleri arasında 4 dükkân ve 3 evin kira geliri ile Zehârine arsası ve sebze bahçesinin geliri yer almış ve bu gelirlerin toplamı 472 kuruş olarak kaydedilmiştir. Gazze'de bulunan zâviyenin giderleri de zâviye çalışanlarının ücretleri ve musakkafâtının termîmi şeklinde tek kalemde 465 kuruş olarak kaydedilmiştir. Buna göre vakfın bu yıla ait gelir fazlası 7 kuruş olmuştur (*İhyâu't-Turâs*, Kutu No:41, Dosya No: 3/5/28/1272/13).

Bu muhasebe kaydı esas alınarak Kudüs'te bulunan vakfın bütçesi içerisinde Gazze'de bulunan zâviyenin gelir-gider durumunun tespit edilmesi için hazırlanan tablo şöyledir:

Tablo 5: Gazze'deki Zâviyenin 1876-1877 (1293) Yılı Muhasebesini Kudüs'teki Vakıf Bütçesine Göre Durumu.

| No | Muhasebe Kaydı Yılı | Gelir (Kuruş/ Para) | Gider (Kuruş / Para) | Borç/ Gelir Fazlası | Gazze'deki Zâviyenin Gelirleri | Gazze'deki Zâviyenin Giderleri | Gelir (%) | Gider (%) |
|----|---------------------|---------------------|----------------------|------------------------------------|--------------------------------|--------------------------------|-----------|-----------|
| 1 | 1876-1877 (1293) | 90.136, 32 | 57.893 ,10 | 32.243 kr. 22 para (Galle Fazlası) | 472 kr. | 465 kr. | %0,52 | %0,80 |

Buna göre, Kudüs'te bulunan vakfın 1876-1877 (1293) yılı gelirleri 90.136 kuruş 32 para olurken, giderleri 57.893 kuruş 10 para olmuştur. Vakfın gelir fazlası da 32.243 kuruş 22 para olarak kaydedilmiştir. Vakfın gelirleri ve sonraki yıla devreden gelir fazlası bakımından oldukça iyi bir durumda olduğu bu yılda Gazze'de bulunan zâviye de 7 kuruş gelir fazlasını sonraki yıla devretmiştir. Öte yandan Gazze'deki zâviyenin geliri, Kudüs'te vakfın gelirlerine %0,52 gibi bir katkı sağlarken, giderleri bakımından da %0,80 gibi bir etkisi olmuştur. Bu rakamlar da gerek akarları gerekse gelir ve giderleri bakımından Gazze'de bulunan zâviyenin Kudüs'tekine göre oldukça mütevazı bir bütçesinin olduğunu göstermiştir.

Sonraki yılda yani 1877- 1878 (1294) yılı Mart ayı başlangıcından sonraki yılın Mart ayı sonuna kadar bir yıl süre ile zâviyenin muhasebesinin müstakil bir şekilde vakfın mütevellî vekili Ömer el-Haznânî el-Mağribî tarafından kaydedildiği

tespit edilmiştir. Muhasebe defterinin Kudüs'teki vakfın mütevellisi ve Şeyhü'l-Meğâribe olan Seyyid Mehmed Arif Efendi adına vekâleten alınarak, zikredilen zâviyenin giderlerine sarf edilişi şöyle beyan edilmiştir:

“[12]94 yılı Muharrem ayı başlangıcından aynı yılın Zilhicce ayının sonuna değin bir yıl süre ile Gazze-i Hâşim şehri dâhilinde Derec Mahallesinde bulunan Ebû Medyen el-Çavs Zâviyesi Vakfı'nın mütevellisi ve Kudüs-i Şerif'te Şeyhü'l-Meğâribe Seyyid Mehmed Arif Efendi adına vekâleten alarak zikredilen zâviyenin giderlerine sarf ettiğimi beyan ederim.” (İhyâu't-Turâs, Kutu No: 0177, Dosya No: 9/2/3/16/1294/12).

Bahse konu muhasebe kaydında vakfın gelirleri arasında yine 4 dükkânın kira geliri, 3 evin kira geliri, 1/3 hisseli sebze bahçesinin kira geliri ile herhangi bir gelir miktarı belirtilmeden Harîri Çarşısı olarak bilinen Hâir Çarşısı, Beyt Lâhiyye arsasında olan Zehârine arsası, Bahr-ı Harab arsasındaki Arz-ı Kerm Ebü'l-'Izze arsası kaydedilmiştir (İhyâu't-Turâs, Kutu No: 0177, Dosya No: 9/2/3/16/1294/12). Tablo 6'da detaylı bir şekilde görüleceği üzere bu yıla ait muhasebe kaydı önceki yıla ait muhasebe kaydı ile kıyaslandığında vakfın gelirleri arasında 2 ayrı kalemde kaydedilen Harîri Çarşısı olarak bilinen Hâir Çarşısı, Bahr-ı Harab arsasındaki Arz-ı Kerm Ebü'l-'Izze arsası eklenmiştir. Bunun yanı sıra önceki yıla göre dükkân kirası gelirlerinin arttığı, buna mukabil evlere ait kira gelirinin düştüğü görülmüştür. Öte yandan önceki yıl vakfa kira geliri getirmeyen hisseli sebze bahçesinin de bu yılda kiraya verilerek vakıf bütçesine 10 kuruş katkı sağladığı görülmüştür.

Yine Tablo 6'da detaylı bir şekilde yer verilen vakfın giderleri arasında Mağribî fakir ziyaretçilerin abdest almaları için harcanan su ve ekmek masrafları, zâviyenin aydınlatılması için zeytinyağı, ibrik (ebârik), kandil (kanâdil), tas (kızân), hasır giderleri ile vergi bedeli olmak üzere altı kalemde kaydedilmiştir. Böylece vakfın geliri 510 kuruş, gideri ise 507 kuruş olarak yazılmış ve mütevellinin elinde kalan 3 kuruş Kudüs'te bulunan Meğâribe Vakfı mütevellisi Şeyhü'l-Meğâribe es-Seyyid el-Hac el-'Arabî'ye bildirilmiştir. Gönderilen muhasebesinin tasdik edildiği bilgisi de not edilmiştir.

Gazze'deki vakfın sonraki muhasebe yılına yani 1878-1879 (1295) yılına ait muhasebe kaydında gelir kalemlerinde herhangi bir değişiklik olmazken gider kalemlerine dört kalemde vakıf mülklerin tamir giderleri eklenmiştir. Bunlar; Bedevî 'Iyâd'ın oturduğu evin bina edilmesi, Seyyid Hasan Medduh'un dükkân onarım gideri fazlası, Ahmed Zîne'nin oturduğu dükkânın termîmi, Zâviye kapısını tamir eden marangozun ücreti şeklinde kaydedilmiştir. Bu yılda vakfın geliri 570 kuruş, gideri ise 637 kuruş olarak bildirilmiş ve mütevellinin elinde kalan 67 kuruşun Kudüs'te bulunan Meğâribe Vakfı mütevellisi Şeyhü'l-Meğâribe es-Seyyid el-Hac el-'Arabî tarafından onaylandığı da yine not edilmiştir (İhyâu't-Turâs, Kutu No: 0177, Dosya No: 9/2/3/16/1294/12; Tablo 6).

Gazze'den Kudüs'e gönderilen ve müstakil bir şekilde kaydedilen bu iki muhasebe kaydı haricinde sonraki yıllara ait bazı muhasebe kayıtlarında vakfın

gelir ve giderleri Kudüs'te bulunan Ebû Medyen el-Ğavs ve Şeyh Ömer el-Mücerred Vakıflarının muhasebe kayıtları içerisinde düzenlenmiştir (*İhyâu't-Turâs*, Kutu No: 105, Dosya No: 6/2/0/5/1307/13; Kutu No: 41, Dosya No: 3/5/28/1272/13). Bahse konu kayıtlarda Gazze'deki vakfın gelirleri 11 kalemde yazılmıştır. Örneğin, vakfa ait 1899-1900 (1317) tarihli "Muhasebe Kaydı"nda vakfın gelirleri arasında 4 dükkân, 3 ev, 1/3 hisseli sebze bahçesinin kira gelirleri ile Sûkü'l-Hâir'de bulunan arsa, Bahr yolu üzerinde bulunan üzüm bağı ile Zehârine arsasının kira gelirleri kaydedilmiştir. Aynı yıla ait vakfın giderleri Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi'nin tamiri ile diğer çatılı mülklerin bakımları detaylı bir şekilde yazılmış ve bu da 400 kuruşa tekâbül etmiştir (*İhyâu't-Turâs*, Kutu No: 41, Dosya No: 3/5/28/1272/13).

Buraya kadar yer verilen ikisi müstakil olarak kaydedilen ve ikisi de Kudüs'te bulunan zâviye ile beraber detaylı bir şekilde kaydedilen muhasebe kayıtları değerlendirildiğinde Gazze'de bulunan vakıf zâviyenin akarlarının zamanla fazla değişmediği görülmüştür. 11 kalemde kaydedilen vakıf gelirlerini; 4 dükkân, 3 ev ile 1/3 hisseli sebze bahçesinin kira gelirleri oluşturmuştur. Tablo 6'da da detaylı bir şekilde görüleceği üzere vakfın akarları arasında zikredilen Sûkü'l-Hâir'de bulunan arsa, Bahr yolu üzerinde bulunan üzüm bağının kirası, Zehârine arsası başlıkları altında kaydedilen müstegallât nev'inden akarların vakfa herhangi bir gelir sağlamadığı tespit edilmiştir. Vakfın giderleri ise temelde iki başlık altında toplanmıştır: İlkinde zâviyede konaklayan Mağribli fakir ziyaretçilerin abdest almaları için su ile ekmek gideri, zâviyenin aydınlatılması için zeytinyağı parası, zâviye için ibrik, tas, kandil, hasır parası ve vergi bedeli kaydedilmiştir. İkinci başlıkta ise Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi ile musakkafât (üstü çatılı) nev'inden vakıf mülklerin tamir ve bakımları oluşturmuştur. Çalışma çerçevesinde incelenen bu muhasebe kayıtları ise neticede "Gazze'de de Kudüs'tekine benzer bir Meğaribe toplumunun ve mahallesinin varlığından söz edilebilir mi?" sorusunu akla getirmiştir.

Öte yandan başka bir Mağribli tarafından Gazze'de kurulduğu tespit edilen Şeyh Ali el-Mağribî Vakfına ait 1851-1852 (1268) tarihli muhasebe kaydı incelendiğinde vakfın gelirleri arasında 8 dükkân, bir oda ve bir nısıf oda, bir bahçenin kirası ile önceki yıla ait gelir fazlasının neması kaydedildiği görülmüştür. Vakıf giderleri arasında ise Câmî-i Şerif'in imam, şe'al, kennâs gibi görevlilerinin ücretleri ile zeytinyağı, ibrik ve keniflerinin tamiri gibi masraflar kaydedilmiştir. Caminin tamirâtı yine ayrı bir kalemde yazılmıştır. Vakıf mütevellisinin maaşı ve muhasebe harcı da gider kalemleri arasındadır. Vakfın gelirlerinin toplamda 3.334 kuruş 30 para ve giderlerinin de 649 kuruş olarak kaydedildiği bu muhasebe kaydında gelir fazlası olarak 2.685 kuruş 30 para sonraki yüzyıla devredilmiştir (BOA, EV.d.14589; Ek 6). Bahse konu bu muhasebe kaydı kurucusunun Mağribli bir şeyh olduğu vakfın varlıklı bir vakıf olduğunu ve ismi belirtilmeyen bir camiye tahsisatlar yaptığını göstermiştir. Vakıf mülkleri arasında önemli gelir kaynağını oluşturan dükkânlar, vakıf mülklerin ticari bakımdan önemli bir konumda olduğu

fikrini kuvvetlendirmektedir. Gazze’de böyle bir vakfın varlığı da yukarıda öne sürdüğümüz düşünceyi desteklemektedir.

Gazze’de bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi’nin bazı yıllara ait örneğin 1880-1900 (1296-1317) yılları ile 1889-1900 (1317-1322) yılları arasına ait muhasebe kayıtlarının toplu bir şekilde kaydedildiği de olmuştur.¹⁰ Yine zâviyenin 1904-1905 yılları ile 1907-1908 (1322-1325) yılı sonuna kadar olan vakıf gelirleri 1908-1909 (1326) tarihli muhasebe kaydında topluca kaydedilmiştir (*İhyâu’t-Turâs*, Kutu No: 41, Dosya No: 3/5/28/1271/13). Bu nedenle de yaklaşık üç yıllık bir süre için kaydedilen vakıf gelir ve giderlerinin yıllık olarak tespit edilmesi mümkün olamamıştır. Ancak kaydedilen gelir kalemleri dört dükkân, biri büyük ikisi küçük üç ev, 1/3 hisseli sebze bahçesi, Bahr yolu üzerinde bulunan ancak o dönemde *mu’attal* (boş) olarak kaydedilmiş üzüm bağı, Gazze’de bulunan arsa olarak kaydedilmiştir. Bu da Osmanlı yönetiminin sonuna doğru zâviyenin gelir kalemlerinde pek bir değişiklik olmadığını göstermiştir. Giderleri arasında da önceki yıllara ait muhasebelerle benzer şekilde abdest suyu bedeli, ekmek bedeli, zâviyenin süpürge, kandil, ibrik, tas ve diğer ihtiyaçları, çatılı vakıf mülklerin kirası, zâviyenin süpürülmesi ile sergilerinin serilmesi ile görevli kişinin ücreti, zâviyede serilmek üzere hasır masrafı, fakirlere dağıtılan ekmek masrafı, mütevellî ücreti, kâtibin ücreti kaydedilmiştir. Aynı yılda vakfın gider kalemleri arasında tamirat masrafı olarak Abdullah el-Gazzâlî, Ali Halef ve Ahmed Ebû Ammare tarafından tasarruf edilen Gazze’de bulunan üç dükkânın tamiri, Gazze’de Yusuf ed-Dâî tarafından oturlan binanın duvarının kuzey ve batısının inşası ilave edilmiştir. Tablo 6’da da detaylı bir şekilde görüleceği üzere diğer muhasebe kayıtlarından ayrı olarak 1908-1909 (1326) yılı muhasebe kaydında vakıf giderleri arasında zâviyenin süpürülmesi ve sergilerinin serilmesi ile görevli *kennâs* ile mütevellî ve kâtibeye ait görevli ücretleri de ayrı kalemlerde toplu bir şekilde kaydedilmiştir. Yine aynı kayıta Gazze’deki zâviye vakfının 1904-1905 yılları ile 1907-1908 (1322-1325) yılları arasındaki toplam geliri 4.448 kuruş, gideri ise 4.621 kuruş olarak yazılmıştır. Bu da vakfın bu yıl sonunda toplamda 173 kuruş 20 para borcu olduğunu göstermiştir (*İhyâu’t-Turâs*, Kutu No: 41, Dosya No: 3/5/28/1271/13).

Muhasebe defterlerinde kayıtlı gelir ve gider kalemleri incelendiğinde detaylara ilişkin şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Tablo 6: Gazze’de Bulunan Ebû Medyen Zâviyesi Vakfının Muhasebe Kayıtları (Kuruş / Para)

| N o | Kayıt Yılı | Gelir | Gelir Kalemleri | Gider | Gider Kalemleri | Yıllık Gelir Fazlası/Borç durumu |
|-----|------------------|-------|---|-------|---|----------------------------------|
| 1 | 1871-1872 (1288) | 525 | -Gazze’de bulunan 4 dükkanın kira geliri (168 kuruş) -3 evin kira geliri (225) | 400 | -Gazze’de bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi’nin tamiri ile diğer çatılı mülklerin | 125 kr (Gelir Fazlası) |

¹⁰Bkz. *İhyâu’t-Turâs*, Kutu No: 06, Dosya No: 3/2/0/15/1318/13; Kutu No: 41, Dosya No: 3/5/28/1271/13.

| | | | | | | |
|---|--------------------------------|-----|--|-----|--|-------------------------|
| | | | kuruş) -Beyt İksâ sahasında bulunan Zehârine arsası geliri (132 kuruş) -Gazze'de Hacme Çarşısında bulunan ve Mesihîyye'den Bahaim'e satılan hakûre (-) - Gazze denizi arsasında diyane arsası (-) | | termimleri | |
| 2 | 1876–1877 (1293) ¹¹ | 472 | -4 dükkânın kira geliri (197 kuruş) -3 evin kira geliri (275 kuruş) -Zehârine Arsası geliri (-) -Sebze bahçesi geliri (-) | 465 | -Gazze'de bulunan Ebu Medyen el-Ğavs Zâviyesi çalışanlarının ücretleri ve musakkafâtın termimi | 7 kr (Gelir fazlası) |
| 3 | 1877–1878 (1294) | 510 | -4 dükkân (275 kuruş) - 3 ev (225 kuruş) - 1/3 hisseli sebze bahçesi kirası (10 kuruş) - Harîri Çarşısı olarak bilinen Hâir Çarşısı, - Beyt-i Lâhiyye arsasında olan Zehârine arsası, - Bahr-ı Harab arsasındaki Arz-ı Kerm Ebû'l-'Izze arsası | 507 | -Mağribî fakir ziyaretçilerin abdest almaları için harcanan su gideri (100 kuruş), -Mağribî fakir ziyaretçilerin ekmek giderleri (250 kuruş), -Zâviyenin aydınlatılması için zeytinyağı parası (50 kuruş), -Zâviye için ibrik (ebârik), kandil (kanâdil), tas (kizân) gideri (30 kuruş), -Zâviyeye verilen vergi bedeli (19,5 kuruş), ve - Hasır parası (7,5 kuruş) | 3 kr (Gelir fazlası) |
| 4 | 1878–1879 (1295) | 570 | -4 dükkân kira geliri (185 kuruş) - 3 evin kira geliri (275 kuruş) - 1/3 hisseli sebze bahçesi kirası (10 kuruş) - Harîri Çarşısı olarak bilinen Hâir Çarşısı, - Beyt-i Lâhiyye arsasında olan Zehârine arsası, - Bahr-ı Harab arsasındaki Arz-ı Kerm | 637 | -Mağribî fakir ziyaretçilerin abdest almaları için harcanan su gideri (100 kuruş) -Mağribî fakir ziyaretçilerin ekmek giderleri (160 kuruş) - Zâviyenin aydınlatılması için zeyt parası (50 kuruş) - Zâviye için ebârik, tas (kizân) ve fânûs gideri (30 kuruş) -Bedevî 'İyâd'ın evinin | 67 kuruş (Vakfın borcu) |

| | | | | | | |
|---|--------------------------------------|--|--|--|---|---|
| | | | Ebû'l-'Izze arsası | | bina edilmesi (mükellef bina) (70 kuruş), - Seyyid Hasan Medduh'un dükkân onarım gideri fazlası (335 kuruş), - Ahmed Zîne'nin oturduğu dükkânın termimi (9 kuruş), - Zâviye kapısını tamir eden marangoz ücreti (3 kuruş) | |
| 5 | 1317/ 1899– 1900 ¹² | | - 4 dükkân, - 3 ev, -1/3 hisseli sebze bahçesi, Sûk al-Hâir'de bulunan arsa, -Bahr yolu üzerinde bulunan üzüm bağının kirası, -Zehârine arsası | | - Gazze'de bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi'nin tamiri ile diğer çatılı mülklerin termimleri (400 kuruş) | Tespit edilemedi. |
| 6 | 1326/ 1908– 1909 ¹³ | 444 8 (yakl aşık 4 yıllık gelir) | -4 dükkân, -biri büyük ikisi küçük 3 ev, -1/3 hisseli sebze bahçesi, -Bahr yolu üzerinde bulunan ancak o dönemde <i>mu'attal</i> (boş) olarak kaydedilmiş üzüm bağı, - Gazze'de bulunan arsanın geliri | 4621 kuruş 20 para (yakla şık 4 yıllık gider) | -Mağribî fakir ziyaretçilerin abdest almaları için harcanan su gideri (100 kuruş) -Mağribî fakir ziyaretçilerin ekme giderleri (917 kuruş) -Zâviyenin süpürge, kandil, kova ve diğer ihtiyaçları (130 kuruş 20 para), -Zâviyede serilmek üzere hasır masrafı (185 kuruş), - Zâviyenin süpürülmesi ile sergilerinin serilmesi ile görevli kişinin ücreti (354 kuruş), -Mütevelli ücreti (166 kuruş), -Kâtib ücreti (66 kuruş) -Abdullah el-Gazzalî, Ali Halef ve Ahmed Ebû Ammare tarafından tasarruf edilen Gazze'de bulunan üç dükkânın tamiri (674 kuruş 10 para), -Gazze'de Yusuf ed-Dâi | 173 kuruş 20 para (İlgili 4 yıl sonunda vakfın borcu) |

12 Bkz. İhyâu't-Turâs Arşivi, Kutu No: 41, Dosya No: 3/5/28/1271/13.

13 Bkz. İhyâu't-Turâs Arşivi, Kutu No: 41, Dosya No: 3/5/28/1271/13.

| | | | | | | |
|--|--|--|--|--|--|--|
| | | | | | tarafından oturulan binanın duvarının kuzey ve batısının inşası (357 kuruş, 20 para) | |
|--|--|--|--|--|--|--|

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında denilebilir ki Gazze'de bulunan zâviyenin muhasebesi önceleri müstakil olarak tutulmakta iken zamanla Kudüs'te bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Vakfı muhasebesi ile birlikte kaydedilmiştir. 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın ilk yıllarında Gazze'de bulunan zâviyenin gelir ve giderleri 3-4 yıl ara ile toplu bir şekilde kaydedilmiştir. Kudüs'teki vakfa ait 1910-1911 (1331) ve 1912-1913 (1332) tarihli muhasebe kayıtlarında ise Gazze'de bulunan Ebû Medyen Zâviyesi Vakfının gelir ve giderlerine ilişkin herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. Bu durum vakfın yönetim ve denetimine ilişkin çeşitli soruları da gündeme getirmektedir. Şöyle ki Kudüs'te bulunan vakfın muhasebeleri yıldan yıla düzenli olarak tutulagelmışken Gazze'de bulunan vakfın muhasebeleri neden zaman zaman yıllar itibarıyla topluca kaydedilmiş ve zaman zaman da ihmal edilmiştir? Tablo 5'te yer verildiği üzere Gazze'de bulunan vakfın Kudüs vakfı bütçesi içerisinde oldukça cüz'i bir orana sahip oluşu bu durumu açıklayabilecek önerilerden ilki olarak akla gelmektedir. Öte yandan vakıf yönetiminin vakıf muhasebelerinin görülmesini temin etmediği hatta kontrollerini yapmadığı da söylenebilir. Bu durumda vakfın yönetimine ilişkin bir boşluktan da söz edilebilir. Bu duruma ilişkin bir değerlendirmeye sonraki kısımda yer verilmiştir.

Bununla birlikte vakıf zâviye 19. yüzyılın ikinci yarısına ait bazı muhasebe kayıtlarında az da olsa gelir fazlası verirken bu durum yüzyılın sonlarına doğru tersine dönmüş ve vakıf önemli ölçüde borçlanmıştır. Bu durum, vakfın gelir kalemlerinin ve oranlarının değişmemesine rağmen artan tamirat giderlerinin etkili olmasına bağlanabilir.

Geç Dönem Osmanlı Yönetiminde Gazze'deki Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi'nin Durumu

Buraya kadar yer verilen muhasebe kayıtları vakfın yönetimine ilişkin sunduğu bilgiler bakımından incelendiğinde öncelikle Gazze nâhiyesinde vakfın yönetimini vekâleten yöneten bir vakıf mütevellisi olduğu görülmektedir. Vakfın yönetim açısından Kudüs'teki Ebû Medyen el-Ğavs Vakfı yönetimine bağlı olduğu ve bütçesinin de onaylanmak üzere vakfiye gereği Şeyhü'l-Meğâribe de olan Kudüs'teki mütevelliyeye gönderildiği anlaşılmaktadır. Mütevellinin yanı sıra vakfın kâtibi ile zâviyenin süpürülmesi ve sergilerinin serilmesinden sorumlu iki görevlinin daha olduğu ve kendilerine ödenen ücretlerin yıllık olarak kaydedildiği görülmüştür.

Öte yandan 3 Eylül 1895 (13 Rebiulevvel 1313) tarihinde 48 kişinin mührü ile gönderilen *arz-ı mahzar* (toplu dilekçe) kaydında kendilerinin Kudüs'ün içinde ve dışında Remle, Gazze, Lud, Nâsıra'da vakıfları bulunan Ebû Medyen Vakfının mürtezikalarından olup vakfın mütevellisi olan el-Hac el-Ğarbi'nin evinden

çıkamayacak kadar yaşlı olduğu ve bu nedenle yıldan yıla vakfın harab olduğu, yerine vekil olarak atadığı el-Hac Beşir'in ise vakfı menfaatine göre kullandığını bildirmişlerdir. Bu nedenlere bağlı olarak da anılan vakfa kendisine kefil olacakları, salih kişilerden olduğunu belirttikleri Beni İsmail'den olan Mağribli el-Hac Salih b. Arab ez-Zevâvî'nin vakfı idare etmeye yetenekli olduğunu da belirterek vakfın yönetim ve şeyhlik görevlerine atanmasını talep etmişlerdir (*İhyâu't-Turâs*, Kutu No: 41, Dosya No: 3/5/28/1272/13). Konuya ilişkin İstanbul'a gönderilen başkaca arzuhal ve arz-ı mahzar kayıtlarında da Ebû Medyen Vakfı mütevellisi el-Hac Beşir'in vakıf mülklerin tamir ve bakımlarını ihmal ettiği gerekçesi ile mülklerin harab bir hale düştüğü bildirilmiştir (BOA, ŞD.d.2296.40.42). Kudüs'te bulunan Tunus ve Cezâyirli muhacirler tarafından sunulan başka bir arz-ı mahzarda ise vakfın Gazze, Nâsıra, Lud ve Remle kasabalarındaki akarlarının gelirlerinin düştüğü ve 'Ayn Kârim köyünde de vakıf arsa üzerine inşa edilen binanın *hıkr* (mukâta'a/zemin kirası)'nın ödenmediği, vakıf mülklerinde vakıf mütevellisi Hacı Beşir'in kendi taraftarlarını iskân ettiği, fakirlere yer gösterilmediği bildirilerek Ebû Medyen Vakfı mütevellisi Hacı Beşir'in görevden alınması talep edilmiştir (BOA, ŞD.d.2296.40.36; 44). Bu iddiaların yanı sıra vakfa ait mülklerin satış yolu ile şahıslara devredildiği de İstanbul'a bildirilmiş ve satılan bu mülklere ilişkin liste de sunulmuştur (BOA, ŞD.d.2296.40.51). Hakkındaki çeşitli iddialar ve suçlamalara rağmen Şeyhülislam'dan almış olduğu fetvaya dayanarak el-Hac Beşir 1911 yılına kadar vakfın mütevellisi olarak görevine devam etmiştir (BOA, ŞD.d.2296.40.55,57). Bu durum 19. yüzyılın sonunda başlayan ve 20. yüzyılın ilk 11 yılı boyunca süren ve vakfın akar, hayrât ve mürtezikalılarının durumunu etkileyen bir vakıf yönetimi sorununun olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Gazze'deki vakfın muhasebelerinin bazı yıllar toplu bir şekilde yazılırken bazı yıllarda da hiç kaydedilmemesi Kudüs'teki vakfın yönetim ve denetim eksikliğinin bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı sonrasında Mısır/İngiliz yönetimleri dönemlerinde vakıf mülklerin harap bir hâle düştüğü, çoğunun ise vakıf statüsünü kaybederek, vakfın temel kuruluş amaçlarını yerine getiremediği kaydedilmiştir. Örneğin, 1922 yılında Mağribli vakıf çalışanları al-Hac Muhammed bin Ali el-Mağribî, el-Hac Ali bin Muhammed Ömer, el-Hac Ahmed bin el-Hac Humeyde tarafından gönderilen dilekçelerden ilkinde Ebû Medyen Vakfından aldıkları maaşlarını savaş (Birinci Dünya Savaşı) nedeni ile hiç alamadıklarını, böylece vakfın amaç ve maksadının ortadan kalktığını bildirmişlerdir. Vâkıfın vakfiyesine de işaret edilerek vakıftan alacaklarını talep etmişlerdir. Dilekçede ayrıca vakfın Gazze, Remle, Tarbiyâ ve Kudüs'te bulunan akarlarının kalmadığı, vakfın borçlarını ödeyemediği de eklenmiştir. Dilekçe sahipleri dilekçelerini kaleme aldıkları dönemde kış mevsiminde olduklarını, vakıftan fakirlerin giydirilerek ısınmaları için yapılan yardımlara ihtiyaç duyduklarını da bildirmişlerdir (*İhyâu't-Turâs*, Kutu No: 65, Dosya No: 10/10,7/25/13; Ek 4). 3 Temmuz 1923 (18 Zilkade 1341) tarihli bir başka dilekçede ise Yüksek İslam Meclisi Başkanı Muhammed Emin el-Hüseynî Gazze ve Yafa Kadı'larına gönderdiği yazıda Şeyh Muhammed ed-Dakkaşî ile Şeyh el-

Mehdi bin el-Mehdi'nin Ebû Medyen el-Ğavs Evkâfının mütevellileri olarak vakıftan gasp edilen yerlerin hakikatını araştırmak ve gasp edenlerin elinden geri almak için yerinde inceleme yapmak üzere Gazze ve Yafa'yı ziyaret edecekleri bildirilmiştir (Kutu No: 65, Dosya No: 10/10,7/25/13). Zira Osmanlı sonrasında İngiliz manda yönetimi vakıfları 1921 yılında kurmuş oldukları ve Başkanının Muhammed Emin el-Hüseynî olduğu Yüksek İslam Meclisi'ne devretmişlerdi (Sroor, 2017: 83). Burada özet bir şekilde sunulan dilekçeler, Osmanlı yönetimi sonrasında Ebû Medyen el-Ğavs vakıflarının borçlarını ödeyemediğini, vakıf mürtezikalılarının mağdur olduğunu, durumlarının kötüleştiğini ve zamanla vakıf mülklerinin gasp edilerek çeşitli kişilerce el konulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç

Tarih boyunca Doğu Akdeniz kıyılarının çölden önceki son barınağı olan Gazze, Nil Vadisi ile Arap topraklarına yerleşmiş güçler arasındaki rekabette önemli bir konuma sahip olmuştur. Bu önemine bağlı olarak da bir imparatorluktan diğerine el değiştiren Gazze kenti, 1516 yılı sonunda Osmanlı topraklarına katılmıştır. Kent, Osmanlı fethi sonrası Mısır gibi zengin bir ülkenin güvenliğinin sağlanması ve Kızıldeniz ticaretinin kontrol altına alınması bakımından Osmanlı iktidarına büyük yararlar sağlamıştır.

Memlukler Dönemi'nde altın çağını yaşayan Gazze'de çok sayıda vakıf kurulmuş, Osmanlı Dönemi'nde gerek tamir ve bakımları gerekse görevli atamaları ile vakıf eserlerin imar ve ihyaları sağlanmış, işlevselliği muhafaza edilmiştir. Mısır'dan Hicaz'daki kutsal yerlere hac yolu da dâhil olmak üzere bir dizi ana yolun merkezi konumunda olan Gazze kentine gelen hacıların konaklaması ve diğer ihtiyaçları için kurulan çok sayıda zâviye, kentteki tasavvuf hayatının gelişimine de katkı sunmuştur. Gazze halkından birçoğu, çeşitli sūfî tarikatlara intisap etmişlerdir. Bu zâviyelerden Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi ise Gazze'de mukîm olan ya da Mağrib'ten gelen hacılara barınma ve yeme-içme gibi temel insani hizmetleri sunmuş, Kudüs'te merkez konumunda bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi'ne başta yönetim ve bütçe olmak üzere pek çok bakımdan bağlı bir şekilde faaliyet göstermiştir.

19. yüzyılda mali açıdan iyi bir görünüm arz eden Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi'nin gelir kalemlerinin yüzyıl boyunca pek de fazla değişmediği görülmüştür. Tespit edilen bazı yıllarda az da olsa gelir fazlasının sonraki yıla devrettiği olmuştur. Vakfın giderlerini zâviyede mukîm olan Mağribliler için su, ekmek temini ve zâviye için çeşitli araç-gereçlerin satın alınması, zâviyenin ve vakıf musakkafâtlarının tamir ve bakımları oluşturmuştur. Vakfın muhasebelerinin bazı yıllar müstakil bir şekilde kaydedildiği bazı yıllarda ise Kudüs'te bulunan zâviye ile beraber kaydedildiği görülmüştür. Öte yandan 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında vakıf muhasebelerinin çoğunlukla toplu bir şekilde kaydedildiği, bazı yıllar ise kaydedilmediği tespit edilmiştir. Bu dönemde vakfın, Kudüs'te bulunan vakıf yönetiminde yaşanan sıkıntılardan etkilenmiş

olduğu değerlendirilmiştir. Vakfın yönetiminde usulsüzlük yaptığı 19. yüzyılın son yıllarından itibaren İstanbul'a gönderilen arzuhal ve arz-ı mahzarlar neticesinde yapılan soruşturmalarda tespit edilen vakıf mütevellisinin dava edildiği görülmüştür. Vakıf mülklerin bakımsız kalmaları neticesinde harap olmaları, bir kısmının satış yolu ile özel mülke dönüşmesi, bazılarında ise uzun süreli kiralamar neticesinde vakıf mülklerin statülerini kaybetmeleri, vakıf çalışanlarının ücretlerinin ödenmemesi, zâviyede sunulan hizmetlerin yerine getirilmemesi gibi durumların vakıf yönetim ve denetiminin takip edilmemesinden kaynaklandığı görülmüştür.

Birinci Dünya Savaşı, Filistin'deki Osmanlı yönetiminin sonunu getirmiş ve sonrasında kurulan İngiliz manda yönetimi döneminde vakıfların şartları daha da kötüleşmiştir. Döneme ilişkin tespit edilen dilekçelerde savaş sonrası Kudüs'te bulunan vakfın, görevlilerin maaşlarını ödeyemediği, vakıf hizmetlerinin yerine getirilemediği ve vakfın Gazze, Remle, Yafa gibi diğer yerlerde bulunan mülklerinin çeşitli kişilerce gasp edildiği bildirilmiştir. Gazze'de bulunan Zâviyenin savaş sonrası durumuna ilişkin detaylı bilgi sunacak bir kayda ulaşmak mümkün olmamışsa da el-Mübeyyid, Zâviye'nin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra mescit olarak yeniden yapıldığını kaydetmiştir (el-Mübeyyid, 1987: 318).

Netice itibarıyla çalışma çerçevesinde elde edilen veriler ışığında Kudüs'te Meğaribe Mahallesi'nde bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi'nde olduğu gibi, Gazze'de bulunan Ebû Medyen el-Ğavs Zâviyesi'nde de Osmanlı yönetiminin son yıllarına kadar hem zâviyede mukîm olan hem de kenti çeşitli gerekçelerle ziyarete gelen Mağribliler için çeşitli hizmetlerin sunulmaya devam edildiği görülmüştür. Bu durum, Gazze'de de Mağribli bir toplumun ve Meğaribe mahallesinin olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Yine Gazze'de Mağribli bir şeyh tarafından kurulduğu ve gelirleri bakımından oldukça varlıklı bir vakfa ait olduğu tespit edilen farklı bir muhasebe kaydı da bu fikri kuvvetlendirmiştir. Ancak konuya ilişkin yapılacak olan yeni çalışmalar bu sorunun daha detaylı bir şekilde cevaplanmasına olanak sağlayacaktır.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri:

Filistin

Müessesetu İhyâi't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-İslamiyye Arşivi, Abû Dîs
Muhasebe Kayıtları:

Kutu No: 0177, Dosya No: 9/2/3/16/1294/12; Kutu No: 105, Dosya No:
6/2/0/5/1307/13; Kutu No: 41, Dosya No: 3/5/28/1272/13; Kutu No: 65, Dosya No:
10/10,7/25/13.

Türkiye

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

- BOA.EV.d.14589.40.55, 16 Mart 1903 (3 Mart 1319).
BOA.ŞD.d.2296.40.51, 11 Haziran 1903 (29 May 1319).
BOA. ŞD.d.2296.40.44, 3 Eylül 1903 (21 Ağustos 1319).
BOA. ŞD.d.2296.40/36, 5 Aralık 1903 (23 Ağustos 1319).
Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)
Atîk (Hazîne) Defterleri: 515: 121/39; 40; 123/47; 124/57; 115/7.
Hurûfât ya da 'Askerî Rûznâmçe Defterleri:1108: 1/19; 1/36; 20; 1110: 131/2; 131/62;
131/71; 1111: 54/44; 1112: 174; 1/160; 1/181; 1115: 1/3; 1216: 15/11; 551: 99/15; 20; 32.

Kaynak ve Araştırma Eserler:

- Alkan M. (2010). Türk Vakıf Tarihi Araştırmaları Açısından Hurûfât Defterleri: Adana Örneği. *XV. Türk Tarih Kongresi* (Ankara 11-15 Eylül 2006), Kongreye Sunulan Bildiriler, IV. Cilt, I. Kısım, Osmanlı Tarihi A. Ankara: TTK Basımevi. 831-842.
- el-Aselî, K. C. (2009). Hâretü'l-Meğâribe fi'l-Kuds ve Ehemmiyetühâ et-Târîhiyye. *el-Buhûs ve'd-Dirâsât ve'l-Makâlât*, C. II. Ürdün: Vezâratü's-Sekâfe. 17-33.
- Barkan, Ö. L. (1962-63). Şehirlerin Teşekkül ve İnkişâf Tarihi Bakımından: Osmanlı İmparatorluğunda İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23, 1-2, s. 297-341; 342-379.
- Başol, S. (2008). *Kentleşme, Ekonomi ve Sosyal Hayat Yönleriyle 17. yüzyıl Bursa Vakıfları*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ben-Bassat, Y. (2013). Mass petitions as a way to evaluate 'public opinion' in the late nineteenth-century Ottoman empire? The case of internal strife among Gaza's elite. *Turkish Historical Review*, S. 4, Leiden: Brill, s. 135-152.
- Bilge, M. L. (1996). Gazze. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.13. İstanbul: TDV Yay. 535.
- Bostancı, I. I. (2006). 19. Yüzyılda Filistin (İdari ve Sosyo-Ekonomik Vaziyet). (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Büssow, J. (2011). *Hamidian Palestine. Politics and society in the District of Jerusalem, 1872-1908*. Leiden: Brill.
- Büssow, J. (2014). Gaza. *Encyclopaedia of Islam, Three*. Eds. Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson.
- Cohen, A. (1973). *Palestine in the 18th century. Patterns of government and administration*. Kudüs.
- Cohen, A. ve Lewis, B. (1978). *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- El-'Arif, A. (1943). *Târîh-i Gazze*. Kudüs: Dârü'l-Eytâmi'l-İslâmiyye
- El-Hanbelî, M. (1973). *El-Ünsü'l-Celîl bi-Tarihi'l-Kuds ve'l-Halil*. C. II. Amman: Maktabat al-Muhtasib.
- el-Mübeyyid, S.A. (1987). *El-Binâyât el-Eseriyye el-İslâmiyye fî Gazze ve kîtâihâ*. Kahire: el-Hay'a el-Mısıriyye el-'Âmma li'l-Kitâb.

- Evliyâ Çelebi. (1314-1318). *Seyâhat-nâme*. Ahmet Cevdet, I-VI. İstanbul: İkdam Matbaası.
- Filiu, J.-P. (2016). *Gazze Tarihi*. Çev. Eylem Alp. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Güneş, H. H. (2015). Kudüs'te Bir Mahalle: Sekiz Yüz Yıllık Meğaribe Mahallesi ve Serencamı. *Vakıflar Dergisi*, S. 44, s. 9-35.
- Heyd, U. (1960). *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615*, London: Oxford University Press.
- Kara, M. (1989). Tasavvuf. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. red. H. Dursun Yıldız. İstanbul: Çağ Yayınları.
- Karaman, M. L. (1996). Filistin. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XIII. İstanbul: TDV Yay., s. 92.
- Koç, Ü. (1996). 1527-1528 (H.934) Tarihli Gazze Mufassal Tahrir Defterinin Değerlendirilmesi. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Köprülü, F. (1938). Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti. *Vakıflar Dergisi*, S. 1, s. 1-6.
- Little, D. P. (1989). Jerusalem under the Ayyubids and Mamlukes, 1187-1516 AD. *Jerusalem in History* ed. K. J. Asali. Scorpion Publishing Ltd.
- Memiş, Ş.E. (2018). Between Ottomanisation and Local Networks: Appointment Registers as Archival Sources for Waqf Studies. The Case of Jerusalem's Maghariba Neighborhood. *Ordinary Jerusalem 1840-1940, Opening New Archives, Revisiting a Global City*. Angelos Dalachanis and Vincent Lemire (eds.). Leiden: Brill Academic Pub., s. 75-99.
- Memiş, Ş.E. (2021). Kudüs'te Ebû Medyen el-Ğavs ve Şeyh Ömer el-Mücerred Vakıflarının Mali Durumu, 1855-1900. *FSM İlmî Araştırmalar Toplum ve İnsan Bilimleri Dergisi*, S. 17, s. 355-414.
- Neuwirth, A. (2000). Jerusalem in Islam: The Entire Honorary Names of the City. *Ottoman Jerusalem: The Living City (1517-1917)*. Sylvia Auld and Robert Hillenbrand (ed.) Londra: Altajir World of Islam Trust, s. 77-95.
- Ocak, A.Y. (1978). Zâviyeler. *Vakıflar Dergisi*, S. 12, s. 247-270.
- Orbay, K. (2001). *The Financial Administration of an Imperial Waqf in an Age of Crisis: A Case Study of Bâyezîd II's Waqf in Amasya (1594-1657)*. Unpublished M.A. Thesis, The Department of History, Bilkent University, Ankara.
- Orbay, K. (2005). Vakıfların Bazı Arşiv Kaynakları (vakfiyeler, şeriyye sicilleri, mühimmeler, tahrir defterleri ve vakıf muhasebe defterleri). *Vakıflar Dergisi*, S. 39, s. 27-41.
- Pedersen, J. (1957). Mescit. *İA*, C. VIII.. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., s. 47-62.
- Prochazka-Eisl, G. (2009). Evliyâ Çelebi ve Kudüs'teki Kutsal Yerler. *Çağının Sıradışı Yazarı Evliya Çelebi*, Nuran Tezcan (yay.). İstanbul: Yapı Kredi Yay., s. 347-364.
- Singer, A. (1996). *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*. Çev. Sema Bulutsuz, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

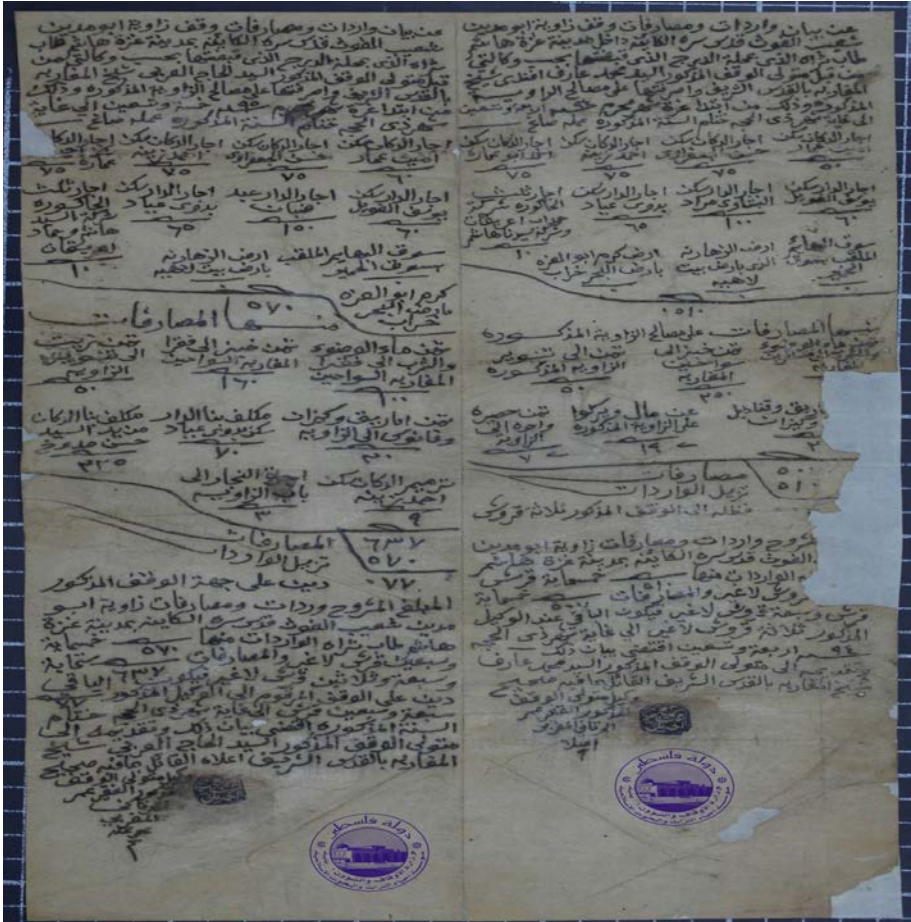
- Sroor, M. (2017). The Question of the Privatization of Jerusalem *Waqf* Land: The Land of Bethlehem and Beit Jala a a Case Study Since 1950. *Filistin Araştırmaları Dergisi, Kudüs Özel Sayısı, S. 2* (Kış 2017), s. 83.
- Talhami, G. (1996). Jerusalem in the Muslim Consciousness. *The Muslim World, LXXXVI*, 1996, s. 3-4, 222-287.
- Taşkın, Ü. (2010). Osmanlı İdaresinde Safed (1516-1600). (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Tibawi, A.L. (1978). *The Islamic Pious Foundations in Jerusalem*, London: The Islamic Cultural Centre.
- Yalçınkaya, S. (2006). 265 Numaralı Mufassal Tahrir Defterine Göre 1548 Yılında Gazze Sancağı. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Ze'evi, D. (2000). *Kudüs: 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi*. Çev. S. Çağlayan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

Ekler

Ek 1: “Kudüs-i Şerif’de ve haricinde bulunan Seyyidî Ebî Medyen el-Ğavs ve Ömer el-Mücerred Vakıflarına ait –kuddise sırrahuma’l-‘aziz- sene [12]93 Muharrem ayı başlangıcından aynı yılın Zilhicce ayının sonuna kadar olan gelir giderinin beyanıdır.”(İhyâu’t-Turâs, Kutu No: 41, Dosya no: 3/5/28/1272/13).



Ek 2: Gazze'de bulunan Ebû Medyen el-Çavs Zâviyesi'nin 1877- 1878 (1294) ve 1878-1879 (1295) yıllarına ait gelir-giderlerinin beyânı. (İhyâu't-Turâs, Kutu No: 0177, Dosya No: 9/2/3/16/1294/12).

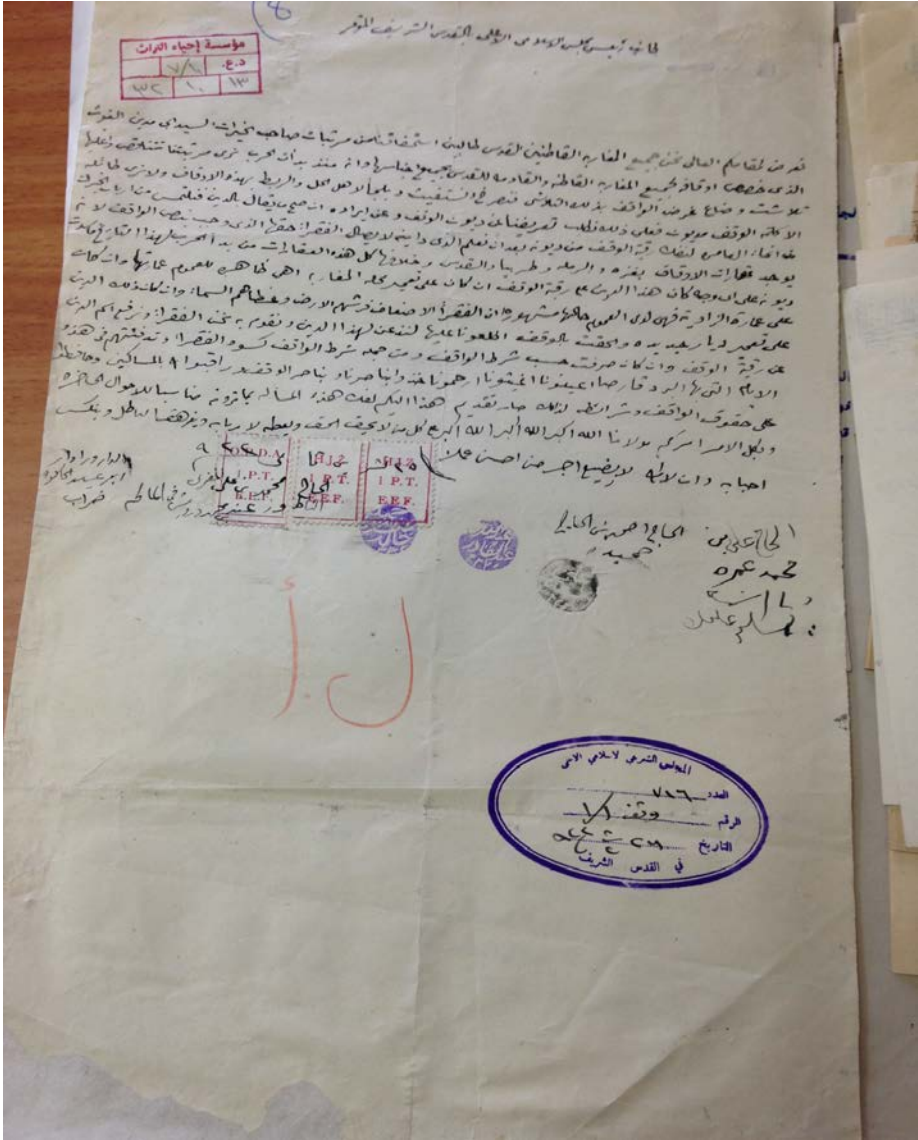


Ek 3: 1895 (1313) tarihinde 48 kişinin mührü ile gönderilen arz-ı mahzar kaydı.

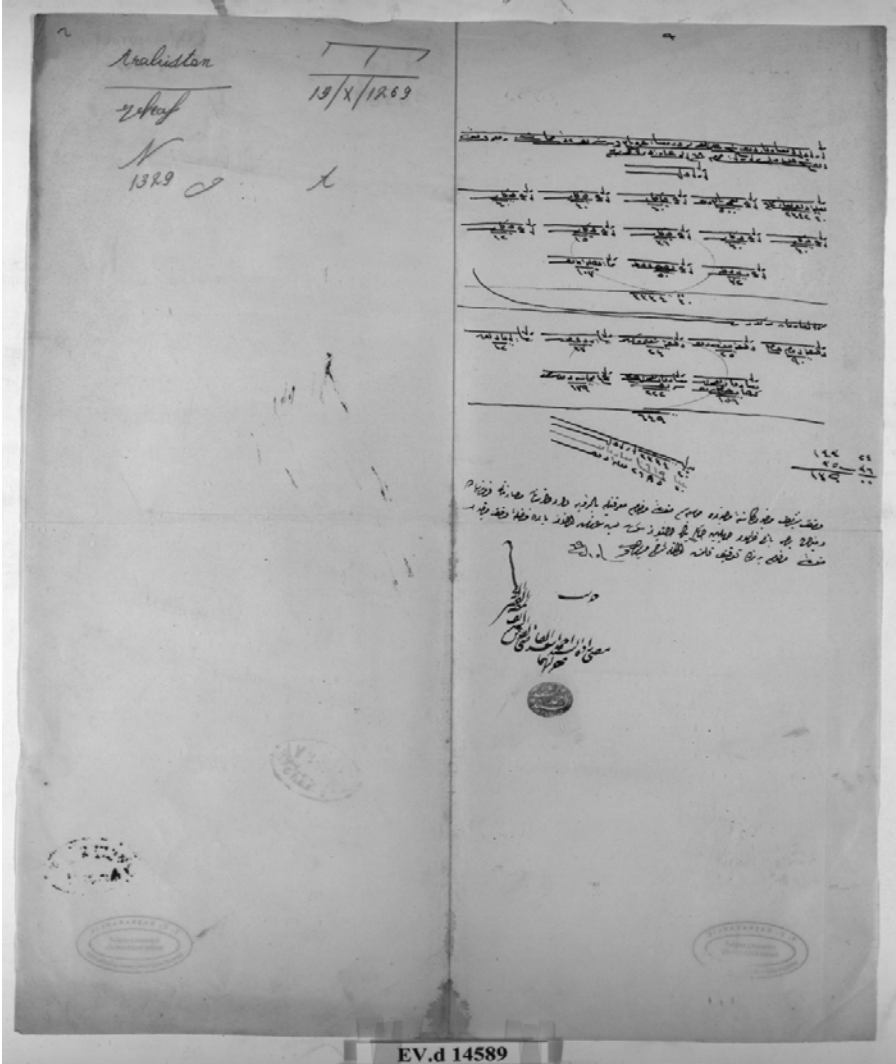
“Kudüs’ün içinde ve dışında, Remle, Gazze, Lud, Nâsıra’da Vakıfları bulunan Ebû Medyen Vakfının mürtezikalardan olup aşağıda mühürleri bulunan Meğarîbe fakirleri dilekçelerinde söz konusu vakfın mütevellisi olan el-Hac el-Ğarbi’nin evinden çıkamayacak kadar yaşlı olduğunu bu nedenle yıldan yıla vakfın haraba yüz tuttuğu, yerine vekil olarak atadığı el-Hac Beşir’in ise vakfı menfaatine göre kullandığı böylece başta Remle olmak üzere diğer kasabalarda, Kudüs’ün içinde ve dışındaki vakıfların yıkılmaya yüz tuttuğu, bu nedenle bizler anılan vakfa kendisine kefil olacağımız, salih kişilerden arasından Beni İsmail’den olan Mağribli el-Hac Salih ibni Arab ez-Zevâvî’nin tevliyet ve meşîhate kabiliyet ve tevliyete ve vakfı idare etmeye yetenekli olduğundan atanmasını istiyoruz. Fî 13 Rebiulevvel sene 1313.”



Ek 4: 1922 yılında Mağribli vakıf çalışanları al-Hac Muhammed bin Ali el-Mağribî, el-Hac Ali bin Muhammed Ömer, el-Hac Ahmed bin el-Hac Humeyde tarafından gönderilen dilekçe. (İhyâ'u't-Turâs, Kutu No: 65, Dosya No: 10/10,7/25/13).



Ek 5: Gazze'de Şeyh Ali el-Mağribî Vakfına ait 1851-1852 (1268) tarihli Muhasebe kaydı.



İskender’i Kandıran Şeytan Hikâyeleri ve İskendernâme Literatürü

Sibel KOCAER¹

Öz

İskender ile ilgili hikâyeler, yazın geleneklerinin yazmalar aracılığıyla şekillendiği çağların farklı diller arasında dolaşan ortak hikâyeleri içinde en çok bilinenler arasında yer alır. Bu hikâyeler, yüzyıllar boyunca kopyalanarak, çeşitli dillere çevrilerek, yeniden kurgulanıp yazılarak ve sözlü olarak aktararak farklı coğrafyalara yayılmıştır. Bu makalenin odağında Hamzavî’nin (öl. 1415?) İskendernâme’si vardır. Hikâyeleme kısmı çoğunlukla mensur yazılmış olmasına rağmen çok sayıda manzum parça içermesi nedeniyle nazım – nesir karışık bir eser olarak tanımlanan bu İskendernâme, çok sayıda ciltten oluşan hacimli bir eserdir. Bu makale kapsamında incelenen nüsha British Library’de (Londra) bulunan Or 11056 arşiv numaralı ve 1435/36 (839) istinsah tarihli nüshadır. Bu makalenin konusu, British Library nüshasında birçok kez tekrar eden İskender’in şeytanla karşılaştığı hikâyelerdir. Şeytanın farklı suretlerde İskender’in karşısına çıkarak onu kandırdığı birbiriyle bağlantılı bu hikâyeler, hem diğer Türkçe İskendernâmelerde yer almaması hem de İskender’in portresine farklı özellikler katmasıyla dikkat çeker. Bu hikâyelerin on beşinci yüzyılda dolaşımda olan Arapça ve Malayca yazılmış iki ayrı İskender biyografisindeki varlıkları ise üç ayrı dil ve kültüre ait bu üç nüsha arasındaki metinsel bağlara işaret eder. Bu nedenle, Firdevsî (öl. 1020), Nizâmî (öl. 1222) ve Ahmedî’den (öl. 1413) farklı bir tarz ve içerikle Hamzavî’nin biçimlendirdiği İskender portresi, kendine özgü özellikleri ile, Anadolu’daki İskendernâme geleneğini tanımlamak ve farklı dillerdeki İskender biyografileri arasındaki metinsel bağların izini sürmek için önemli ipuçları içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahmedî, Hamzavî, İskender, İskendernâme, Şeytan.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, skocaer@bandirma.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2024-6350.

The Episodes with Satan Deceiving Alexander in the İskendernâme (Book of Alexander) Tradition

Abstract

The Alexander Legends in their various versions were among the most popular tales of the Middle Ages and early modern period. The legends had a wide circulation in different regions and languages through oral and written transmission, translations, and also re-writing. This paper focuses on the voluminous İskendernâme (Book of Alexander) by the Ottoman writer Hamzavî (d. 1415?). This is a mixed work in prose and verse since the narrative is mostly in prose accompanied by a large number of verses. The paper examines one of the manuscript copies of this work which is held by the British Library. The date of the manuscript is 1435/36 (AH 839) and its catalogue number is Or 11056. This study explores the episodes recounting İskender's encounters with Satan, which are narrated many times in the British Library manuscript. These episodes are striking for two main reasons: first, the better known Turkish İskendernâmes do not include these episodes, and, second, they have an important function in the portrayal of İskender in Hamzavî's work. Besides, there are similar episodes in two different İskender narratives written in Arabic and Malay in the fifteenth century. Hence, these similar episodes which are included in three different manuscript works written in three different languages in the fifteenth century point to the textual connections between these manuscripts. Therefore, the portrayal of İskender by Hamzavî, which differs from his portrayals by Firdevsî (d. 1020), Nizâmî (d. 1222) and Ahmedî (d. 1413), includes significant clues for tracing the İskendernâme tradition in Anatolia and the textual links between the biographies of Alexander the Great composed in different languages.

Keywords: Ahmedî, Alexander the Great, Book of Alexander, Hamzavî, Satan.

Extended Abstract

The Alexander Legends in their various versions were among the most popular tales of the Middle Ages and early modern period. The legends had a wide circulation in different regions and languages through oral and written transmission, translations, and also re-writing. Accordingly, there are different portrayals of Alexander the Great in the manuscript era which were modified through different literary traditions and cultures. In Turkish literature Alexander appears as İskender-i Kebîr, İskender-i Rûmî, İskender-i Yûnânî, İskender(-i) Zülkarneyn, Sâlâr-ı Rûm, Sikender, Sikender-i Rûm and Makedonyalı Büyük İskender. This paper focuses on the voluminous İskendernâme (Book of Alexander) by the Ottoman writer Hamzavî (d. 1415?). This is a mixed work in prose and verse since the narrative is mostly in prose accompanied by a large number of verses. The paper examines one of the manuscript copies of this work which is held by the British Library. The date of the manuscript is 1435/36 (AH 839) and its catalogue number is Or 11056. This study explores the episodes recounting İskender's encounters with Satan, which are narrated many

times in the British Library manuscript. These episodes are striking for two main reasons: first, the better known Turkish İskendernâmes do not include these episodes, and, second, they have an important function in the portrayal of İskender in Hamzavî's work. In Hamzavî's İskendernâme Satan meets İskender at different times throughout his life starting from his childhood. Every time he appears before İskender, he disguises himself as a different person. This study focuses on three episodes from the British Library manuscript which resemble one another in terms of their plot and content. In the first episode, İskender is only seven years old and it is the first time he meets with Satan. Disguised as his mentor Aristoteles, Satan tells İskender to put an end to his education, as this is an order from his father Feylekus. Upon hearing this İskender becomes confused, worried and cries a lot. In the second episode İskender is already a young king on the throne who is the ruler of his country. One evening, while he is in his room, all alone and getting ready to sleep, Satan enters, but this time disguised as a strong and handsome young man. In a way that resembles the first episode, İskender is deceived by Satan becoming confused and worried. In the third episode, İskender sees a dream and asks his mentor, Aristoteles, to interpret it. After İskender's mentor and other members of his council leave the palace in the evening, he goes to his room to sleep, and Satan appears before him. He interprets the dream, but contrary to Aristoteles says that it is a portent of İskender's death. As also happens in the second episode, Satan tells İskender not to trust his men, and to execute his viziers, if he wants to save his life. Then, Satan suddenly disappears. Although İskender is generally portrayed as a strong and invincible ruler in the legends, these three episodes from the British Library manuscript depict him as weak and vulnerable before Satan. Another notable feature in these episodes is that İskender is all alone when he encounters Satan. While he is depicted as a glorious king when he presides over his council, he is deceived by Satan when he is all alone. However the reader or listener of this text is well aware that the ensuing episodes will narrate the victories of İskender, since in the opening pages the astrologers have foretold that İskender will rule over the East and West of the entire World. Therefore the following questions arise in order to examine and trace the Turkish İskendernâme tradition: 1. Could depicting İskender as a weak and vulnerable man be unique to the text of Hamzavî, as it contradicts the common portrayal of İskender as a strong ruler? 2. What could be the function of these depictions in the portrayal of İskender? Although other Turkish İskender narratives do not portray İskender as a weak man, there are similar episodes in two different İskender narratives written in Arabic and Malay in the fifteenth century. Hence, these similar episodes which are included in three different manuscript works written in three different languages in the same century point to textual connections between these manuscripts. Therefore, the portrayal of İskender by Hamzavî, which differs from the portrayals by Firdevsî (d. 1020), Nizâmî (d. 1222) and Ahmedî (d. 1413), includes significant clues for tracing the İskendernâme tradition in Anatolia and the textual links between the biographies of Alexander the Great composed in different languages.

Giriş

İskender ile ilgili hikâyeler, yazın geleneklerinin yazmalar aracılığıyla şekillendiği çağların farklı diller arasında dolaşan ortak hikâyeleri içinde en çok bilinenler arasında yer alır. Bu hikâyeler, yüzyıllar boyunca kopyalanarak, çeşitli dillere çevrilerek, yeniden kurgulanıp yazılarak ve sözlü olarak aktararak farklı coğrafyalara yayılmıştır. Bu geniş dolaşım ağı sayesinde bu hikâyelerden günümüze, yayıldıkları coğrafyaların dil ve kültür çeşitliliği ile biçimlenmiş zengin bir kaynak birikimi kalmıştır. Türkçe yazmalarda İskender-i Kebîr, İskender-i Rûmî, İskender-i Yûnânî, İskender(-i) Zülkarneyn, Sâlâr-ı Rûm, Sikender, Sikender-i Rûm adlarıyla ün salmış olan, Avrupa dillerinde Αλέξανδρος (Aléxandros) / Alexander (III of Macedon / the Great) adıyla tanınan, günümüzde bilinen adıyla Makedonyalı Büyük İskender (öl. MÖ 323), yazma kültürünün hâkim olduğu çağlarda kendisini anlatan her yeni dil ve kültürle birlikte yeni kimliklere bürünmüştür. Bu nedenle, geçmişten günümüze yansıyan tek bir İskender karakteri veya imgesi yoktur: tarihsel gerçekliğinden doğüstü maceralarına uzanan zengin konu çeşitliliğiyle biçimlendirilmiş birbirinden farklı İskender portreleri vardır.

Birden çok İskender portresinin varlığı, farklı dönem, dil ve edebî türlere ait İskender hikâyelerinin akademik incelemelere konu olmasıyla giderek daha da belirginleşmektedir.² Öte yandan, Anadolu Türkçesi ile yazılmış İskendernâmeler söz konusu olduğunda, bu metinleri derinlemesine okuyan ve inceleyen akademik çalışmalar henüz yapılmamıştır. Türkçe İskendernâmeler arasında Ahmedî'nin (öl. 1413) *İskendernâme'sinin* ilk –ve de çoğu zaman tek– akla gelen İskendernâme olması, Ahmedî'nin metnine yönelen akademik ilgi nedeniyedir. Ahmedî'nin *İskendernâme'si*, sonuna eklenmiş olan “Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân” başlıklı bölüm (Banarlı, 1939) nedeniyle tarih araştırmalarının ilgi odağı olmuş ve bu sayede, İskendernâmeler hakkındaki akademik çalışmalarda en çok incelenen metin olma özelliğini korumuştur.³ Figânî (öl. 1532), Ahmed-i Ridvân (öl. 1528 – 1538) ve Behiştî (öl. 1511/12?) gibi diğer şairlerin ve yazarların *İskendernâmeleri* ise yüksek lisans ve doktora tezlerine konu olmuş, bunlar arasında bir tek Ahmed-i Ridvân'ın *İskendernâme'si* kitaplaştırılmıştır (Altuğ, 2014; Avcı, 2014; Ayçiçeği, 2014). Bütün bu çalışmaların yanında, bazı bölümleri yüksek lisans tezlerinde transkripsiyon harflerine aktarılmış fakat henüz bir bütün hâlinde neşredilmemiş olan Hamzavî'nin (öl. 1415?) *İskendernâme'si* ile ilgili akademik yayınlar giderek artmaktadır (Akyol, 1990; Seçkin, 1991; Feyzioğlu, 1991; Kalfa, 1994; Avcı, 2019; Yağcıoğlu, 2019).

2 Yakın tarihli araştırmalar için örneğin bkz. Doufıkar-Aerts, 2010; Kastritsis, 2011; Zuwiyya (Ed.), 2011; Stoneman, Erickson & Netton (Ed.), 2012; Avcı, 2014; Kastritsis, 2016; Manteghi, 2018; Ng, 2019.

3 İsmail Ünver'in yayımladığı inceleme ve tıpkıbasım sonrası Ahmedî'nin *İskendernâme'sinin* farklı neşirleri hazırlanmış ve eser Furkan Öztürk tarafından günümüz Türkçesine çevrilmiştir: Ahmedî, 1983; Akçay, 1999; Ahmedî, 2018; Ahmedî, 2019; Ahmedî, 2021. Ahmedî'nin *İskendernâmesi* ile ilgili incelemeler içeren çalışmalar için örneğin bkz. Bağcı, 1989; Sawyer, 1997; Demirbilek, 2000; Sawyer, 2003; Aslan, 2010; Güler, 2013; Kastritsis, 2016; Çalışkan, 2019; Çetin, 2019.

Bu makalenin odağında Hamzavî’nin *İskendernâme*’si vardır. Hikâyeleme kısmı çoğunlukla mensur yazılmış olmasına rağmen çok sayıda manzum parça içermesi nedeniyle nazım – nesir karışık bir eser olarak tanımlanan bu *İskendernâme*, çok sayıda ciltten oluşan hacimli bir eserdir. Cilt sayısı tartışmalı olmakla birlikte Hamzavî’nin *İskendernâme*’yi yirmi dört cilt olarak yazdığı kabul edilmektedir (Âşık Çelebi, 2010: 312; Avcı, 2014: 55 – 56). Bu ciltlerin farklı sayıda nüshası günümüze ulaşmıştır (Avcı, 2014: 57 – 59; Necipoğlu, 2019: 50 – 51). Bu makale kapsamında incelenen nüsha British Library’de (Londra) bulunan Or 11056 arşiv numaralı ve 1435/36 (839) istinsah tarihli nüshadır.

Bu makalenin konusu, British Library nüshasında birçok kez tekrar eden İskender’in şeytanla karşılaştığı hikâyelerdir. Şeytanın farklı suretlerde İskender’in karşısına çıkarak onu kandırdığı birbiriyle bağlantılı bu hikâyeler, hem diğer Türkçe İskendernâmelerde yer almaması hem de İskender’in portresine farklı özellikler katmasıyla dikkat çeker. Hamzavî’nin eserine kendine özgü bir nitelik katan suret değiştiren şeytan hikâyelerini daha iyi tanımlayabilmek için, bu makalede, Hamzavî’nin *İskendernâme*’si Ahmedî’nin *İskendernâme*’si ile birlikte okunacaktır. Bu sayede, iki metin arasındaki ortak parçalar, benzerlikler ve farklılıkların Hamzavî’nin *İskendernâme*’sinin kaynaklarını belirlemeye yardımcı olması amaçlanmaktadır. Dünya genelinde İskender’in hayatını bir bütün hâlinde anlatan eserler farklı metin kolları oluşturarak dolaşımlarını ve dönüşümlerini sürdürmüşlerdir. Hamzavî’nin eserine özgü konu ve motiflerin ilişkili olduğu İskender hikâyelerinin belirlenmesi Anadolu’da şekillenen İskendernâme literatürünün doğru tanımlanabilmesi için gereklidir. Bu nedenle, İskender’in şeytanla karşılaştığı epizotlar farklı dillerde yazılmış İskender hikâyeleri ile birlikte değerlendirilecektir.

İskender’i Kandıran Şeytan Hikâyeleri

Şeytan, Hamzavî’nin *İskendernâmesi*’nde, çocukluğundan başlayarak hayatının farklı evrelerinde farklı suretlerde İskender’in karşısına çıkar. Bu makale kapsamında British Library nüshasından birbiriyle bağlantılı üç hikâye seçilmiştir.⁴ Birinci hikâyede İskender henüz yedi yaşındadır:

râvî eydür kaçan ki İskender Zülkarneyn yidi yaşına irdi Eflâtun
hakimden ‘ilm ü edebi şöyle öğrendi kim taşşil kıldı kim cemî’ hâlâyık
anuñ edebine and içerlerdi pes bu kerre Feyleküs-ı Yünânî gördi ki
İskender edeb hâşil itdi eydür ey oğlum vâcibdurur şimdiden girü
Arestetâlisden ‘ilm-î hikmet menzil-î rebâhet erkân-ı siyâset
öğrenesin didi buyurdi Arestetâlis hakimi Feyleküs-ı Yünân katına
İskender neçün melül olmayam ki Hâk te’âlânuñ gizli genci elüme
girmişken vâz gelem kesb-î kemâlden şöyle kılam gâfil olam ol gâflet

4 Nüsha harekelidir ve yazım kurallarının henüz netleşmediği Eski Anadolu Türkçesi dönemine aittir. Nüshada özellikle eklerin yazımında bir tutarlılık yoktur. Örneğin, -i eki kelime sonlarında bazen yazılmış, bazen hareke ile gösterilmiştir. Alıntılanan örnekler transkripsiyon harflerine aktarılırken nüshadaki harflerin ve hareketlerin işaret ettiği sesler olduğu gibi bırakılmıştır.

ile hikmet 'ilimlerinden mahrûm kalam hem senüñ gibi hakîmüñ sa'yın yile virem didi dağı İskender bir zamân ağladı andan şeytân-ı racim gördi ki Allahu te'âlâ İskenderüñ gözün göñlin ve kulağın açmış göziyle her niye nazâr iderse 'ibret alur neden ün işitse heybet alur göñli âyinesine her kim muķâbil gelse 'aks-i hikmet olur andan şeytân-ı racim bu eŕerleri tuiyacak buña bir iğvâ kılmazsam bu 'acâyib vücüd olırsar didi bu ŕarafdan Restetâlis vezir dağı Feyleķüs-ı Yünâni ķatına geldi İskenderüñ zîrekligin ta'rif eyledi yidi vü içdi andan 'izzet ile girü İskender ķatına geldi şeytân-ı la'fin Restetâlis geldügin gördi revân İskender ķatından ğayb oldu pes bu kerre Restetâlis hakim İskender ķatına girdi İskender yine gördi üstâdi ŕaşra çıķdı revân içeri girdi üstâdına ayağ üzre ŕurub 'izzet itmedi üstâdi 'acebledi fikre vardı kendüye eydür İskender ulalduķça bildi kim pâdiŕâhzâdedür baķ baña 'izzet eylemez didi dağı İskendere nazâr kıldı gördi ki İskender ağlamış gözlerinden yaş seylân gibi inmiş Restetâlis anı göricek vehm aldı andan su'âl kıldı eydür yâ İskender neçün ağlamışsın kimden korķduñ veyâhüd kimse saña yañlıŕ söz mi söyledi didi cigergüşem baña aĥvâliñi söyleseñ didi pes İskender Zülķarneyn eydür yâ üstâd ŕol ŕimdi getürdüĝüñ ĥaber içün ağlaram didi Arestetâlis eydür yâ cigergüşem nice ĥaber getürdüm saña ki ağladuñ didi andan İskender eydür ŕol ĥaber kim atam dimiş ki oĝlum İskender 'ilim okumasun dimiş Restetâlis eydür bu ĥaber<i> saña kim getürdi ŕimdi sen getürmedüñ mi söyleyüb ağladuĝumda oturmaz mıyduñ didi Restetâlis eydür ben atañ ķatından henüz geldüm didi bu ĥaberi saña kim getürdi didi andan İskender eyitdi yâ üstâd evvel ĝitdüĝüñ vakitcek tizcek geldüñ ne tiz geldüñ yâ üstâd dimedüm mi sen dimedüñ mi ki yâ İskender atañ âdem göndermiş ki oĝlum İskendere dağı ta'lim kılmason ki çok 'ilim okuyan azar dönüb tenbih kılmaduñ mı ki sen bir selâtin oĝlısın 'ilim saña gerekmez senüñ layıķuñ at binmek ve ŕikâr ķomaķdur andan Restetâlis hakim eydür ne sözdür bu söyledüĝüñ ben atañ ķatına vardum senüñ zihnüñ küŕâdligin ataña ta'rif kıldum atañ ŕâd u ĥurrem oldu tekrâr-be-tekrâr baña vaŕıyyet kıldı ki zinhâr 'ilimden ĝayri nesneye hevesin düşürse üstâdi böyle diyicek İskender bir zamân fikre vardı vehm düşdi andan yine Restetâlis hakim gördü kim İskender vehme düşdi eydür İskendere ben atañ ķatına ĝidicek senüñ yanuña kimse mi geldi İskender yâ üstâd sen ĝitdüĝüñ vaktin bir muĥteŕim kiŕi saña beñzer ŕureti sikkesi cübbesi söz söyleyiŕi her kelâmı rivâyet eyleyiŕi ŕöyle ki senden anı fark idemedüm ne kiŕi idügin bilmedü[m] ki geldi atamdan baña ĥaber getürdi ben ağladum ol ŕaşra çıķdı sen gelmişsin yine seni anı ŕandum didi râvî eydür İskender bu sözi söylicecek Restetâlis bu işe ĥayrân kaldı barmağın aĝzına alub bir zamân fikre vardı ki benüm düşmenim var ben Feyleķüs oĝlı İskendere 'ilm ü hüner ta'lim itdüĝüm istemediler ĥasûdlik kılub benüm ŕuretime girüb geldiler

buña iğvâ kıldılar ya’nî ‘ilim okumağdan bunu uşandurdılar beni mertebeden düşereler didiler (vr. 32 – 34)

İskender’in çocuk yaşta şeytanla ilk kez karşılaştığı bu hikâyede ne İskender ne de hocası Aristoteles gelenin şeytan olduğunun farkındadır. Aristoteles, düşmanları olduğunu ve amaçlarının kendisini itibarsızlaştırmak olduğunu düşünür. İskender’in aklının karışmış olması, şeytanı hocası sanıp ona inanması ve oturup ağlaması, yenilmez kahramanların hayatlarını onları yücelterek anlatan eserler için olağan bir betimleme değildir. Hikâyeyi şeytandan bahseden bir nazım bölümü takip eder.

İkinci hikâyede Feylekus ölmüş ve İskender, babasının yerine tahta çıkmıştır. Divan dağıldıktan ve herkes ayrıldıktan sonra İskender yalnız başına odasına çekilir. Şeytan, İskender’in yanına gelir, fakat bu gelişinde bir öncekinden farklı bir surete bürünür:

İskender Rûm serverlerin cem’ idüb divân ârâste kılıb serîr üzre server-i selâtin olub otururken şeytân-ı racîm ol zamân ol mekâna irdi gördi kim bir aţlas bârgâh urulmuş ve serverler serfirâzlar cem’ olub aralarında bir muraşşa taht urulmuş üzerinde bir pâdişâh başında bir cevherî tâc arkasında libâçe bilinde kemer-i Keyânî Süleymânvar oturur karşusunda hâcibler turur ve karşusunda muqarreb vezîrler şandallar üzre oturmuşlar sağında şolında on alt<i></i> melik ‘izzet ile oturmuşlar şeytân-ı racîm bu tañtana<yı> göricek bir zamân turdı İskenderi gözetdi gördi kim taht üzerinde pâdişâh olub oturur Feylekûs-ı Yünânîniñ oğludur ki Restetâlisden ‘ilim okurdu geldi iğvâ virdi gitdi bes şeytân-ı la’în İskenderi bu vech ile göricek içinde ol hasûduñ hased<i></i> kaynadı ve fitne buhârî dimâğında oynadı andan kendü kendüye eydür hey mi ben bu oğlanı iğvâ kılmayacak olursam bu ‘ilimdür bunuñ var bu salţanata kim bu irmiş az zamânda bu dağı Süleymân olur ins ü cinne hüküm kılar şeytân leşkeri ayağa varur didi dağı ol la’în İskendere iğvâ virmek kaçdına turdı söylenen söze kulak urdı İskender dağı ‘ayşî âhire irgürdi andan ol tâcdâr meliklere destür virdi kim vilâyetlerine gideler kendüsi dağı halvet bârgâhından odasına geldi hademe destür virüb halvet kıldı el urdı kemerin çözdü libâçesin şalub tâcin başından çıkardı diledi kim yata şeytân-ı racîm revân İskenderün katına girdi İskender dağı nazar itdi gördi kim bir hûb şüretlü yigit şeklinde bir muhteşem şahş yanına girdi revân şah-ı Rûm ayağ üzre turdı velî ihtiyâţ ile yine oturdu şeytân-ı racîm İskenderün karşusına oturdu ‘izzetleşdiler andan İskender eydür şeytâna ey hûb şüretlü muhteşem yigit ne kişisin ki bu bî-vaqt gelüb benüm servaqtüme girdüñ dehşet itmedüñ didi bes bu kerre şeytân-ı racîm eydür güle güle yâ İskender beni bilmedüñ mi eydür yok kimsiz şeytân eydür senüñ devletüñem beni neçün bilmezsin İskender

âdemüñ devleti gine âdem şeklinde mi olur didi şeytân-ı la'în eydür devleti her ne şekle olur ise görünür ammâ bir kişi kaçan ki katına gelse âdem şüretinde gelür ben dağı senüñ devletüñem geldüm ki saña naşihat kılam didi râvî eydür bu söz ile İskenderüñ 'aqlın uğurladı İskender dağı ol racîmi devlet şandı aña muqayyed olub eydür naşihatüñ nedür yâ devlet eyit görelüm andan İskendere eydür yâ İskender-î Rümî bu on alt<i>|</i> tâcdâr melik kim senüñ ile 'ahd kıldılar sen anlaruñ 'ahd ü peymânın girçek şanduñ velî şöyle bilesin ki şuya tayanduñ anlaruñ ittifağı şöyledür ki seni sözle gâfil kılalardan seni şütüb Dârâb şâh eline vireler didi andan İskender racîmden bu sözi işidicek girçek şandı bes bu kerre racîm eydür ben şimdi ne kılayın baña eydivir didi şeytân-ı la'în eydür serverlerüñi bu dem katuña cem' idüb cebhe cevşen giyürüb varsunlar ol tâcdâr melikleri yatdukları yirde öldürsinler tâ kim anlaruñ şiddetinden emîn olasin didi ol racîm gayb oldu bes bu kerre İskender ol racîmüñ sözünden endişeye düşdi ol endişeyle ol dün İskender hâş kulların kığırdı dördün dört vezîre gönderdi ol muqarreb vezîrler geldiler içeri İskenderüñ servaktine girdiler gördiler kim sâ[lâ]r-ı Rüm câmeh'âb üstünde oturur velî cemâlinde melâlet var andan Restetâlis vezîr eydür yâ İskender Zülkarneyn bu dün içinde beni kığırduğundan murâd neydi andan İskender baña bir 'acâyib hâl vakî' oldu ol ucdan pür endişe oldum sizi kığırdum ki hâllidesiz hâkim eydür nice hâldür İskender eydür yâ vezîr-î hâş kaşd kıldum ki râhat 'âlemine varam anı gördüm ki bir hûb şüretlü nevcivân tenhâ servaktüme girdi bi-ihyât qarşuma oturdu su'âl kıldum ki ne kişisin diyü cevâbda eydür yâ İskender senüñ devletüñem andan ben eyitdüm âdem oğlunuñ devleti yine âdem şüretinde mi olur ol eyitdi kim devlet ne şürete gerek ise girür ben dağı âdem şüretinde geldüm saña naşihat kıldum didi ben eyitdüm naşihatüñ nedür eyitdi naşihatüm oldur ki senüñle 'ahd ü peymân iden serverlere inanmağıl ben eyitdüm yâ devlet ne kılayın eyitdi serverlerüñ kığır anları yatdukları yirde çutsunlar cümlesin kırsunlar didi dağı gayb oldu râvî eydür Restetâlis İskenderden bu haberi işidicek bir zamân fikre vardı ol gelen şahşuñ keyfiyyetine irdi andan İskendere eydür ey cigergüşem âdem oğlunuñ şüreti üzerine devleti geldüğün hiç işitmedük kitâblarda dağı görmedük ammâ şöyle bil kim katuna gelen şeytân-ı racîmdür (vr. 43 – 46)

Bu hikâyede şeytan, güzel yüzlü ve gösterişli bir yiğit suretinde İskender'in karşısına çıkar. İskender artık çocuk değildir, tüm eğitimlerini tamamlamış ve babasının yerine tahta geçmiş iktidar sahibi bir hükümdardır. İlk hikâyede olduğu gibi burada da şeytan, İskender'in yalnız olduğu bir zamanda onun karşısına çıkar. Şeytanın sözlerine kanan İskender, tıpkı ilk hikâyede olduğu gibi akli karışmış bir vaziyette kötü düşüncelere kapılır, vehme düşer. Çağırdığı dört veziri onu perişan bir hâlde bulurlar. İskender, vezirlerine başından geçenleri anlatır ve

gelen güzel yüzlü kişinin kendisine emrindeki melikleri öldürmesini nasihat ettiğini, aksi hâlde meliklerin kendisini Dârâb’a vereceklerini söyler. İlk hikâyeden farklı olarak, bu hikâyede Aristoteles, gelenin kim olduğunu anlar. Hikâyenin devamında Aristoteles, şeytanın niyetine dair açıklamalar yapar ve şeytanın hasetlik ettiği için İskender’i kandırmaya çalıştığını anlatır. Bu açıklamalarla birlikte bu hikâyeye ilk hikâyeye bağlanır: Aristoteles, bir zamanlar İskender kendisinin öğrencisi iken yanına kendi suretinde gelip onu ilim öğrenmekten vazgeçirmeye çalışan kişinin de şeytan olduğunu söyler.

Aristoteles’in kitaplara atıfla gelen kişinin kim olduğunu anlamaya çalışması, yazmanın istinsah tarihi olan on beşinci yüzyıl ve öncesinde bilginin dolaşımı ile yazı arasındaki bağa işaret etmesi açısından önemlidir. Kitaplara yapılan bu atıf, İskender hikâyeleri özelinde, bu hikâyelerin içeriğinin biçimlenmesinde yazılı kaynakların etkisine dair de önemli bir işarettir. Bunu destekler şekilde, nüshanın ikinci sayfasında İskender hakkındaki rivayetlerin kaynakları tek tek sayılır: İskender ile ilgili bilgiler hadis kitapları, *Câmasbnâme*, *Şehnâme* ve peygamber kıssalarından derlenmiştir.

Üçüncü hikâyede İskender bir rüya görür ve rüyasının doğru tabir edilmesi için vezirlerini bir araya toplar. Aristoteles rüyaların gerçekliği ve neyin alâmeti oldukları hakkında bilgi verdikten sonra İskender’in rüyasını tabir eder. Divan dağıldıktan ve İskender odasına çekildikten sonra, ilk iki denemesinde başarısız olan şeytan tekrar İskender’in yanına gelir:

ol la’ın İskender şâha igvâ virmek kaçdına tırdı racım şol vakte dek ki Sikender dīvānı tağıtdı begler melikler serverler gıtdı dört muqarreb veziri dağı bu kerre sālār-ı Rûm kendü hâlvetine girdi kim rāhat ola anı gördi kim otağ kapusından bir şahş içerü girdi Sikendere ‘izzet ile selâm virdi dağı şâh huzûrında oturdu râvî şöyle rivâyet kılar ki ol şahş İskender çatına giricek İskender vehm aldı anuñçün ki bu vaqt sarâylar kapusu bağılu iken añsuzda yalñuz içerü girdi şâha karşı oturdu andan şâh-ı cihân ol gelen kişiye nazar kıldı gördi ki ol kişidür kim kendüye bir kez dağı geldi devletüñem diyü naşihât kıldı şâh-ı Zülkarneyn ol şahş bilicek revân eydür yâ racım yine mi geldüñ baña kim igvâ viresin didi andan racım eydür yâ İskender delü mi olduñ kim devletüñe racım dirsın didi Sikender eydür yâ racım benüm devletüm şoldur kim benüm başumda kondı racım eydür yâ Sikender vây kim öz devletüñden bî-habersin şöyle kim devletüñ mertebesin bilmezsin İskender eydür yâ racım devletümüñ mertebesin şöyle bilürem ki şeytân sözün kulağuma koymazam onuñ igvâsına uymazam racım eydür yâ Sikender devlet mertebesin bilseñ ben senüñ devletüñem beni şeytân-ı racım mi şandüñ Sikender bu kerre kaçıdı eydür yâ racım devletüm oldur ki başumdadur sözi çok kılama nice geldüñse yine eyle var veyâhüd sen bilürsin didi bes bu kerre İskenderi gördi kim kaçıdı revân efsün okudı başladı şöyle kim Sikenderi telbisle

vehmnāk kıldı andan fitne dilinden İskendere eydür yâ sālār-ı Rüm senüñ başuñdağı devletüñ benem bilmez iseñ veli bildüreyim mertebelerümi dağı göstereyim gerek bilesin ki başuñ üzre ağaram ma'lüm oldı kim başuña çıkmayınca beni bilmezsin diyüb ol racim bir 'ilim oqudı kim oturduğı yirden kalkdı vardı saķfuñ yuķarısına ağdı Sikenderüñ çak ķafası üzre beräber tırdı andan racim eydür yâ Zülķarneyn gördüñ mi ben devletüñ olduğum bildüñ mi didi rävi eydür İskender racimüñ bu hāline hayrān ķaldı bes bu kerre racim İskender-i Zülķarneynüñ üzerinden indi dağı ķarşısına oturdı dağı eydür yâ Zülķarneyn hiç bilür misin ki yine ādem şüretine girüb geldüğüüm neçüdüñ İskender başıyla eydür yok racim eydür yâ Sikender şöyle ki gördüñ nice kim saña 'ayān oldı baña dağı 'ayāndur ammā yâ İskender gördüğüñ düşüñ ta'biri saña 'ayān degül baña 'ayāndur zirā bir kişi düş görse ta'biri devletine ma'lümdur senüñ dağı gördüğüñ baña 'ayāndur haber ķılmadıñ ben devletüñ saña 'ayān kılaydum varduñ ğayri kimseye yordurduñ ol kendü bilisince ta'biri kıldı yâ Zülķarneyn gördüğüñ düşüñ ta'birin saña söyleyeyin veli zinhār gümān itme didi (vr. 65 – 66)

Önceki iki hikâyede olduğı gibi, bu üçüncü hikâyede de şeytan, İskender odasında bir başına kalınca İskender'in karşısında belirir, fakat bu karşılaşmada İskender, önceki tecrübeleri sayesinde gelenin kim olduğunu anlar, şeytanı tanır ve yanından kovar. Bunun üzerine şeytan, İskender'i devletinin mertebesini bilmemekle suçlar ve benim devletim başımın üstündedir diyen İskender'e farklı bir oyun oynar: büyüü sözlerle ve dualarla havaya yükselir, İskender'in başının üzerinde havada durur, İskender'in şaşkınlığını görünce yere iner, karşısına geçip oturur ve rüyasını tabire başlar.

British Library nüshasında, alıntılanan bu nesir bölümünün hemen devamında bir nazım bölümü yer alır. Bu bölümdeki beyitlerde şeytan, İskender'in rüyasını yorumlar, fakat hiçbir şekilde rüyayı hayra yormaz ve rüyanın sonunu ölümlle tabir eder. Beyitlerden sonra gelen nesir bölümünde ise yeni bir konuya geçilmez, şeytan konuşmaya ve İskender'in rüyasını tabir etmeye devam eder. Şeytanın buradaki sözleriyle bu üçüncü hikâye ikinci hikâyeye bağlanır: rüyanın tabirine göre İskender vezirlerinin ihanetine uğrayacak, vezirleri onu gafil avlayarak Dârâb'a vereceklerdir. Şeytan, İskender'e, eğer canını kurtarmak istiyorsa vezirleri olan Restetalis, Bartos, Bokrat, Sokrat ve Eflatun'u öldürmesi gerektiğini söyler ve rüyanın tabirini bitirince ortadan kaybolur. Sonrasında İskender'in durumu şöyle anlatılır:

rāvi eydür şeytān-ı racim gidicek Sikender ğāyet melül oldı yatmadı rāhat olmadı tā şabāha dek şöyle bīdār oturdı çün 'ale's-şabāh oldı cihān nūrta tıldı zamān ve zemīn revnaķı geldi begler melikler Sikender şāh sarāyına cem' oldılar veli Sikender perişānlıđından ğalvetinden tıra çıkmadı bes bu kerre vezirler şāh çıkmadı diyüb

içerü şâhuñ sarâyda hâlvetinde girdiler gördiler Sikender yalñuz oturur hâtırı perişân Restetâlis eydür yâ Sikender-i zamân mübârek hâtırıñ neçün perişândur ve hem tahtıña ne sebebeden çıkmadıñ bes bu kerre Sikender şâh şeytân-ı racim gelüb ne söyledüñ evvel âhîr haber virdi Restetâlis eydür yâ Sikender saña dimedüm mi evvel şeytân-ı racim gelür saña igvâ virür senüñ devletüñi ol hâsüd istemez anuñçün der-pâyıña düşmişdür yâ cigergüşem olmasun kim ol racim sözine uyasın igvâsın kulağıña koyasın didi dañı aldı Sikenderi tahtına geldi saltanatına meşğül oldı (vr. 67 – 68)

Önceki iki hikâyede olduğu gibi, bu hikâyede de İskender, şeytanın gidişinin ardından perişan bir hâle düşer, sabaha kadar üzgün bir hâlde odasında oturur ve sabah olup gün başladığında odasından dışarı çıkamaz. Tahtına çıkmadığını gören vezirleri, bir önceki hikâyede olduğu gibi İskender'in odasına giderler ve onu orada çaresiz bir hâlde bulurlar. İskender yine şeytanın oyununa yenik düşmüştür: akli karışmış, karar verme yetisini kaybetmiş ve ancak vezirlerinin telkiniyle kendine gelebilmiştir.

British Library nüshasından alınan her üç örnekte de İskender, alışlagelen kararlı ve yenilmez İskender portresinin aksine, şeytanın oyunlarına yenik düşen aciz bir insan olarak betimlenir. Her üç örnekte de kendisini ayağa kaldıranlar çocukluğundan itibaren hocaları olan vezirleridir. Bu vezirler arasında ise söz sahibi Aristoteles'tir. Örneklenen son hikâyede Aristoteles, İskender'i perişan bir hâlde oturup dururken bulduğu odasından çıkarır ve tahtına götürüp hükümdarlığına geri dönmesini sağlar.

Bu üç örnekte de dikkat çeken diğer bir konu, İskender'in şeytanın karşısında aciz kaldığı anların hepsinde yalnız olmasıdır. Başkalarının yanındayken güçlü bir hükümdar olarak betimlenen İskender, kendi başına kaldığı zamanlarda şeytan tarafından kandırılmakta ve akli karışmaktadır. Sonrasında yeniden kararlı ve ne yaptığını bilen hükümdar kimliğine dönmesi ise ancak bir başkasının (bu üç örnekte Aristoteles'in) çaresizce kalakaldığı yerde yanına gelip ona işin doğrusunu anlatmasıyla mümkün olur. Metnin okurları ve dinleyicileri ise bütün hilelerine rağmen şeytanın İskender karşısında mağlup olacağını önceden bilirler: İskender doğduğunda babası yıldız falına baktırır, İskender'in hem doğruya hem de batıya hükmedeceği babasına, dolayısıyla metnin okurlarına ve dinleyicilerine bildirilir (vr. 55 – 57). Okurlar ve dinleyiciler birbirini takip eden hikâyeler boyunca İskender'in zaferleriyle karşılaşacaklarını biliyorlarsa, şu sorular Türkçe İskendernâme geleneğini biçimlendiren unsurları tespit etmek açısından önemlidir:

1. Yüzyıllar boyunca zihinlerde yer etmiş olan 'yenilmez cihan şahı İskender' imgesi ile çelişen bu betimlemeler Hamzavî'nin eserine mi özgüdür?
2. Bu betimlemeler İskender'in portesinde nasıl bir işleve sahiptir?

Bu soruları cevaplayabilmek için incelenmesi gereken ilk metin, kardeşi Ahmedî tarafından yazılmış olması nedeniyle Hamzavî'nin eserine en yakın tarihli İskender biyografisi olan ve aralarında birçok ortak parça olması nedeniyle içerikleri kısmen aynı olan manzum *İskendernâme*'dir.

İki Kardeş, İki *İskendernâme*, İki Farklı İskender Portresi

Osmanlı döneminde yazılmış kaynaklar Ahmedî ve Hamzavî'den iki kardeş olarak bahsederler ve ikisinin de birer *İskendernâme* yazmış olduğunu belirtirler (Âşık Çelebi, 2010: 186, 312; Avcı, 2019: 627 – 628). *Kühü'l-Ahbâr*'da Gelibolulu Âli (öl. 1600), Hamzavî'nin yirmi dört cilt uzunluğunda yazdığı Hamza kıssasından sonra Ahmedî'nin bu uzunlukta bir *İskendernâme* yazdığını belirtir (İsen, 1994: 106). Doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte, her iki *İskendernâme*'nin de oluşum ve yazım sürecini keşfedebilmek için önemli bir araştırma konusu sunan Gelibolulu Âli'nin bu iddiası henüz bir akademik çalışma tarafından ele alınmamıştır. Ahmedî ve Hamzavî'nin *İskendernâmelerini* birlikte inceleyen az sayıdaki akademik araştırmancının odağında ise bu iki eser arasındaki içerik ve üslup farklılıkları vardır.

Ahmedî ve Hamzavî'nin *İskendernâmelerinde* farklılaşan özellikleri yorumlayan çalışmalar arasında Dimitris Kastritsis'in incelemesi en kapsamlısıdır (Kastritsis, 2016). Kastritsis, bu çalışmasında, Hendrik Boeschoten'in iki eser arasındaki tarz ve üslup farklarına dair yaptığı yorumu eleştirir. Boeschoten'e göre "iki eser arasındaki farkların nedeni, Hamzavî'nin *İskendernâme*'sinin Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinin de dâhil olduğu üst sınıfa ait manzum *İskendernâme* geleneğinden farklı bir geleneği temsil etmesidir". Kastritsis'e göre ise "Eski Anadolu Türkçesiyle yazılmış eserler ile ilgili yapılan üst sınıf edebiyatı [divan] ve popüler edebiyat [halk edebiyatı] gibi sınıflandırmalar yetersiz bir değerlendirmedir, çünkü Ahmedî ve Hamzavî kardeş oldukları için zaten aynı sosyal sınıftan gelmektedirler". Bununla birlikte, Kastritsis'e göre, "her iki eser arasında tarz ve üslup farkı olduğu aşikârdır, Ahmedî'nin eserindeki felsefi içerikli bazı bölümler eğitimsiz kesim için anlaşılabilirken Hamzavî'nin düz anlatımlı ve açık anlamlı hikâyeleri daha geniş bir hitap kitlesine sahiptir" (Kastritsis, 2016: 272). Boeschoten ve Kastritsis'in yorumlarında öne çıkan ölçüt, yazarlar ve ilişkili oldukları sosyal sınıfların eserlerin biçimlendirilmesinde belirleyici olup olmadığıdır. Bu, önemli bir ölçüt olmakla birlikte, bir yazarın eserini yazmadan önceki bilgi birikimi, okumuş olduğu kitapların niceliği ve niteliği ile yazarın, sahip olduğu birikimin içinden hangi amaç doğrultusunda nasıl bir seçim yaparak eserini biçimlendirdiği, sosyal sınıf aidiyetine göre çok daha belirleyici ölçütlerdir. Ahmedî ve Hamzavî'nin *İskendernâmeleri* arasındaki dikkat çeken ayrılıklar bu ölçütler doğrultusunda değerlendirildiğinde, iki kardeş olan bu yazarların bilgi birikimi ve *İskendernâme* geleneğini hangi yazmalar ve hangi dillerdeki hikâyeler üzerinden tanıdıkları bir araştırma konusu olarak belirir: Ahmedî ve Hamzavî'nin *İskendernâmelerinin* arasındaki ayrılıkların temel sebeplerinden biri bu eserlerin farklı metin kollarıyla olan ilişkileri midir?

Başkallıklara odaklanan bir araştırma benzerlikleri de incelemeyi gerektirir. İsmail Avcı’nın Hamzavî’nin *İskendernâmesi* hakkındaki görüşüne göre, “Hamzavî eserini bazen kardeşi Ahmedî’nin *İskendernâme*’sindeki beyitlerle bazen kendi yazdıklarıyla süslemiş, böylece manzum – mensur bir eser meydana getirmiştir. [...] Hamzavî ve Ahmedî’nin eserlerindeki konular ana iskelet olarak benzerdir. Ancak Hamzavî’de başka konular anlatılmış, böylelikle eser genişletilmiştir” (Avcı, 2019: 628). Kısmen Gelibolulu Âlî’nin iddiasını çağrıştıran bu tanımlamaya göre, Hamzavî’nin *İskendernâme*’sinin aslı Ahmedî’nin yazmış olduğu *İskendernâme*’dir.⁵ Bu iddia ile örtüşecek biçimde, British Library nüshasındaki manzum bölümlerin bazıları Ahmedî’nin *İskendernâme*’si ile oldukça benzerdir ve hatta bazılarında mahlas olarak doğrudan Ahmedî’nin adı geçer. Bu durum, bu manzum parçaların Ahmedî’nin eserinden alındığını düşündürmekle birlikte, elimizdeki nüsha müellif nüshası değildir ve nüshanın istinsah sürecine dair elimizde bir bilgi yoktur. Öte yandan, Hamzavî’nin eserinin hacmi Ahmedî’nin eserinden çok geniştir ve bu durum, Hamzavî’nin eserini hâlihazırda mevcut bir esere yapılan eklemelerden ibaret görmeyi oldukça zorlaştırır. Her iki *İskendernâme*’de ortak olan veya benzer görünen parçaların işlenişindeki farklılıklar ise bu iki metni birbirinden daha çok uzaklaştırır ve karşımızda kendine özgü kimlikleri olan iki ayrı eser belirir.

Ahmedî ve Hamzavî’nin *İskendernâmelerinde* kurguyu oluşturan ana iskelette ortak olan bazı konular her iki eserin de başından itibaren hemen göze çarpar. Örneğin Dârâ’nın Rum kayserini yenışı ve onun yerine geçişi, Yunan illerini Feylekus’a verışı ve Feylekus’tan haraç olarak altın yumurta isteyişi her iki *İskendernâme*’de de anlatılır, fakat bunların hikâyelenişi birbirinden farklı ayrıntılar içerir. Örneğin, Ahmedî, Dârâ’nın Rum’u fethettikten sonra Feylekus’un kızıyla evlendiğini ve hamileyken onu Rum’da bırakıp karargahı olan Medayin’e döndüğünü yazar, neden bırakıp gittiğine dair ise herhangi bir açıklamaya yer vermez. (Ahmedî, 2019: 239 – 240). Hamzavî’nin British Library nüshası ise hikâyenin bu kısmını şöyle anlatır: Dârây on altı Rum ilini on altı servere paylaştırdıktan sonra hepsinin başına Feylekus’u koyar, kendisine karşı gelenleri öldürmesini emreder, Yunan illerini de Feylekus’a verir ve yılda üç yüz kızıl altın yumurta haraç şartıyla Medayin’e geri döner. Feylekus on yedi yıl boyunca Dârây Şah’a yılda üç yüz kızıl altın yumurta haraç gönderir (vr. 40 – 41). Nüsha burada Feylekus’u anlatmayı bırakır, Dârây Şah’ın Medayin’deki hayatını anlatmaya başlar. Dârây Şah, Rum’u fethetmeye geldiği zaman Medayin’de Dârâb adlı on dört yaşında bir oğlu vardır. On yedi yılın sonunda Dârâb otuz bir yaşına erer, bu yaşa geldiğinde saltanat, siyaset ve at binmek ile ilgili tüm eğitimlerini tamamlamıştır, tahta çıkmak için hazırdır. Dârây Şah’ın ecel günü gelir ve şah başını ecel yastığına koyar. Dârâb kırk gün yas tuttuktan sonra kırk birinci gün babasının yerine tahta çıkar. Nüsha burada konuyu tekrar değiştirir, Dârâb’ı anlatmayı bırakır ve Feylekus’u anlatmaya kaldığı yerden devam eder. Feylekus,

5 İsmail Avcı’nın makalesinde suret değiştiren şeytan ile ilgili farklı bir örnek daha vardır, fakat bu örnek bu makalenin kapsamı dışındadır. Bkz. Avcı, 2019: 641.

Bartos-ı Rûmî'yi kendisine vezir olarak seçmiştir. Bartos'un kızı Rukiye Banu ile evlenir ve bir erkek çocukları olur. Bu doğan çocuk İskender'dir (vr. 42 – 55).

Dârâ'nın Rum'u fethedişi ve yeniden Medayin'e dönüşünü anlatan bölümlerin işlenişindeki başlıklar, bu iki metin arasında çok temel bir ayırım yaratır: İskender'in kim olduğunu her iki metin de okurlarına ve dinleyenlerine farklı anlatır. Ahmedî'nin hikâyesine göre İskender, Dârâ'nın oğlu, Feylekus'un torunu, Dârâb'ın ise üvey kardeşidir. Hamzavî'nin British Library nüshasında ise İskender, Feylekus'un torunu değil oğludur, annesi ise Feylekus'un Rum veziri Bartos'un kızıdır. Öyleyse karşımızda, soyundan başlayarak iki farklı İskender portresi çizen iki ayrı *İskendernâme* vardır: Ahmedî'ye göre İskender, baba tarafından Fars iken, British Library nüshasında İskender'in İran toprakları ile hiçbir kan bağı yoktur. Üstelik, Ahmedî, İskender'in soyuna hikâyenin içinde ayrı bir yer ayırır ve İskender ile Dârâb'ın son savaşını anlatırken her ikisini de elçiler aracılığıyla bu konu hakkında konuşturur: Dârâb, İskender'in sadece baba tarafından şah olduğunu, anne tarafından soylu olmayan kişilerin değersiz olduğunu, bu nedenle hükümdarlığı hak edenin İskender değil kendisi olduğunu söyler (Ahmedî, 2019: 300 – 308).

İskender'in doğumu öncesinden başlayan bu temel ayrımlar, hayatının diğer safhalarında da iki metni birbirinden ayırttırmaya devam eder. Bu makalenin konusu olan İskender'in şeytan ile karşılaşmalarını anlatan hikâyeler de, iki İskender portresini birbirinden farklılaştıran ayrımlar arasında yer alır. Bu hikâyelerin hiçbirisi Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinde yer almaz. Bu nedenle, Ahmedî'de şeytanın hileleri karşısında akli karışmış aciz bir hükümdar yokken, Hamzavî, İskender'i şeytanla karşılaşmalarında bir başına çaresiz ve perişan bırakır. Bu makale kapsamında alıntılanan hikâyelerin Ahmedî'deki karşılıkları ise İskender'i öven ve onun eşsizliğini yücelten beyitlerdir. İskender'in yedi yaşında ilim tahsil etmeye başladığı zamanı anlatırken Ahmedî, İskender'in bütün ilimleri hocalarını bile şaşırtacak derecede eksiksiz bir şekilde öğrendiğini ve feleklerin sırlarına vakıf olduğunu yazar: “Şöyle eşyâyı kemâhî afladı / Ki_anı üstadı Arestü tafladı” (Ahmedî, 2019: 255). British Library nüshasında ise bu yaştaki İskender, sözlerine kandiği şeytanın arkasından oturup ağlar. İskender'in gördüğü rüya her iki metinde de ayındır, fakat Ahmedî'nin metninde bu rüyadan ve yorumundan çok kısa bahsedilir, Aristoteles rüyayı hayra yorar, İskender'e doğunun ve batının hâkimi olacağını müjdelir. British Library nüshasında ise bu rüyaya ve şeytanın rüyayı yorumlayarak İskender'i kandırma çabasına uzun bir bölüm ayrılmıştır. Şeytan tasavvuru açısından her iki *İskendernâme* karşılaştırıldığında ise, Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinde, şeytandan İslami ve tasavvufi bağlamda nefsi yoldan çıkararak, cennetten kovulmuş varlık olarak ve genelde nasihat bölümlerinde bahsedildiği görülür: “Şerr İblis işidür terk ét anı / Hıyar kıl kim Hâk melek kıla seni” (Ahmedî, 2019: 421). Hamzavî'nin metninde ise, alıntılanan bölümlerde görüldüğü üzere, şeytan farklı suretlerde İskender'in karşısına çıkar ve onunla konuşur.

Öte yandan, Ahmedî’nin *İskendernâme*’sinde suret değiştiren şeytan hikâyesi hiç yok değildir. Ahmedî tek bir yerde suret değiştiren hilekâr şeytanın hikâyesini nakleder, fakat bu hikâye İskender ile ilgisi olmayan, çok eski zamanlara ait bir hikâyedir: meşhur Dahhâk’ın hikâyesi. Ahmedî’nin naklettiğine göre şeytan, bir gün hizmetkâr suretine girip Dahhâk’ın yanına gelir, “Degşürüp İblis bir gün şüretin / Geldi Daḥḥākūñ katına ol la’in” (Ahmedî, 2019: 687) ve türlü hilelerle onu kendisine benzetir “Çün anı kendü bigi_İblis eyledi / İçini pür-mekr ü telbīs eyledi” (Ahmedî, 2019: 688). Şeytan bir gün gizlice Dahhâk’ın omzundan öper ve bunun sonucunda Dahhâk’ın iki omzundan iki yılan çıkar. Yılanlar Dahhâk’i yemek isteyince, Dahhâk, yılanlara yiyecek olarak her gün iki oğlan beyni verilmesini emreder. Dahhâk’ın Ermâyil adlı iyi kalpli bir aşçısı vardır, çareyi bir oğlan beynine bir koyun beyni karıştırmakta bulur ve her kurtardığı oğlanı Elburz dağına gönderir (Ahmedî, 2019: 687 – 690).

Dahhâk’ın hikâyesinin kökleri çok eski zamanlara, Hint – İnan toplumlarının birbirinden ayrılmadığı zamanlara kadar uzanmaktadır. *Rig Veda* ve eski Zerdüş metinleri Dahhâk karakterinin kökenini anlamak, sembolik anlamlarının ve dönüşümünün izlerini sürmek için önemli kaynaklardır (Demirci, 1993). Ahmedî büyük bir ihtimalle bu hikâyeyi doğrudan Firdevsî’nin (öl. 1020) *Şehnâme*’sinden almıştır. Bununla birlikte, Ahmedî’nin *İskendernâme*’sinde bu hikâyeye yer veriş biçimi, hikâyenin tarihin derinlikleri ile olan bağını yansıtır ve bu hikâyeyi kendi çizdiği İskender portresinden uzaklaştırır. Bu durumda, Ahmedî’nin anlattığı Dahhâk hikâyesi ile Hamzavî’nin anlattığı suret değiştirerek İskender’i kandıran şeytan hikâyeleri arasında doğrudan bir bağ kurmak güçtür. Bu nedenle, her iki metnin de etkileşimde olduğu İskender biyografilerini ve metin kollarını tespit edebilmek için diğer dillerdeki İskender hikâyelerini ve bunları biçimlendiren yazın geleneklerini incelemek gereklidir.

Farklı Dillerde Biçimlenen İskender Hikâyeleri

Milâttan önce dördüncü yılda yaşamış olan Büyük İskender’in vakanüvisi Callisthenes’e yanlışlıkla atfedilmesi nedeniyle Pseudo – Callisthenes nüshası olarak tanınan İskender biyografisinin milâttan sonra üçüncü yüzyılda yazıldığı kabul edilmektedir. Yaygın görüşe göre, bu eski Yunanca biyografiden dört ayrı varyant oluşmuş, bu varyantlar arasından δ varyantı yedinci yüzyılda Süryaniceye çevrilmiş ve Süryanice çeviri(ler) sonraki yüzyıllarda diğer dillere yapılan birçok çeviriye kaynaklık etmiştir. Bu metinsel bağlar nedeniyle, akademik çalışmaların da dikkat çektiği üzere, Pseudo – Callisthenes geleneğinden gelen eserlerin belli başlı ortak özellikleri vardır. Diğer bir ifadeyle, İskender’in hayat hikâyelerinde ortak olan konular genel anlatı için bir iskelet oluştururlar. Örneğin, İskender’in (Alexander) soyunun nereden geldiği değişmez konulardan bir tanesidir. Benzer şekilde, Darius ile Yunanlar arasındaki hediyeleşmeler, Darius’un Philip’ten haraç olarak altın yumurta istemesi, İskender’in Darius ile savaşı, Darius’un kendi adamları tarafından öldürülmesi ve İskender’in Darius’u öldürenleri cezalandırışı

temel iskeleti oluşturan ortak konular arasındadır (Doufıkar – Aerts, 2010).⁶ Bu konuların hepsi Ahmedî ve Hamzavî'nin *İskendernâme*lerinde sırasıyla yer alır. Bu nedenle, her iki metin de, İskender'in biyografisini şekillendiren temel konular söz konusu olduğunda Pseudo – Callisthenes geleneğinin bir devamıdır.

Bu kesişmelerin yanında, Ahmedî ve Hamzavî'nin metnini birbirinden ayırıştırıcı örneklerde görüldüğü üzere, temel iskeleti oluşturan konuların işleniş ve ayrıntılarda aktarılan bilgiler aracılığıyla her bir metin kendi kimliğini ortaya koyar ve kendine özgü bir İskender portresi biçimlendirir. British Library nüshasının kaynaklarından bir tanesinin *Şehnâme* olduğu ilk varakta belirtildiği için bu nüshanın İran geleneği ile ilişkisi Hamzavî'nin çizdiği İskender portresini tanımlarken önemlidir. İskender'in soyu ile ilgili bilgiler Firdevsî tarafından şöyle aktarılır:⁷ Dârâb, Filikos'un bahar güzelliğinde bir kızı olduğunu öğrenince vergi ve haraçlarla birlikte kızını da ister. Filikos'un kızının adı Nahid'dir. Dârâb, evlendikleri gece Nahid'in ağzından çıkan kötü kokudan çok rahatsız olur. Doktorlar kötü kokuya çare bulmak için Rum ülkesinde İskender adıyla bilinen bitkiden bir ilaç geliştirirler. İlaç işe yarar ve Nahid'in ağzı misk gibi güzel kokmaya başlar, fakat Dârâb'ın gönlü soğumuş olduğundan Nahid'i babasının yanına geri gönderir. Nahid hamiledir, fakat bu durumdan kimseye bahsetmez. Doğunca çocuğuna kutlu ve uğurlu isim saydığı İskender adını verir. Herkes İskender'i Filikos'un oğlu olarak bilmektedir. Dârâb ise tekrar evlenir ve bir oğlu daha olur (Firdevsî, 2015: 180). Görüldüğü üzere, British Library nüshasında İskender'in soyu ile ilgili anlatılanlar Firdevsî'nin anlattıkları ile hiçbir şekilde örtüşmemektedir, bu nedenle, her ne kadar nüshada *Şehnâme*'nin adı geçiyorsa da İskender'in soyu ile ilgili bilgilerin kaynağının başka eser(ler) olduğu açıktır. Öte yandan, Ahmedî *İskendernâme*'sinde, İskender'in soyu ile ilgili ayrıntılarda Firdevsî'yi takip eder, fakat İskender adlı bir bitkiden bahsetmez.

British Library nüshası ile *Şehnâme* arasındaki temel farklarla ilgili bir başka örnek ise Aristoteles'in İskender'in hayatındaki yeridir. İskender'in şeytan ile ilk karşılaşmasını anlatan örnekte görüldüğü üzere, British Library nüshasında Aristoteles, İskender'in çocukluğundan beri yanındadır ve onun akıl hocasıdır. Hatta, bu nüshada, Aristoteles'in İskender'in hayatındaki yeri doğumundan öncesine kadar gider ve Aristoteles, İskender doğduktan sonra adı konulacağı zaman Feylekus'a fikir beyan eden vezirleri arasında yer alır. *Şehnâme*'de ise Aristoteles'ten Rum ülkesindeki çok ünlü bir bilge olarak bahsedilir ve İskender, Aristoteles ile çok geç bir vakitte, tahta çıktıktan sonra tanışır.

Farsça *İskendernâme*ler arasında Nizâmî'nin (öl. 1222) *Şerefnâme* ve *İkbalnâme* olmak üzere iki müstakil eserin birleşiminden oluşan *İskendernâme*'si en çok tanınanlar arasındadır. Nizâmî, İskender'in soyundan bahsederken, bu

6 Faustina Doufıkar – Aerts'e göre Süryaniceden Arapçaya iki farklı Pseudo – Callisthenes çevirisi yapılmış ve Firdevsî'nin *Şehnâme*'sine bu çevirilerin birlikteliğiyle oluşan "hibrit" bir çeviri kaynaklık etmiştir. *Şehnâme*'deki İskender, Pseudo – Callisthenes'teki unsurlar ile Zülkarneyn literatüründeki motiflerin iç içe geçmesiyle şekillenmiştir (Doufıkar – Aerts, 2010: 191).

7 *Şehnâme*, Nimet Yıldırım tarafından dokuz baskısı karşılaştırılarak Türkçeye çevrilmiştir (Firdevsî, 2016).

konuda birçok rivayet olduğunu belirtir ve bu rivayetlerin bazılarını anlatır: Rumların naklettiğine göre, İskender yoksul bir kadının oğludur. Annesi doğum sırasında bir harebede can verir, ava çıkmış olan Feylekus, kadının öldüğü yerden geçer, bebeği görünce alır, büyütür, kendi oğlu sayıp velihtı yapar. Zerdüş't kaynaklarına göre ise İskender, Dârâ'nın soyundandır. Nizâmî'ye göre her iki rivayet de uydurmadır, İskender Feylekus'un öz oğludur, annesi ise kendi kasrında âşik olduğu ay yüzlü kızdır (Nizâmî, 2019: 54 – 56). Öyleyse, İskender'in soyu ile ilgili hikâyeler söz konusu olduğunda British Library nüshası Nizâmî'nin *İskendernâme*'sine oldukça yakındır, fakat bu durum, Nizâmî'nin metnini British Library nüshasının kaynaklarından birisi olarak saptamak için yeterli değildir. Ayrıca, Firdevsî ve Ahmedî'nin anlattığı İskender biyografilerine benzer şekilde, Nizâmî'nin biyografisinde de suret değiştirerek İskender'in karşısına çıkan ve türlü hilelerle onu aciz kılan şeytan yoktur. Üstelik, Nizâmî'nin biçimlendirdiği İskender peygamberliğe ulaşır ve bu konu *İkbalnâme*'de ayrı bir bölümde işlenir (Nizâmî, 2019: 449 – 465).

Suret değiştiren şeytan hikâyeleri kapsamında İskender hikâyeleri araştırıldığında, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Ayasofya 3003 ve 3004 arşiv numaralı Arapça yazılmış iki yazma eser ile British Library nüshası arasında ilginç bir bağ belirir. İstinsah tarihi on beşinci yüzyıl olan bu nüshalar, on yıl arayla istinsah edilmişlerdir (1466 ve 1476). Bu nüshalar hakkında doktora tezi hazırlamış olan Faustina Doufıkar – Aerts'e göre, kütüphane kayıtları nedeniyle ikinci nüsha, hikâyeye birinci nüshanın bıraktığı yerden devam ediyor izlenimi verse de, iki nüsha arasında tam bir uyum yoktur (Doufıkar – Aerts, 2010: 235 – 237) ve üslup özellikleri nedeniyle, nüshaların içerdiği metin on dördüncü yüzyılın ilk yarısına tarihlenmelidir (Doufıkar – Aerts, 2010: 275 – 276). İskender'in hayatının ilk dönemlerini anlatan Ayasofya 3003 numaralı nüsha, İskender'in Dârâ'nın oğlu olduğunu naklederek British Library nüshasından ayrılır, fakat suret değiştirip İskender'in yanına gelen ve onu doğru yoldan çıkaran şeytan ile ilgili hikâyeye buradaki İskender portresi ile British Library nüshasındaki İskender portresi arasında bir bağ kurar.

Ayasofya 3003'te anlatılan hikâyeye göre, İskender tahta çıktıktan sonra üç gün gelen giden hiç bitmez ve İskender, gençliğin ve hükümdarlığın getirdiği zafer sarhoşluğuna düşer. O bu hâldeyken, hükümdarlığının beşinci gününde İblis, yaşlı bir şeyh suretinde İskender'in karşısına çıkar ve İskender'e başını kendisinden başka kimse için eğmemesini söyler. İskender, şeyhe ne demek istediğini sorar, fakat şeyh cevap vermek istemez, Aristoteles'ten felsefe öğrendiği için sözlerinin anlamının kendisinden gizli kalacağını söyler. İskender ısrar edince, ona kendisinden yüce kimsenin bulunmadığını, bu nedenle önünde eğilmesini hak eden kimsenin olmadığını, kendisinin bu dünyadaki en üstün kişi olduğunu söyler. İskender, yaşlı şeyhe yaratıcı hakkında ne düşündüğünü sorar; şeyh, cevabında İskender'i tanrı mertebesine yükseltir. Nihayetinde İskender şeyhin sözlerine kanar, ibadetlerini terk eder, örf ve hukuktan uzaklaşır ve felsefeyi eleştiren bir divan kurar. Şeytana uyararak doğru yolu terk etmiş olan

İskender'i bu durumdan Hızır kurtarır, fakat bu hikâyede Hızır'ın betimlenişi insanla ilişkili her gücün üstünde kudret sahibi olan Hızır tasavvurundan farklıdır. İskender, karşısına genç bir adam kılığında gelen Hızır'ı, yaşlı şeyhin sahtekârlıkla suçlaması üzerine hapse attırır ve sabah vakti bu adamın boynunun vurulmasını emreder. Hızır'ın hapsedildiği zindana gece bir melek gelir, zindanın çatısını kırarak Hızır'ı hapisten kurtarır. Genç adamın zincirlerini kırıp kaçtığına gören İskender, onun bir büyücü olduğunu düşünür. Üç gün sonra yaşlı şeyh, İskender'in yanına gelerek kaçan genci nerede bulabileceğini söyler. İskender adamı bulur ve onu kendi şeyhiyle rekabet edeceği bir tartışma için davet eder. Adam kabul eder ve yaşlı şeyhi beklemeye başlarlar. Önce üç gün beklerler, şeyh gelmez, sonra bir üç gün daha beklerler, fakat şeyh ortadan kaybolmuştur. Bunun üzerine İskender şeyhin aslında şeytanın kendisi olduğundan şüphelenmeye başlar ve hikâyenin sonunda şeytan tarafından kandırılmış olduğunu kabul eder (Doufıkar – Aerts, 2010: 300 – 303).

Ayasofya 3003'te yer alan bu hikâyede şeytanın karşısına çıktığı İskender, British Library nüshasındaki örneklerde betimlenen İskender'den farklıdır. Bu hikâyede İskender, gençlik ve zafer sarhoşluğuyla kibire düşmüş olduğundan, zaten şeytan karşısına çıkmadan önce doğru yoldan uzaklaşmış, günahkârların yoluna meyletmiştir. Bu durumu gören şeytan, İskender'in kibirini en yüksek noktaya çıkarır ve böylece onu kendi yoluna saptırır. British Library nüshasında ise İskender masumdur, kibir gibi şeytani duygulardan uzaktır. Bu nedenle şeytanın gidişinden sonra akli karışır, sabahlara kadar perişan bir hâlde oturur, ne yapacağını bilmez şaşkın bir hâle düşer. Bununla birlikte, British Library nüshasından alıntılanan ilk örnekte kibir duygusuna örtük bir gönderme vardır. İskender henüz yedi yaşındayken, hocası Aristoteles odaya girdiği zaman ayağa kalkmadığında, Aristoteles bu durumu onun padişah oğlu olmasına ve büyüdükçe bu durumun farkına varıyor olmasına bağlar. Fakat hikâyenin devamında anlatıldığı üzere, İskender'in aklında böyle bir düşüncenin izi bile yoktur, İskender tamamen masumdur, bu iş şeytanın bir oyunudur. Böyle bir hikâyeleme ile İskender'in kibirden uzak olduğu, onun yaradılışında şeytani duyguların olmadığı vurgulanmış olur. Öyleyse, British Library ve Ayasofya 3003 nüshalarında ortak olan suret değiştiren şeytan hikâyesi iki ayrı kurguda iki ayrı işleve sahiptir ve bu sayede iki farklı İskender portresi çizilmektedir.

Doufıkar – Aerts'in belirttiğine göre, Ayasofya 3003 nüshasının önemli bir bölümü İskender'in Müslüman olması ve Hızır hakkındadır. Bu eserde Hızır, İskender'in akıl hocası ve kılavuzudur (Doufıkar – Aerts, 2010: 213). Bu Arapça İskender biyografisinin dışında suret değiştiren şeytan ile ilgili başka bir örnek ise, on beşinci yüzyılın başlarına tarihlendirilen Malayca yazılmış bir İskender biyografisinde mevcuttur. Bu nüsha da, İskender'in Fars soyundan gelmesi nedeniyle Farsça İskendernâme geleneği ile ilişkilendirilmektedir (Ng, 2019: 76 – 79). Su Fang Ng tarafından belirtildiğine göre, bu Malayca nüshada, şeytanın suret değiştirerek İskender'in karşısına çıktığı epizotlar aracılığıyla İskender, doğrunun ne olduğunu anlayıp öğrenir ve Hak yoluna döner (Ng, 2019: 96). Bu

durumda, British Library nüshası, Ayasofya 3003 nüshası ve Malayca nüshanın işaret ettiği üzere, on beşinci yüzyılda geniş bir coğrafyada, İskender'in farklı suretlerde karşısına çıkan şeytan tarafından kandırıldığı hikâyeler anlatılmakta ve okunmaktadır.

İskender'in soyu ile ilgili tartışmalar söz konusu olduğunda İskender'in Fars kökeni ile *Şehnâme* arasında kurulan ilişkilendirmede olduğu gibi, farklı dil ve coğrafyalara ait suret değiştiren şeytan hikâyelerinin de ilham aldığı ortak bir kaynak var mıdır? Bu soruya cevap vermek şu an için güçtür ve doğru cevabı bulmak için farklı dillerde yazılan İskender biyografilerinin bir bütün hâlinde değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Ayasofya 3003 ve 3004 nüshaları ile ilgili araştırmasında, Doufıkar – Aerts, İskender biyografilerinin Pseudo – Callisthenes nüshasından sonraki yayılımını incelerken Arapça İskender biyografilerinin kaynaklarına dair bazı sorular sorar ve bu kaynakları farklı edebî türlerle ve geleneklerle ilişkilerine göre gruplandırarak tanımlar. Bu tanımlamaya göre Arapça İskender biyografileri ve hikâyeleri dört kaynaktan beslenmektedir: 1. Pseudo – Callisthenes literatürü, 2. kökeni Bizans'a dayanan hikmet edebiyatı, 3. peygamber kıssaları ve 4. Zülkarneyn ile ilgili hikâyelerin oluşturduğu edebî gelenek. Doufıkar – Aerts'e göre Zülkarneyn literatürünün başlangıcı Hristiyan İskender'in Süryanice yazılmış hikâyeleridir (Doufıkar – Aerts, 2010: 145 – 150, 189 – 191, 280 – 281). Ayasofya 3003 ve 3004 nüshaları ise, Doufıkar – Aerts'in "Siretü'l-İskender" geleneği olarak tanımladığı popüler İskender hikâyelerinin bir örneğidir. Bu hikâyeler, yarı sözlü süregelen, İslam öncesi ve sonrası dönemlerin kahramanları hakkındaki meşhur destanlar ve hikâyelerden oluşan Arapça siyer geleneğinin bir devamıdır. Bu nedenle, bu Ayasofya 3003 ve 3004 nüshalarını inceleyebilmek için Arapça siyer geleneğini, Pseudo – Callisthenes literatürünü, İskender biyografilerinin Farsça varyantlarını, hikmet edebiyatını ve Zülkarneyn literatürünü detaylarıyla bilmek ve anlamak gereklidir (Doufıkar – Aerts, 2010: 195 – 196, 206 – 224).

Ayasofya 3003 ve 3004 nüshalarını ve Arapça İskender hikâyelerini detaylarıyla anlayabilmek için gerekli olan bu bilgiler British Library nüshasını incelerken de gereklidir, fakat öncesinde bu nüsha ile birlikte Hamzavî'nin *İskendernâme*'sinin tamamının bir bütün hâlinde ve farklı nüshalarıyla karşılaştırılarak neşrinin yapılması gereklidir. British Library nüshası *İskendernâme*'nin ilk cildir. Bu cildin, birisi Atatürk Kitaplığı'nda diğeri Topkapı Sarayı'nda kayıtlı iki farklı nüshasını karşılaştırmalı olarak tanıtan Songül Aydın Yağcıoğlu, çalışmasında bu cildin genel bir özetine de yer verir ve bu ciltte betimlenen İskender portresi ile ilgili bazı ayrıntılara dikkat çeker (Yağcıoğlu, 2019). Bu ayrıntılardan bir tanesi, "hikâyede birçok olağanüstü olay anlatılırken bunlarla mücadele eden İskender'in hiçbir olağanüstülük göstermemesidir" (Yağcıoğlu, 2019: 674). Yağcıoğlu, bu durumu açıklarken nüshanın ilk sayfalarına atıf yapar ve İskender ile ilgili anlatılanların "keramet veya mucize olmadığı"nın belirtildiğine dikkat çeker. Olağanüstülüklerden uzak betimlenen bu İskender portresinde, Yağcıoğlu'nun da açıkça ifade ettiği üzere, "şeytanın sık sık gelip

yoldan çıkartma çabalarında İskender'in kafasının karışması ve tereddüte düşmesi de onun insanî tavriyla ilgilidir” (Yağcıoğlu, 2019: 674). Öyleyse, birinci cildin British Library, Atatürk Kitaplığı ve Topkapı Sarayı'nda yer alan her üç nüshası da İskender'i insana ait özellikler ile biçimlendirmektedir. Bu nedenle, metinsel bağların izlenebilmesi için hem Arapça Ayasofya 3003 ve 3004 nüshalarındaki hem de Malayca nüshadaki İskender portrelerinin insana ait duygu ve edimler ile olağanüstülükler açısından da incelenmesi gereklidir.

Sonuç

Bunca dil, kültür ve edebî tür çeşitliliği ile şekillenerek yeniden ve yeniden yazılan İskender hikâyeleri arasında bu makalenin konusu olan British Library nüshası hangi metin kollarıyla ilişkilidir ve hangi yazın geleneklerine daha yakındır? Bu soruya, bu makale, suret değiştirerek İskender'in karşısına çıkan ve türlü hilelerle onu kandırıp doğru yoldan uzaklaştırmaya çalışan şeytan hikâyelerine odaklanarak cevap aramıştır. Bu hikâyelerin Anadolu'da şekillenen İskendernâme geleneğinin kültür dairesine giren meşhur İskender biyografilerindeki yokluğu, sorunun cevabını ararken İskendernâme literatüründeki metinsel bağların ve farklı İskender portrelerinin incelenmesini gerektirmiştir. Firdevsî, Nizâmî ve Ahmedî'nin *İskendernâmelerinde*, çeşitli suretlerde İskender'in karşısına çıkarak onu kandırmaya çalışan şeytan yoktur, bu nedenle Hamzavî'nin *İskendernâme'sindeki* bu hikâyeler farklı metinsel bağların varlığına işaret eder. Ayrıca, bu nüsha, İskender'in soyu ile ilgili tartışmalar, adının anlamı ile ilgili bilgiler, Aristoteles ile olan ilişkisi gibi İskender biyografilerinde yer alan birçok temel konuda da içerdiği farklı özellikleriyle bu üç metinden ayrılır.

On beşinci yüzyılda dolaşımda olan Arapça ve Malayca yazılmış iki ayrı İskender biyografisinde şeytan farklı suretlerde İskender'in karşısına çıkar. British Library nüshası ile birlikte okunduğunda, on beşinci yüzyılda en az üç ayrı dilde varlığı bilinen ve geniş bir coğrafyaya yayılmış olan bu hikâyeler, dünya genelindeki İskender biyografileri arasındaki metinsel bağları tespit etmek ve Anadolu'da şekillenen Türkçe İskendernâme geleneğini tanımlamak için önemli ipuçları sunar. Öte yandan, kardeş olmaları nedeniyle içeriklerinin birbirine yakın olması gerektiği beklentisine yol açan Hamzavî ve Ahmedî'nin *İskendernâmeleri* şaşırtıcı farklarla birbirinden ayrılır. Bu durum, her ne kadar içerdiği manzum bölümlerde Ahmedî'nin adı geçiyor olsa da, Hamzavî'ye atfedilen metnin Ahmedî'nin manzum *İskendernâme'sinin* bir kopyasından ya da genişletilmiş hâlden ibaret olmadığını gösterir. Aynı döneme ve kültür dairesine ait iki eser arasındaki bu farklar, yazarların çeşitli kaynaklardaki bilgileri kendi tercihleri doğrultusunda kullanıp eserlerinin hem içerik hem de tarz ve üslup özelliklerini amaçlarına göre biçimlendirmiş olduklarına işaret etmektedir. Bu nedenle, bu eserleri birbirinden uzaklaştıran ayrımlar iki ayrı İskender portresi ortaya koyar.

Bu makale kapsamında British Library nüshasından yapılan alıntılarda, İskender, şeytanın gidişi sonrası akli karışan, kendi kararlarını veremeyen, doğru ile yanlış ayırt edemeyen bir insan olarak betimlenir. Bu betimleme, İskender'in

alışlagelmiş güçlü ve yenilmez hükümdar portresinden farklı bir portre çizer. Bu durum, her yönüyle mükemmel ve en güçlü olarak tasvir edilen kahramanların hikâyeleriyle çelişir. Ahmedî’nin betimlediği İskender, zaferlerin ve kahramanlıkların anlatıldığı destansı bir içerik ile biçimlendirilmiştir. Bunun karşısında Hamzavî, suret değiştiren şeytan hikâyeleri aracılığıyla insanın acizliğini betimler ve İskender’in insan oluşunu vurgular. Bu nedenle, Firdevsî, Nizâmî ve Ahmedî’den farklı bir tarz ve içerikle Hamzavî’nin biçimlendirdiği İskender portresi, kendine özgü özellikleri ile, hem Anadolu’daki İskendernâme geleneğini tanımlamak hem de farklı dillerdeki İskender biyografileri arasındaki metinsel bağların izini sürmek için önemli ipuçları içermektedir. British Library nüshasında İskender ile ilgili bilgilerin *Şehnâme*, *Câmasbnâme*, hadis kitapları ve peygamber kıssalarından derlendiği belirtilmektedir. Bu makale kapsamında *Şehnâme* ile British Library nüshası arasındaki metinsel bağlar incelenmiştir. Bir sonraki aşama, *Câmasbnâme*, hadis kitapları ve peygamber kıssaları ile bu nüsha arasındaki metinsel bağların araştırılmasıdır, fakat bu makalenin sınırlarını aştığı için gelecekteki çalışmalara bırakılmıştır.

Kaynakça

- Ahmedî (1983). İskender-nâme, İnceleme – Tıpkıbasım. İ. Ünver (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmedî (2018). İskendernâme. F. Öztürk (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ahmedî (2019). İskendernâme (İnceleme – Tenkitli Metin). Y. Akdoğan & N. Kutsal (Haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Ahmedî (2021). İskendernâme, İnceleme – Tenkitli Metin. R. Dankoff (Haz.). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Akasoy, A. (2016). Iskandar the Prophet: Religious Themes in Islamic Versions of the Alexander Legend. S. Brentjes ve J. Renn (Ed.), Globalization of Knowledge in the Mediterranean World of Post-Antiquity, 700-1500 içinde (ss. 167 – 204). London & New York: Routledge.
- Akçay, H. (1999). Ahmedî’nin İskender-nâme’si – Transkripsiyonlu Metin. Yüksek Lisans Tezi. Harran Üniversitesi.
- Akyol, A. (1990). Hamzavî, Kıssa-i İskender, Metin Sözlüğü ve Dilbilgisi Özellikleri. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi.
- Altuğ, M. (2014). 16. Yüzyıla Ait Figani’nin İskendernamesi Üzerinde Bir Sentaks İncelemesi. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi.
- Aslan, N. (2010). Ahmedî, İskender-nâme (1-1102 Beyit) (Dil İncelemesi – Metin – Gramatikal Dizin). Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi.
- Âşık Çelebi (2010). Meşâ’irü’ş-Şu’arâ (İnceleme – Metin). F. Kılıç (Haz.). İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Avcı, İ. (2012). İskendernâmelere Ölümsüzlüğe Yolculuk: İskender-i Zülkarneyn ve Hızır. Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20 – 22 Ekim 2011) Bildirileri içinde (ss. 28 – 40). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- _____. (2014). Türk Edebiyatında İskendernâmeler ve Ahmed-i Rıdvân'ın İskendernâme'si. Ankara: Gece Kitaplığı.
- _____. (2019). Hamzavî'nin İskendernâme'sinde Bir Nûh Kissası, *Yeni Türkiye* 106, 626 – 649.
- Ayçiçeği, B. (2014). Behiştî Ahmed Sinan'ın (ö. 917/1511-12?) İskender-nâme'si (İnceleme-Metin). Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi.
- Bağcı, S. (1989). Minyatürlü Ahmedi İskendernameleri: İkonografik Bir Deneme. Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi.
- Banarlı, N. (1939). Ahmedi ve Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman, *Türkiyat Mecmuası* 6, 49 – 176.
- Çalışkan, Z. (2019). Ahmedî, İskender-nâme (Dil İncelemesi – Metin – Gramatikal Dizin). Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi.
- Çetin, Y. (2019). The Alexander Romance tradition: Ahmedi, his sources, and the reception of the sources in the 15th – 16th century. Yüksek Lisans Tezi. Sabancı Üniversitesi.
- Demirbilek, S. (2000). Ahmedi'nin İskendername Adlı Eseri Üzerinde İnceleme (Ses Bilgisi – Şekil Bilgisi – Cümle Bilgisi), *Metnin Transkripsiyonu, Sözlük Çalışması*. Doktora Tezi. Trakya Üniversitesi.
- Demirci, K. (1993). Dahhâk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8, 408 – 409.
- Doufikar – Aerts, F. (2010). Alexander Magnus Arabicus: A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from Pseudo – Callisthenes to Suri. Leuven: Peeters.
- Feyzioğlu, N. (1991). İskender-nâme Üzerine Bir İnceleme. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi.
- Firdevsî (2015). İskendername. N. Yıldırım (Haz.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Firdevsî (2016). Şahnâme II. N. Yıldırım (Haz.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Güler, K. E. (2013). Thirst for Wisdom, Lust for Conquest: Ahmedi's 14th Century Ottoman Alexander Romance. Yüksek Lisans Tezi. Bilkent Üniversitesi.
- Hamzavî (1435/36). İskendernâme. British Library, Or 11056. Londra.
- Kalfa, M. (1994). Kissa-i İskender 301a – 405a (Giriş-Metin-Dizin). Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi.
- Kastritsis, D. (2011). The Trebizond Alexander Romance (Venice Hellenic Institute Codex Gr. 5): The Ottoman Fate of A Fourteenth-Century Illustrated Byzantine Manuscript, *Journal of Turkish Studies (JTS) / Türklük Bilgisi Araştırmaları (TÜBA)* 36, 103 – 131.
- _____. (2016). The Alexander Romance and the Rise of the Ottoman Empire. A. C. S. Peacock, S. N. Yıldız (Ed.). *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth- Century Anatolia içinde* (ss. 243 – 283). Würzburg: Orient-Institut Istanbul.
- Manteghi, H. (2018). Alexander the Great in the Persian Tradition: History, Myth and Legend in Medieval Iran. London & New York: I.B. Tauris.
- Necipoğlu, G. (2019). The Spatial Organization of Knowledge in the Ottoman Palace Library: An Encyclopedic Collection and Its Inventory. G. Necipoğlu, C.

- Kafadar, C. H. Fleischer (Ed.), *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3 – 1503/4)* içinde (ss. 1 – 77). Leiden & Boston: Brill.
- Ng, S. F. (2019). *Alexander the Great from Britain to Southeast Asia: Peripheral Empires in the Global Renaissance*. Oxford University Press.
- Nizâmî (2019). *İskendernâme (Şerefname/İkbalname)*. A. Şaik, M. Rızaguluzade (Çev.), E. Cafer (Açıkl.), Y. Şen (Türkçeye U.). İstanbul: Zengin Yayıncılık.
- Sawyer, C. G. (2003). Revising alexander: structure and evolution in ahmedî's ottoman iskendernâme (c. 1400), *Edebiyat: Journal of M. E. Literatures* 13: 2, 225 – 243.
- _____. (1997). *Alexander, History, and Piety: A Study of Ahmedî's 14th-Century Ottoman Iskendernâme*. Doktora Tezi. Columbia University.
- Seçkin, N. (1991). *Hamzavi, Kıssa-i İskender (101a – 200b v.) Metin, Sözlüğü ve Dilbilgisel Özellikleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi.
- Stoneman, R., Erickson, K., Netton, I. (2012). *The Alexander Romance in Persia and the East*. Groningen: Barkhuis Publishing & Groningen University Library.
- Yağcıoğlu, S. (2019). *Hamzavî'nin İskendernâme'si Hakkında Bazı Tespitler*. Ü. Aslan, H. Taş (Ed.), *Vakıf İnsan Prof. Dr. Hikmet Özdemir Armağanı* içinde (ss. 653 – 677). İstanbul: Kriter.
- Zuwiyya, D. Z. (2011). *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Leiden & Boston: Brill.

Sosyoekonomik Katmanlarda Dil Kullanımı

Fatih Doğru¹ - Ferdi BOZKURT²

Öz

Bu çalışmada sosyoekonomik katmanlara göre dil kullanım farklılıklarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Tüketiciden tüketiciye e-ticaret olanağı sağlayan ve ilan metnini satıcının özgün biçimde oluşturabildiği bir platform olan sahibinden.com internet sitesindeki farklı fiyat aralıklarında yer alan otomobil ilan açıklamalarındaki dil kullanım özellikleri incelenmiştir. Bu çalışma kapsamında 7063 sözcükten oluşan bir derlem oluşturulmuştur. Derlemde; söz dizimi başlığı altında tümce sayısı, tümce uzunluğu, tümce yapısı, tümce biçimi, edilgen çatılı tümceler, yüklem türüne göre tümceler, yüklem yerine göre tümceler, eylemsiler (ortaçlar, ulaçlar, ad-eylemler); söz varlığı başlığı altında sözcük sayısı, sözcük çeşitliliği, önadlar, belirteçler, ilgeçler, bağlaçlar, adillar, ünlemler, kısaltmalar, yabancı söz kullanımı; edimbilgisel özellikler başlığı altında nezaket gösteren biçimbirimler, emirler, sorular; diğer dil kullanım özellikleri başlığı altında ise yazım yanlışları, noktalama yanlışları, büyük-küçük harf kullanım tercihleri işaretlenmiştir. Bu özelliklerin sosyoekonomik katman, toplumsal sınıf ve dilsel kodlara göre sayıları, dağılımları ve oranları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada sosyoekonomik katmanlar en alt katman, alt katman, orta alt katman, orta katman, üst katman ve en üst katman; toplumsal sınıflar alt sınıf, orta sınıf ve üst sınıf; dilsel kodlar ise dar kod ve geniş kod olmak üzere gruplandırılmıştır. Bu gruplar arasında dil kullanımı bakımından benzerlik ve farklılık gösteren yönler irdelenmiştir. Çalışma sonucunda farklı sosyoekonomik katmanlardaki bireylerin dil kullanımlarıyla ilgili birtakım farklılıklar görüldüğü tespit edilmiştir. Toplumdilbilime ilişkin temel alanyazında ön plana çıkan araştırmalardaki bulguların büyük bir bölümünün bu çalışma ile paralellik gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Toplumdilbilim, Sosyoekonomik Katmanlar, Toplumsal Sınıflar, Dilsel Kodlar, Dil Kullanımı.

¹ Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, fdogru@ogu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1801-9725.

² Dr. Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ferdib@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2209-8673.

Language Use on Socio-Economic Strata

Abstract

In this study, it is aimed to reveal language usage differences according to socioeconomic strata. sahibinden.com is a platform where the seller can write the ad description texts originally. The language usage features in automobile ad descriptions in different value ranges on the sahibinden.com website which provides e-commerce to the customer to customer (C2C) were examined. In this study, a corpus of 7063 running words was built. The numbers of sentences, length of sentences, structures of sentences (gramatically simple/complex, syntactically nominal/verbal, syntactically inverted/regular), types of sentences, passive voice verbs, participles, gerunds, infinitives were tagged under the title of syntax in the corpus. The numbers of words, lexical diversity, adjectives, adverbs, prepositions, conjunctions, pronouns, interjections, abbreviations, use of foreign words were tagged under the title of vocabulary in the corpus. Imperatives, questions and suffixes for politeness were tagged under the title of pragmatic features in the corpus. Misspellings, punctuation mistakes and capitalization preferences were tagged under the title of other language usage features in the corpus. The numbers, dispersions and ratios of these features were determined according to socio-economic strata, social classes and linguistic codes. Socioeconomic strata were grouped as the lowest stratum, the lower stratum, the middle-lower stratum, the middle stratum, the upper stratum and the highest stratum. Social classes were grouped as the lower class, the middle class and the upper class. Linguistic codes were grouped as the restricted code and the elaborated code in the study. Similarities and differences in language use were examined between these groups. Some differences in the language use of individuals from different socioeconomic strata was determined as a result of the study. The most of the findings of the current study are parallel to the prominent researches of the sociolinguistic field.

Keywords: Sociolinguistics, Socio-Economic Strata, Social Class, Linguistic Codes, Language Use.

Extended Abstract

This study focuses on different language usage characteristics according to socioeconomic strata, social classes, and linguistic codes. We utilized the texts in automobile ad descriptions on the sahibinden.com website which provides e-commerce from customer to customer (C2C) to reveal these linguistic similarities and differences. We created the socioeconomic strata based on automobile values. This study aims to determine whether there is a relevance between the language usage of native speakers from different socioeconomic strata, and to explain in which language usage characteristics this relevance occurs. In addition, we aimed to answer the following research questions in the study. Is there any relevance between the socioeconomic stratum and language usage in Turkish? How does language usage change at different socioeconomic strata? What are the

parameters in Turkish usage in texts created by people of high or low income? The socioeconomic strata are divided into six groups as the lowest, the lower, lower-middle, middle, upper, and the highest. Social classes are divided into three groups as lower, middle, and upper. Linguistic codes are divided into two groups as restricted and elaborated. We found some differences between the codes in terms of the numbers of words and sentences. The numbers of words and sentences in restricted code are less than elaborated code.

Syntax

Sentences in restricted code are significantly shorter than elaborated code. The rate of simple sentences in restricted code is higher than in elaborated code. Stereotypes are used more frequently in the restricted code than in the elaborated code. Active verbs are used more in restricted code than in elaborated code. The passive verbs are used more in the elaborated code than the restricted code. Inverted sentences are used more in restricted code than in elaborated code according to the total ratio of the number of sentences. Nominal sentences are less in restricted code than in elaborated code. On the other hand, verbal sentences are less in elaborated code than in restricted code. There is no significant difference between the codes in the use of participles. Gerunds and infinitives are used more frequently in elaborated code than in restricted code. Findings about syntax features generally support Bernstein's (1959) statements.

Vocabulary

No meaningful results could be obtained in lexical diversity between linguistic codes. Although these results seem to contradict Bernstein's (1959) statements, different results can be obtained in another study that is going to be conducted on a balanced corpus. An entirely similar situation exists for the other vocabulary features. For instance, there is no significant difference in the usage of adjectives and adverbs between the codes. The lexical findings of the study don't present an expressive difference between restricted and elaborated codes in terms of the number of preposition usage. However, the variety of prepositions is greater in elaborated code than restricted code. Conjunctions are less in restricted code than in elaborated code. There is no significant difference between restricted and elaborated codes in terms of pronoun usage, but it was determined that there are some differences according to the types of pronouns. Especially indefinite pronouns are used much more in elaborated code than in restricted code. There are noticeable differences between restricted code and elaborated code regarding the use of interjections. There is no significant difference between restricted and elaborated codes in terms of the abbreviation usage, but nonstandard abbreviations are used much more in restricted code than in elaborated code. The most obvious difference between the codes is the usage rate of foreign words.

Pragmatic Features

There are significant differences between restricted code and elaborated code regarding the use of imperatives. The usage rate of questions is less in elaborated code than in restricted code. It can be said that the

preference of longer morphemes in restricted code as compared to the elaborated code increases the politeness degree in elaborated code.

Other Language Usage Features

It has been determined that there are fewer spelling mistakes in elaborated code than in restricted code. A similar result was observed in rates of punctuation mistakes. Preference of all letters capitalized words is used more in elaborated code than in restricted code.

As a result of these findings, it can be said that the most remarkable differences between restricted and elaborated codes are capitalization preferences and the use of foreign words. In summary, it is possible to say that the text production of native speakers in elaborated code is closer to formal language.

Giriş

Dünya nüfusu 2021 yılı itibariyle 7,8 milyar insandan oluşmaktadır (Worldometers, 2021). Tam sayısı tartışmalı olmakla birlikte dünya üzerinde yaklaşık 6 bin dil vardır. Dünyadaki dil sayısı ve insan sayısı kıyaslandığında bazı dillerin yüz binlerce, bazı dillerin milyonlarca konuşuru olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Ancak aynı dili konuşan insanların bu dilleri ne derece aynı konuştukları merak konusu olmuştur. Yani dilin, konuşulduğu bölgelere göre ne kadar ve nasıl farklılaştığı, toplumdaki farklı insan topluluklarındaki değişik dil kullanımları ya da aynı dili konuşan bireylerin eğitim düzeyleri ile dil kullanımları arasında ne gibi bir ilişki olduğu soruları dil araştırmacılarının dikkatini çekmiştir.

Özellikle 1900'lerin başından itibaren çeşitli bilim dalları birlikte hareket etmeye başlamış; kendi aralarında teknik, yöntem, yaklaşım, kuram paylaşımlarına başlamıştır. Bu birlikteliklerden biri de toplumbilim ve dilbilim arasında gerçekleşmiş, ortaya toplumdilbilim çıkmıştır.

Toplumdilbilim terimi, ilk kez 1939 yılında Thomas Callan Hodson'ın "Man in India" adlı kitabının içinde yayımlanmış "Sociolinguistics in India" adlı makalesinde kullanılmıştır (Paulston ve Tucker, 2003). Bussmann (2006: 1089) toplumdilbilim (sociolinguistics) terimini "Dil sisteminin ve dil kullanımının toplumsal anlamını ve dilsel ve toplumsal yapının ortak koşullarını araştıran dilbilim ve sosyolojinin iş birliği sonucu ortaya çıkmış bir bilimsel disiplin." biçiminde tanımlayarak toplumdilbilimde hedeflenen çalışma alanına işaret etmektedir. İmer vd. (2013: 247) ise toplumdilbilimi "Dil ve toplum arasındaki ilişkilerin tüm görünüşleriyle ve çeşitli kuram, yaklaşım ve modellere dayanılarak araştırıldığı dal" biçiminde tanımlamaktadırlar.

1.1. Toplumsal Katmanlar ve Dil Kullanımı

Toplumu oluşturan bireylerin bir ya da birden fazla ölçüte göre ayrıldığına ortaya çıkan gruplar, toplumsal katmanları oluşturmaktadır. Toplumbilim alanyazınında toplumsal sınıf ve katmanlara dair çeşitli sınıflandırmalar³ mevcuttur. Kalaycıoğlu'na (2002: 303) göre günümüzde sanayileşmiş, ekonomik olarak gelişmiş toplumlarda üç temel toplumsal sınıf olduğu varsayılmaktadır:

"Üst sınıf: işveren, sanayici, gayrimenkul ve menkul sahipliği, üst düzey yönetici konumunda toplumsal kaynaklara sahip veya kontrol edebilen grup.

³ Sınıf kavramı toplumbilimin uzunca bir süredir çalışma alanını oluşturan geniş bir kavramdır. Sınıf kavramına sosyalizm, kapitalizm gibi ekonomik sistemler farklı yaklaşmaktadır. Bu makalede bu tartışma konularına girilmeyecektir. Çalışmada toplumsal sınıflar/katmanlar ele alınırken gelişmiş ülkelerde son yıllarda ortak kabul görmüş bir sınıflandırma tercih edilmiştir. Sınıf ve katman kavramına ilişkin daha kapsamlı bilgi için bakınız Giddens (2012, 336-381).

Orta sınıf: beyaz yakalı, masa başı iş yapan konumunda çalışanlar, profesyonel mesleklere sahip olanlar, devlet görevlileri.

Alt sınıf: mavi yakalı, genellikle imalatta çalışan işçiler, el emeği ile çalışanlar, devlet görevinde daha alt ücretli işlerde çalışanlar.”

Bu sınıflandırmada görüleceği üzere toplumsal sınıfları oluşturan ana etkenlerin başında meslekler ve gelir düzeyleri gelmektedir.

Toplumbilimin, toplumsal katmanların ve sınıfların arasındaki dil kullanımı farklılıklarını ve benzerliklerini ortaya koyma arayışı kendini dilbilim alanında da göstermiş ve süreç içerisinde toplumdilimin çalışma alanları ortaya çıkmıştır. Toplumdilbilim ile ilgili dönüm noktası olan sistematik araştırmalar 1960’larda İngiltere’de Basil Bernstein ile, Amerika’da ise William Labov ile başlamıştır. Bernstein’ın 1960’lı yıllarda ortaya attığı “Eksiklik Kuramı” toplumdilbilimin gelişmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Bernstein; toplumsal gruplara özgü dil kullanımının değişken olduğunu, farklı katmanlardan bireylerin dil kullanımlarının değişebildiğini ve aradaki bu farklılığın bir “eksiklik” oluşturduğunu ifade etmiştir (İmer, 1990: 21).

Bernstein’ın 1958 yılında yayımladığı *Algının Bazı Toplumbilimsel Belirleyicileri* (Some Sociological Determinants of Perception) adlı makalesindeki bilgilerden yola çıkarak hazırladığı *Bir Kamusal Dil: Dilbilimsel Bir Biçimin Bazı Toplumbilimsel Çıkarımları* (A Public Language : Some Sociological Implications of a Linguistic Form) adlı çalışmasında kamu (halk) dilinin bazı karakteristik özelliklerini ortaya koymuştur (Bernstein, 1959: 311). Bernstein, *public language* “halk dili, kamu dili, kamusal dil” yerine sonraki çalışmalarında *restricted code* “dar kod”; *formal language* “kurallı dil” yerine ise *elaborated language* “geniş kod” terimlerini kullanmıştır (İmer, 1990: 24-26).

Temellerini ortaya koyduğu “Eksiklik Kuramı”yla Bernstein; dilleri ve lehçeleri farklılık (difference) bakışı açısıyla ele almak yerine eksiklik (deficit) bakışı açısıyla ele aldığı için toplumdilbilimcilerin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır (Swann, 2004: 26). Bernstein’ı eleştiren toplumdilbilimcilerden biri de Labov’dur. Labov, eleştirilerden yola çıkarak “Ayrılık Kuramı”nı ortaya koymuştur. Ayrılık Kuramı’nın savunucularına göre dil kullanımları arasında “daha iyi” ya da “daha kötü” biçiminde bir ayırım gözetilmesi uygun değildir. Aynı biçimde “eksiksiz” ve “eksikli olan” ya da “yeterli” ve “yetersiz” dil türleri biçiminde bir sınıflandırmayı kabul etmek mümkün değildir. Dil kullanımlarının ve türlerinin hepsi, ayrı ayrı, kendine özgü birer dizgeyi yansıtmaktadırlar. Bu nedenle dil türlerinden biri, ötekinden “daha iyi” olarak değerlendirilemez (İmer, 1990: 43).

1.2. Dil Varyasyonu

Dünya’daki doğal dillerin hiçbiri konuşma sırasında sabit değildir, aksine çeşitlilik göstermektedir. Dil konuşurları; bölgesel yerleşim, yaş, eğitim, meslek,

cinsiyet vb. değişkenlere göre birbirinden farklı dil kullanımları gerçekleştirmektedir (Dağabakan, 2012: 94-95).

Doğal dil konuşurlarının mutlaka ait oldukları bir ya da birden fazla toplumsal katman bulunmaktadır. Toplumdaki bir bireyin edinilmiş statüleri (yaşlı, genç, erkek, kadın, siyah, beyaz), kazanılmış statüleri (baba, anne, öğretmen) vardır. Ayrıca bireylerin birden fazla statüsünün olması da oldukça doğaldır. Örneğin, 70 yaşında olup kızı olan bir kadın dış doktoru; *yaşlı, kadın* gibi edinilmiş ve *anne, dış doktoru* gibi kazanılmış statülere sahip olabilir.

Toplumdaki katmanlarda çeşitli değişkenlere göre ortaya çıkan farklı dil kullanımları dil varyasyonu terimini doğurmuştur. Toplumdilbilimcilerin farklı ölçütlere göre sınıflandırdığı dil varyasyonunu Norbert Dittmar (aktaran İmer, 1990: 44) dört başlıkta sınıflandırmaktadır:

- a. Ölçünlü (Alm. Standard-Varietäten),
- b. Bölgesel (Alm. Regionale Varietäten),
- c. Toplumsal (Alm. Soziale Varietäten),
- ç. İşlevsel (Alm. Funktionale Varietäten).

Öte yandan Busmann (2006: 1260) dil katmanlarının ortaya çıkış nedenlerini;

- a. Mekânsal farklılıklar (örneğin ağızlar),
- b. Sınıfa özgü dilsel davranışa bağlı,
- c. Durumsal etkenler (örneğin resmî veya gayriresmî konuşma bağlamları),
- ç. Dil edinimi aşamaları,
- d. Dil ilişkileri,
- e. Picin ve kreol dillerinin gelişmesi

biçiminde 6 kategori altında sıralayarak dil varyantlarını sınıflandırmaktadır.

1.3. Sosyoekonomik Düzeylere Göre Dil Kullanımları

Bu çalışmanın çıkış noktasını toplumsal varyasyon oluşturmaktadır. Dilin sosyoekonomik katmanlara göre nasıl değişkenlik gösterdiğini araştırmak ise bu çalışmanın ana amacıdır. Bu değişkenliği ortaya koyabilmek için öncelikle bir sosyoekonomik endeksi sunmak gerekmektedir. Alanyazında sosyoekonomik endeksleri farklı biçimde ele almış araştırmacılar vardır. Örneğin Trudgill (1974), Norwich üzerine yaptığı çalışmada, altı düzeye dayalı bir toplumsal sınıf endeksi oluşturmuştur. Bu toplumsal sınıf değişkenleri şunlardır:

- a. meslek,

- b. babanın mesleği,
- c. gelir,
- ç. eğitim,
- d. muhit (çevre),
- e. barınma (konut değeri, kirası) (Ash: 2013, 356).

Filadelfiya’da Dil Değişimi ve Türleri Araştırması (The Study of Linguistic Change and Variation in Philadelphia) adlı çalışmasında Labov (2001, 60-61) sosyoekonomik endeks için bireylerin mesleği, eğitim düzeyi-türü ve yerleşim yeri olmak üzere üç ana başlık altında altı dereceli bir ölçek kullanmıştır.

| EĞİTİM | MESLEK | İKÂMETGÂH (KİRA VB.) | DEĞERİ |
|---|---|-----------------------------|--------|
| 6. Üniversite lisansüstü mezunu (hukuk, tıp gibi mesleğe yönelik bölümlerden mezun) | 6. Profesyonel, büyük firmanın sahibi veya yöneticisi | 6. 25.000 ABD doları + | |
| 5. Üniversite-lisans mezunu | 5. Beyaz yakalı mal sahibi, yönetici | 5. 20.000-24.900 ABD doları | |
| 4. Yüksek okul - önlisans | 4. Beyaz yakalı - tüccar, ustabaşı, satıcı | 4. 15.000-19.900 ABD doları | |
| 3. Lise mezunu | 3. Mavi yakalı - vasıflı | 3. 10.000-14.900 ABD doları | |
| 2. Lise terk | 2. Mavi yakalı - vasıfsız | 2. 5.000-9.900 ABD doları | |
| 1. İlköğretim | 1. İşsiz | 1. 0-4.900 ABD doları | |

Tablo 1. Labov’un Sosyoekonomik Endeks Sınıflandırması

Tablo 1’de Labov’un kullandığı sosyoekonomik endeks gösterilmiştir. Buna göre Labov; eğitim, meslek ve yıllık kira bedeli arasındaki kıyaslamalarla toplumsal sınıf farklılığı ortaya koymuştur. Bu ana sütunlar arasındaki ilişkiden doğan yapıda istisnalar olması da son derece doğaldır. Zira ilköğretim düzeyinde eğitime sahip olmakla birlikte ikâmetgâh değeri yüksek bir konutta yaşayan, aynı zamanda kendine ait bir şirkette üst düzey yönetici olan bireye Türkiye’de rastlamak olası bir durumdur. Tam tersi biçimde lisansüstü eğitim yapmış ancak düzenli bir işi olmayan ve dolayısıyla barınma için çok düşük bir bütçesi olan bireyle karşılaşmak da mümkündür. Bununla birlikte yüksek veya düşük fiyatlı otomobillere sahip olmanın toplumsal sınıf göstergesi olarak kabul edildiğini ortaya koyan çeşitli çalışmalar (Guofang ve Jianli, 2008; Dittmann ve Goebel, 2010; Wang ve Quan, 2018) alanyazında mevcuttur. Üstelik Sweet (2010: 2031) sağlık ve kültür değişkenlerinin toplumsal sınıfları nasıl yansıttığını ele aldığı kapsamlı çalışmasında ortaya koyduğu “toplumsal sınıf göstergeleri ve ağırlıklı ortalama puanları tablosunda” iyi (yüksek fiyatlı) bir otomobile sahip olmanın üst sınıflara ait bir toplumsal gösterge olduğunu net olarak ifade etmektedir.

1.4. Sosyoekonomik Farklılıklardan Hareketle Yapılmış Bazı Dil Çalışmaları

Bernstein, Labov ve Trudgill gibi toplumdilbilim alanında öncül çalışmaların sahibi olan bu araştırmacılar sosyoekonomik katmanlara göre çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Hatta toplumdilbilim alanında çeşitli kuram ve yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlayan ilk çalışmalar genellikle sosyoekonomik sınıf farklarının dil kullanımındaki etkisini ele almıştır.

Bernstein (1958) *Kavrayışı Belirleyen Bazı Toplumsal Etkenler* (Some Sociological Determinants of Perception) çalışmasında orta sınıfların çocukları ile işçi sınıfının çocuklarındaki akademik başarı düzeyini incelerken dil yeterliklerine ilişkin tespitlerde bulunmuştur. Bernstein (1959) eksiklik kuramını ortaya attığı çalışmasında işçi sınıfı çocuklarının okullardaki akademik başarısızlığının nedenlerini araştırırken bu durumu etkileyen önemli etkenlerden birinin toplumsal katmanlar ve bu katmanlara özgü farklılıklar olduğunu ortaya koymuştur. Bernstein (1959) çalışmasında kamu dilinin ve kurallı dilin karakteristik özelliklerini belirtmiştir.

Labov (1966/2006) sosyoekonomik statü ile telaffuz arasındaki ilişkiye odaklandığı *Nev York şehrinde İngilizcenin Toplumsal Tabakalaşması* (The Social Stratification of English in New York City) adlı toplumsesbilgisi çalışmasında; alışveriş merkezlerinin düzeyleri, çalışanların hangi reyonda çalıştıkları, yaşları, görevleri, ırkları, yabancı ya da bölgesel aksana sahip olup olmadıkları vb. değişkenleri dikkate almıştır. Labov (2006: 42) üç farklı sosyoekonomik toplumsal sınıfı temsil eden üç mağazada -üst (highest ranking) (Saks Fifth Avenue), orta (middle ranking) (Macy's) ve alt (lowest ranking) (S. Klein)- araştırmasını gerçekleştirmiştir.

Trudgill, Labov'un çalışmasına benzeyen bir çalışma yapmıştır. Trudgill (1974) kent ağzibilim (urban dialectology) olarak sınıflandırılan çalışmasında İngiltere'nin Norwich kentinde yaşayanların /n/ ve /ñ/ ünsüzlerini telaffuzlarını incelemiştir. Söz konusu çalışmadaki hedef kişilerin eğitim düzeyi, ebeveynlerinin eğitim düzeyleri, yaşadıkları muhit, meslekleri, gelir düzeyleri ve gayrimenkul sahibi olup olmadıkları gibi toplumsal sınıf değişkenlerini gözetmiştir.

Türkiye'de de toplumsal katmanlar arasındaki dil kullanımının farklılıklarıyla ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Özellikle sosyoekonomik farklılıkların dil kullanımındaki farklılığına odaklanıp hazırlanmış çalışmalar vardır.

Yapılan alanyazın taramasında Türkiye'de rastlanan ilk çalışmayı yapan Yılmaz (1974: 31), üç farklı toplumsal katmana mensup öğrencilerin dil kullanımı üzerinde yaptığı eğitimbilim ve toplumdilbilim temelli araştırmasında farklı toplumsal katmanlarda doğan çocukların dil kullanımını ebeveynlerine nasıl benzettiklerine; alt, orta ve üst toplumsal katmanlarda ebeveynlerden dil ediniminin ne şekilde gerçekleştiğine odaklanmış ve orta ve üst toplumsal

katmanlardan gelen çocukların dil kullanım çeşitliliğinin arttığı sonucuna ulaşmıştır.

İmer (1990), Ankara'nın farklı semtlerindeki farklı toplumsal katmanlardan ilkokul öğrencilerine aynı konu ile ilgili bir yazı çalışması yaptırmıştır. Çalışmada İmer (1990: 61) anne ve babanın mesleği, öğrenim durumu, ailenin ortalama aylık kazancı, ailece nereli oldukları ve ne zamandan beri Ankara'da buldukları gibi toplumsal katman göstergelerine göre hareket ederek çalışmada üst, orta ve alt katman gelir gruplarından çocukların dil kullanımlarını incelemiştir. Çalışma sonucunda İmer, üst katmandaki öğrencilerin ölçünlü Türkçeye en yakın dil özelliklerine sahip olduklarını, orta katmandaki öğrencilerin ölçünlü dile daha yakın bir dil kullandıklarını, alt katmandaki çocukların ise konuştukları gibi yazma ve ebeveynlerinden edindikleri ağız özelliklerini ölçünlü dile aktarma eğiliminde olduğunu tespit etmiştir (İmer, 1990: 135- 137).

Büyükkantarcıoğlu (1992: 227); alt, orta ve üst sosyoekonomik katmanlardan gelen ilkokul üçüncü ve beşinci sınıf öğrencilerinin sahip olduğu söz varlığı değişkenliğini irdeleyen bir çalışma yapmıştır.

Çolak (2003) sosyoekonomik özellikleri bakımından farklılık gösteren Ankara'daki iki farklı lisenin öğrencilerine yazma becerisine dayalı yaptırdığı çalışmasında öğrenciler arasındaki dil kullanım farklılıklarını ortaya koymuştur. Çolak önceki çalışmasına göre daha hacimli ve kapsamlı öteki çalışmasında (2008) söz varlığının cinsiyetlerle ve toplumsal katmanlarla ilişkisini incelemiştir.

Eker (2007) /e/ sesbiriminin altsesbirimleri ile sosyoekonomik statü grupları arasında ilişki bulunup bulunmadığını, bulunuyorsa bu ilişkinin ve niteliklerinin neler olduğunu ortaya koymak, ölçün dışı altsesbirimlerin kullanımına karşı alınan tutumları araştırmak üzere, bir vakıf ve bir devlet üniversitesindeki öğrencilerle toplumsesbilgisi araştırması yapmıştır. Eker (2007: 246), yaptığı araştırmadaki katılımcıların ailelerinin toplam gelirleri olarak “daha üst (5001 YTL ve üstü) / üst (2501-5000 YTL) / orta üstü (1501-2500 YTL) / orta (501-1500 YTL) / düşük (500 YTL veya daha az)” biçiminde bir sosyoekonomik endeksi kabul etmiştir.

Şengül (2009), Türkçe eğitimi ile toplumdilbilimi ilişkilendirdiği çalışmasında farklı sosyoekonomik katmanlardan gelen öğrencilerin okullarda ölçünlü Türkçe öğrenme süreçlerinde ülke genelinde çalışmalar yapılması ve bu konuda ulusal olarak ortak hareket edilmesi gerekliliğine dikkat çekmiştir.

1.5. Sosyoekonomik Farklılıklar ve Dil Kullanımı Arasındaki İlişkiden Ortaya Çıkan Ölçekler

Alanyazında toplumsal katmanlar ve dil kullanımı arasındaki farklılıkları dile getirerek farklılıklar şablonunu oluşturan ilk çalışma Bernstein'a aittir. Bernstein'a (1959: 311) göre kamu dilinin (public language) karakteristik özellikleri:

“1. Kısa, dilbilgisel açıdan basit, genellikle bitirilmemiş tümceler, etken eylem biçimlerinin yeğlendiği zayıf söz dizimsel yapılar kullanılır.

2. Az sayıdaki bağlaç (“öyleyse”, “sonra”, “ve”, “çünkü” vb.) yinelenerek kullanılır.

3. Kısa emir ve sorular sık kullanılır.

4. Önadlar ve belirteçler sabit ve sınırlı olarak kullanılır.

5. Kişisiz adılar özne olarak sık kullanılmaz “he”, “şhe” gibi kişiye işaret eden adılar tümcede özne olarak sık kullanılmazken “one”, “it” gibi kişiye işaret etmeyen adıların tümcede özne olarak kullanılabilir.

6. Tümceler, konuşucu ve dinleyici arasında sempatik bir döngü oluşturacak biçimde örtük sorular olarak düzenlenir. (Yok, canım!, Bu normal, değil mi?, Ben inanmazdım.)

7. Bir olayın izahı genellikle neden olarak da sonuç olarak da kullanılır veya daha doğrusu, neden ve sonuç kategorik bir ifade üretmek için karıştırılır. Örneğin "Sana söylediğimi yap.", "Sıkı dur.", "Dışarı çıkmıyorsun.", "Kes şunu".

8. Bir grup deyim ve kalıp ifadenin bireyin tercihine göre seçmesine sıkça rastlanır.

9. Sembollerle ifade etme düşük miktarda yapılır.

10. Bireysel nitelikler ve özellikler tümce yapısında örtüktür; bu nedenle örtük bir anlam dilidir.”

Bernstein’a (1959: 312) göre kurallı (formal) dilin bazı karakteristik özellikleri:

“1. Söylenenler, doğru bir dilbilgisel düzenle ve söz dizimiyle düzenlenmiştir.

2. Mantıksal değişiklikler ve vurgulamalar; dilbilgisel açıdan karmaşık tümce yapılarıyla, özellikle yan tümcelere ve çeşitli bağlaçlarla sağlanmaktadır.

3. Mantıksal ilişkileri gösteren ilgeçler sıkça kullanılırken, zamansal ve uzamsal yakınlığı gösteren ilgeçler de sık kullanılır.

4. Kişisiz adılar [biri, he, she adlarından ziyade it “o”) sık kullanılır.

5. Önad ve belirteçler ayırt edici biçimde seçilir.

6. Bireysel nitelik ve özellikler, tümce içindeki yapı ve ilişkiler aracılığıyla sözlü olarak apaçık ifade edilir.

7. Dilsel biçimle oluşturulan dışavurumcu sembolizm, söylenen ifadeye mantıksal anlamdan ziyade duygusallık verir.

8. Deneyimin düzenli biçimde anlatılması için karmaşık bir kavramsal hiyerarşinin doğasında bulunan olasılıklara işaret eden bir dil kullanılır.”

Buna göre Bernstein iki toplumsal katman ile çeşitli dil kullanımları arasında ilişkiyi tespit etmiştir. Bernstein’ın dil kullanım tespitlerinin söz dizimi, söz varlığı, edimbilimsel vb. farklı dil düzlemlerinde gerçekleşen boyutları vardır.

| | Ölçüt | Geniş Kod | Dar Kod |
|---------------------------------------|----------------------|------------------------|------------------------|
| a) SÖZ DİZİMİ | Tümce yapısı | Karmaşık | Basit |
| | Tümce uzunluğu | Nispeten uzun tümceler | Nispeten kısa tümceler |
| | Tümce biçimi | Değişken | Basmakalıp |
| | İlgeçler | Oldukça sık | Oldukça nadir |
| b) SÖZ VARLIĞI | Çeşitlilik | Çok | Az |
| | Önadlar, belirteçler | Farklı, çok sayıda | Sabit, sınırlı |
| c) EDİMBİLİMSEL veya BİLİŞSEL İLGİ | Duygusallık | Dolaylı | Doğrudan |
| | Sorular, emirler | Oldukça nadir | Oldukça sık |
| | Düşünme araları | Sık | Nadir |

Tablo 2. Bernstein’ın Kodları (Seçili Özellikler)

Tablo 2’de Veith’in (2005: 103), Bernstein’ın çalışmasında iki ayrı bölümde listelediği karakteristik özelliklerden yola çıkarak dar ve geniş kodun değişkenlerini tablolaştırıp sunduğu özellikler vardır. Tabloda Veith, dil düzlemlerine ilişkin başlıkları görselleştirmiş, Bernstein’a göre daha açık hâle getirerek bir bakıma sözel veriyi bir ölçek görünümünde sunmuştur. Bu çalışmanın bulgular kısmında elde edilen bilgiler, Veith’in tablosu ile Bernstein’ın listelediği özelliklerin harmanlanmasıyla oluşturulmuştur.

2. Amaç

Bu çalışmanın temel amacı, doğal dil konuşurlarının ait oldukları farklı sosyoekonomik katmanlar ve dil kullanımları arasında bir ilişki olup olmadığını tespit etmek; varsa bu ilişkinin hangi dil kullanım özelliklerinde görüldüğünü belirlemektir.

Ayrıca bu çalışmada aşağıdaki araştırma sorularını cevaplandırmak amaçlanmıştır:

- Türkçede sosyoekonomik katman ile dil kullanımı arasında bir ilişki var mıdır?
- Farklı sosyoekonomik katmanlardaki bireylerin dil kullanımında ne gibi farklılıklar görülmektedir?
- Dil kullanıcılarının, içeriğini özgün olarak ürettiği satılık otomobil ilanlarında otomobil değer aralıklarından hareketle sosyoekonomik katmanlardaki dil kullanımı görünümü nasıldır?
- Yüksek veya düşük gelir/satın alma gücüne sahip kişilerin oluşturduğu metinlerdeki Türkçe kullanımlarındaki değişkenler nelerdir?

3. Yöntem

Bu çalışmayı gerçekleştirmek için izlenen basamaklar şöyledir.

3.1. Birinci Basamak: Dil Verisi İçin Kullanılacak Kaynağın Tespiti

Bu çalışmanın ana amacı, doğal dil konuşurlarının ait oldukları sosyoekonomik katmandaki dil farklılıklarını tespit etmek olduğu için çalışmada kullanılacak dil verisinin doğrudan doğal dil konuşuruna ait olması gerekmektedir. Elektronik ticaret olanağı sağlayan internet sitelerinin bazılarında üretilmiş metinlerin büyük bir bölümü, o konuda uzmanlaşmış satıcı tarafından oluşturulmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir dil verisi belirli bir meslek grubuna ait olan bir yapı ile ortaya çıkmakta ve dil konuşurlarındaki çeşitliliği tam anlamıyla sağlayamamaktadır.

Sosyoekonomik katmanlardaki dil kullanımına dair, gerçek kişilerin oluşturdukları içerikleri yani doğal dil verilerinin barındırmasından dolayı kopya ilanlar, sadece uzman kişinin yazdığı metinler vb. kullanımlardan kaçınmak amacıyla yalnızca satıcının bizzat metin oluşturduğu tüketiciden tüketicie (C2C: customer to customer) e-ticaret olanağı sağlayan bir internet sitesi tercih edilmiştir.

www.alibaba.com (Çin-1999), www.ebay.com (ABD-1995), www.gittigidiyor.com (Türkiye-2001), www.letgo.com (ABD-2015), www.sanalpazar.com (Türkiye-2009), www.dolap.com (Türkiye-2016) vb. tüketiciden tüketicie e-ticaret olanağı sağlayan internet siteleri arasında *emlak, vasıta, alışveriş, iş makineleri, sanayi, yedek parça-aksesuar-donanım ve tuning, hizmetler, iş ilanları, hayvanlar âlemi, özel ders verenler ve yardımcı arayanlar* vb. için içerik sunan sahibinden.com (Türkiye-2000), gelişmiş altyapı sistemiyle, çok sayıdaki sunucusuyla, İstanbul ve Ankara'da bulunan 2 adet veri merkeziyle Türkiye'nin en büyük elektronik ticaret ve ilan platformu olma özelliğini taşımaktadır (Şahin ve Kaya, 2019: 263). Türkiye'de bilinirliği yüksek olup kurumsal yapısı oturmuş köklü bir yapıya sahip olması gibi nitelikleri göz önünde

bulundurulacak tüketiciden tüketiciye hizmet veren www.sahibinden.com⁴ adlı internet sitesi araştırmanın veri setinin temin edileceği kaynak olarak kabul edilmiştir.

Bu internet sitesindeki tüm kategorileri ele almak, makale düzeyindeki bir çalışmayı aşacağından ve insanların alım gücünü temsil eden ve gelir düzeylerini yansıtan bir meta olduğundan veri seti yalnızca “vasıta” kategorisi altındaki “otomobil” ilanlarıyla sınırlı tutulmuştur.

Öte yandan bu platforma farklı illerden ilan vermek mümkün olduğu için, ilan metinlerindeki farklı illere veya bölgelere özgü ağız özellikleri ile ilgili değişkenlerin etkisini en aza indirmek amacıyla ilan adresindeki il seçeneği Eskişehir ili ile sınırlı tutulmuştur.

Son olarak uygulanan sınırlandırmada ise meslek dili ile ilgili değişkenleri ortadan kaldırmak, kopya ilanlar, sürekli tekrar eden dil yapıları vb. kullanımlardan kaçınmak için “galeriden” ve “yetkili bayiden” olan ilanlar kapsam dışı bırakılarak doğal dil kullanımı verileri elde edebilmek amacıyla yalnızca “sahibinden” olacak şekilde verilmiş ilanlar değerlendirmeye alınmıştır. Arama yapılırken başka bir sınırlandırma ölçütü kullanılmamıştır.

3.2. İkinci Basamak: Veri Setinin (Derlemin) Oluşturulması

Yukarıda ayrıntılarıyla anlatılan sınırlandırmalar uygulanarak www.sahibinden.com adlı internet sitesinde 31 Aralık 2020 tarihinde, saat 16.31 ila 18.04 arasında yapılan aramalar sonucu toplamda 2.568 ilan olduğu tespit edilmiştir.

6 farklı sosyoekonomik katmanı temsil edebilecek otomobil değer aralıklarını belirleyebilmek amacıyla arama sonucu ulaşılan 2.568 ilan 6'ya bölünmüştür. Bu işlemin sonucunda 428'er ilan elde edilmiştir. Bu bölme işlemi sonucu ortaya çıkan değer aralıkları ise şöyledir:

- | | | |
|---------------------|---------------------|---------------------|
| 1. 0-51.999, | 2. 52.000-79.999, | 3. 80.000-111.999, |
| 4. 112.000-142.999, | 5. 143.000-195.999, | 6. 196.000 ve üzeri |

Ancak, sosyoekonomik katmanların *en alt* ve *en üst* düzeylerindeki dil kullanım durumlarını ortaya koymak, daha sağlıklı ve dengeli bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla sosyoekonomik katmanları belirleyen fiyat aralıkları aşağıdaki biçimde belirlenmiştir.

En alt katman: 0-19.999,

Alt katman: 20.000-49.999,

Orta alt katman: 50.000-99.999

⁴ sahibinden.com, gayrimenkul, vasıta, alışveriş ürünleri ve hizmetler gibi birçok kategoride ilan ve e-ticaret işlemlerinin yapıldığı çevrimiçi (online) bir platformdur (<https://www.sahibinden.com/kurumsal/hakkimizda/> Erişim Tarihi: 12.11.2020).

Orta katman: 100.000-249.999,

Üst katman: 250.000-499.999,

En üst katman: 500.000 ve üzeri

Aramalar yapılırken daha önce kullanılan sınırlandırmalar dâhilinde belirlenen fiyat aralıklarında ayrı ayrı aramalar yapılmıştır. Bu aramalar sonucunda;

(0-19,999) (20.000'in altı) fiyat aralığında yapılan aramada 25 ilan; 20.000-49.999 fiyat aralığında yapılan aramada 355 ilan; 50.000-99.999 fiyat aralığında yapılan aramada 687 ilan; 100.000-249.999 fiyat aralığında yapılan aramada 1.208 ilan; 250.000-499.999 fiyat aralığında yapılan aramada 264 ilan; 500.000 ve üzeri fiyat aralığında yapılan aramada 29 ilan bulunmuştur.

İlan tarihine göre “önce en yeni ilanlar” sıralanmış ve her katman için 25'er ilan seçilerek veri seti⁵ oluşturulmuştur.

Tümce hükmünde açıklaması bulunmayan (tümce değerinde olmayan, sadece sözcükten oluşan) ilanlar değerlendirilmeye alınmamış, bir sonraki ilan kapsama dâhil edilmiştir.

Arama sonucu eşleşen ilanlar Word dosyasına kopyalanmış, bu ilanların yalnızca açıklama bölümleri incelemeye dâhil edilmiştir. Açıklama bölümlerinde yer alan ancak tümce niteliği taşımayan ifadeler (maddelendirilmiş özellikler vb.) araştırma kapsamının dışında bırakılmıştır.

3.3 Üçüncü Basamak: Oluşturulan Derlemdeki Dil Verilerinin Etiketlenmesi

Veith'in (2005: 103) Bernstein'dan (1959: 311-312) hareketle toplumsal katmanlarda dil kullanımını karşılaştırmalı olarak verdiği tablosu (Tablo 2) esas alınarak dil kullanım özellikleri belirlenmiştir. Bu tablodan hareketle söz dizimi ile ilgili olarak tümce yapısını, tümce uzunluğunu, tümce biçimini ve ilgeç kullanımını; söz varlığı ile ilgili olarak sözcük çeşitliliğini, önadları ve belirteçleri; edimbilimsel özellikler ile ilgili olarak soru kullanımını ve emir kullanımını belirlemek üzere ilan açıklamalarında etiketlemeler yapılmıştır.

Konuşma diline özgü metinler üzerinde bir inceleme yapılmadığından bu tabloda yer alan *duygusallık* ve *düşünme araları* ölçütleri araştırma kapsamına dâhil edilmemiştir. Etiketleme yapılırken bahsi geçen tabloda yer alan özelliklere ek olarak yazım yanlışları, etken/edilgen çatılı kullanımlar, eylemsiler (ortaçlar, ulaçlar, ad-eylemler), bağlaçlar, adılar, ünlemler, yüklem türüne göre tümce

⁵ 0-19.999 fiyat aralığında (en alt katmanda) toplam 25 ilan bulunduğundan, çalışmanın sonuçlarında dengeli bir görünüm elde etmek amacıyla her katman aralığından toplam 25'er ilan değerlendirmeye alınmıştır. Biber (1990) 1.000 sözcüklük bir derlemin; adılar, zamanlar gibi dilbilgisel öğelerle ilgili yapılan çalışmalarda güvenilir sonuçlar sağlayacak kadar yeterli olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu çalışma için oluşturulan derlemin 7.063 sözcükten oluşması çalışmanın bulgularının geçerliğini artırır durumdadır.

türleri, kısaltma kullanımları, yabancı söz kullanımları, noktalama ile ilgili yanlışlar, büyük/küçük harf kullanımıyla ilgili yanlışlar, büyük/küçük harf kullanım tercihleri, yüklem yerine göre tümce türleri (devrik/kurallı), nezaket gösteren biçimbirimler de etiketlenmiştir.

3.4. Dördüncü Basamak: Verilerin Raporlanması

Çalışmada etiketlenen verilerden hareketle sosyoekonomik katmanlar arasındaki dil kullanımıyla ilgili benzerlikler ya da farklılıklar gösterilmiştir. Yapılan etiketleme ve listeleme işlemlerinden sonra farklı dil kullanım özelliklerine ait elde edilen sayısal bulgulara, belirlenen her bir fiyat aralığındaki sonuçlar istatistiksel olarak karşılaştırılmış ve (varsa) kümelenmeler ortaya konmuştur. Bulgular çerçevesinde hangi özelliklerde anlamlı farkların ortaya çıktığı, hangi özelliklerin sosyoekonomik katmanlar arasında gruplanmalar oluşturduğu, hangi özelliklerin daha önce alanyazında ortaya konan bilgilerle benzerlik ya da farklılık gösterdiği tartışılmıştır.

4. Bulgular ve Tartışma

4.1. Söz Dizimi ile İlgili Özellikler

Dar kod ve geniş kodun özelliklerinin belirlenmesi için söz dizimi ile ilgili olarak Veith (2005: 103), Bernstein'dan (1959) hareketle tümce yapısı, tümce uzunluğu, tümce biçimi ve tümcede yer alan ilgeçleri ölçüt olarak kullanmıştır. Bunlara ek olarak bu çalışmada örnekleme oluşturan metinlerde edilgen çatılı eylem kullanımı, yüklem türüne göre tümceler (ad tümcesi/eylem tümcesi), yüklem yerine göre tümceler (kurallı tümce/devrik tümce) ve eylemsi kullanımı (ortaçlar, ulaçlar ve ad-eylemler) da değerlendirmeye dâhil edilmiştir. Vetih'in (2005) söz dizimi başlığı altında yer verdiği ilgeç kullanımı, bu çalışmada söz varlığı başlığında ele alınmıştır. Sosyoekonomik katmanlarda görülen söz dizimi ile ilgili özellikler şunlardır:

4.1.1. Tümce Sayısı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Toplam Tümce Sayısı | Toplama Göre Tümce Oranı | İlan Sayısı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|---------------------|--------------------------|-------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 164 | %12,51 | 25 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 246 | %18,76 | 25 |
| | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 225 | %17,16 | 25 |
| Orta Katman | | 100.000-249.999 | 252 | %19,22 | 25 | |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 208 | %15,87 | 25 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 216 | %16,48 | 25 |
| Genel Toplam | | | | 1311 | %100 | 150 |

Tablo 3. Tümce Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Söz dizimi ile ilgili genel bir değerlendirme yapabilmek amacıyla öncelikli olarak metinlerde yer alan tümce sayıları belirlenmiştir. Tablo 3'te örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre tümce sayıları ve genel toplama göre oranları gösterilmiştir. En fazla tümce sayısı ve oranı orta katmanda, en az tümce sayısı ve oranı ise en alt katmandadır. Tümce sayısı ve oranı alt sınıfta en düşükken üst sınıfta nispeten daha yüksek, orta sınıfta ise en yüksektir. Oransal olarak dar koddaki tümce sayısı oranı toplamı %48,43 iken geniş koddaki tümce sayısı oranı toplamı %51,57'dir. Bu noktada geniş koddaki tümce sayısının oransal olarak dar koda göre fazla olduğu görülmektedir.

4.1.2. Tümce Uzunluğu

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Ortalama Tümce Uzunluğu |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|-------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 4,36 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 4,96 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 4,82 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 6,24 |
| | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 6,02 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 5,58 |
| Genel Toplam | | | | 5,33 |

Tablo 4. Ortalama Tümce Uzunluklarının Dağılımları

Tablo 4'te örnekleme oluşturan metinlerde bir tümcenin ortalama kaç sözcükten oluştuğuna ilişkin değerlerin farklı katmanlara göre dağılımları gösterilmiştir. Buna göre en kısa tümce uzunluğu en alt katmanda görülmekteyken en uzun tümce uzunluğu ise orta katmandadır. Üst katmanlara doğru tümce uzunluğunun arttığı ancak en üst katmanda tümcelerin nispeten kısaldığı dikkat çekmektedir. Ortalama tümce uzunluğu orta katmanda en yüksek, en alt katmanda en düşüktür. Bu tabloda dikkat çeken asıl husus ise dar kod ile geniş kod arasında ortalama tümce uzunluğu bakımından belirgin bir fark olduğunun görülmesidir. Bu fark başka özelliklerde de açıkça görülmektedir ve bu nedenle çalışmada dar kod ve geniş kod arasındaki sınır 100.000 TL olarak belirlenmiştir. Dar kodda bir tümce ortalama 4,71 sözcükten oluşmakta iken geniş kodda bir tümce ortalama 5,95 sözcükten oluşmaktadır. Geniş koddaki ortalama tümce uzunluğunun dar koda göre belirgin bir biçimde fazla olduğu ortadadır.

Bernstein'a (1959: 311) göre dar ve geniş kodun belirlenmesi için söz dizimsel bir ölçüt olarak belirlenen tümce uzunluğu bu çalışmada da dar ve geniş kod arasında belirgin farklılık göstermiştir. Geniş kodda nispeten uzun tümceler, dar kodda nispeten kısa tümceler kullanıldığı tespit edilmiştir.

4.1.3. Tümce Yapısı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Karmaşık Tümce Sayısı ve Oranı | Basit Tümce Sayısı ve Oranı | Toplam Tümce Sayısı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|--------------------------------|-----------------------------|---------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 49 (%29,88) | 115 (%70,12) | 164 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 79 (%32,11) | 167 (%67,89) | 246 |
| | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 60 (%26,67) | 165 (%73,33) | 225 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 102 (%40,48) | 150 (%59,52) | 252 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 82 (%39,42) | 126 (%60,58) | 208 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 62 (%28,70) | 154 (%71,30) | 216 |
| Genel Toplam | | | | 434 (%33,1) | 877 (%66,9) | 1311 |

Tablo 5. Yapısına Göre Tümce Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 5'te yapısına göre tümcelerin katman, sınıf ve kodlara göre sayısı ve toplam tümce sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek basit tümce sayısı alt katmanda, en düşük basit tümce sayısı orta ve üst katmandadır. Tabloda dikkat çeken başka bir husus ise karmaşık tümce oranının alt katmanlardan üst katmanlara doğru yükselmesi, en üst katmanda ise tekrar düşüşe geçmesidir. Dar kodda karmaşık tümce kullanımı oranı %29,61 iken geniş kodda bu oran %36,39'dur. Geniş kodda karmaşık tümce kullanımı dar koda göre belirgin bir biçimde fazladır. Yalnızca en üst katmanda karmaşık tümce kullanımı ortalamanın altındadır.

Bernstein (1959: 311-312) tarafından kamu dilinin karakteristik özelliklerinden birincisi olarak ortaya konan "kısa, dilbilgisel açıdan basit tümceler kullanma" ifadesi ve kurallı dilin (formal language) "mantıksal değişiklikler ve vurgulamalar; dilbilgisel açıdan karmaşık tümce yapılarıyla, özellikle yan tümcelerle ve çeşitli bağlaçlarla sağlanmaktadır" ifadesi ile bu çalışmanın bulguları aynı yöndedir.

4.1.4. Tümce Biçimi

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Basmakalıp İfade Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Basmakalıp İfadelerin Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Basmakalıp İfade Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|-------------------------|----------------------|--|-------------------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 38 | 716 | %5,31 | %31,68 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 47 | 1221 | %3,85 | %22,97 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 8 | 1086 | %0,74 | %4,42 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 42 | 1574 | %2,67 | %15,93 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 36 | 1255 | %2,87 | %17,12 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 16 | 1211 | %1,32 | %7,88 |
| Genel Toplam | | | | 187 | 7063 | %2,65 | %100 |

Tablo 6. Basmakalıp İfade Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tümce biçimi olarak değişken ve basmakalıp ifade kullanımları değerlendirilmiştir. Tablo 6’da örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre basmakalıp ifade sayıları ve bunların toplam sözcüklere oranları gösterilmiştir. Görüldüğü gibi en yüksek basmakalıp ifade sayısı alt katmanda, en düşük basmakalıp ifade sayısı ise orta alt katmandadır. Oransal olarak bakıldığında en yüksek basmakalıp ifade oranı en alt katmanda iken en düşük basmakalıp ifade oranı orta alt katmandadır. Basmakalıp ifade oranı alt sınıfta çok yüksekken, orta ve üst sınıfta ise daha düşüktür. Dar kodda basmakalıp ifade oranı toplamı %59,07 iken geniş kodun basmakalıp ifade oranı toplamı %40,93’tür. Basmakalıp ifadelerin dar kodda geniş koda oranla çok daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Veith’in (2005: 103) tablosundaki ölçütlerden biri de tümce biçimidir. Veith, daralmış kodda basmakalıp, genişlemiş kodda değişken tümce biçimlerinin kullanıldığını belirtmektedir. Bernstein’in (1959: 311) kamu dili için kullandığı “Bir grup deyim ve kalıp ifadenin bireye göre tercihine sıkça rastlanır.” ifadeleri de bu sonuçları destekler niteliktedir.

Genel olarak metinlerde ilan dili özelliklerinden kaynaklanan ve ilana konu olan meta (otomobil) ile yakından ilgili olan basmakalıp ifadeler kullanılmıştır. Sayısal olarak basmakalıp ifade kullanımında dar ve geniş kod arasında belirgin farklılık görülmeyle birlikte aynı zamanda kodlara göre kullanılan basmakalıp ifadelerin farklı olduğu, dar kodda sıkça kullanılan ifadelerin geniş kodda daha az

kullanıldığı ya da kullanılmadığı, aynı durumun geniş koddaki kullanılan ifadeler için de geçerli olduğu gözlemlenmektedir.

4.1.5. Edilgen Çatılı Eylem Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Edilgen Çatılı Eylem Sayısı | Toplam Eylem Sayısı | Edilgen Çatılı Eylemlerin Toplam Eylem Sayısına Oranı | Toplama Göre Edilgen Çatılı Eylem Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|-----------------------------|---------------------|---|---|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 27 | 131 | %20,61 | %11,78 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 53 | 203 | %26,11 | %14,92 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 41 | 175 | %23,43 | %13,39 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 70 | 258 | %27,13 | %15,51 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 69 | 208 | %33,17 | %18,96 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 73 | 164 | %44,51 | %25,44 |
| Genel Toplam | | | | 333 | 1139 | %29,24 | %100 |

Tablo 7. Edilgen Çatılı Eylem Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 7’de örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre edilgen çatılı eylem sayıları ve toplam eylem sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek edilgen çatılı eylem sayısı en üst katmanda, en düşük edilgen çatılı eylem sayısı ise en alt katmandadır. Oransal olarak bakıldığında en düşük edilgen çatılı eylem oranı en alt katmanda iken en yüksek edilgen çatılı eylem oranı orta katmandadır. Katmanlar arasında edilgen çatılı eylem kullanımının kademeli olarak yükseldiği dikkati çekmektedir. Edilgen çatılı eylem oranı alt sınıfta çok düşükken, orta sınıfta nispeten daha yüksek, üst sınıfta ise en yüksektir. Dar koddaki edilgen çatılı eylem oranı ortalaması %40,09 iken geniş koddaki bu oran %59,91’dir. Geniş koddaki edilgen çatılı eylem oranının dar koda göre belirgin bir biçimde fazla olduğu ortadadır. Çalışmadaki edilgen çatılı eylemlerin kullanımı ile ilgili bulgular Bernstein’in (1962) bulguları ile benzerlik göstermektedir. Zira Bernstein (1962: 226) da edilgen eylem kullanımının dar ve geniş kod arasında farklılık gösteren değişkenlerden biri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Bernstein’in (1959: 311) kamu dili için kullandığı “...etken eylem biçimlerinin yeğlendiği zayıf söz dizimsel yapılar kullanılır” ifadesi de bu çalışmanın bulguları ile örtüşmektedir.

4.1.6. Yüklemin Türüne Göre Tümceler

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Eylem Tümcəsi Sayısı ve Oranı | Ad Tümcəsi Sayısı ve Oranı | Toplam Tümcə Sayısı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|-------------------------------|----------------------------|---------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 86 (%52,44) | 78 (%47,56) | 164 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 114 (%46,34) | 132 (%53,66) | 246 |
| Orta Sınıf | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 96 (%42,67) | 129 (%57,33) | 225 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 130 (%51,59) | 122 (%48,41) | 252 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 99 (%47,6) | 109 (%52,4) | 208 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 79 (%36,57) | 137 (%63,43) | 216 |
| Genel Toplam | | | | 604 (%46,07) | 707 (%53,93) | 1311 |

Tablo 8. Yüklemin Türüne Göre Tümcə Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 8’de örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre yüklem türüne göre tümcelerin (ad tümcəsi/eylem tümcəsi) sayıları ve toplam tümcə sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek ad tümcəsi sayısı en üst katmanda, en düşük ad tümcəsi sayısı en alt katmanda; en yüksek eylem tümcəsi sayısı orta katmanda, en düşük eylem tümcəsi sayısı ise en üst katmandadır. Oransal olarak bakıldığında en yüksek eylem tümcəsi kullanım oranının en alt katmanda, en yüksek ad tümcəsi kullanım oranının ise en üst katmanda olduğu görülmektedir. En alt katman ve en üst katman arasında yapılacak bir karşılaştırmada belirgin bir biçimde en alt katmanda eylem tümcelerinin, en üst katmanda ise ad tümcelerinin en yoğun olarak kullanılan katmanlar oldukları dikkati çekmektedir. Alt sınıfta ad tümcəsi ve eylem tümcəsi oranları hemen hemen eşitken orta sınıfta ad tümcelerinin eylem tümcelerine oranla nispeten, üst sınıfta ise belirgin bir biçimde daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Dar kodda %47,15 oranında eylem tümcəsi, %52,85 oranında ad tümcəsi; geniş kodda ise %45,24 oranında eylem tümcəsi, %54,76 oranında ise ad tümcəsi kullanılmıştır. Örneklemin geneline bakıldığında metinlerde ad tümcelerinin daha fazla kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu durum da örneklemin otomobil ilanlarıyla sınırlı olmasıyla açıklanabilir. Zira otomobil gibi bir metanın tarifinde ve özelliklerinin anlatımında doğal olarak ad tümceleri yer alacaktır.

4.1.7. Yüklemin Yerine Göre Tümceler

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Devrik Tümce Sayısı ve Oranı | Kurallı Tümce Sayısı ve Oranı | Toplam Tümce Sayısı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|------------------------------|-------------------------------|---------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 3 (%1,83) | 161 (%98,17) | 164 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 6 (%2,44) | 240 (%97,56) | 246 |
| | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 4 (%1,78) | 221 (%98,22) | 225 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 9 (%3,57) | 243 (%96,43) | 252 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 1 (%0,48) | 207 (%99,52) | 208 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 2 (%0,93) | 214 (%99,07) | 216 |
| Genel Toplam | | | | 25 (%1,91) | 1286 (%98,09) | 1311 |

Tablo 9. Yüklemin Yerine Göre Tümce Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 9'da örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre yüklem yerine göre tümcelerin (devrik tümce/kurallı tümce) sayıları ve toplam tümce sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek devrik tümce sayısı ve oranı orta katmanda, en düşük devrik tümce sayısı ve oranı ise üst katmandadır. Alt sınıfta ve orta sınıfta devrik tümcelerin daha sık olarak kullanıldığı görülüyorken üst sınıfta belirgin bir biçimde devrik tümce kullanım oranı düşmektedir. Dar kodda toplam tümce sayısına göre %2,02 oranında devrik tümce kullanılmışken geniş kodda %1,66 oranında devrik tümceye rastlanmıştır. Buradan hareketle her iki kodda da kurallı tümcelerin çok daha yaygın olarak kullanıldığı görülmekle birlikte dar kodda devrik tümce kullanımının geniş koda göre daha fazla olduğu söylenebilir. Bernstein (1959: 312) kurallı dilin en temel özelliği olarak "ifadelerin doğru bir dilbilgisel düzenle ve söz dizimiyle düzenlendiğini" vurgulamıştır. Bu çalışmadaki devrik tümce kullanımıyla ilgili bulgular Bernstein'ı desteklemektedir.

4.1.8. Eylemsi Kullanımı

4.1.8.1. Ortaç Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Ortaç Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Ortaçların Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Ortaç Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|--------------|----------------------|---|--------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 25 | 716 | %3,49 | %15,83 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 44 | 1221 | %3,60 | %16,33 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 44 | 1086 | %4,05 | %18,37 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 70 | 1574 | %4,45 | %20,18 |
| | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 48 | 1255 | %3,82 | %17,32 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 32 | 1211 | %2,64 | %11,97 |
| Genel Toplam | | | | 263 | 7063 | %3,72 | %100 |

Tablo 10. Ortaç Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 10'da örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre ortaç sayıları ve bunların toplam ortaç sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En düşük ortaç oranı en alt katmanda iken en yüksek ortaç oranı orta katmandadır. En alt katmandan orta katmana doğru ortaç sayısı ve oranı artarken orta katmandan sonra bu sayı ve oran düşüşe geçmiştir. Ortaç kullanım oranlarının alt sınıftan (%32,16) orta sınıfa (%38,55) geçişte yükseldiği, orta sınıftan üst sınıfa (29,29) geçişte ise düştüğü tespit edilmiştir. Oransal toplamlara bakıldığında ise geniş kodda %49,47; dar kodda %50,53'lük bir oran vardır. Dar kod ve geniş kod arasında ortaç kullanımı bakımından anlamlı bir fark görülmemektedir.

4.1.8.2 Ulaş Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Ulaş Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Ulaşıların Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Ulaş Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|-------------|----------------------|---|-------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 7 | 716 | %0,98 | %10,02 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 20 | 1221 | %1,64 | %16,78 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 19 | 1086 | %1,75 | %17,91 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 25 | 1574 | %1,59 | %16,28 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 25 | 1255 | %1,99 | %20,38 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 22 | 1211 | %1,82 | %18,63 |
| Genel Toplam | | | | 118 | 7063 | %1,63 | %100 |

Tablo 11. Ulaş Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 11’de örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre ulaş sayıları ve bunların toplam ulaş sayılarına göre oranları gösterilmiştir. Buna göre en düşük ulaş oranı en alt katmanda iken en yüksek ulaş oranı üst katmandadır. Alt sınıfta (%26,8), orta sınıfta (%34,19) ve üst sınıfta (39,01) ulaş kullanım oranlarının üst sınıflara doğru yükseliş eğilimi gösterdiği tespit edilmiştir. Ulaş kullanımında oransal toplamlara bakıldığında ise geniş kodda %55,29; dar kodda %44,71’lik bir oran vardır. Geniş kod ve dar kod arasında ulaş kullanımı bakımından fark olduğu, geniş kodda daha sık ulaş kullanılıyorken dar kodda nispeten daha seyrek ulaş kullanımının görüldüğü söylenebilir.

4.1.8.3. Ad-eylem Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Adeylem Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Adeylemlerin Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Adeylem Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|----------------|----------------------|---|----------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 16 | 716 | %2,23 | %16,8 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 25 | 1221 | %2,05 | %15,47 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 16 | 1086 | %1,47 | %11,07 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 33 | 1574 | %2,10 | %15,82 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 35 | 1255 | %2,79 | %21 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 32 | 1211 | %2,64 | %19,88 |
| Genel Toplam | | | | 157 | 7063 | %2,21 | %100 |

Tablo 12. Ad-eylem Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 12’de örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre ad-eylem sayıları ve bunların toplam ad-eylem sayılarına göre oranları gösterilmiştir. Buna göre en düşük ad-eylem oranı orta alt katmanda iken en yüksek ad-eylem oranı en üst katmandadır. Ad-eylem kullanım oranlarının alt sınıftan (%32,27) orta sınıfa (%26,89) geçişte nispeten düştüğü ancak orta sınıftan üst sınıfa (40,88) geçişte belirgin bir yükseliş gösterdiği tespit edilmiştir. Ad-eylem kullanımında oransal toplamlara bakıldığında geniş kodda %56,70; dar kodda %43,34’lük bir oran vardır. Geniş kod ve dar kod arasında ad-eylem kullanımı bakımından fark olduğu, geniş kodda daha sık ad-eylem kullanılıyorken dar kodda nispeten daha seyrek ad-eylem kullanımının görüldüğü söylenebilir.

4.2. Söz Varlığıyla İlgili Özellikler

Katmanlar, sınıflar ve kodlar arasındaki dil kullanım farklılıklarının belirlenmesinde kullanılan bir başka ölçüt de söz varlığıdır. Bu çalışmada Veith’in (2005) ortaya koyduğu söz varlığıyla ilgili özelliklerden sözcük çeşitliliği, önadlar, belirteçlere ve söz diziminde ele aldığı ilgeçlere yer verilmiş; bunlara ek olarak bağlaçlar, adılar ve ünlemler de değerlendirme kapsamına alınmıştır. Sosyoekonomik katmanlarda görülen söz varlığı ile ilgili özellikler şunlardır:

4.2.1. Sözcük Sayısı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Toplam Sözcük Sayısı | Toplama Göre Sözcük Oranı | İlan Sayısı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|----------------------|---------------------------|-------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 716 | %10,13 | 25 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 1221 | %17,29 | 25 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 1086 | %15,38 | 25 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 1574 | %22,29 | 25 |
| | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 1255 | %17,77 | 25 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 1211 | %17,14 | 25 |
| Genel Toplam | | | | 7063 | %100 | 150 |

Tablo 13. Sözcük Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Söz varlığı ile ilgili genel bir değerlendirme yapabilmek amacıyla öncelikli olarak metinlerde yer alan sözcük sayıları belirlenmiştir. Tablo 13'te örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre sözcük sayıları ve bunların genel toplama göre oranları gösterilmiştir. Görüldüğü gibi en yüksek sözcük sayısı orta katmanda, en düşük sözcük sayısı ise en alt katmandadır. Oransal olarak bakıldığında en düşük sözcük sayısı oranı en alt katmanda iken en yüksek sözcük sayısı oranı orta katmandadır. Sözcük oranı alt sınıfta çok düşükken, üst sınıfta nispeten yüksek, orta sınıfta ise en yüksektir. Oransal olarak dar kodun sözcük sayısı oranı toplamı %42,8 iken geniş kodun sözcük sayısı oranı toplamı %57,2'dir. Bu noktada geniş koddaki sözcük sayısının dar koda göre fazla olduğu görülmektedir.

4.2.2. Sözcük Çeşitliliği

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Benzersiz Madde Başı Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Benzersiz Madde Başlarının Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Benzersiz Madde Başı Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|-----------------------------|----------------------|---|---|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 295 | 716 | %41,2 | %17,49 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 446 | 1221 | %36,53 | %15,51 |
| | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 466 | 1086 | %42,9 | %18,22 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 613 | 1574 | %38,95 | %16,54 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 479 | 1255 | %38,17 | %16,21 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 452 | 1211 | %37,74 | %16,03 |
| Genel Toplam | | | | 2751 | 7063 | %38,95 | %100 |

Tablo 14. Sözcük çeşitliliği

Tablo 14'te örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre sözcük çeşitliliğini gösteren benzersiz madde başı sayıları ve bunların toplama göre oranları gösterilmiştir. En yüksek benzersiz madde başı sayısı orta katmanda, en düşük benzersiz madde başı sayısı en alt katmanda; en yüksek benzersiz madde başı oranı orta alt katmanda, en düşük benzersiz madde başı oranı ise üst katmandadır. Alt sınıfta (%33), orta sınıfta (%34,76) ve üst sınıfta (32,24) benzersiz madde başı oranları birbirine çok yakındır. Dar kodda %51,22 oranında benzersiz madde başı bulunmaktayken geniş kodda ise bu oranın %48,78'e düştüğü görülmüştür. Bu bakımdan bu tabloda değerlendirilen verilerden elde edilen bulguların Bernstein (1959: 312) ve Veith'in (2005: 103) ifadeleri ile nispeten çeliştiği, dar koddaki sözcük çeşitliliğinin geniş koda oranla daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Derlem çalışmalarında derlemi oluşturan sözcük sayısı arttıkça sözcük çeşitliliğinin azalacağı öngörülmektedir. Örneğin 1000 sözcükten oluşan bir metinde sözcük çeşitliliği %40'larda iken daha az sözcükten oluşan bir metinde %70'lere çıkabilir; 4 milyon sözcükten oluşan bir derlemde ise sözcük çeşitliliğinin %2'lere düşmesi mümkündür (Lexically, 2021). Buna göre dar kodda bulunan sözcük çeşitliliğinin yüksek görünmesi bu koddaki sözcük sayısının düşüklüğü ile açıklanabilir. Bu çalışmada metinler sözcük sayısına bakılarak değil ilan sayısına göre seçilmiştir. Sözcük sayısı bakımından dengeli bir derlem kullanılarak yapılacak bir karşılaştırmada sözcük çeşitliliği bakımından Bernstein'ı (1959) ve Veith'i (2005) destekleyici sonuçların elde edileceği tahmin edilmektedir.

4.2.3. Önad Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Önad Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Önadların Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Önad Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|-------------|----------------------|--|-------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 100 | 716 | %13,97 | %15,21 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 197 | 1221 | %16,13 | %17,56 |
| | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 167 | 1086 | %15,38 | %16,74 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 241 | 1574 | %15,31 | %16,67 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 198 | 1255 | %15,78 | %17,18 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 185 | 1211 | %15,28 | %16,64 |
| Genel Toplam | | | | 1088 | 7063 | %15,3 | %100 |

Tablo 15. Önad Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 15'te örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre önad sayıları ve bunların toplam önad sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En düşük önad sayısı ve oranı en alt katmanda; en yüksek önad sayısı orta katmanda, en yüksek önad oranı ise alt katmandadır. Alt sınıfta (%32,77), orta sınıfta (%33,41) ve üst sınıfta (33,82) önad kullanım oranlarının birbirine çok yakın olduğu görülmüştür. Kodlara göre önad kullanım oranlarına bakıldığında da geniş kodda %50,49; dar kodda %49,51'lik bir oran ortaya çıkmaktadır. Dar kod ve geniş kod arasında önad kullanımı bakımından anlamlı bir fark görülmemektedir.

Önad sayı ve oranlarının katmanlara göre dağılımı şöyledir:

En alt katman: 100 içerisinden 61 farklı önad %61

Alt katman: 197 içerisinden 93 farklı önad %47,21

Orta alt katman: 167 içerisinden 92 farklı önad %55,09

Orta katman: 241 içerisinden 117 farklı önad %48,55

Üst katman: 198 içerisinden 101 farklı önad %51,01

En üst katman: 185 içerisinden 86 farklı önad %46,49

4.2.4. Belirteç Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Belirteç Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Belirteçlerin Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Belirteç Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|-----------------|----------------------|--|-----------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 34 | 716 | %4,75 | %19,07 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 54 | 1221 | %4,42 | %17,74 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 46 | 1086 | %4,24 | %17,02 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 60 | 1574 | %3,81 | %15,3 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 52 | 1255 | %4,14 | %16,62 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 43 | 1211 | %3,55 | %14,25 |
| Genel Toplam | | | | 289 | 7063 | %4,09 | %100 |

Tablo 16. Belirteç Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 16'da örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre belirteç sayıları ve bunların toplam belirteç sayılarına göre oranları gösterilmiştir. Buna göre toplama göre belirteç oranı en yüksek en alt katmanda, en düşük en üst katmanda kullanılmaktadır. Alt sınıfta (%36,81), orta sınıfta (%32,32) ve üst sınıfta (30,87) belirteç kullanım oranlarının üst sınıflara doğru düşüş eğilimi gösterdiği tespit edilmiştir. Kodların oransal toplamına bakıldığında belirteç kullanımında geniş kodda %46,17; dar kodda %53,82'lik bir oran ortaya çıkmaktadır. Bu bulguların Veith'in (2005) ortaya koyduğu ölçütlerle nispeten çeliştiği söylenebilir.

Belirteç sayı ve oranlarının katmanlara göre dağılımı şöyledir:

En alt katman: 34 içerisinden 26 farklı belirteç %76,47

Alt katman: 54 içerisinden 25 farklı belirteç %46,3

Orta alt katman: 46 içerisinden 23 farklı belirteç %50

Orta katman: 60 içerisinden 31 farklı belirteç %51,67

Üst katman: 52 içerisinden 31 farklı belirteç %59,62

En üst katman: 43 içerisinden 23 farklı belirteç %53,49

4.2.5. İlgeç Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | İlgeç Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | İlgeçlerin Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre İlgeç Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|--------------|----------------------|---|--------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 13 | 716 | %1,81 | %16,03 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 28 | 1221 | %2,29 | %20,28 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 18 | 1086 | %1,65 | %14,61 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 40 | 1574 | %2,54 | %22,5 |
| | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 17 | 1255 | %1,35 | %11,96 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 20 | 1211 | %1,65 | %14,62 |
| Genel Toplam | | | | 136 | 7063 | %1,92 | %100 |

Tablo 17. İlgeç Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 17’de örnekleme oluşturan metinlerde katmanlara göre ilgeç sayıları ve oranları gösterilmiştir. Buna göre en yüksek ilgeç sayısı ve oranı orta katmanda; en düşük ilgeç sayısı üst katmanda, en düşük ilgeç oranı ise üst katmandadır. İlgeçler genellikle ad türünden bir sözcükle öbek kurdukları için tümce uzunluğunu artırmaktadır. Kodların oransal toplamına bakıldığında ilgeç kullanımında geniş kodda %49,08; dar kodda %50,92’lik bir oran ortaya çıkmaktadır. Bu noktada ilgeç kullanım çeşitliliği de incelenmiştir. Katmanlara göre ilgeç çeşitliliği şöyledir:

En alt katmandaki toplam ilgeç sayısı 13’tür ve bu katmanda 4 farklı ilgeç kullanılmıştır. En alt katmandaki ilgeçler ve sıklık sayıları şunlardır: kadar (6), gibi (3), göre (2), için (2).

Alt katmandaki toplam ilgeç sayısı 28’dir ve bu katmanda 6 farklı ilgeç kullanılmıştır. Alt katmandaki ilgeçler ve sıklık sayıları: dolayı (4), için (10), kadar (5), gibi (4), hakkında (1), ile (3).

Orta alt katmandaki toplam ilgeç sayısı 18’dir ve bu katmanda 5 farklı kullanılmıştır. Orta alt katmandaki ilgeçler ve sıklık sayıları: beri (1), için (4), dolayı (3), ile (7), kadar (3).

Orta katmandaki toplam ilgeç sayısı 40'tır ve bu katmanda 8 farklı ilgeç kullanılmıştır. Orta katmandaki ilgeçler ve sıklık sayıları: ile (13), dolayı (6), hakkında (1), için (5), gibi (6), bile (2), kadar (6), beri (1).

Üst katmandaki toplam ilgeç sayısı 17'dir ve bu katmanda 6 farklı ilgeç kullanılmıştır. Üst katmandaki ilgeçler ve sıklık sayıları: dolayı (2), gibi (3), kadar (4), için (5), ile (2), beri (1).

En üst katmandaki toplam ilgeç sayısı 20'dir ve 7 farklı ilgeç kullanılmıştır. En üst katmandaki ilgeçler ve sıklık sayıları: kadar (3), ile (5), için (5), dolayı (3), beri (2), karşı (1), gibi (1).

İlgeç çeşitliliği açısından yapılan değerlendirme sonucu en az ilgeç çeşitliliğinin en alt katmanda, en çok ilgeç çeşitliliğinin orta katmanda görüldüğü tespit edilmiştir. Her ne kadar ilgeç kullanım oranları kodlar arasında birbirine yakın görünse de ilgeç çeşitliliğinin geniş koda dar koda göre daha fazla olduğu saptanmıştır. Bu bulguların Bernstein'ın (1959: 312) kurallı dil için ifade ettiği "mantıksal ilişkileri gösteren ilgeçlerin sıkça kullanılmasının yanı sıra zamansal ve uzamsal yakınlığı gösteren ilgeçlerin sık kullanılması" tespitiyle örtüştüğü söylenebilir.

4.2.6. Bağlaç Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Bağlaç Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Bağlaçların Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Bağlaç Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|---------------|----------------------|--|---------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 16 | 716 | %2,23 | %14,84 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 34 | 1221 | %2,78 | %18,5 |
| | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 18 | 1086 | %1,66 | %11,04 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 32 | 1574 | %2,03 | %13,51 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 38 | 1255 | %3,03 | %20,16 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 40 | 1211 | %3,3 | %21,96 |
| Genel Toplam | | | | 178 | 7063 | %2,52 | %100 |

Tablo 18. Bağlaç Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 18'de, örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre bağlaç sayıları ve bunların toplam bağlaç sayılarına göre oranları

gösterilmiştir. Buna göre en yüksek bağlaç sayısı ve oranı en üst katmanda; en düşük bağlaç sayısı en alt katmanda, en düşük bağlaç oranı ise orta alt katmanda görülmektedir. Bağlaç kullanımında katmanlar arasında alt katmanlardan üst katmanlara doğru bir yükseliş olduğu görülmektedir. Kodların oransal toplamına bakıldığında bağlaç kullanımında geniş kodda %55,63; dar kodda %44,38'lik bir oran ortaya çıkmaktadır. En belirgin fark ise üst sınıftaki bağlaç kullanımının alt ve orta sınıfa göre çok daha fazla olmasıdır. Bağlaçların %42,12'si üst sınıfta görülmekteyken %33,34'ü alt, %24,55'i orta sınıfta yer almaktadır. Bernstein'ın (1959: 311-312) kamu dili için kullandığı “az sayıdaki bağlaçların yinelenecek kullanımı” ifadesini alt ve orta sınıflar ile dar koddaki; kurallı dil için kullandığı “mantıksal değişiklikler ve vurgulamalar; dilbilgisel açıdan karmaşık tümce yapılarıyla, özellikle yan tümcelerle ve çeşitli bağlaçlarla sağlanmaktadır.” ifadesini de üst sınıf ve geniş koddaki bağlaç kullanımı bulguları desteklemektedir.

Bağlaç kullanımındaki çeşitlilik de kodlar arasındaki farklılığı göstermesi bakımından önemli bir ölçüttür. En alt katmanda 6, alt katmanda 7, orta alt katmanda 4, orta katmanda 5, üst ve en üst katmanda 6 farklı bağlaç kullanıldığı tespit edilmiştir. Dar koddaki bağlaç çeşitliliği 5,67 iken geniş kodda görülen oran da aynıdır. Çeşitlilik açısından yapılan değerlendirmede dar ve geniş kod arasında bir farklılık olmadığı görülmüştür.

Katmanlara göre bağlaç örnekleri ve çeşitliliği şöyledir:

En alt katmandaki toplam bağlaç sayısı 16'dır ve bu katmanda 6 farklı bağlaç kullanılmıştır. En alt katmandaki bağlaçlar ve sıklık sayıları şöyledir: ve (6), lakin (1), eğer (1), ki (2), da (5), ile (1).

Alt katmandaki toplam bağlaç sayısı 34'tür ve bu katmanda 7 farklı bağlaç kullanılmıştır. Alt katmandaki bağlaçlar ve sıklık sayıları şöyledir: ve (21), da (7), ama (2), ancak (1), fakat (1), yahut (1), veya (1).

Orta alt katmandaki toplam bağlaç sayısı 18'dir ve bu katmanda 4 farklı bağlaç kullanılmıştır. Orta alt katmandaki bağlaçlar ve sıklık sayıları şöyledir: ve (12), da (4), veya (1), ama (1).

Orta katmandaki toplam bağlaç sayısı 32'dir ve bu katmanda 5 farklı bağlaç kullanılmıştır. Orta katmandaki bağlaçlar ve sıklık sayıları şöyledir: ve (22), da (7), hem ... hem (1), veya (1), ya da (1).

Üst katmandaki toplam bağlaç sayısı 38'dir ve 6 farklı bağlaç kullanılmıştır. Üst katmandaki bağlaçlar ve sıklık sayıları şöyledir: ve (27), da (3), veya (4), dahi (1), ya da (2), ile (1).

En üst katmandaki toplam bağlaç sayısı 40'tır ve bu katmanda 6 farklı bağlaç kullanılmıştır. En üst katmandaki bağlaçlar ve sıklık sayıları şöyledir: ve (32), da (4), dahi (1), veya (1), ile (1), ama (1).

4.2.7. Adıl Kullanımı

| Dilsel Kodlar Toplumsal Sınıflar | Dar Kod | | | | Geniş Kod | | Genel Toplam |
|--|-------------------------|---------------|--------------------|--------------------|---------------------|---------------------------|--------------|
| | Alt Sınıf | | Orta Sınıf | | Üst Sınıf | | |
| Sosyoekonomik Katmanlar | En Alt Katman | Alt Katman | Orta Alt Katman | Orta Katman | Üst Katman | En Üst Katman | |
| Otomobil Değer Aralığı (TL) | 0-19.999 | 20.000-49.999 | 50.000-99.999 | 100.000-249.999 | 250.000-499.999 | 500.000 ve üzeri | |
| Kişi Adılı Sayısı | 3 (ben) | 1 (ben) | 2 (ben) | 6 (ben) | - | - | 12 |
| İşaret Adılı Sayısı | 1 (o) | - | - | 1 (o) | 2 (bu, o) | 3 (bu) | 7 |
| Dönüşlülük Adılı Sayısı | - | 1 (kendi) | 1 (kendi) | 2 (şahsım) | 1 (kendi) | - | 5 |
| Soru Adılı Sayısı | 2 (kaç, ne) | - | - | - | - | - | 2 |
| Karşılıklık Adılı Sayısı | - | 1 (birbiri) | - | - | - | - | 1 |
| Belirsizlik Adılı Sayısı | 4 [hepsi (2), şey, fln] | 1 (hepsi) | 3 [hepsi (2), şey] | 6 [şey (5), hepsi] | 6 [şey (5), herkes] | 6 [şey (4), filan, hepsi] | 26 |
| Toplam Adıl Sayısı | 10 | 4 | 6 | 15 | 9 | 9 | 53 |
| Toplam Sözcük Sayısı | 716 | 1221 | 1086 | 1574 | 1255 | 1211 | 7063 |
| Adılların Toplam Sözcük Sayısına Oranı | %1,4 | %0,33 | %0,55 | %0,95 | %0,72 | %0,74 | %0,75 |
| Toplama Göre Adıl Oranı | %29,85 | %7,04 | %11,73 | %20,26 | %15,35 | %15,78 | %100 |

Tablo 19. Adıl Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 19'da örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre, türlerine göre ve toplam adıl sayıları ile bunların toplama göre oranları gösterilmiştir. En yüksek adıl sayısı orta katmanda, en düşük adıl sayısı alt katmanda; en yüksek adıl kullanım oranı en alt katmanda, en düşük adıl kullanım oranı ise alt katmanda görülmektedir. Adıl oranı alt, orta ve üst sınıflarda birbirine çok yakındır. Geniş kodda adıl oranı ortalaması %51,39 iken dar kodda adıl oranı ortalaması %48,62'dir. Dar kod ve geniş kod arasındaki adıl oranı da birbirine çok yakındır.

Adıl türlerine ayrı ayrı bakıldığında katman, sınıf ve kodlar arasında farklılaşmalar olduğu dikkati çekmektedir. En çok kişi adılı sayısı orta katmanda görülmekteyken üst ve en üst katmanda kişi adılı kullanılmamıştır. Üst sınıfta kişi adılı hiç yokken orta sınıfta kişi adılı kullanım oranı en yüksektir. Dar kodda ve geniş kodda eşit sayıda kişi adılı kullanıldığı görülmektedir.

Ayrıca kodlar arasında dikkati çeken bir başka husus da belirsizlik adıllarının geniş kodda sık olarak (%69,23) kullanılırken dar kodda daha seyrek (%30,77) kullanıldığı görülmesidir. Lange'ye göre de belirsiz adılların sık kullanımı kurallı dilin, bu adılların seyrek kullanımı halka ait dilin özelliğidir.

(Aktaran Dağabakan, 2019: 48). Bu bakımdan çalışmanın bulguları bu tespiti destekler niteliktedir.

4.2.8. Ünlem Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Ünlem Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Ünlemlerin Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Ünlem Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|--------------|----------------------|---|--------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 2 | 716 | %0,28 | %48,28 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | - | 1221 | %0 | %0 |
| | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 1 | 1086 | %0,09 | %15,52 |
| Orta Katman | | 100.000-249.999 | 2 | 1574 | %0,13 | %22,41 | |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 1 | 1255 | %0,08 | %13,79 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | - | 1211 | %0 | %0 |
| Genel Toplam | | | | 6 | 7063 | %0,08 | %100 |

Tablo 20. Ünlem Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Konuşma diline ait metinler olmamaları, diyalog içermemeleri, daha çok betimleme tümceleri içermeleri vb. ilan dili özelliklerinden dolayı örnekleme oluşturan metinlerde çok az sayıda ünlem bulunmaktadır. Her ne kadar yeterli sayıda veri bulunmasa da Tablo 20'de örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre ünlem sayıları ve toplam ünlem sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek ünlem sayısı en alt ve orta katmanda, en yüksek ünlem kullanım oranı en alt katmanda görülmekteyken alt katmanda ve en üst katmanda ünlem kullanım örneği yoktur. Ünlem oranı üst sınıfta çok düşükken, orta sınıfta nispeten daha yüksek, alt sınıfta ise en yüksektir. Dar koddaki ünlem oranı ortalaması %63,8 iken geniş koddaki ünlem oranı ortalaması %36,2'dir. Dar koddaki ünlem oranı geniş koda göre belirgin bir biçimde fazladır.

4.2.9. Kısaltma Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Dar Kod | | | | Geniş Kod | | Genel Toplam |
|--|---------------|---------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|--------------|
| | Alt Sınıf | | Orta Sınıf | | Üst Sınıf | | |
| Toplumsal Sınıflar | En Alt Katman | Alt Katman | Orta Alt Katman | Orta Katman | Üst Katman | En Üst Katman | |
| Sosyoekonomik Katmanlar | | | | | | | |
| Otomobil Değer Aralığı (TL) | 0-19.999 | 20.000-49.999 | 50.000-99.999 | 100.000-249.999 | 250.000-499.999 | 500.000 ve üzeri | |
| Ölçünlü ⁴ Kısaltma Sayısı | 13 | 21 | 31 | 45 | 23 | 23 | 156 |
| Ölçünsüz Kısaltma Sayısı | 4 | 4 | 3 | 1 | 1 | - | 13 |
| Toplam Kısaltma Sayısı | 17 | 25 | 34 | 46 | 24 | 23 | 169 |
| Toplam Sözcük Sayısı | 716 | 1221 | 1086 | 1574 | 1255 | 1211 | 7063 |
| Kısaltmaların Toplam Sözcük Sayısına Oranı | %2,37 | %2,05 | %3,13 | %2,92 | %1,91 | %1,9 | %2,39 |
| Toplama Göre Kısaltma Oranı | %16,6 | %14,36 | %21,92 | %20,45 | %13,37 | %13,30 | %100 |

Tablo 21. Kısaltma Sayıları, Dağılımları ve Oranları⁶

Tablo 21'de örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre kısaltma sayıları ve bunların toplam kısaltma sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek kısaltma kullanımı sayısı ve oranı orta katmanda; en düşük kısaltma kullanımı sayısı en alt katmanda, en düşük kısaltma kullanımı oranı ise en üst katmandadır. Katmanlar arasında kısaltma kullanımında alt katmanlardan orta katmanlara geçişte bir yükseliş, orta katmanlardan üst katmanlara geçişte ise bir düşüş olduğu dikkati çekmektedir. Kısaltma oranı orta sınıfta en yüksekken alt sınıfta nispeten düşük, üst sınıfta ise en düşüktür. Üst sınıfta kısaltmaların diğer sınıflara göre daha az kullanıldığı (%26,67 oranında) göze çarpmaktadır. Geniş koddaki kısaltma oranı ortalaması %47,12 iken dar koddaki kısaltma oranı ortalaması %52,88'dir. Kodlar arasında oranlar birbirine çok yakın görünmekteyken kısaltma kullanımındaki fark sınıflar arasında ortaya çıkmaktadır. İmer (1990: 96) çalışmasında, çok az kısaltma kullanıldığından ve karışık biçimde yazıldıklarından dolayı kısaltma kullanımıyla ilgili anlamlı sonuçlara ulaşamamıştır.

Çalışmanın bulguları sonucunda en alt katmandan üst katmanlara geçişte ölçünsüz kısaltmaların kademeli olarak azaldığı dikkati çekmektedir. En fazla ölçünsüz kısaltma alt sınıfta (slm, fln, ppv, vd.), en az ölçünsüz kısaltma ise üst sınıftadır (ed). Kodlar arasında ise belirgin bir biçimde dar koddaki ölçünsüz kısaltmaların geniş koda oranla çok daha fazla kullanıldığı tespit edilmiştir.

⁶ Ölçünlü/ölçünsüz kısaltmaların belirlenmesinde; kısaltmanın, Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük (sozluk.gov.tr, Erişim Tarihi: 02.02.2021) ve Türk Dil Kurumu Kısaltmalar Dizini'nde (<https://www.tdk.gov.tr/icerik/yazim-kurallari/kisaltmalar-dizini/>, Erişim Tarihi: 02.02.2021) yer alıp almadığı, ayrıca ürün adı ya da marka/model adı olup olmadığı dikkate alınmıştır.

4.2.10. Yabancı Söz Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Toplam Yabancı Söz Sayısı | Toplam Sözcük Sayısı | Yabancı Sözlerin Toplam Sözcük Sayısına Oranı | Toplama Göre Yabancı Söz Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|---------------------------|----------------------|---|--------------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 3 | 716 | %0,42 | %3,94 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 4 | 1221 | %0,33 | %3,1 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 9 | 1086 | %0,83 | %7,79 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 33 | 1574 | %2,1 | %19,73 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 47 | 1255 | %3,75 | %35,21 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 39 | 1211 | %3,22 | %30,23 |
| Genel Toplam | | | | 135 | 7063 | %1,91 | %100 |

Tablo 22. Yabancı Söz Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 22’de örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre yabancı söz sayıları⁷ ve bunların toplam yabancı söz sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek yabancı söz kullanımı sayısı ve oranı üst katmanda; en düşük yabancı söz kullanımı sayısı en alt katmanda, en düşük yabancı söz kullanımı oranı ise alt katmandadır. Katmanlar arasında yabancı söz kullanımında alt katmanlardan üst katmanlara geçişte bir yükseliş olduğu dikkati çekmektedir. Yabancı söz oranı üst sınıfta en yüksekken orta sınıfta nispeten yüksek, alt sınıfta ise en düşüktür. Üst sınıfta yabancı sözlerin diğer sınıflara göre çok daha fazla kullanıldığı (%65,44 oranında) göze çarpmaktadır. Geniş koddaki yabancı söz oranı ortalaması %85,17 iken dar koddaki bu oran %14,83’tür. Geniş koddaki yabancı söz kullanım oranının dar koda göre belirgin bir biçimde fazla olduğu ortadadır.

4.3. Edimbilimsel Özellikler

Katmanlar, sınıflar ve kodlar arasındaki dil kullanım farklılıklarının belirlenmesinde kullanılan bir başka ölçüt de edimbilimsel özelliklerdir. Bu çalışmada Bernstein’in (1959) ortaya koyduğu edimbilimsel özelliklerden emir

⁷ Türkçe Sözlük’te (sozluk.gov.tr, Erişim Tarihi: 02.02.2021) yer almayan ve kaynak dildeki biçimiyle yazılan sözcükler “yabancı söz” olarak değerlendirilmiştir. Yabancı söz olarak kabul edilen örneklerden bazıları katmanlara göre şöyledir: En alt katman (orginal, aux vb.), alt katman (junyur, exper vb.), orta alt katman (ful, expertiz, double, xenon, euro vb.), orta katman (cruise, aux, clip, alcantara, expertiz, coilover, sanroof vb.), üst katman (sunroof, full, expert, stop, sound vb.), en üst katman (full, stop, expertiz, headlights, extra vb.).

kullanımı ve soru kullanımına yer verilmiş, bunlara ek olarak nezaket gösteren biçimbirimler de değerlendirme kapsamına alınmış; duygusallık ve düşünme araları ise örnekleme oluşturan metinlerin özellikleri göz önünde bulundurularak kapsam dışı bırakılmıştır. Sosyoekonomik katmanlarda görülen edimbilimsel özellikler şunlardır:

4.3.1. Emir Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Emir Tümcesi Sayısı | Toplam Çekimli Eylem Sayısı | Emir Tümcelerinin Toplam Çekimli Eylem Sayısına Oranı | Toplama Göre Emir Tümcesi Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|---------------------|-----------------------------|---|---------------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 14 | 86 | %16,28 | %32,45 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 10 | 114 | %8,77 | %17,48 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 6 | 96 | %6,25 | %12,46 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 16 | 130 | %12,30 | %24,52 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 4 | 99 | %4,04 | %8,05 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 2 | 79 | %2,53 | %5,04 |
| Genel Toplam | | | | 52 | 604 | %8,6 | %100 |

Tablo 23. Emir tümcesi Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 23'te örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre emir tümcesi sayıları ile bunların toplam çekimli eylem ve toplam emir tümcesi sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek emir tümcesi sayısı orta katmanda iken en düşük emir tümcesi sayısı en üst katmandadır. Oransal olarak bakıldığında en yüksek emir tümcesi kullanım oranının en alt katmanda, en düşük emir tümcesi kullanım oranının ise en üst katmanda olduğu görülmektedir. Katmanlar arasında emir tümcelerinin kullanımı bakımından en alt katman ve en üst katman arasında belirgin bir biçimde bir fark bulunduğu dikkati çekmektedir. Emir tümcesi oranı alt sınıfta en yüksekken orta sınıfta nispeten yüksek, üst sınıfta ise en düşüktür. Üst sınıfta emir tümcelerinin diğer sınıflara göre çok daha az kullanıldığı (%13,09 oranında) göze çarpmaktadır. Geniş kodda emir tümcesi oranı ortalaması %37,61 iken dar kodda emir tümcesi oranı ortalaması %62,39'dur. Bu bulgular ışığında emir tümcesi kullanımında dar ve geniş kodlar arasında da belirgin bir fark olduğu tespit edilmiştir. Bernstein'a (1959: 311) göre kamu dilinin karakteristik özelliklerinden biri de "kısa emir ve soruların çok kullanılmasıdır." Çalışmadaki bulgular Bernstein'ın ifadeleriyle örtüşmektedir.

4.3.2. Soru Kullanımı

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | Soru Tümcəsi Sayısı | Toplam Çekimli Eylem Sayısı | Soru Tümcelerinin Toplam Çekimli Eylem Sayısına Oranı | Toplama Göre Soru Tümcəsi Oranı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|---------------------|-----------------------------|---|---------------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 4 | 86 | %4,65 | %71,98 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 0 | 114 | %0 | %0 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 1 | 96 | %1,04 | %16,1 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 1 | 130 | %0,77 | %11,92 |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 0 | 99 | %0 | %0 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | 0 | 79 | %0 | %0 |
| Genel Toplam | | | | 6 | 604 | %0,99 | %100 |

Tablo 24. Soru Tümcəsi Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Ünlem kullanımında görüldüğü gibi soru tümcelerinde de derlemdeki metinlerin konuşma diline ait metinler olmamaları, diyalog içermemeleri, daha çok betimleme tümceleri içermeleri vb. ilan dili özelliklerinden dolayı örnekleme oluşturan metinlerde çok az sayıda soru tümcəsi bulunmaktadır. Her ne kadar az sayıda veri bulunsun da Tablo 24'te örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre soru tümceleri sayıları ile bunların toplam çekimli eylem ve toplam soru tümcəsi sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek soru tümcəsi sayısı ve oranı en alt katmanda iken alt katman, üst katman ve en üst katmanda soru tümcəsi bulunmamaktadır. Katmanlar arasında soru tümcəsi kullanımının kademeli olarak azaldığı dikkati çekmektedir. Soru tümcəsi oranı alt sınıfta çok yüksekken, orta sınıfta nispeten yüksektir; üst sınıfta ise soru tümcəsi yoktur. Dar koddaki soru tümcəsi oranı ortalaması %88,08 iken geniş koddaki soru tümcəsi oranı ortalaması %11,92'dir. Dar koddaki soru tümcəsi oranının geniş koda göre belirgin bir biçimde fazla olduğu ortadadır. Soru tümcelerinin kamu dilinde çok kullanıldığını iddia eden Bernstein'ın (1959: 311) ifadeleri ile çalışmadaki bulgular örtüşmektedir.

4.3.3. Nezaket Gösteren Biçimbirimler

4.3.3.1. I. Kişi İyelik Ekleri

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | {+(I ⁴)m} kullanımı ve toplam I. kişi iyelik eklerine oranı | {+(I ⁴)mI ⁴ z} kullanımı ve toplam I. kişi iyelik eklerine oranı | Toplam I. kişi iyelik eki sayısı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|---|---|----------------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 11 (%100) | -(%0) | 11 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | 14 (%77,78) | 4 (%22,22) | 18 |
| Geniş Kod | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 8 (%100) | -(%0) | 8 |
| | | Orta Katman | 100.000-249.999 | 30 (%96,77) | 1 (%3,23) | 31 |
| | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | 17 (%53,13) | 15 (%46,87) | 32 |
| En Üst Katman | | 500.000 ve üzeri | 12 (%42,86) | 16 (%57,14) | 28 | |
| Genel Toplam | | | | 92 | 36 | 128 |

Tablo 25. Nezaket Gösteren Biçimbirimler (I. kişi iyelik ekleri)

Tablo 25'te örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre I. kişi iyelik eklerinden hareketle nezaket gösteren biçimbirimlerin sayıları ve toplama göre oranları gösterilmiştir.

Tablo 25'te I. kişi iyelik ekinin tekil ve çoğul kullanımları karşılaştırılmıştır. İlan metninin yazılması işleminin tek başına gerçekleştirilebilmesi göz önüne alındığında çoğul kullanım tercihinde etkili olanın, şahıstaki çokluğu ifade etmekten öte nezaket anlamı vermek olduğu düşünülmektedir. Dolaylı dil kullanımı isteğe bağlılık derecesini arttırıp karşısındakine yaptırım uygulamadığından daha kibar olma eğilimi gösterir ve bu tür kullanımlarda tümcede dolaylılık arttıkça nezaket derecesi de artar denilebilir (Leech, 1983: 108). Bu bağlamda metinlerde kullanılan I. kişi iyelik ekleri teklik-çokluk bakımından karşılaştırıldığında katmanlar arasında belirgin bir fark olduğu görülmektedir. En alt katmanda kullanılan bütün I. kişi iyelik eklerinde tekil kullanım {+(I⁴)m} (aracım, arabam, ricam vb.) tercih edilmişken çoğul kullanıma rastlanmamıştır. Bu durumun alt katman, orta alt katman ve orta katmanda da sürdüğü, çoğul kullanımına bu katmanlarda çok az yer verildiği görülmüştür. Üst katman ve en üst katmanda ise belirgin bir biçimde I. kişi iyelik ekinin çoğul kullanımına {+(I⁴)mI⁴z} (aracımız, arabamız, hesabımız, payımız vb.) yer verildiği görülmektedir. En üst katmanda çoğul kullanım tercihi oranı tekil kullanımın da üstüne çıkmıştır. I. kişi iyelik ekinin çoğul kullanım tercihinin üst sınıfta, alt ve orta sınıflara oranla çok daha yaygın olduğu dikkat çekicidir. Geniş kodda da dar koda oranla I. kişi iyelik ekinde çoğul kullanımın daha fazla tercih edildiği

görülmektedir. Buradan hareketle geniş koddaki tümcelerini daha dolaylı yapmak ve duygudaşlık sergilemek suretiyle nezaket stratejilerine dar koda göre daha fazla yer verildiği söylenebilir.

4.3.3.2. II. Kişi Emir Kipi Ekleri

| Dilsel Kodlar | Toplumsal Sınıflar | Sosyoekonomik Katmanlar | Otomobil Değer Aralığı (TL) | {-Ø} kullanımı | {-(y)l ⁴ n} | {+(y)l ⁴ n ⁴ z} | Toplam II. kişi emir kipi eki sayısı |
|---------------|--------------------|-------------------------|-----------------------------|----------------|------------------------|---------------------------------------|--------------------------------------|
| Dar Kod | Alt Sınıf | En Alt Katman | 0-19.999 | 4 (%44,44) | 4 (%44,44) | 1 (%11,11) | 9 |
| | | Alt Katman | 20.000-49.999 | - (%0) | 1 (%100) | - (%0) | 1 |
| | Orta Sınıf | Orta Alt Katman | 50.000-99.999 | 1 (%50) | 1 (%50) | - (%0) | 2 |
| Orta Katman | | 100.000-249.999 | 1 (%25) | 2 (%50) | 1 (%25) | 4 | |
| Geniş Kod | Üst Sınıf | Üst Katman | 250.000-499.999 | - (%0) | 3 (%100) | - (%0) | 3 |
| | | En Üst Katman | 500.000 ve üzeri | - (%0) | 1 (%50) | 1 (%50) | 2 |
| Genel Toplam | | | | 6 | 12 | 3 | 21 |

Tablo 26. Nezaket Gösteren Biçimbirimler (II. kişi emir kipi ekleri)

Tablo 26’da örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre II. kişi emir kipi eklerinden hareketle nezaket gösteren biçimbirimlerin sayıları ve toplama göre oranları gösterilmiştir.

Bu tabloda II. kişi emir kipi eklerinin tekil ve çoğul kullanımları karşılaştırılmıştır. Yukarıda değinildiği üzere dolaylılık arttıkça kibarlık da artmaktadır. Türkçede dolaylılık emir kipi eklerinde ikinci tekil kişilere hitaben olsa bile ikinci çoğul kişi ekleri kullanılmak suretiyle yapılabilmektedir (Doğru, 2014: 658). “Sen al.” tümcesi dolaysız ve kaba, “Siz alın.” tümcesi daha dolaylı ve daha kibar, “Siz alınız.” tümcesi ise bu tümceler içerisinde en dolaylı ve en kibar tümcedir. Burada dolaylılık sağlayan {-(y)l⁴n} ve {-(y)l⁴n⁴z} biçimbirimleri kullanılarak tümceler daha kibar duruma getirilmişlerdir. Buradan hareketle yapılan karşılaştırma sonucu daha kaba olarak değerlendirilebilecek {-Ø} biçimbirimin kullanımı (al, geçme vb.) en yüksek en alt katmanda görülüyorken alt katman, üst katman ve en üst katmanda bu biçimbirim hiç kullanılmamıştır. Alt katmanlardan üst katmanlara doğru bu biçimbirimin kullanımında bir düşüş gözlenmektedir. Dar kod ve geniş kod karşılaştırıldığında da dar koddaki 5, geniş koddaki yalnızca 1 kez kullanıldığı görülür ve kodlar arasında belirgin bir fark olduğu söylenebilir. Dar koddan geniş koda geçişte {-Ø} biçimbirimin yerine ağırlıklı olarak {-(y)l⁴n} ve {-(y)l⁴n⁴z} biçimbirimlerinin (ulaşın, arayın, ulaşınız, arayınız vb.) tercih edildiği gözlenmiştir.

Bu bulgulardan hareketle geniş koda nezaket stratejilerine dar koda göre daha fazla yer verildiği söylenebilir.

4.4. Diğer Dil Kullanım Özellikleri

Bu çalışmada Veith'in (2005) hazırladığı tabloda yer vermediği yazım yanlışları, noktalama yanlışları ve büyük-küçük harf kullanım tercihleri de değerlendirilmiştir. Bunlardan yazım ve noktalama yanlışları İmer (1990) tarafından da ele alınmıştır. Sosyoekonomik katmanlarda görülen diğer dil kullanım özellikleri şunlardır:

4.4.1. Yazım Yanlışları

| Dilsel Kodlar Toplumsal Sınıflar | Dar Kod | | | | Geniş Kod | | Genel Toplam |
|---|---------------|---------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|--------------|
| | Alt Sınıf | | Orta Sınıf | | Üst Sınıf | | |
| Sosyoekonomik Katmanlar | En Alt Katman | Alt Katman | Orta Alt Katman | Orta Katman | Üst Katman | En Üst Katman | |
| Otomobil Değer Aralığı (TL) | 0-19.999 | 20.000-49.999 | 50.000-99.999 | 100.000-249.999 | 250.000-499.999 | 500.000 ve üzeri | |
| Ayrı Yazılması Gerekirken Bitişik Yazılanlar | 4 | 9 | 3 | 16 | 7 | 16 | 55 |
| Bitişik Yazılması Gerekirken Ayrı Yazılanlar | 2 | 6 | 3 | 3 | 3 | 1 | 18 |
| {+DA} Bulunma Ekinin Ayrı Yazılması | 2 | - | 5 | 1 | - | - | 8 |
| "dA" Bağlacının Bitişik Yazılması | 2 | 1 | 1 | 4 | 2 | 2 | 12 |
| {m ⁴ } Soru Ekinin Bitişik Yazılması | - | - | - | 1 | - | - | 1 |
| {+ki} Aitlik Ekinin Ayrı Yazılması | - | - | - | - | 2 | - | 2 |
| "ki" Bağlacı / Pekiştirecinin Bitişik Yazılması | 1 | - | - | - | - | - | 1 |
| Ekin yanlış kullanımı | 4 | 9 | 4 | 4 | 4 | 6 | 31 |
| Diğer Yazım Yanlışları | 41 | 46 | 86 | 62 | 28 | 39 | 302 |
| Toplam Yazım Yanlış Sayısı | 56 | 71 | 102 | 91 | 46 | 64 | 430 |
| Toplam Sözcük Sayısı | 716 | 1221 | 1086 | 1574 | 1255 | 1211 | 7063 |
| Yazım Yanlışlarının Toplam Sözcük Sayısına Oranı | %7,82 | %5,81 | %9,39 | %5,78 | %3,67 | %5,28 | %6,09 |
| Toplama Göre Yazım Yanlış Oranı | %20,72 | %15,39 | %24,87 | %15,31 | %9,72 | %13,99 | %100 |

Tablo 27. Yazım Yanlış Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 27'de örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre yazım yanlışları⁸ sayıları ve bunların yazım yanlışları toplamına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek yazım yanlış sayısı ve oranı orta alt katmanda; en düşük yazım yanlış sayısı ve oranı üst katmandadır. Yazım yanlış oranı orta sınıfta (%40,18) en yüksekken alt sınıfta (%36,11) nispeten yüksek, üst sınıfta (%23,71) ise

⁸ Yazım yanlışlarının belirlenmesinde, Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük (sozluk.gov.tr, Erişim Tarihi: 02.02.2021) ve Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu (tdk.gov.tr, Erişim Tarihi: 02.02.2021) dikkate alınmıştır.

en düşüktür. Üst sınıfta yazım yanlışlarının diğer sınıflara göre çok daha az görüldüğü (%23,71 oranında) göze çarpmaktadır. Dar kodda yazım yanlışı oranı ortalaması %60,98 iken geniş kodda yazım yanlışı oranı ortalaması %39,02'dir. Dar koddaki yazım yanlışı oranı geniş koda göre belirgin bir biçimde fazladır. İmer (1990: 135) de alt, orta ve üst olmak üzere farklı katmanlardaki ilkökul öğrencilerinin ürettikleri metinlerde yer alan yazım yanlışları ile bulgularında bu çalışmanın bulgularıyla benzer sonuçlara ulaşmıştır. İmer'in çalışmasında da üst katmandaki öğrencilerin ölçünlü Türkçeye daha uygun yazdıkları, alt katmandaki öğrencilerin ise daha çok yazım yanlışı yaptıklarını sonucu ortaya çıkmıştır.

Bulgulardan hareketle dikkati çeken bir husus da ayrı yazılması gerekirken bitişik yazılan sözcük örneklerinin (hiçbirşey, herşey, hasarkaydı, şuan vd.) ve "da" bağlacının bitişik yazıldığı örneklerin (yada, birde, ikisinde, onlarında vd.) dar koda (16/4 örnek) oranla geniş kodda (39/8 örnek) daha fazla kullanıldığının görülmesidir.

4.4.1.1. Büyük Harf Kullanım Yanlışları

| Dilsel Kodlar Toplumsal Sınıflar | Dar Kod | | | | Geniş Kod | | Genel Toplam |
|--|---------------|---------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|--------------|
| | Alt Sınıf | | Orta Sınıf | | Üst Sınıf | | |
| Sosyoekonomik Katmanlar | En Alt Katman | Alt Katman | Orta Alt Katman | Orta Katman | Üst Katman | En Üst Katman | |
| Otomobil Değer Aralığı (TL) | 0-19.999 | 20.000-49.999 | 50.000-99.999 | 100.000-249.999 | 250.000-499.999 | 500.000 ve üzeri | |
| Büyük Harf Olması Gerekirken Küçük Harfle Yazılanlar | 89 | 78 | 106 | 39 | 56 | 26 | 394 |
| Küçük Harf Olması Gerekirken Büyük Harfle Yazılanlar | 4 | 12 | 4 | 42 | 22 | 28 | 156 |
| Toplam Büyük Harf Kullanım Yanlışı Sayısı | 93 | 90 | 110 | 81 | 78 | 54 | 550 |
| Toplam Sözcük Sayısı | 716 | 1221 | 1086 | 1574 | 1255 | 1211 | 7063 |
| Büyük Harf Kullanım Yanlışlarının Toplam Sözcük Sayısına Oranı | %12,99 | %7,37 | %10,13 | %5,14 | %6,22 | %4,46 | %7,79 |
| Toplama Göre Büyük Harf Kullanım Yanlışı Oranı | %28,05 | %15,92 | %21,87 | %11,1 | %13,43 | %9,63 | %100 |

Tablo 28. Büyük Harf Kullanım Yanlışlarının Biçimleri, Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 28'de örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre büyük harf kullanım yanlışlarının sayıları ve bunların toplam büyük harf kullanım yanlışı sayılarına göre oranları gösterilmiştir. En yüksek büyük harf kullanım yanlışı sayısı orta alt katmanda, en yüksek büyük harf kullanım yanlışı oranı en alt katmanda; en düşük büyük harf kullanım yanlışı sayısı ve oranı en üst

katmandadır.⁹ Katmanlar arasında büyük harf kullanım yanlışlarında alt katmanlardan üst katmanlara geçişte bir düşüş olduğu dikkati çekmektedir. Büyük harf kullanım yanlışı oranı alt sınıfta en yüksekken orta sınıfta nispeten yüksek, üst sınıfta ise en düşüktür. Alt sınıfta büyük harf kullanım yanlışlarının diğer sınıflara göre çok daha fazla kullanıldığı (%43,97 oranında) göze çarpmaktadır. Dar kodda büyük harf kullanım yanlışı oranı ortalaması %65,84 iken geniş kodda büyük harf kullanım yanlışı oranı ortalaması %34,16'dır. Dar koddaki büyük harf kullanım yanlışı oranı geniş koda göre belirgin bir biçimde fazladır.

İmer (1990: 85-86) çalışmasında alt katman çocukları tarafından büyük harflerin nerede kullanılacağına çoğunlukla bilinmediğini ve bu nedenle büyük harflerin gelişigüzel kullanıldığını; üst katman çocuklarında büyük harf kullanımının alt ve orta katman çocuklarından daha çok yerleşmiş olduğunu tespit etmiştir. Büyük harf kullanım yanlışları bakımından bu çalışmanın bulguları ile İmer'in çalışmasındaki bulguların örtüştüğü söylenebilir.

4.4.2. Noktalama Yanlışları

| Dilsel Kodlar Toplumsal Sınıflar Sosyoekonomik Katmanlar | Dar Kod | | | Geniş Kod | | | Genel Toplam |
|---|-------------------------------|-------------------|----------------------------------|---------------------|----------------------------|---------------------|-----------------|
| | Alt Sınıf En Alt Katman | Alt Katman | Orta Sınıf Orta Alt Katman | Orta Katman | Üst Sınıf Üst Katman | En Üst Katman | |
| Otomobil Değer Aralığı (TL) | 0- 19.999 | 20.000- 49.999 | 50.000- 99.999 | 100.000- 249.999 | 250.000- 499.999 | 500.000 ve üzeri | |
| Virgül Eksikliği | 42 | 32 | 87 | 68 | 65 | 56 | 350 |
| Nokta Eksikliği | 102 | 143 | 173 | 110 | 84 | 110 | 722 |
| Gereksiz Virgül Kullanımı | 5 | 7 | 6 | 9 | 2 | - | 29 |
| Noktalamadan Sonra Boşluk Bırakılmayan Örnekler | 6 | 15 | 10 | 28 | 18 | 30 | 107 |
| Noktalamadan Önce Boşluk Bırakılan Örnekler | 2 | 10 | 8 | 10 | 1 | 5 | 36 |
| Ayraçlardan Önce ya da Sonra Boşluk Bırakılan Örnekler | - | 2 | - | 8 | - | - | 10 |
| Toplam Noktalama Yanlışı | 157 | 209 | 284 | 233 | 170 | 201 | 1254 |
| Toplam Sözcük Sayısı | 716 | 1221 | 1086 | 1574 | 1255 | 1211 | 7063 |
| Noktalama Yanlışlarının Toplam Sözcük Sayısına Oranı | %21,93 | %17,12 | %26,15 | %14,80 | %13,55 | %16,6 | %17,75 |
| Toplama Göre Noktalama Yanlışı Oranı | %19,91 | %15,54 | %23,74 | %13,44 | %12,3 | %15,07 | %100 |

Tablo 29. Noktalama Kullanım Yanlışı Sayıları, Dağılımları ve Oranları

Tablo 29'da örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre noktalama yanlışı sayıları ve bunların toplam noktalama yanlışı sayılarına

⁹ Tamamı büyük harfle yazılan açıklamalar sayıya dâhil edilmemiştir.

göre oranları gösterilmiştir. En yüksek noktalama yanlışı sayısı ve oranı orta alt katmanda; en düşük noktalama yanlışı sayısı en alt katmanda, en düşük noktalama yanlışı oranı üst katmandadır. Hem yazım yanlışılarının hem de noktalama yanlışılarının en yüksek oranda orta alt katmanda görülmesi ayrıca dikkat çekicidir. Noktalama yanlışı oranı orta sınıfta (%37,18) en yüksekken alt sınıfta (%35,45) nispeten yüksek, üst sınıfta (%27,37) ise en düşüktür. Üst sınıfta noktalama yanlışılarına diğer sınıflara göre çok daha az rastlandığı (%27,37 oranında) göze çarpmaktadır. Dar koda noktalama yanlışı oranı ortalaması %59,19 iken geniş koda bu oran %40,81'dir. Dar koddaki noktalama yanlışı oranı geniş koda göre belirgin bir biçimde fazladır.

İmer (1990: 89-92) çalışmasında, noktalama yanlışılarına ilişkin olarak yalnızca noktanın kullanım yanlışılarına odaklanmış; alt katman çocuklarında bu yanlışlara daha fazla rastlandığı, üst katman çocuklarında ölçünlü dile daha yakın bir kullanım görüldüğü sonucuna ulaşmıştır. Tablo 26'da görüleceği üzere bu çalışmada birden fazla noktalama işaretinin (nokta, virgöl, ayraç vd.) yanlışı kullanımı değerlendirmeye alınmıştır. Noktalama yanlışı bakımından bu çalışmanın bulguları ile İmer'in çalışmasındaki bulguların örtüştüğü söylenebilir.

Bulgulardan hareketle dikkati çeken bir husus da virgöl eksikliği ve noktalamadan sonra boşluk bırakılmayan örneklerin dar koda (161/31 örnek) oranla geniş koda (189/76 örnek) daha fazla kullanıldığının görülmesidir.

4.4.3. Büyük-Küçük Harf Kullanım Tercihleri

479

| Dilsel Kodlar Toplumsal Sınıflar | Dar Kod | | | | Geniş Kod | | Genel Toplam |
|--|---------------|---------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|--------------|
| | Alt Sınıf | | Orta Sınıf | | Üst Sınıf | | |
| Sosyoekonomik Katmanlar | En Alt Katman | Alt Katman | Orta Alt Katman | Orta Katman | Üst Katman | En Üst Katman | |
| Otomobil Değer Aralığı (TL) | 0-19.999 | 20.000-49.999 | 50.000-99.999 | 100.000-249.999 | 250.000-499.999 | 500.000 ve üzeri | |
| Bir Bölümünün Tamamı Büyük Harfle Yazılan İlan Sayısı ^a | 2 | 1 | 2 | 2 | 1 | 5 | 13 |
| Tamamı Büyük Harfle Yazılan İlan Sayısı | - | 4 | 3 | 10 | 5 | 13 | 35 |
| Toplam İlan Sayısı | 25 | 25 | 25 | 25 | 25 | 25 | 150 |
| Tamamı Büyük Harfle Yazılan İlanların Toplam İlan Sayısına Oranı | %0 | %16 | %12 | %40 | %20 | %52 | %23,33 |
| Toplama Göre Tamamı Büyük Harfle Yazılan İlan Oranı | %0 | %11,43 | %8,57 | %28,57 | %14,29 | %37,14 | %100 |

Tablo 30. Tamamı ve Bir Bölümünün Tamamı Büyük Harfle Yazılan İlan Sayıları, Dağılımları ve Oranları¹⁰

¹⁰ Bir Bölümünün Tamamı Büyük Harfle Yazılan İlan ifadesi ile, ilan metninin geneli büyük harf kullanımı açısından normal tümce düzeninde iken bir ya da birkaç tümceyi oluşturan sözcüklerin tamamının büyük harfle yazılması

Tablo 30'da örnekleme oluşturan metinlerdeki katman, sınıf ve kodlara göre tamamı büyük harf kullanılarak yazılan ilan sayıları ve bunların tamamı büyük harf kullanılarak yazılan ilan sayılarının toplamına göre oranları gösterilmiştir. Ayrıca bir bölümünün tamamı büyük harfle yazılan ilan sayılarında da tabloda yer verilmiştir. En yüksek tamamı büyük harf kullanılarak yazılan ilan sayısı ve oranı en üst katmanda; en düşük tamamı büyük harf kullanılarak yazılan ilan sayısı ve oranı ise bu şekilde yazılan ilanın hiç olmadığı en alt katmandadır. Katmanlar arasında tamamı büyük harf kullanılarak yazılan ilan sayılarında alt katmanlardan üst katmanlara geçişte bir yükseliş olduğu dikkati çekmektedir. Tamamı büyük harf kullanılarak yazılan ilan oranı üst sınıfta en yüksekken orta sınıfta nispeten yüksek, alt sınıfta ise en düşüktür. Üst sınıfta tamamı büyük harf kullanılarak yazılan ilanların diğer sınıflara göre çok daha fazla kullanıldığı (%51,43 oranında) göze çarpmaktadır. Dar kodda bu şekilde yazılan ilan oranı ortalaması %20 iken geniş kodda bu oran %80'dir. Bu bulgular ışığında geniş kodda yazılan ilanlarda tümcelerin tamamını büyük harfle yazma eğilimi dar koda göre belirgin bir biçimde fazladır denilebilir.

Değerlendirme ve Sonuç

Çalışmada tüketiciden tüketiciye elektronik ticaret olanağı sağlayan sahibinden.com internet sitesindeki otomobil ilan açıklamalarında; değer aralıklarından hareketle sosyoekonomik katmanlar, toplumsal sınıflar ve dilsel kodlara göre belirlenen farklı dil kullanım özellikleri hakkında birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Öne çıkan sonuçlar şöyle sıralanabilir:

- Dilsel kodlar arasındaki farklılıkların sosyoekonomik katmanlar ve toplumsal sınıflar arasındaki farklılıklardan daha belirgin olduğu görülmüştür.
- Metinlerdeki sözcük ve tümce sayılarında kodlar arasında farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Dar kodun hem sözcük hem de tümce sayısı yönünden geniş koda göre daha sınırlı olduğu saptanmıştır.
- Dar koddaki tümcelerin geniş koda oranla belirgin biçimde daha kısa olduğu görülmüştür.
- Dar kodda basit tümce kullanım oranının geniş koda oranla daha fazla olduğu tespit edilmiştir.
- Dar kodda basmakalıp ifadeler geniş koda oranla daha sık yer verildiği görülmüştür.
- Dar kodda etken eylem biçimleri daha fazla tercih edilirken geniş kodda edilgen eylem biçimlerinin fazlalığı dikkati çekmektedir.
- Dar kodda geniş koda göre daha fazla devrik tümce olduğu görülmüştür.

kastedilmiştir. Örnek olarak “...demeyin çok cüzi miktarda pazarlık payı vardır ben olurunu yazdım. ARAÇ GÖRÜLÜR ONDAN SONRA PAZARLIK EDİLİR” ilan metni son tümceye kadar büyük-küçük harf kullanımı bakımından normal tümce düzeninde iken bu son tümcede metnin tamamında büyük harf kullanımı tercih edilmiştir.

- Üst sınıftaki bağlaç kullanım oranının diğer sınıflara oranla çok daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.
- Belirsizlik adlarının geniş koda dar koda oranla çok daha fazla kullanılmış olması dikkat çekmektedir.
- Ölümsüz kısaltma kullanımı dikkate alındığında bu türden kısaltmalara dar koda geniş koda oranla daha fazla yer verildiği belirlenmiştir.
- Çalışmada kodlar arasında en belirgin farkın görüldüğü özelliklerden biri yabancı söz kullanımı olmuştur. Geniş koda yabancı sözlere %85,17, dar koda %14,83 oranında yer verilmiştir.
- Soru kullanımı dar koda geniş koda oranla çok daha fazladır.
- Leech'in (1983) dolaylı dil kullanımının kibarlığı arttırdığı ifadesinden hareketle, I. kişi iyelik ekinin çoğul kullanımının geniş koda dar koda oranla daha fazla tercih edilmesinin ve II. kişi emir kipinde geniş koda -Ø biçim birimin yerine ağırlıklı olarak $\{-(y)l^n\}$ ve $\{-(y)l^n1^z\}$ biçim birimlerinin dar koda göre daha fazla tercih edilmesinin, geniş koddaki nezaket derecesini arttırdığı söylenebilir. Kısacası geniş koddaki nezaket ifadeleri dar koda göre daha fazladır.
- Dar koda geniş koda oranla çok daha fazla yazım yanlışı bulunduğu saptanmıştır.
- Noktalama yanlışları da dar koda geniş koda oranla çok daha fazladır.
- Geniş koda, ilanların tamamını büyük harfle yazma tercihinin dar koda oranla belirgin biçimde fazla olduğu ortaya çıkmıştır.
- Dar ve geniş kod arasında görülen en belirgin farklılıkların büyük - küçük harf kullanım tercihlerinde ve yabancı söz kullanımında ortaya çıktığı söylenebilir.

Özetle geniş koddaki dil kullanıcılarının dar koddaki dil kullanıcılarına oranla ölçünlü Türkçeye daha yakın metin ürettiklerini söylemek mümkündür. Bunun nedeni olarak başta geniş koddaki dil kullanıcılarının eğitim düzeyinin dar koddakilere oranla daha yüksek olduğu çıkarımı yapılabilir. Ayrıca muhakkak gelir durumu, meslek, muhit (çevre) gibi toplumsal sınıf değişkenleri de bu durumda rolü olan etmenler arasında sayılabilir

Çalışmadaki sosyoekonomik katmanlar, toplumsal sınıflar ve dilsel kodlar için yapılan genellemelerde istisnai durumların da görülebileceği göz ardı edilmemelidir. Çalışmanın bulgular bölümünde dil kullanımına ilişkin betimleyici istatistiksel tablolar ışığında birtakım benzerlikler ve farklılıklar ortaya çıkmıştır. Tablo 31'de dilsel kodlara göre tespit edilen dil kullanım özellikleri toplu olarak gösterilmiştir.

| | ÖLÇÜT | GENİŞ KOD | DAR KOD |
|-----------------------------------|---|--|--|
| 1. SÖZ DİZİMİ | Tümce Uzunluğu | Nispeten uzun tümceler | Nispeten kısa tümceler |
| | Tümce Yapısı | Karmaşık | Basit |
| | Tümce Biçimi | Değişken | Basmakalıp |
| | Edilgen çatılı eylem kullanımı | Sık | Seyrek |
| | Yüklemin Türüne Göre Tümceler | Eylem tümcesi daha az, ad tümcesi daha çok | Eylem tümcesi daha çok, ad tümcesi daha az |
| | Yüklemin Yerine Göre Tümce | Kurallı (daha çok) | Devrik (daha çok) |
| | Ortaç Kullanımı | -9 | - |
| | Ulaç Kullanımı | Sık | Seyrek |
| 2. SÖZ VARLIĞI | Adeyem Kullanımı | Sık | Seyrek |
| | Çeşitlilik | - | - |
| | Önad Kullanımı | - | - |
| | Belirteç Kullanımı | - | - |
| | İlgeç Kullanımı | Çeşitlilik çok | Çeşitlilik az |
| | Bağlaç Kullanımı | Oldukça sık | Oldukça nadir |
| | Adıl Kullanımı | Belirsizlik adilları sık | Belirsizlik adilları seyrek |
| | Ünlem Kullanımı | Seyrek | Sık |
| 3. EDİMBİLİMSEL ÖZELLİKLER | Kısaltma Kullanımı | Ölçünlü | Ölçünsüz |
| | Yabancı Söz Kullanımı | Oldukça sık | Oldukça nadir |
| | Emir Kullanımı | Oldukça nadir | Oldukça sık |
| | Soru Kullanımı | Oldukça nadir | Oldukça sık |
| | Nezakət Gösteren Biçimbirimler | Oldukça sık | Oldukça nadir |
| | Yazım Yanlışları | Oldukça sık | Oldukça nadir |
| | Büyük Harf Kullanım Yanlışları | Oldukça sık | Oldukça nadir |
| | Noktalama Yanlışları | Oldukça sık | Oldukça nadir |
| 4. DİĞER DİL KULLANIM ÖZELLİKLERİ | Metnin Tamamını Büyük Harflerle Oluşturma | Oldukça sık | Oldukça nadir |

Tablo 31. Genel Değerlendirme: Kodlara Göre Dil Kullanımı ¹¹

Kaynakça

- Ash, S. (2013). Social Class. The handbook of Language Variation and Change, (Editörler: J.K. Chambers & Natalie Schilling). s.350-367.
- Bernstein, B. (1958). Some Sociological Determinants of Perception, The British Journal of Sociology, Cilt 9. Sayı 2 s.159-774. <https://www.jstor.org/stable/587912?seq=1>
- Bernstein, B. (1959). A Public Language : Some Sociological Implications of a Linguistic Form, The British Journal of Sociology, Cilt 10, No 4. s.311-326. <https://www.jstor.org/stable/587797?seq=1>
- Bernstein, B. (1962). Social Class, Linguistic Codes and Grammatical Elements. Language and Speech, 5(4), s.221-240.
- Biber, D. (1990). Methodological Issues Regarding Corpus-based Analysis of Linguistic Variation. Literary and Linguistic Computing 5(4): ss.257-269.
- Bussmann, H. (2006). Routledge Dictionary of Language and Linguistics. Routledge.

¹¹ “.” işaretli kodlar arasında anlamlı farklılık bulunmadığını ifade etmektedir.

- Büyükkantarcıoğlu, N. (1992). İstanbul'daki Üç İlkokulda Farklı Sosyal Katmanlardan Gelen Üçüncü ve Beşinci Sınıf Öğrencilerinde Ölçüt-dil Sözcük Dağarcığı Farklılıkları. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(3), s.227-237.
- Çolak, G. (2003). Ergenlik Dönemindeki Çocukların Sosyoekonomik Şartlar Çerçevesinde Dili Kullanma Biçimleri (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çolak, G. (2008). Türkçedeki Temel Kelimelerin Cinsiyetlere Göre Çağrışım Setleri (Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dağabakan, F. Ö. (2012). Toplumdilbilimsel Bir Kavram Olarak Kadın-Erkek Dil Ayrımına Türkçe ve Almanca Açısından Bir Yaklaşım. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (47), s.87-106.
- Dağabakan, F. Ö. (2019). *Toplumdilbilim*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Dittmann, J. & Goebel, J. (2010). Your House, your Car, your Education: The Socioeconomic Situation of the Neighborhood and its Impact on Life Satisfaction in Germany. *Social Indicators Research*, 96(3), s.497-513.
- Doğru, F. (2014). Türkçe Buyrum Tümcelerinde Kibarlık / Kabalık, VI. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri (Editörler: Hatice Şahin ve İbrahim Karahancı), C.1, s.651-669, Bursa: Star Ajans.
- Eker, S. (2007). Toplumdilbilimsel Bir Gösterge Olarak /e/. Süer Eker & Ayşenur Külahlıoğlu İslam (Ed.), *Edebiyat ve Dil Yazıları içinde* (s.231-247). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. (Yayıma hazırlayan Cemal Güzel) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Guofang, Z. & Jianli, Xu (2008). Empirical Analysis upon Factors Affecting Private Car Purchase Decision-Making. *Auto Industry Research*, 15.
- İmer, K. (1990). *Dil ve toplum*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- İmer, K., Kocaman, A. & Özsoy, A. S. (2013). *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Kalaycıoğlu, S. (2002). *Toplumsal Tabakalaşma*, İhsan Sezal (Ed.), *Sosyolojiye Giriş* (s.295–316). Ankara: Martı Yayınevi.
- Labov, W. (1966) 2006. *The social stratification of English in New York City* (2. Baskı). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Labov, W. (2001) *Principles of Linguistic Change*. (Volume II: Social Factors). Oxford: Basil Blackwell.
- Leech, G. (1983). *Principles of Pragmatics*. New York: Longman.
- Paulston, C. B., & Tucker, G. R. (Ed.). (2003). *Sociolinguistics: The Essential Readings*. Oxford: Blackwell.
- Swann, J., Deumert, A., Lillis, T., & Mesthrie, R. (2004). *A Dictionary of Sociolinguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Sweet, E. (2010). "If your shoes are raggedy you get talked about": Symbolic and material dimensions of adolescent social status and health. *Social Science & Medicine*, 70(12), s.2029-2035.
- Şahin, C. & Karakaş, A. (2017). Dünya'da ve Türkiye'de e-ticaret Sektörü, ICMEB'17 International Congress on Management Economics and Business

- (Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Kongresi) Proceedings / Bildiriler Kitabı (Editörler: Hamza Çeştepe ve Ertuğrul Yıldırım), 27-33, Zonguldak.
- Şahin, E. & Kaya, F. (2019). Tüketiciden Tüketicie E-Ticaret Olanağı Sağlayan Web Sitelerinin Deneyimsel Pazarlama Faaliyetlerinin Tüketicilerin Plansız Satın Alma Davranışlarına ve Tatminlerine Etkisi: Konya İli Örneği, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (41), 255-280.
- Şengül, M. (2009). Sosyal Farklılıklardan Kaynaklanan Dil Kullanımı ve Türkçe Eğitime Yönelik Bir Değerlendirme. Turkish Studies, International Periodical For The Language and Literature and History of Turkish or Turkic, 4(8), 2166 -2180.
- Trudgill, P. (1974). The Social Differentiation of English in Norwich (Vol. 13). Cambridge Studies in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veith, H. W. (2005). Soziolinguistik: Ein Arbeitsbuch mit 104 Abbildungen, Kontrollfragen und Antworten, (Revize edilmiş 2. baskı), Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Wang, J. & Quan, J. (2019). Analysis of Family Car Ownership Among Different Groups in 2012. Development of a Society on Wheels . Singapore: Springer. 165-180.
- Yılmaz, T. (1974). Eğitimde Eşitsizliğin Kaynaklarından Biri Olarak Dil Yapısının Okul Başarısındaki Rolü. Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi.

Elektronik kaynaklar:

- Güncel Türkçe Sözlük. 2 Şubat 2021 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Lexically. (2021). 12 Şubat 2021 tarihinde https://lexically.net/downloads/version6/HTML/type_token_ratio_proc.htm adresinden erişildi.
- Sahibinden, 31 Ocak 2021 tarihinde <https://www.sahibinden.com/> adresinden erişildi.
- Türk Dil Kurumu, 2 Şubat 2021 tarihinde <https://www.tdk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Worldometers. (2021). 3 Şubat 2021 tarihinde <https://www.worldometers.info/world-population/> adresinden erişildi.

Şeyh Gâlib'in "Şarap" Redifli Gazelinin Redif-Anlam İlgisi Bağlamında Değerlendirilmesi

Özlem ÇAYILDAK¹

Öz

Bu çalışmada 18. yüzyılın önemli şairlerinden Şeyh Gâlib'in "şarap" redifli gazeli redif-anlam ilgisi ve gazelde anlam bütünlüğü açısından incelenecektir. Bu gazelde redif sadece ahenk unsuru değildir, aynı zamanda şiirin başlangıcından bitimine kadar şiire bir anlam bütünlüğü de kazandırır. Şeyh Gâlib, bu gazelde Arapça bir kelime olan "şarap"ı redif olarak seçmiştir. Gazelin tamamında şarap ve şarapla ilgili unsurlardan bahsedilmiş, bu konuyla ilgili tasvir ve teşbihler yapılmıştır. Gazelin her beyti kendi içerisinde bir anlam bütünlüğü oluşturmakla kalmamış, bunun yanı sıra takip eden diğer beyitler de bir alt anlam alanı oluşturmuştur. Yani gazelde ilk beyitten itibaren hem beyitlerde hem de gazelin bütününde redif etrafında teşekkül eden bir anlam bütünlüğü ve beyitler arası bir tamamlayıcılık söz konusudur. Şarap, klasik Türk şiirinin zengin anlam dünyasında çeşitli benzetme ve ilgilerle karşımıza çıkan önemli bir kavramdır. Hatta edebiyatımızda şaraptan, kadehten, meclisten ve sakiden gerçek veya tasavvufi anlamıyla bahseden saki-name diye bir tür vardır. Şarap ve onunla ilgili kavramların bu kadar önemli olduğu şiirimizde "şarap" redifinin kullanılması da gazel-anlam ilgisi açısından son derece önemlidir. Gâlib'in bu gazelinde "şarap" redif olarak kullanılmış bunun yanı sıra kadehten, humardan, meclisten de çeşitli benzetmelerle bahsedilmiştir. Beyitlerin anlamları incelendiğinde tıpkı saki-namelerde olduğu gibi kelimelerin tasavvufi anlamlarına da işaret edildiği görülmüştür. Gazel bu hâliyle anlam bütünlüğünün ve geçişlerinin ustalıklı sağlandığı, şarapla ve onunla ilgili kavramların çeşitli benzetmelerle anlatıldığı bir saki-nameyi andırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Gâlib, Şarap, Redif, Anlam.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ozlemcayildak@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2943-8706.

Examination of Şeyh Gâlib's Ghazal with the Redif "Wine" in Terms of the Relationship Between Redif and Meaning

Abstract

In the present study, the "wine" rhymed ghazal of Şeyh Gâlib, one of the important poets of the 18th century, will be examined in terms of cohesion in ghazal and the relationship between redif and meaning. In this ghazal, redif is not only an element of harmony, but it also provides the poem with cohesion from beginning to end. Şeyh Gâlib chose the Arabic word for "wine" as the redif word in this ghazal. Wine and wine-related elements are mentioned throughout the ghazal in addition to descriptions and similes on the subject. Not only does each couplet form cohesion within itself, but the following couplets form a field of sub-meaning as well. In other words, from the first couplet, there is a complementariness between the couplets and a cohesion composed around redif in both the couplets and the overall ghazal. Wine is an important concept that is encountered in the rich semantic world of Turkish poetry accompanied by various metaphors and associations. Our literature even contains a genre called Sâkînâme, which mentions the concepts of wine, wine cup, gathering and cupbearer in a realor sufistic sense. The use of the redif "wine" in our poetry, which at tributes such an importance to wine and related concepts, is of importance in terms of the relationship between redif and meaning. In this ghazal by Gâlib, the word "wine" is used for rhyming, and a minimal sâkînâme is written by mentioning the concepts of wine cup, drowsiness sand gathering through various metaphors. When the meanings of the couplets are examined, it is observed that the sufistic meanings of the words are also pointed out, as in the sâkînâme genre. In this form, the ghazal also resembles a sâkînâme in which cohesion and composition are masterfully established.

Keywords: Şeyh Gâlib, Wine, Redif, Meaning.

Extended Abstract

In the present study, the "wine" rhymed ghazal of Şeyh Gâlib, one of the important poets of the 18th century and the greatest representative of the final period of classical Turkish poetry, is examined in terms of the relationship between redif and meaning. Based on the redif word, it was aimed to explain the cohesion in the couplets and the harmony in the overall ghazal. In the introduction of the article, information was provided regarding the life, literary identity and works of Şeyh Gâlib. Şeyh Gâlib was a knowledgeable and well-educated poet, whose education started with his family, and who spoke Arabic and Persian. Since he was born and raised within a cycle of Mawlawiyya, he eventually entered the order and became a Mawlawi dervish. For a while, he used the pseudonym Es'ad, which was given to him by his master, and later changed it to Gâlib. In 1799, the poet suddenly fell ill in Istanbul at the age of 42 and passed away. He was buried in the Galata Mevlevi Lodge. Şeyh Gâlib has a Divan in which

he demonstrates his poetic ability. He mainly developed a reputation with his work titled *Hüsn ü Aşk*. *Hüsn ü Aşk* is a symbolic and sufistic love story based entirely on dreams. It is a widely-read and well-known work. Additionally, he also produced a work titled *Şerh-i Cezire-i Mesnevi* and an Arabic taliqat titled *Es- Sohbetü's- Safiyye* in which he provides important information regarding Mawlawiyya. In addition to being one of the greatest poets of classical Turkish poetry, Şeyh Gâlib is also regarded as the last great poet of this genre. Classical Turkish poetry, which continued its development for centuries with the contributions of great poets, reached its peak with Gâlib. All aspects of the Indian style that influenced 18th century poetry can be found in Galib's poems. However, above all, Gâlib is a sufi poet. Like other sufi poets, sufism is not explicit but implicit in his works. The poet, who did not have didactic concerns in his poems, emphasized lyricism. His poems are colorful, vivid and powerful. He always portrayed his expressions through symbols and metaphors. In the first section of the article, this subject was explained in detail under the heading "Redif in Classical Turkish poetry". Redif is the most widespread type of rhyme in Classical Turkish poetry. It organizes the poem around a certain concept or subject and creates an atmosphere in the poem. Redif is a complementary part of the poem, and an important element that guides the poet in creating the theme of the poem and greatly contributes to the meaning and harmony of the poem through rhyme. The main theme in a poem is constituted by rhyme and redif. In Classical Turkish poetry, redifs reflect the psychology of both the poet and the society. In this sense, redifs serve as historical documents. They were mainly formed with Turkish words rather than Arabic or Persian. In 33 eulogies and 335 ghazals written by Şeyh Gâlib, it was observed that the poet chose Turkish words to form redif in line with the tradition, followed by Persian words. This situation reflects one of the characteristics of the Sebki Hindî style. In the second section of the article, the "wine" rhymed ghazal by Şeyh Gâlib was discussed. In the introductory part of the section, the concept of wine in Classical Turkish poetry was explained and information was provided regarding its historical course. Wine is one of the most important concepts within the rich semantic world of Classical Turkish poetry. Wine is among the words that shaped literature. It is as old as human history and known since the ancient times. Religious and historical sources state that wine is as old as the history of mankind, with some even dating the history of wine back to heaven. The invention of wine was attributed to Adam and Cem. After the history of wine its reflections in poetry were briefly explained, the main subject, the wine rhymed ghazal by Şeyh Gâlib, was evaluated within the context of the relationship between redif and meaning. Starting from the first one, each couplet was interpreted within a circle of meaning shaped around the redif word. It was observed that each couplet is connected to each other in terms of both form and meaning based on the redif word. It was also observed that the poet used and expressed wine and other words mainly in a sufistic sense. In the ghazal, wine is depicted as fire, divine light and love potion. It was determined that the poet establishes an association between love and wine, and the similarities between the two concepts were interpreted. It

was observed that Şeyh Gâlib associated the word fire, which is of great importance within his divan, with wine. Both wine and fire are burning and purifying, therefore, this aspect must be the reason why the two concepts were associated. The ghazal was written with the redif "wine". However, it serves as a partial saki-name with complete coherence, which mentions wine cup, drowsiness and gathering as well. The couplets were evaluated with their sufistic meaning as well by considering the identity of the poet and the meanings evoked by the words. In conclusion, it is observed that the concept of wine has a unique semantic world within Classical Turkish literature in the language of poetry. In this ghazal, the poet successfully used this word and other related concepts within the possibilities offered by Classical Turkish poetry. The expressions of the poet related to the concept of wine in this ghazal consist of the real and figurative semantic reflections of wine.

Giriş

Klasik şiirin son büyük temsilcisi sayılan Şeyh Gâlib'in asıl adı Mehmed'dir. Şiirlerinde önce Es'ad daha sonra Gâlib mahlasını kullanmıştır. Babası ve dedesi de kendisi gibi ilim-irfan sahibi ve şair kimseler olduğundan Gâlib ilk eğitimi babası Mustafa Reşid Efendi'den almıştır. Değişik hocalardan Arapça ve Farsça öğrenmiş; ancak düzenli ve sürekli bir öğrenim göremeyen şair, kendi kişisel gayreti ve yeteneği ile kendini geliştirip yetiştirmiştir. Gâlib, bir süre Divan Kâtipliği yapmış; ancak bu görevde uzun süre kalmamıştır. Devrin şiir ve musiki okulu sayılan Mevlevihane sohbetlerine katılmış, şiir söylemiş ve çeşitli nazireler yazmıştır. Dedesi ve babası Mevlevî olan şair, Mevlevilik çevresi içinde doğup büyüdüğünden sonunda tarikata girerek Mevlevî dervişi olmuştur. Gâlib'in hem tarikat hem sanat hayatının en parlak dönemi Galata Mevlevihanesi'ndeki şeyhlik yıllarıdır. Gâlib'in yetişmesinde devrin üstadı sayılan Hoca Neş'et Efendinin büyük katkıları olmuştur. Farsça ve Fars edebiyatındaki derin bilgisiyle tanınan Hoca Neş'et'den Farsça dersleri almıştır. Hoca Neş'et, genç yaşta şiir söylemeye başlayan öğrencisi için uzun ve övgü dolu mahlasname yazarak ona Es'ad mahlasını vermiştir. Gençlik şiirlerinde kararsızlık içinde olan Gâlib, Hoca Neş'et'in önerisiyle Şevket'i okumaya başlamıştır. Gâlib o zamana kadar yazdığı şiirleri beğenmediğini açıkça ortaya koymuştur, bu nedenle Es'ad mahlasını değiştirmeyi düşünmüştür. Eski mahlasını da tamamen bırakmadan bir süre Es'ad Gâlib mahlasını kullanmıştır. Şair henüz 42 yaşındayken 1799'da İstanbul'da ansızın rahatsızlanarak vefat etmiş ve Galata Mevlevihanesi'ne defnedilmiştir (Şentürk, Kartal, 2007: 514; Mengi, 2003: 223; İpekten, 2006).

Şeyh Gâlib'in şairlik gücünü ortaya koyduğu bir Divan'ı vardır. Asıl şöhretini Hüsn ü Aşk isimli eseriyle elde etmiştir. Hüsn ü Aşk, sembolik, tasavvufi ve tümüyle hayaller üzerine kurulmuş bir aşk hikâyesidir. Çok okunmuş ve tanınmış bir eserdir, Türk edebiyatının öteki mesnevileri arasında ayrı bir yeri vardır. Bu eseri, klasik Türk şiirinin önde gelen tasavvufi mesnevileri arasındadır. Şerh-i Cezire-i Mesnevi adlı eseri, Mevleviler arasında çok sevilen ve saygı duyulan Yusuf Sineçak'ın Cezire-i Mesnevi adlı eserinin şerhidir. Es- Sohbet'ü's- Safiyye, Mevlevî şeyhlerinden Kösec Ahmed Dede'nin küçük Arapça risalesine yapılmış Arapça bir talikat'tır (açıklamadır). Eserde Mevlevî tarikatına ait önemli bilgiler vardır. Şeyh Gâlib, klasik Türk şiirinin en büyük birkaç şairinden biri olduğu gibi bu şiirin son büyük temsilcisi de sayılır. Yüzyıllar boyunca büyük şairlerin katkılarıyla gelişimini sürdüren klasik Türk şiiri, Gâlib'le doruk noktasına erişmiştir. Şeyh Gâlib'de klasik Türk edebiyatının önemli şairlerinin izlerini bulmak mümkündür. Fuzûlî'nin lirizmi, Bâkî'nin İstanbul Türkçesi, Nedîm'in coşkulu edası ve Nâbî'nin güçlü fikirleri Şeyh Gâlib'de bir araya gelmiştir. 18. y.y. şiirini etkisi altına alan Hint üslubunun bütün özellikleri Gâlib'in şiirlerinde görülür; ancak Gâlib her şeyden önce mutasavvıf bir şairdir. Gâlib'de tasavvuf diğer mutasavvıf şairlerde olduğu gibi açıkta değil derindedir. Şiirlerinde didaktik bir kaygı gütmeyen şair lirizmi ön planda tutmuştur. Şiirleri renkli, canlı ve güçlüdür. Söyleyeceklerini hep semboller ve benzetmelerle anlatmıştır. Dili de Hint üslubunun özelliklerini taşır, nazik ve zarif

bir şiir dili vardır. Yabancı kelimeleri ve uzun tamlamaları çok kullanmıştır. Klasik şiirin yeni mazmunlarını kullanmakla beraber şiirlerinde kendine has yeni mazmunlar geliştirmiştir. Geniş ve güçlü bir muhayyileye sahip şairin, renkli, canlı ve mücerret kavramlar ve remizler üzerine kurulu şiirlerinde parlak bir hayal dünyası vardır. Ahenkten çok manaya önem vermiş, zengin ve renkli hayalleri derin ve ince anlamlı kelimeler ile anlatmaya özen göstermiştir. Farsça kelimeler ile terkiplerden istifade etmesi, sözü kısaltıp anlamı güçlendiren teşbih, mecaz, kinaye ve telmih gibi sanatlarla ve mücerret anlamlı kelimelere yer vermesi kendisini zor ele veren bir şair olmasına sebep olmuştur. Gâlib'in şiirlerini anlamak ve zevkine varabilmek için okuyucunun çok hazırlıklı olması ve hayli çaba göstermesi gerekir. Hem Mevlevilikte hem şiirlerinde en büyük yol göstericisi Mevlana olmuştur, ilhamını Mevlana'dan ve onun eseri Mesnevi'den aldığını kendisi de söylemiştir (Şentürk, Kartal, 2007: 514; Mengi, 2003: 223; İpekten, 2006).

1. Klasik Türk Şiirinde Redif

Redif, mısra sonlarında yazılışları ve anlamları aynı olan ses benzerliğidir. Klasik Türk şiirinin en sevdiği kafiye tarzıdır. Redif, şiiri belirli bir kavram veya konu etrafında toplayan, şiirde bir atmosfer yaratan mihver olmuştur. Redif hem ses hem konu bakımından şiire bütünlük kazandırır ve böylece gazeli yek-ahenk kılar (Okuyucu, 2010: 164; Akün, 1994: 402).

Redifli şiirlere "müreddef" denir. Redif Türk ve İran şiirine özgü bir ses ögesidir. Arap şairleri redife ilgi göstermemiştir (Albayrak, 2007: 523). Redif, şiirin tamamlayıcı bir parçası olup şiirde temanın oluşmasında şaire rehberlik eden, kafiyeyle birlikte ahengin yanı sıra şiirin anlamına büyük katkı sağlayan önemli bir unsurdur. Şiirde asıl temayı kafiye ve redif oluşturur, şair redifi bulunca şiirin özünü belirler. Şairin ilhamını, düşünce ve duygu dünyasını şiirde rediften hareketle anlarız. Klasik Türk şiirinde redifler şairin ve toplumun psikolojisini de yansıtır. Bu yönüyle redifler belge niteliğindedir. Bağdatlı Ruhi'nin "eksilmeye" redifli kasidesi her şeydeki eksilmeyi ifade eder, Nabi gazelinde "kalmamış" diyerek dönem eleştirisi yapar. Enderunlu Vasıf "o da bir zaman imiş" ve Keçecizade İzzet "harab" redifli gazelleriyle daha da kötüye giden durumu rediflerle özetlerler. Redif olarak seçilen kelime diğer beyitlerdeki anlamı da kendisine çeker ve böylece şiirin mihverini bu kelime oluşturur. Redif şiirin sadece şeklinde değil, muhtevası üzerinde de etkilidir. Divan şiirinde her şairin kendi bulduğu ve şiirine kattığı orijinal kafiye ve redifler de vardır. Tezkire müellifleri bu yeniliklerden yeri geldikçe bahsederler. Şairlerin tercih ettikleri bazı redifler mizaçlarına, inançlarına dair ipuçları da verir, mesela Şeyh Gâlib'in tercih ettiği rediflerin çoğunluğu onu Mevlevi geleneğine bağlar (Kurnaz, 1997:265, Macit, 2004: 93, Ciğa, 2015: 247).

Redif, şiirde sadece ahenk unsuru değildir, bütün anlamı kendi etrafında döndüren yoğunlaşmış bir düşünceyi barındırır. Divan şiirinde redifsiz şiirler de vardır ama özellikle redifli şiirler mükemmel bir anlam uyumu içindedir ve anlam

redif kelime etrafında dönmektedir. Bu nedenle divanlarda redifli şiirler redifsizlerden fazladır (Tökel, 2003: 40, Macit, 2004: 92).

Klasik Türk şiirinde tür de redifi belirleyen etkenlerden biridir. Bilhassa kelime redifler ile metnin anlamı arasında bir ilgi vardır. Çoğunlukla metnin konusu redifi belirler. Mesela mersiyelerde kullanılan redifler ile tevhitlerde kullanılan redifler benzer değildir (Macit, 2004: 92).

Klasik Türk şairi yeni ve gösterişli redifler bulmaya gayret eder, mesela bir nazire yazılacaksa kullanılan redif nazire yapılan şairinkinden daha üstün ve farklı olmalıdır ki şair bu surette şahsiyetini ortaya koyabilsin. Kısacası şairler mana, mazmun ve hayalin orijinalliği yanı sıra redif kelimelerdeki yenilikte de yarış içindedir. Redif, Klasik Türk şairinin Türkçe ifade ve söyleyiş imkânı bulduğu bir alandır. Klasik Türk şiirinde redifler, Arapça ve Farsça kelimelerden çok Türkçe ile yapılmıştır. Şeyh Gâlib'in taranan 33 kaside ve 335 gazelinde de geleneğe uygun olarak Türkçe kelimelerden redif seçtiği görülmüştür. Şeyh Gâlib şiirlerinde redif olarak ikinci sırada Farsçayı tercih eder. Bu durum Sebki Hindî üslubunun özelliklerinden biridir (Ciğa, 2015: 245).

Klasik Türk şiirinde kasidelere ve bir kısım gazellere rediflerin hüviyet kazandırdığı da söylenebilir. Redifler şiirin ismi yerine geçmiş, "Su Kasidesi, Kerem Kasidesi, Eyler Gazeli" gibi şiirlere ad vermiştir. Memleket coğrafyasından bazı nehir ve şehirlerin de şiirlerde redif olarak kullanıldığı görülür. Bu durum redifin klasik Türk şiirinin yerli tarafını ortaya koyduğunu gösterir. Yalnızca redif kelimelerin tetkiki ile bile klasik Türk şiirinin en azından bir yönü daha iyi anlaşılacaktır (Akün, 1994: 402).

1.1. Şeyh Gâlib'in "Şarap" Redifli Gazeli

Bu çalışmada Şeyh Gâlib'in "şarap" redifli gazelinde hareketle klasik Türk şiirinde şarapın önemi ve anlamı üzerinde durulacaktır. İnceleme konumuz olan gazel şarap redifiyle kurulmuş ve her beyitte şarap ve şarapla ilgili unsurlardan bahsedilmiştir. Şarap, kadeh, meclis ve humarın anlatıldığı gazelde ilk beyitten itibaren her beyit hem kendi içinde hem şarapla ilgisi nispetinde anlam bütünlüğü olan beyitler olup gazelin tamamı bir saki-nameyi andırır. Saki-namelerde de örnek gazelimizde olduğu gibi şarap ve onunla ilgili kavramlar işlenir; ancak burada beyit düzeyinde bu kavramlar anlatılırken saki-namelerde bu konular bazen birkaç beyit bazen de ayrı ayrı bölümler şeklinde ele alınır (Çayıldak, 2018: 9). Gazelde anlam redif olarak seçilen kelime etrafında dönüp şekillenmekte ve muhteva bütünlüğü söz konusudur. Bu gazelde şarap tanımlanmakla kalmamış şarap etrafında teşekkül eden bir anlam bütünlüğü oluşmuştur.

Şeyh Gâlib Divanı'nda yer alan 335 gazelin 260'ı kelime veya kelime grubu seviyesinde rediflerden oluşurken söz konusu Divanda yer alan 33 kasidenin 18'i kelime veya kelime grubu seviyesinde rediflerden oluşur. Ayrıca Şeyh Gâlib'in, kasidelerinin %72,72'sinde, gazellerinin ise %97,01'inde redif kullandığı tespit edildi. Elde edilen veriler ışığında bir Sebki Hindî şairi olarak Şeyh Gâlib, klasik

üslup şairlerine nazaran şiirlerinde redife daha fazla yer vermiştir (Ciğa, 2015: 243).

Şarap kelimesi klasik Türk edebiyatına yön veren önemli kelimelerden biri olup yüzyıllardır farklı anlatım ve benzetmelerle zengin bir anlam dünyası oluşturmuştur. Şarap, Arapça "şürb" yani "içme" den gelir. "Üzümden veya üzüm şirasından üretilen mayalı ve alkollü içki, şekeri mayalanma sonucu alkole dönüşmüş olan bitkisel öz suların genel adıdır" (Çağbayır, 2017: 1521). Kelime anlamı "İçilecek şey, bade, mey, hamr, sahbâ"dır (Devellioğlu, 2000: 978). Dinî ve tarihî kaynaklar şarabın insanlık tarihi kadar eski olduğunu, şarabın ilk devirlerden itibaren bilindiğini yazmaktadır hatta şarabın tarihini cennete kadar götürülenler bile olmuştur. O iddiaya göre Hz. Âdem, Havva'nın verdiği içkinin etkisiyle yasak meyveden yemiştir. Şarabın tarihi çeşitli dinî kaynaklar tarafından Hz. Âdem'e veya Hz. Nuh'a dayandırılmaktadır. Tarihî bulgulara göre de Mezopotamya kavimleri şarap ve bira gibi içkiler yapıyordu. Hammurabi'ye ve ondan öncesine kadar götürülen bazı kanunlarda içki içmeyi ve meyhaneciliği düzenleyen maddeler bulunmaktadır (Bozkurt, 2000: 455).

Şarabın icadının Hz. Âdem'e nispet edildiği bir rivayet Aynî'nin Sakinamesinde aktarılır: "Şarap ile ilgili gerçek bir rivayeti şarap meclisinde işittim. İnsanoğlunun atası Âdem, asma çubuğunu ilk defa diktiğinde lanetlenmiş. Şeytanın yüzü sevinçten kızarmış ve oraya gelmiş, orada bir tavus kurban etmiş ve hayvanın kaniyla Âdem'in diktiği asma çubuğunu sulamıştır. Asma gelişip yaprak verdiği zaman şeytan gelip bir maymun kurban etmiş ve maymunun kaniyla asmanın kökünü sulamış, sonra koruklar belirince şeytan bu sefer bir aslan kesmiş ve onun kaniyla asmayı sulamıştır. Üzümler olgunlaştığında şeytan sevinerek gelmiş, bir domuz kurban etmiş ve onun kaniyla asmayı sulamıştır. Bundan dolayı şaraba bu dört hayvanın nitelikleri geçmiştir: Sarhoş olan bir kişinin yüzü önce renk renk ve her davranışı tavus gibi gösterişli olur. Daha fazla şarap içen maymun gibi maskaralık eder. Daha çok şarap içen ise, kendini aslan gibi yürekli bir yiğit sanır. En sonunda, yani çok daha fazla miktarda şarap içen, domuzun özelliklerini kazanır ve Tanrı yolundan uzaklaşır. Şarabın icadı bazen Nuh'a bazen Cem'e isnat edildi, meclislerde yâd edildi; ancak şarabın mucidi lanetli şeytandır, onun kaniyla asmayı sulamıştır" (Çayıldak, 2018: 106).

Şarabın icadıyla ilgili anlatılara bakıldığında aslında bunların şarabın insan üzerinde yaratması muhtemel fiziksel ve psikolojik etkileri anlatan bir öğüt niteliğinde olduğu görülür. Sarhoş olma süreci, periyotlara bölünmüş ve bu sürecin her bir parçası bir metaforla temellendirilmiştir. Şarabın icadı ve vasıfları anlatıları, birer mit parçası olarak, insanoğlunun kendi varlığı hakkında duyduğu en derin korkulardan birini, yani "hayvanlaşma korkusu"nu dolaylı olarak açığa çıkaran metinlerdir (Akgül, 2008: 18- 20).

Klasik İslam edebiyatlarında şarap ve şarap meclislerinin anlatıldığı şiirler hamriyyât olarak karşımıza çıkar. Şaraptan söz eden hamriyye tarzı şiirler hicretin ilk yüzyılında şiirde bir tarz olarak yerleşmiş, şarap, zevk ve sefanın anlatıldığı bu

tarz şiirler daha sonra bahçe-çiçek tasvirleriyle zenginleşmiştir. Daha sonra sufi şairlerle zevk u sefa teması yerine mistik sarhoşluk “vecd hâli” gelir. Şarap artık Tanrı'nın bir tezahürü, sarhoşluk maddi dünyayı unutma, dünyadan uzaklaşım soyutlanma şeklinde yorumlanmıştır. Bu tarz mistik yorum Hicri 2. yüzyıla kadar geriye götürülebilir (İnalçık, 2011: 16). Fars ve Arap şiirinde önemli bir yer tutan hamriyyât olarak bilinen şarap şiirleri, İslamiyetin kabulüyle birlikte azalmaya başlamış, İslamiyet şaraba kesin tavır almış, bu muhtevada yazılan şiirleri de şarabı da yasaklamıştır (Canım, 1998: 25).

Başta divanlar ve mesneviler olmak üzere her türden şiirin içinde şarap ve şarapla ilgili kelimelerin çıkartılması hâlinde klasik Türk şiirinin çökeceğini söylemek yanlış olmaz. Şarap yanında harabat, saki, sarhoşluk, meyhane, kadeh gibi şarapla doğrudan veya dolaylı ilişkisi olan kelimelerin hem gerçek anlamları hem de arka planında kastedilen mecazi anlamları klasik Türk şiirini ayakta tutan temel taşlardandır. Şarap, klasik Türk şiirinde icat edilişi, sarhoşluk vermesi, rengi, kokusu, kaynatılması ve mayalanması bakımından birbirinden değişik isimler almış ve birçok farklı benzetmeye konu olmuştur (Doğan, 2008: 63). Klasik Türk şiiri geleneğinde icadından başlayarak, rengi, kokusu, lezzeti ve tesirleri ile farklı benzetme ve mecazlarla karşımıza çıkan şarabın redif olarak seçilmesi gazelde anlam incelemesi açısından son derece önemlidir. Redif konuyu belirleyen esas unsurdur, şiirde muhteva redif kelime etrafında döner. Bu bağlamda redif kelimeden hareketle şiirleri değerlendirmenin önemli olduğu düşüncesiyle klasik Türk şiirinin önemli temsilcilerinden Gâlib'in şarap ve onunla ilgili unsurları tasvir ettiği “şarap” redifli gazeli redif kelime ekseninde kelimelerin gerçek ve tasavvufi manaları üzerinde durularak değerlendirilecektir.

1. Nûr-ı âteş-mizâc yanî şarâb

Cân-ı aşk-ımtizâc yanî şarâb (Okçu, 2011: 215) G19

Şarap ateş yaratılışlı bir nur, aşk ile iyi geçinen aşka uyumlu bir candır. Ateş- mizac kelimesinin geçimsiz anlamı ve aşk-ımtizac kelimesinin iyi geçinme anlamı arasındaki zıtlık ile şair şarabın iyi ve kötü yönlerini anlatır. Şarap aşk ile uyum içinde, ateş tabiatlı bir nurdur. Klasik Türk şiirinde şarap renk itibarıyla bir ateş-i seyyale (akıcı ateş) dir. Şarap su ve ateşten ibarettir. Su hem ateşi söndürür hem de ateşi hararetlendirir. Şarabın tabiatında da böyle bir zıtlık vardır. Bu zıtlığı klasik Türk şairi bazen derdin de dermanında şarapta gizli olmasıyla bazen de hem humarın hem hüşyârın şarapta olduğu şeklinde ifade eder. Ayrıca rengi ve hararet vericiliği yönüyle de şarap ateşe benzetilir. Şarap, diğer edebiyat ürünlerinde ve özellikle şiirde aşk, muhabbet ve sevdâyı anlatmak için de kullanılır. Aşk ve şarap her ikisi de insanı kendinden geçirir ve insana daimi bir sarhoşluk verir bu nedenle şairler sıklıkla bu iki unsur arasında ilgi kurmuşlardır. Aşkın ve şarabın başlangıçta keyif ve mutluluk veren yönlerinin ilerleyen zamanlarda acı ve ıstıraba dönüşmesi, her ikisinin de tecrübe edilerek bilinmesi benzer özellikleridir. Aşkın insanı kendinden geçirici özelliği, mest ediciliği ve dünyada hiçbir şeyde bulunmayacak derecede keyif vericiliği şarapla olan

benzerliğini kuvvetlendirir. Burada bahsedilen aşkın tabiatına uyumlu aşk şarabı, Gâlib'in de mizacına uygun olarak değerlendirildiğinde ilahi aşk şarabı olmalıdır.

Tasavvufta şarap, coşkun aşk hâllerinin ifadesi olup aşkı, muhabbeti, şevki ve vecdi temsil eder. Arif kimseler kişiyi sarhoş ve medhuş eylemek hususunda aynı özelliklere sahip olduklarından ilahi tecellileri (ilahi aşkı) şaraba benzetmişlerdir (Uludağ, 2001: 327, Ceylan, 2007: 306). Tasavvufi mecaz olarak şarap, tecelli güneşinin şarabıdır, içeni hem bu dünyada hem ahirette mutluluğa erdirtir. Gönüldeki mâ-sivâyı yok eder, canı ve gönlü nurlandırır. Bu aşk şarabını içmeyenler kıyamete kadar gam sersemliğindedir.

Ateş çok eski zamanlardan beri hemen her toplumda önemli bir kavramdır. İran'da tanrılık göstergesi, alevi de tanrının ışığı ve gücü kabul edilir. Tur Dağında Allah'ın nuru ateş görünümünde Musa'ya gösterilir, Kur'an'a göre ateş Allah'ın emriyle İbrahim için gül bahçesine dönüşür. Isınma ve aydınlatmayı sağlayan bu ilahi nimet, Allah'ın fiil ve kudretini de ispatlayan önemli bir delildir. Yakıcılığı ilahi gücün mutlak kontrolü altındadır (Yıldırım, 2008: 91). Şarabın ateş yaratılışlı bir nur olması, ateş ve nur kelimeleri ilgisiyle hem benzerliği- birliği hem zıtlığı çağırıştır. Nur, aydınlık, parlak anlamındadır. Ateş cehennemdeki nar'dır; ancak onun da nur özelliği vardır. Yani ateş yakma özelliği yanında aydınlatma özelliğine de sahiptir. Şarap yasağının olduğu dönemlerde şarap cehennem ateşine benzetilmiştir (Pala, 2004: 362,41). Eskiler nar ve nur kelimeleri arasındaki ses benzerliğinden yararlanarak bu iki kelime arasında çeşitli söz ve hayal oyunları geliştirmişlerdir. Her ikisi de ışık oldukları halde biri yakıcı diğeri sadece aydınlatıcı özelliğe sahiptir. Çoğu yerde tezat sahnesi oluşturularak kullanılmıştır. Nurun aynı zamanda dinî ve mistik bir yapısı vardır. Nar Allah'ın celal sıfatını nur ise cemel sıfatını temsil eder (Şentürk, 2016: 404).

Şeyh Gâlib divanında ateş çok yerde benzetme unsuru olarak karşımıza çıkar. Onun divanının dörtte birini ateş oluşturur denilse mübalağa edilmiş olunmaz (Arı, 2008: 115). Aşkın en önemli belirtisi ıstırap ve keder iken Gâlib'in aşkının olmazsa olmazı ateştir. Gâlib divanında en çok kullanılan kelimeler aşk ve ateştir. Bu kelimeler onun şiirinin anahtar kavramları olup onun aşkını en iyi ifade ettiği sözcüklerdir. Aşk ve güzellik kapısından geçmeden, aşkın ateşinde yanıp kavrulmadan Hakikate ulaşılmaz (Pala, 1995: 100).

2. Gül-i sîrâb-ı neş'e yanî câm

Bâis-i ibtihâc yanî şarâb

Şarap neşe ve keyif veren bir neşe suyudur yani şarap sevinç ve mutluluk sebebidir. Kadeh ise neşe suyuna kanmış bir güldür. Şarabın gönül açan, gönle neşe ve mutluluk veren yönlerinden sıklıkla bahsedilir. Şarap içenin aklı başından gider, dert ve kederini unuttur, sıkıntılarını uzaklaştır. Bu nedenle şarap mutluluk ve sevinç sebebidir. Kadeh bazen şekli ve kokusuyla bazen de içinde gül renkli şarabı bulundurması sebebiyle güle benzetilir. Kadeh, klasik Türk şiirinin zengin anlam dünyasında çeşitli benzetmelere konu olan unsurlardan biridir.

Farklı dillerde birçok isim ve tanımla karşımıza çıkan kadeh yapıldığı madde, büyüklük, küçüklük gibi detaylarıyla birbirinden farklı isimler almış; rengi, üzerindeki işlemleri, şekli ve içindeki sıvının bazı özellikleriyle türlü benzetmelere konu olmuştur. Klasik Türk şiirinde bir içki meclisi varsa orada mutlaka gülden bahsedilir. Gül rengi, kokusuyla şaraba; şekli itibarıyla ve içindeki şarabın özellikleriyle de kadehe benzetilendir. Kadehe kimi kadeh kimi mül der, kimi ise mis kokulu taze bir gül der.

Tasavvufi anlamıyla ise kadeh, “âşık, arif ve mürşidin gönlü, içinde gayb nurlarının temaşa edildiği şey, süluk hâlindeki saliki mest eden vahdet şarabının kadehidir” (Üstüner, 2014, 252). Bu vahdet şarabı içen kişiye mutluluk ve sevinç verir, ezelde içtiği aşk şarabını dünyada da her daim arzulayan insan bu isteğini elde etmenin mutluluğunu yaşar. Beyitte şarap Allah aşkına kadeh ise bu aşk ile dolu olan gönle benzetilir. Gönül insanı vahdete ulaştıracak olan insanın manevi varlığıdır, tasavvuf ehli tarafından çok kıymetlidir. Neşe ve mutluluk veren bu şarabın içinde bulunduğu kadeh bu neşe suyunu doya doya içmektedir. Beyitte geçen “kanmış” kelimesi başka bir anlamıyla düşünüldüğünde “kadeh bu neşe suyuna aldanmış, onun güzelliğine, hilesine kapılmış bir gül” şeklinde de değerlendirilebilir.

3. Bî-dimâgâna derd yanî humâr

Ehl-i derde ilâc yanî şarâb

Humar yani şarabın verdiği sersemlik hâli akılsız olanlara derttir, dert ehline ise bu şarap ilaçtır. Humar, “içkinin verdiği neşe geçtikten sonra duyulan baş ağrısı; sersemlik, mahmurluktur” (Çağbayır, 2017: 667). Sarhoş, humar hâlinde hoşnuttur, şarabın sersemliğini çekmek sarhoş için keyif olmuştur; çünkü humardan kurtulmak için yeniden şarap içmesi gerekir. Bu sebeple de humarda hem dert hem deva gizlidir. Şarap aşk hastasının derdinin dermanıdır, tıp ilaçlarıyla çare bulunmayan aşk derdinin devası şaraptadır. Eski dönemlerden beri şarabın ilaç olarak kullanıldığı bilinir. İslamiyetin şarabı yasaklamasıyla birlikte bu durum da ortadan kalkmıştır (Bayındır, 1980: 6).

Şarabın insanı sarhoş etmesine karşılık aşk şarabı mahmurunu hüşyar yapar, tasavvufta fenafillaha ulaşmak için geçilen makamlardan biri olan hayret makamına ulaştırır (Arı, 2008: 105). Beyitte humarda dert ve devanın gizli olması meselesi akıllara sekr ve sahv kavramlarını getirir. Sekr yani sarhoşluk insanda Yaratan’a olan sevginin galebe çalmasıyla ortaya çıkan bir durum olup şarap içmenin ve sarhoşluğun yarattığı duruma benzetilmektedir. Sahv ise sekr kavramının zıddı olup ayıklık anlamındadır. Sekr çoğu mutasavvıfa göre sahv’dan üstün görülmektedir. Sekr hâli, aşığın kendinden ve beşeri sıfatlardan arınması iken sahv bu sıfatların sürmesi olup insanla Yaratıcı arasında bir perde sayılmaktadır (Pürcevadi, 1998: 288, Ebu’l-Alâ Afifi, 2015: 247). Gözümüzün gördüğü dünyayı aşip bu yapının ardındaki mutlak’a ulaşmak için çıplak gözden daha farklı bir görme aracına ihtiyacımız vardır. Görünüşteki keyfiliği aşarak

mutlak olana ulaşmak ancak mestane bir nazarla mümkündür. Bu da kendinden geçip benliği aradan kaldırmayı yani bir çeşit sarhoşluğu gerektirir (Ayvazoğlu, 2013: 35)

Bayitte dert ehlinin ilacı, cismin değil ruhun gıdası olan ezel şarabından bahsedilmiş olmalıdır. Humarın akılsız olanlara dert olması ruhun unutkanlığındandır. Ezelde içtiği aşk şarabını ve verdiği ahdi unutanlara humar dert olmuştur. Benliğin bağından kurtulmak, beşeri sıfatlardan arınmak isteyenler için ise şarap ilaçtır. Mutasavvıflara göre Allah, ezelde insanoğlunun ruhuyla sözleşme yapmıştır. Yani insanın Allah'a olan sevgisi ezeli ve fitri bir sevgi olup bu ahit ve vefalarının tazelenmesi sonucudur. Aşığın şarabın etkisiyle sarhoş olması da yine bu sarhoşluğu daha önceden tatmış olmasıyla ilgilidir (Pürceveadi, 1998: 376).

4. Germ-bâzâr-ı aşk yanî bezm

Lâ'li âteş revâc yanî şarâb

Meclis, coşkulu, heyecanlı bir aşk pazarıdır. Ateş renkli şarap ise bu mecliste la'li gibi kıymetlidir. Lal, kırmızı ve değerli, yakuta benzeyen bir taştır. En kıymetlisi Bedehşan dağlarında olan bu taşın, gerçekte beyaz olduğu hâlde ciğer kanıyla boyanıp güneşe bırakıldığı ve güneşin etkisiyle kırmızı renge dönüştüğü rivayet edilir. Yakut ise kırmızı, sarı ve gök renginde üç çeşidi olan kıymetli bir taştır; fakat en kıymetlisi nar tanesi gibi kırmızı olandır (Pala, 2004: 283, 479). Rengi ve kıymeti yönüyle şarap çok yerde lal ve yakuta benzetilir.

Meclis, oturulacak yer, bir meseleyi görüşmek için bir araya gelinen açık veya kapalı mekânlardır. Klasik Türk şiiri geleneğinde her ne kadar ilkbahar meclisin toplanma vakti gibi bilirse de şairler dört mevsimi meclisin kurulması için uygun görürler. Türlü vesilelerle her mevsim ve günün her anında meclisin toplanması için bahane bulunur. Mecliste sanat, müzik, edebiyat, şiir vs. hemen her konu konuşulup tartışılabilir. Aşkın ve âşıkların anlatıldığı meclisler de vardır. Buralar için şairler aşk pazarı ifadesini kullanırlar. Klasik Türk şiirinde aşk çok rağbet edilen bir konudur. Bu nedenle çok kişinin uğradığı bir yer olarak düşünülmüş ve pazara benzetilmiştir. Aşk, âşıklar tarafından boş bırakılmaması gereken, sürekli gezilen bir yer olarak tasavvur edilmiştir. Aşk pazarında aşk elinden ah u zâr eden nice âşıklar satılmaktadır. Pazar yerinde alım satım işinin yapılması, karışıklığı, hengâmesi sebebiyle aşk ile pazar arasında ilgi kurulmuştur. Aşk pazarında harcanılan ve kıymet ifade eden candır, bunun da öyle gereksiz harcanmaması gerekir. Samimi, gerçek ve sadık aşkın olduğu kimseler aşk yolunda tıpkı Mansur gibi canlarını seve seve verirler. Hallâc, aşkı bir zevk ve haz olarak değil elem ve azap olarak görüyor ve âşığın sevgilisi uğruna en acı ıstırabı tereddüt etmeden göze alması gerektiğini düşünüyordu (Ceylan, 2007: 395).

Meclis ve şarap anlam seyri değişen, tasavvufi anlama bürünen önemli kelimelerdendir. Bu anlamda şiirlerde şarap ile değinilen ezeli ve aynı zamanda ebedi olan ilahi aşk olmaktadır. Ruhlar âleminde Allah ile insanoğlunun ahdi bu

aşkın başlangıcıdır. Bu sözleşme ruhlar âleminde yani ezelde gerçekleşmiştir. Allah'ın kullarına “elestü birabbikum” diye seslenişi bu elest meclisinin başlangıcı sayılır. Şiirlerde karşımıza çıkan elest ve ezel meclisinin kaynağı da burası olmalıdır. Dolayısıyla elest meclisinde içilen şarabın da ilahi aşk şarabı olması gerekir. Ezeli aşk nazariyesiyle misak konusunun tasavvufa girişiyle ilahi aşk yeni bir boyut kazanmıştır. Şarap ve bâde kelimeleri mecazi olarak ilahi aşk anlamı kazanmış ve şiirin anlam dünyasına dâhil olmuştur. İnsan ruhu dünyaya adım atmadan ezelde o elest şarabından içmiş ve sarhoş olmuştur. Yani şairin bu aşkla tanışması ve mahmurluğu ezelde içtiği aşk şarabının sonucudur. Ezelde aşk şarabından içen ruh bu dünyada da aynı şekilde şarap içmeyi arzular (Pürcevadi, 1998: 382).

5. Etdiği hûn-bahâ-yı çeşm-i kadeh

Mülk-i Cemden harâc yanî şarâb

Şarap, kadehin gözünün kan bedeli, Cem ülkesinden haraçtır. Kadeh, klasik Türk şiirinde renk ve şekil yönüyle ağız, dudak, göz gibi unsurlarla benzerlik kurularak ele alınır. Kanlı gözyaşları şaraba teşbih edilerek “câm-ı çeşm” terkihiyle âşğın gözleri kadeh olarak hayal edilir. Bu münasebet ayrıca kadehlerin işlenip süslenmesiyle de ilgilidir. Zira âşğın gözlerine, tıpkı kadehin üzerine süs olarak çizilmiş şekiller gibi sevgilinin sûreti, hayali düşmüş veya işlenmiştir (Kurnaz, 1993: 41). Beyitte şarap, kadehin gözünün kan bedeli olarak anlatılmıştır. Kan bedeli, kısas yerine bazen mağdurun yakınlarına ödenen bir bedeli/cezayı karşılar. Şarap, âşğın ağlamaktan kan çanağına dönmüş gözlerinin bedeli, Cem ülkesinin haracıdır. Cem veya Cemşid şarabın mucidi olarak şiirlerde çeşitli benzetmelerle karşımıza çıkar. Haraç, genel anlamıyla vergi demektir. Şarabı icat eden Cem'in ülkesinin haracı da şarap olmalıdır. Cem'in kadehi içine bakıldığında dünyada olup biten her şeyin görüldüğüne inanılan efsanevi kadehtir. Cem'in kadehi her hâliyle, her şeyden üstündür, Cem'in adının bugün bile anılma sebebi onun kadehidir, İnsan ölümlü bir varlık olduğundan öldüğünde ardında bıraktıklarıyla anılır. Cem de ölüp gitmiş; fakat dünyada hâlâ ondan bahsedilmektedir. Bunun da sebebi şarabın ve kadehin ona nispet edilmesidir. Eğer Cem kadehini meyhaneye bağışlamasaydı, onun adını kimse anmazdı. Cem kadehini meyhaneye bağışlamış ve bu yolla adını ölümsüzleştirmiştir. Klasik Türk şiirinde şairler şarabın Cem tarafından icadını daima işlemişler ve bu icat sebebiyle Cem veya Cemşid olarak bilinen efsanevi kişiye hürmetlerini her fırsatta dile getirmişlerdir.

Cem gıtdi cihânda nâmı kaldı

Ancak görülürde câmı kaldı (Riyâzî, M.518) (Arslan, 2012: 213)

Harâbâta vakf itmese câmını

Anar mıydı kimse Cem'ün nâmını (Hâletî, M. 241) (Arslan, 2012: 308)

Cem veya Cemşid, İran mitolojisine göre Pişdadiyan hanedanının dördüncü ve en büyük hükümdarı olup Nuh peygamber zamanında yaklaşık bin yıl yaşadığı rivayet edilir. İnanişa göre şarap Cem'in icadı olup işret meclislerindeki adetleri de ilk defa o ihdas etmiştir. Rivayete göre, Cem bir kır gezisindeyken gökyüzünde ayaklarına yılan dolanmış bir kuş görür. Okçularına kuşu kurtarmalarını söyler. Kuş kurtulunca Cem'in yanına gelir ve ona birkaç tohum verir. Bu tohumları eken Cem, şarabın ham maddesi olan üzümle tanışır. Daha sonra üzümün suyunu içmek adet hâline gelir. Böylece Cem şarabın mucidi olarak anılır (Şentürk, 2017: 384).

Tasavvuf edebiyatında Cem'in kadehi tüm varlık sırlarını gösteren, bütün sırları insana açıklayan bir iksir olarak kabul edilir. Mutasavvıflar bu kadehi genellikle gönle benzetirler, arifin veya mürşidin her şeyden arınmış saf gönlünü temsil eder. Cem'in kadehinin en kutsal ve yüce görevi ilahi tecellileri kavrama, ezeli mabudun cemalini ve sevgilinin güzelliklerini hicapsız seyretmedir. Bu öyle bir kadehtir ki kırmızı şarap dolu bu kadehi kaldırıncı billur kadehin aynalaşan güzelliğinde bütün kâinatı görürsün. Âlemi gösteren bu kadeh tasavvufi mecaz olarak kâmil mürşidin kalbini simgeler (Yıldırım, 2008: 190, Üstüner, 2014, 253).

6. Pertev-endâz sâgâr-ı yâkût

Âb-ı gülgûn-sirâc yanî şarâb

Yakut kadeh ışık saçan bir kandildir, şarap ise bu renkli kandilin (ışığın) suyudur. Yakut çok kıymetli bir taş olup sarı, kırmızı ve gök renginde üç çeşidi vardır. En kıymetli olanı ise nar gibi kırmızı olandır. Yakut şiiirlerde kıymeti ve üzerindeki süslemelerle ilgili olarak kadehe benzetilen olur. Bu kıymetli taşın yenildiğinde kalbe iyi gelmesi de şarapla olan benzerliğini kuvvetlendirir. Yakut-ı müferrih denilen bir çeşit pahalı şerbet de vardır. Şarap rengi, kıymeti ve tesirleri ile çoğu yerde yakuta benzetilir (Pala, 2004: 479).

Kandil aydınlatma işinde kullanılır, özellikle cami gibi büyük alanlarda aydınlatma işi oldukça zordur, bu gibi alanlarda iç içe geçmiş çemberlere kandiller konularak aydınlanma sağlanır. Kadeh de meclis gibi büyük bir alanı aydınlattığından kandile benzetilir, kadeh kandilinin aydınlatmadığı gönül meyhanesi parlamaz, onun ışığı her daim eksik kalır. Kadeh bazen kendisi şiiirlerde gonca veya gül olarak karşımıza çıkarken bazen de içindeki şarap nedeniyle gülle ilişkilendirilir. Kırmızılığı ve çekiciliği kadehi güle benzetme sebebidir. Klasik Türk şairi sık sık kadehten bahseder, bunun için elindeki sınırsız imkânları da çeşitli vesilelerle kullanır ve birbirinden farklı benzetmeler ve sanatlar yapar. Gül rengi, şekli itibarıyla yakut bir köşke de benzetilir. Bazen de çerağ ve lal olarak da karşımıza çıkar. Beyitte şarap gül renkli kandilin, çerağın suyu olarak tanımlanmış, bu da çerağın tasavvufta mürşid ve yol gösterici anlamlarını akıllara getirir (Pala, 2004: 100). Tasavvufta aşkı tadan ve tattırmanın yanında bir de buna vesile olan mürşide ihtiyaç vardır. Bu nedenle klasik Türk

şiiirinde çoğu yerde kadehin, şarabın veya sakinin yol gösteren, rehber veya mürşid olduğu görülür.

Varup sâkî-i bezmi eyle rehber

Baş açık yalın ayak elde sâgar (Aynî, M. 558) (Arslan, 2012: 90)

Kadeh ışık saçan bir kandil yani mürşit olunca kandilin gül renkli suyu da mürşidin gönlündeki Allah aşkı olacaktır. Gül renkli şarap ve buna benzer ifadeler edebiyatımızda sıklıkla şarabın rengini ifade etmek için kullanılır. Gül aynı zamanda cennet çiçeğidir. Tasavvufi sembolizmde gönülden meydana gelen bilginin neticesi, ilahi güzellik, Hz. Muhammed gibi anlamlarda kullanılır. İlahi güzelliği simgeleyen gülün müşahade edildiğinde bu cemalin görülebileceği belirtilir. Fakat bu güzelliği görebilmek için irfan sahibi arif olmak gerekir. Gül mutlak varlığın kokusundan esintiler taşır (Üstüner, 2014: 292). Gül renkli şarabı ışık saçan yakut kadehte içen Allah'ın güzellik ve cemalinin tecellisini fark edecek, kesret âlemindeki vahdeti keşfedecektir. Şair devamındaki beyitte de şarabın kutsal bir nur şişesi olduğundan bahsederek yine ışık saçan yönü üzerinde durmuştur. Ayrıca Gâlib, bu nur şişesi sayesinde gönlünü temizlemiş, O'ndan gayrısını gönlünden çıkarmıştır.

7. Oldu rûşengerî-i dil Gâlib

Nûr-ı kudsî zücâc yanî şarâb

Şarap, kutsal bir nur şişesidir, Galip ise bu nur şişesi sayesinde gönül parlatan, gönül aydınlatan oldu. Tasavvufi düşüncenin şiirde ifade edilmesi iki şekilde olmuştur. Bunlardan birincisi, mutasavvıfların Kur'an'da geçen kelimeleri doğrudan veya türetme yoluyla alıp, yeni anlamlar yükleyerek oluşturdukları kavramlardır. İkincisi ise günlük dilde kullanılan kelimelere mecazi manalar verilmesi şeklinde olmuştur (Üstüner, 2014: 45). Gâlib bu beyitte şarap ve kutsal nur kelimelerini bir arada kullanarak şiirde tasavvufi bir anlama işaret etmektedir. Nur, aydınlık, parlak anlamında olup Kur'an-ı Kerim'de bu adı taşıyan bir sure ve birçok ayet vardır. Şair, böylesine belirgin bir kelimeyi şarapla birlikte kullanarak şarabın tamamen tasavvufi anlamına dikkat çeker. Şarap, mutasavvıf şairlerin elinde gerçek ve bilinen anlamının dışında farklı ve mecazi bir anlam kazanmıştır. Şarap, tasavvufi manada ilahi aşkın ve bu aşkın coşkununun simgesidir. Aşk, Allah'a ulaşma yoludur, şarap ise bu aşk yolunda bir araçtır. Şarap gönlündeki mâ-sivâ karanlığını kaldırır, can ve gönül âlemi onunla nurlanır. Bu şarap tecelli güneşinin şarabıdır, onun nurunun mahalli âşığın kalbidir. O şarap ki bizi heva pisliliğinden temizler, sararmış olan yüzümüzü parlatır. Beyitte şairin gönlünü karanlıktan aydınlığa çıkararak, O'nun aşkından başkasını gönlünde bırakmayan, kutsal nurlu şişedeki şarap ilahi aşk şarabı olmalıdır.

Sonuç

Bu çalışmada 18. yüzyılın önemli şairlerinden ve klasik Türk şiirinin son döneminin en büyük temsilcisi olan Şeyh Gâlib'in "şarap" redifli gazeli redif-

anlam ilgisi bağlamında incelendi. Gazelde redif kelimededen hareketle beyitlerdeki anlam bütünlüğü ve gazelin tamamındaki yek-ahenk düzen açıklanmaya çalışıldı. Bütün beyitlerde vurgulanan "yani şarap" ifadesi ile gazelde anlam bütünlüğü olduğunu görüldü. Her beytin sonunda tekrarlanan "yani" bağlacı ile anlam kuvvetlendirilmiş ve cümlelerin açıklama cümlesi olduğu gösterilmiştir. Gazelde konunun şarap etrafında geliştiği görülmüş öyle ki gazelden redif kelime olan şarap çıkarıldığında gazel anlamsız ve eksik kalacaktır. Gazelin bütününde asıl anlatılan ve açıklanan şaraptır. Her beyitte yani bağlacının kullanılması boşuna değildir, şair gazelin tamamında dikkatleri şarap kavramına çekerek gazelde anlam bütünlüğü olduğunu göstermek istemiştir. Belli bir kelimenin redif olduğu şiirlerde anlam bütünlüğü redif kelime etrafında şekillenir. İncelenen gazelde redif kelimenin şiirin önemli bir parçası olduğu, şiirde temanın oluşmasına ve şiirin anlam katmanlarının gelişimine katkı sağlayan önemli bir unsur olduğu görüldü. Bu bağlamda şiirin redifine bakarak redifi oluşturan kelimelerin anlam çerçevesi ile şiirin bütününe anlamı arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışıldı. İlk beyitten itibaren her beytin redif kelime etrafında şekillenen bir anlam dairesinde olduğu görüldü. Beyitlerin redif kelime merkezinde birbiriyle sadece şeklen değil anlam noktasında da bağlantılı olduğu tespit edildi. Gazel şarap redifiyle yazılmış; ancak kadehten, humardan, meclisten de bahseden tam bir anlam bütünlüğüne sahip küçük bir saki-name niteliğindedir.

Klasik Türk şiirinde şarap kavramının şiir dilinde kendine özgü bir anlam dünyasının olduğu bilinmektedir. Gâlib bu gazelinde klasik Türk şiirinin kendisine sunduğu imkânlar dâhilinde bu kelimeyi ve onunla irtibatlı diğer kavramları da başarıyla kullanmıştır. Şairin bu gazelinde şarap ve onunla irtibatlı diğer kavramlarla ilgili söyledikleri şarabın gerçek anlamının ötesinde mecazi yansımalarından oluşan tasavvufi anlamıdır. Çünkü Gâlib, Mevlevilik içinde yetişmiş, tasavvuf içinde yoğrulmuş, tarikat şeyhi olmuş bir şairdir. Bunun sonucu olarak tasavvuf onun şiirlerinde en önemli unsur olmuştur. Divanındaki şiirlerinin neredeyse hepsi tasavvufi düşünceyi anlatır. Gazellerinde işlediği aşk ilahi aşk olup anlam yüzeyde değil derindedir. Gazellerine anlam verilirken bazı işaretlerden hareketle tasavvuf terimlerinin de yardımıyla beyitlerin anlamına erişmek mümkündür. Çalışmada şairin kimliği ve kelimelerin çağrışım yaptığı anlamlar dikkate alınarak beyitler tasavvufi anlamıyla da değerlendirildi.

Gazelin bütününde şaraba olumlu bir anlam yüklenmiştir. Kadehin, meclisin ve humarın anlatıldığı diğer beyitlerde de redif kelime olması sebebiyle konu yeniden şaraba bağlanmıştır. Kısacası gazelin merkezinde şarabın olduğu görülür. Kelime düzeyinde redifin kullanıldığı bu şiirde tasvir edici üslup hâkimdir. Merkezde şarap olmak üzere diğer kelimelerde renk, şekil, tesir yönleri ile benzetmelerle açıklanmıştır. Gâlib'in şiirlerinde çoğunlukla isim köklü kelimeleri redif olarak seçtiği ve bu yolla da şiirlerindeki anlam yoğunluğunu artırdığı bilinir. Bu tarz şiirlerde mana yoğunluğu daha iyi işlenir ve konu bütünlüğü de sağlanır.

Sonuç olarak belirli bir kelimenin redif olarak seçildiği şiirde redif kelime üzerinde anlam yoğunluğu olduğu görüldü. Bu anlamda kelime rediflerin şiirde daha önemli olduğunu ve anlam üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda düşündüğümüzde şiirleri incelerken kelime redifli gazelleri, bu redif kelime üzerinden değerlendirmek klasik Türk şiirini anlamak ve anlatmak açısından faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Akgül, A. (2008). “Bir Mit Olarak “Şarabın İcadı” ve Anlamı, Milli Folklor, Yıl 20, Sayı 80, s. 13-20.
- Akün, Ö. F. (1994). “Divan Edebiyatı”, TDVİA, C9, İstanbul.
- Albayrak, N. (2007). “Redif” TDVİA. C34. İstanbul.
- Arı, A. (2008). Galib Dede’nin Aşk Ateşi Şeyh Galib Divanında Aşk, İstanbul: Profil Yay.
- Arslan, M. (2012). Osmanlı Edebiyat- Tarih- Kültür Araştırmaları-Saki-nameler-, İstanbul: Kitabevi Yay.
- Ayvazoğlu, B. (2013). Aşk Estetiği, İstanbul: Kapı Yay.
- Bayındır, A. (1980). “İslam Açısından Sarhoş Edici İçkiler”, Medeniyet Mecmuası, C4, (3). s. 3-19.
- Bozkurt, N. (2000). “İçki”, TDVİA, C21, İstanbul.
- Canım, R. (1998). Türk Edebiyatında Saki-nameler ve İşret-name, Ankara: Akçağ Yay.
- Ceylan, Ö. (2007). Tasavvufi Şiir Şerhleri, İstanbul: Kapı Yay.
- Çiğa, Ö. (2015). “Şeyh Galib’in Kaside ve Gazellerinde Redif Kullanım Analizi”, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 13, s. 240- 256.
- Çağbayır, Y. (2017). Ötügen Osmanlı Türkçesi Sözlüğü, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Çayıldak, Ö. (2018). Klasik Türk Edebiyatında Saki-nameler “ Şekil ve Muhteva İncelemesi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniv. Malatya.
- Devellioğlu, F. (2004). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Doğan, M. N. (2008). “Divan Şiirinde Şarap Metaforları”, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi, C38, s.63-98.
- Ebu’l- Alâ Afîfi, (2015). Tasavvuf- İslam’da Manevi Hayat-, Türkçesi: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, (6. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- İnalcık, H. (2011). Has Bahçede ‘Ays u Tarab, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- İpekten, H. (2006). Şeyh Galib Hayatı Sanatı Eserleri, Ankara: Akçağ Yay.
- Kurnaz, C. (1993). “Câm”, TDVİA, C7, İstanbul.
- Kurnaz, C. (1997). Divan Edebiyatı Yazıları, Ankara: Akçağ Yay.
- Macit, M. (2004). Divan Şiirinde Ahenk Unsurları, İstanbul: Kapı Yay.
- Mengi, M. (2003). Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara: Akçağ Yay.
- Okçu, N. (2011). Şeyh Gâlib Dîvânı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü www.kulturturizm.gov.tr
- Okuyucu, C. (2010). Divan Edebiyatı Estetiği, İstanbul: Kapı Yay.
- Pala, İ. (1995). “Âh Mine’l-Aşk”, Cogito Dergisi, S4, Yapı Kredi Yayınları, s. 81-103.

- Pala, İ. (2004). Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul: Kapı Yay.
- Pürcevadi, N. (1998). Can Esintisi, Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul: İnsan Yay.
- Şentürk, A. (2016). Osmanlı Şiiri Kılavuzu I, İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi
- Şentürk, A. (2017). Osmanlı Şiiri Kılavuzu II, İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi
- Şentürk, A., Kartal A., (2007). Eski Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul: Dergah Yay.
- Tökel, D. A. (2003). "Anlama Götüren Kilometre Taşları: Divan Şiirini Redifine Göre Yorumlamak", Yom Sanat, S. 11, s. 39-43.
- Uludağ, S. (2001). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Üstüner, K. (2014). Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz, Ankara: Akçağ Yay.
- Yıldırım, N. (2008). Fars Mitolojisi Sözlüğü, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kahraman Odaklı Yapısal Halkbilimi Kuramlarına Göre Kürt Halk Anlatılarından Çıroka Sultan û Wezîr

Ferhat ÇİFTÇİ¹

Öz

Dilsel ve kültürel öğelerin toplumlar nezdinden önemli bir yeri olduğu malumdur. Toplumlar, bu öğeler sayesinde yaşamlarını devam ettirecek gücü kendinde bulur. Söz konusu öğeler, halk yaşantısının çeşitli ürünleri olarak başlangıçtan bu yana sözlü gelenekle var olmuştur. Sonrasında bunlar, yazılı gelenek içinde de somut bir karşılık göstermiştir. Halk anlatıları, bunlardan olup barındırdığı unsurlarla kültürel dokuyu çeşitli açılardan resmetmektedir. Bu çerçevede kahraman figürü, halk anlatılarında ön plana çıkan ve temsil gücü yüksek olan kültürel değerlerden sayılır. Kimi halk anlatılarında kahramanın yiğitliği ve kurtarıcı rolü; kiminde ise onun üzerinden iletilmek istenen ahlaki dersler baskınlık gösterir. Bu cihetle halk anlatılarının mekânsal ve kültürel farklılıkları yanında evrensel özelliklere sahip bulunduğu da ileri sürülmüştür. Zaman içinde halk bilimi çalışmalarında kahramana odaklanan ve ortak yapısal ilkeler ileri süren kuramlar gelişim göstermiştir. J. G. Von Hahn'ın "Aryan Kahramanı Biyografik Modeli", Otto Rank'ın "Kahraman Kalıbı", Lord Reglan'ın "Geleneksel Kahraman Kuramı" ve Eric J. Hobsbawn'ın "Sosyal Haydut" veya "Kahraman Kalıbı" halk anlatılarındaki kahramanların metin merkezli olarak incelendiği kuramlardandır. Nitekim araştırmacılar tarafından bu kuramlar dikkate alınmış, incelenen halk anlatılarında kahramanların özellikleri yapısal olarak belirlenmeye çalışılmıştır. Bu araştırmada bir Kürt anlatısı olan Çıroka Sultan û Wezîr, barındırdığı karşılıklar itibarıyla ilgili kuramlardan üçüne göre incelenmiş ve anlatının yapısal anlamda gösterdiği denklikler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk Anlatıları, Kahraman Odaklı Yapısal Halk Bilimi Kuramları, Çıroka Sultan û Wezîr, Yapısal Denklikler.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri MYO, Çocuk Bakımı ve Gençlik Hizmetleri Bölümü, ferhatciftci@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4117-2477.

The Kurdish Narrative Sultan u Wezir According to the Hero-Oriented Folklore Theories

Abstract

It is known that linguistic and cultural elements have an important role in the eye of the communities. The communities lead a life by means of these elements. The aforementioned elements have been existing as various products of the folk life by oral tradition from the beginning. These elements, then, have had a written tradition as well. Folktales are of the written tradition and depict the cultural texture from various aspects by its elements. Within this framework, the hero figure is considered as one of the cultural values that stands out in the folktales and has a strong representative power. In some folktales, the bravery of the hero and his savior role are dominant while in others ethical values which are aimed to be delivered via the hero predominate. Hence, it is suggested that the folktales have universal characteristics as well as spatial and cultural differences. Over time, theories focusing on the hero in folklore studies and suggesting common structural principles have developed. J. G. Von Hahn's Aryan Hero Biographical Model, Lord Reglan's Traditional Hero Theory and heroes in folk narratives are among the theories that are examined as text-centered. As a matter of fact, these theories were taken into consideration by the researchers, and the characteristics of the heroes were tried to be determined structurally in the folk narratives examined. In this study, Çîroka Sultan û Wezîr, a Kurdish narrative, was examined according to three of the related theories in terms of its responses, and the structural equivalents of the narrative were tried to be determined.

Keywords: Folk Narratives, Hero-oriented Structural Folklore Theories, Çîroka Sultan û Wezîr, Structural Equations.

Extended Abstract

One of the important determinants of the individual and society is the hero figure. The hero is in the focal point, recalling the common bonds of societies for both traditional and modern times and uniting their desires. In this respect, it has responses that transcend the individual level and are attributed to various meanings. This situation varies as heroes for mythology, prophets for religions, and idols for ideologies. Carlyle (2000: 13) states that the hero is a subject as wide and limitless as world history, and examines the characters of heroes as god, prophet, poet, clergyman, writer and king. The existence of societies in history has been possible by protecting linguistic and cultural elements. Linguistic and cultural elements bring to mind the oral tradition at first, and then both oral and written tradition, taking their source from the folk life. According to Pertev (2018: 64), there is a strong link between folklore and national identity, and for three centuries, folklore products have functioned in the establishment, maturation and change of national identity. According to

Zana (2019: 58-59), folklore is a treasure for peoples, and a nation without folklore is undated and unfounded. Folk narratives are an important component of the structure aforementioned and are mostly woven around the heroes. At this point, it is necessary to read the heroes in folk narratives as important symbols identified with the struggle for existence, preferences and behavior of nations. As a matter of fact, Bozkoyun (2015: 143), who examines fairy tales, states that although the themes of Kurdish fairy tales are composed of imaginary elements, social life basically takes place. He mentions that the Kurds have expressed their hopes and feelings thanks to their folk songs and fairy-tale heroes. The hero figure, which has important responses in their lives due to the social structure of societies, may change depending on generic factors for folk narratives. Sometimes, what an epic hero achieves, in this respect, a fairy-tale hero can also do. In fact, it can be said that the aforementioned narratives have a dynamic structure in the public memory, which has an effect on this. As a matter of fact, folk narratives have always been open to possible changes with different variants and transitions. However, this multidimensionality and the folk narrative material that makes it possible show similarities in some respects with the narratives of different peoples. Campbell (2010: 48) explains the hero-oriented similarities regarding folk narratives with the idea of unity in some aspects of humanity. These similarities make it possible to mention certain criteria, especially through the text. The responses of text-centered readings mostly arise from this point. Hero-oriented structural folklore theories focus on the biography of the hero in a text-centered manner. Çobanoğlu (2012: 207) states that the first study on the way of formulating the lives of heroes in folk narratives and revealing their structure was done by the German folklorist Johann Georg Von Hahn in 1864. In this context, he examines VonHahn's Aryan Hero Biographical Model, Otto Rank's Hero Pattern, Eric Hobsbawn's Social Bandit or Hero Pattern, and LordRaglan's Traditional Hero Pattern under the heading of hero-oriented theories of structural folklore. Apart from the hero's biography, other theories of structural folklore are the methods of Vladimir Propp and Claude Lévi Strauss. Hikmet (2015: 74) points out that the theories of structural folklore differ in two ways and that Propp and Strauss focus on the functions of the text rather than the hero. It should be considered that structural folklore theories have limiting dimensions as well as their benefits or facilitating effects. The evaluation of folk narratives with strong cultural equivalents within these drafts prepares the ground for covering or omitting their private sides. Moreover, it is inevitable that approaching cultural diversity with patterns will create some difficulties. Even considering the fact that there are many variants of a single folk narrative makes variations possible. In this respect, it is important to consider the results of the studies that will be made within the framework of the mentioned examination methods. In some studies on folklore narratives based on related theories, some concerns were expressed in this direction. In the study conducted by Tarduş (2018: 74-75), the Kurdish narratives named Xanê Çengzêrîn, Zembilfiroş, Memê Alan, Ferxik, Cembelî, DewrêşêEvdî, Kulik and Siyabend were examined according to Raglan's theory and it was determined that the similarities

were limited. Thereupon, it was attempted to create independent structures for these narratives. Çîroka Sultan û Wezîr, one of the Kurdish folk narratives, draws attention as a fairy tale in which short passages are intertwined. Vizier intends to teach the Sultan a lesson, who does not want to come to reason during the narration. As the vizier narrates, the focal point varies and people gain importance accordingly. Although the Kurdish narrative named Çîroka Sultan û Wezîr does not fully comply with the principles of hero-oriented structural folklore theories, it is in conformity with some principles of these theories. In this respect, there is neither a complete structural harmony nor a complete distance between the principles determined for Western narratives and the sample narrative. As a matter of fact, some items of text-centered and hero-oriented structural folklore theories taken into consideration in the research allow the establishment of direct or indirect concerns. The narrative was considered to be associated with six of the sixteen principles in total, which are named as the Birth, Youth, Return and Second Order titles of Johann Georg von Hahn's Aryan Hero Biographical Model. It has been determined that nine of the 12 principles found in Otto Rank's Hero Pattern have an overlap. It has been found that the narrative is compatible with only six of the twenty-two principles of Lord Raglan's Traditional Hero Theory. This result shows that, in the example of Çîroka Sultan û Wezîr, one of the Kurdish narratives, folk narratives have both some commonalities and privatizations in terms of structural elements.

Giriş

Birey ve toplum arasında önemli belirleyenlerden biri kahraman figürüdür. Kahraman, hem geleneksel hem de modern zamanlar için toplumların ortak bağlarını hatırlatan ve arzularını kendinde birleştiren odak noktasında yer alır. Bu yönüyle bireysel düzlemi aşan ve çeşitli anlamlar atfedilen karşılıklara sahiptir. Bu durum, mitoloji için kahramanlar, dinler için peygamberler, ideolojiler için ise idol olarak değişkenlik gösterir. Carlyle (2000: 13), kahramanın dünya tarihi kadar geniş, sınırsız bir konu olduğunu belirtir ve kahraman tiplerini tanrı, peygamber, kral, din adamı, şair ve edebiyatçı olarak irdeler. Dikkat edilirse bunlar, liderlik kavramı etrafında toplumlar için kaçınılmaz bir yapı olarak belirir. Daha doğrusu kahramana yüklenen anlamlar ve onu karşılama biçimi farklılık gösterse de sembol şahsiyetler adından hep söz ettirir. Bunların yerine ikame edilecek farklı değerler ve unsurlar da temsili bir özellik gösterir. Bu bakımdan kahramana, genel olarak sosyal yapının kendini var etme ve gösterme sembolü olarak bakmak mümkündür.

Toplumların tarih içerisinde varlıkları, dilsel ve kültürel öğelere sahip çıkmakla mümkün olmuştur. Dilsel ve kültürel öğeler, kaynağını halk yaşantısından alarak başlangıçta sözlü, daha sonra da hem sözlü hem de yazılı geleneği akla getirmektedir. Pertev'e (2018: 64) göre folklor ve millî kimlik arasında güçlü bir bağ vardır ve üç yüzyıldır folklor ürünleri millî kimliğin tesisi, olgunlaşması ve değişiminde işlev görmektedir. Zana'ya (2019: 58-59) göre de folklor halklar için bir hazinedir ve folkloru olmayan bir millet tarihsiz ve asılsızdır. Halk anlatıları, söz konusu yapının önemli bileşenlerindedir ve çoğunlukla kahramanlar etrafında örülmüştür. Bu noktada halk anlatılarındaki kahramanları, milletlerin varlık mücadelesi, tercihleri ve davranış biçimleriyle özdeşleşmiş önemli semboller olarak okumak gerekir. Nitekim masalları irdleyen Bozkoyun (2015: 143), Kürtçe masalların konularını hayalî unsurların oluşturmasına karşın temelde toplumsal yaşamın yer aldığını belirtir. Kürtlerin türkü ve masal kahramanları sayesinde umutlarını ve duygularını dile getirdiğinden bahseder.

Toplumların sosyal yapı gereği hayatlarında önemli karşılıklar barındıran kahraman figürü, halk anlatıları için türsel etkenlere bağlı olarak değişebilmektedir. Bazen bir destan bazen de bir masal kahramanı yüceltilen değerlere ulaşmak adına ön plana çıkmaktadır. Söz konusu anlatıların halk belleğinde dinamik bir yapıda olması, kimi zaman bunların birbirinin yerine anılmasını beraberinde getirmektedir. Bu açıdan halk anlatıları, farklı varyant ve geçişlerle muhtemel değişimlere hep açık olmuştur. Fakat yine de bu çok boyutluluk ve buna imkân hazırlayan halk anlatısı malzemesi, farklı halklara ait anlatılarla kimi açılardan benzerlik göstermektedir. Campbell (2010: 48), halk anlatılarına ilişkin olarak kahraman odaklı benzerlikleri, insana dair bazı hususlardaki birlik fikri ile izah eder. Bu benzerlikler, özellikle metin üzerinden belli kriterlerin söz konusu edilmesine olanak sağlamaktadır. Metin merkezli okumaların, barındırdığı karşılıklar daha çok bu noktadan ileri gelmektedir.

Halk anlatılarına ilişkin metin merkezli okumalar sunan kuramlar, kahramanın çözümlenmesi için kendi dayanakları çerçevesinde bazı ilkeler ileri sürmektedir. Bu ilkelerin kahraman kalıbına yönelik belirlemeleri, aynı zamanda halk muhayyilesinin işaretlerini taşımaktadır. Muayyen bir yapı olarak beliren halk anlatıları, ortak ilklere buluştukça bunlar arasında bazı bağların olduğu anlaşılmaktadır. Böylece halk anlatılarına dair hem yerel hem de evrensel ilgilerin kurulabileceği bir söyleme varmak olanaklı hâle gelmektedir. Nitekim söz konusu ilgileri, halk anlatıları üzerine yapılan bazı tetkiklerden görmek mümkündür. Kahraman etrafında şekillenen metinlerin yapısal anlamda bazı benzerlikler gösterdiği, ileri sürülen kimi ilkelerle uyuştuğuna dair tespitler, bu tetkiklerin vardığı en genel sonuçlardır.

Başka bir açıdan bakacak olursak herhangi bir anlatının insan belleğinde özel ve genel bazı karşılıklara denk gelmesi doğal bir durumdur. Eliade (2001: 15), bunu, mitin çok sayıda ve birbirini tamamlayacak nitelikte olan bakış açılarına göre işlenip yorumlanabilen oldukça karmaşık bir kültür gerçekliği şeklinde izah eder. Bu izah çerçevesinde söylenecek olursa halk anlatısı ve malzemesinin benzeşen ve ayrışan algı ve yorumlara açık olması, kuramsal çerçevenin şekillenmesine de, analiz yöntemlerinin tercihlerine de etki ettiği gerçeğiyle karşılaşılır.

Bu araştırmada bir Kürt anlatısı olan *Çiroka Sultan û Wezîr*'e kahraman odaklı yapısal halk bilimi kuramları çerçevesinde odaklanılmıştır. Araştırmanın sınırlılığını, söz konusu anlatı ve incelemede esas alınan kuramlar oluşturmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi ve betimsel analizin kullanıldığı araştırmada, elde edilen bulgular kuramların ilkelerine göre yorumlanmıştır. Anlatıya bakıldığında “Sosyal Haydut” veya “Kahraman Kalıbı” dışında söz konusu halk bilimi kuramlarından bazı maddelerle denklilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, örnek olarak seçilen halk anlatısının ilgili kuramlara göre hangi açılardan benzerlik taşıdığını veya ayrıştığını amaçlamakta olup bazı dikkatleri söz konusu etmektedir. Araştırma, bu amaç doğrultusunda Kürt halk anlatılarından örnek bir masalın kahramanının farklı kuramlara göre konumlandırılması ve anlamlandırılması açısından önem taşımaktadır.

1. Kahraman Odaklı Yapısal Halk Bilimi Kuramları

Kahraman odaklı yapısal halk bilimi kuramları, metin merkezli olarak kahramanın biyografisine odaklanır. Çobanoğlu (2012: 207), halk anlatılarındaki kahramanların yaşamlarının formüle edilmesi ve yapısının ortaya koyulması amacıyla ilk çalışmanın Alman halkbilimci Johann Georg Von Hahn tarafından 1864 yılında yapıldığını belirtir. Bu çerçevede Von Hahn'a ait “Aryan Kahramanı Biyografik Modeli”, Otto Rank'ın ortaya koyduğu “Kahraman Kalıbı”, Eric Hobsbawn'a ait “Sosyal Haydut” veya “Kahraman Kalıbı” ve Lord Raglan'a ait “Geleneksel Kahraman Kalıbı”nı kahraman odaklı yapısal halk bilimi kuramları başlığı altında irdeler. Kahramanın biyografisi dışında diğer yapısal halk bilimi

kuramları ise Vladimir Propp ve Claude Lévi Strauss'un yöntemleridir. Hîkmet (2015: 74), yapısal halk bilimi kuramlarının iki yönlü olarak ayrıldığına değinerek Propp ve Strauss'un kahramandan ziyade metnin fonksiyonlarına odaklandığına dikkat çeker. Fakat Subaşı'nın (2019: 92) işaret ettiği üzere Propp'un belirlediği yedi işlev alanı karakterler ve kahraman üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla işlev ve onu gerçekleştireni ayırmak bu açıdan pek de mümkün değildir. Öte yandan Propp, *Masalın Biçimbilimi* adlı eseriyle sosyal ve beşerî bilimlerde yapısalcılığın yaygınlaşması sürecinde öncülük etmiştir ve metin çözümleme yöntemlerinin gelişmesinde rol oynamıştır (Dündar, 2002: 118; Çobanoğlu, 2012: 214).

Çobanoğlu (2012: 207), yapısal inceleme yöntem ve kuramlarının bütünün amacının halk bilim türlerini evrensel modellere ve formüllere indirgenerek belirlemek olduğunu söyler. Bu amaç doğrultusunda oluşacak bir folklor grameriyle evrensel ölçekte mukayeseli çalışmaların daha da kolaylaşmasının düşünüldüğünden bahseder. Ayrıca yapısalcılığın halk bilimine sunduklarını, A. Dundes'ten üç maddeyle aktarır:

a) Tür teorisi, türlerin tanımlanmasında geçerli kriterler sunması.

b) İleri sürülen tezlerin kolaylıkla başka kültürlerden malzemeye uygulanabilir veya geçerliklerinin test edilebilir olması.

c) Bu özellikleri nedeniyle halk bilimcilere çalışmalarında daha somut bir objektif çalışma vasatı ve aracı oluşturması.

Yapısal halk bilimi kuramlarının sunduğu yararlar veya kolaylaştırıcı etkilerin yanında sınırlayıcı boyutları olduğunu da düşünmek gerekir. Kültürel karşılıkları güçlü olan halk anlatılarının bu taslaklar içerisinde değerlendirilmesi, onların özel taraflarının da örtülmesine ya da atlanmasına zemin hazırlar. Kaldı ki kültürel çeşitliliğe kalıplar eşliğinde yaklaşmanın kimi güçlükler doğurması kaçınılmazdır. Tek bir halk anlatısının birçok varyantının bulunduğu gerçeğini dahi düşünmek değişkenlikleri muhtemel kılmaktadır. Bu bakımdan yapılacak çalışmaların vardığı sonuçların söz konusu inceleme yöntemleri çerçevesinde düşünülmesi önem taşımaktadır. Nitekim ilgili kuramları esas alan halk bilimi anlatılarına yönelik bazı incelemelerde bu yönde kaygılar dile getirilmiştir. Tarduş'un (2018: 74-75) yaptığı incelemede *Xanê Çengzêrîn*, *Zembilfiroş*, *Memê Alan*, *Ferxik*, *Cembelî*, *Dewrêşê Evdî*, *Kulik* ve *Siyabend* adlı Kürt anlatıları Raglan'ın kuramına göre irdelenmiş, benzerliklerin sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Bunun üzerine söz konusu anlatılar için bağımsız yapılar oluşturulmaya çalışılmıştır. Çeliktaş (2018: 82) da, Joseph Campbell'in kahraman teorisi ışığında *Rustemê Zal* ve *Memê Alan* anlatılarını incelemiş ve kahramanların serüvenlerinde benzeşmeler ve farklılaşmalara rastlandığına dikkat çekmiştir.

Çobanoğlu (2012: 207), kahraman kalıbına ilişkin çalışmaların neredeyse halk bilimi kadar eski olduğunu belirtir. Bu aslında toplumsal yapının pek çok örnekten anlaşılacağı üzere liderlik kültüne dayalı güçlü bir görünüme sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Bugün de birey ve toplumların farklı

kulvarlarda birçok açıdan kahraman, lider ve öncülere bağlı tercihler ve davranışlarda bulunduğu aşikârdır. Edebî metinlerde kahraman tipinin çağın koşulları ve beklentilerine göre şekillendiği de bir gerçektir. Fakat yine de modern anlatılarda kahraman belirleyici konumdadır ve söylemi besleyen başat unsurlardan sayılmaktadır. Bu açıdan geçmişten bugüne kahraman toplumsal hafıza, kültürel yüklenimler, beklentiler ve değerler nezdinde önemli bir yer edinmiştir. Halk anlatılarında ise bunun güçlü bir karşılığa sahip olduğu bilinmektedir. Bu, kahramanın kurmaca özellikler taşıması durumunda bile etkisini yitirmeyecek bir anlam taşımaktadır.

Kahraman odaklı yapısal halk bilimi kuramlarından Johann Georg Von Hahn'ın "Aryan Kahraman Biyografik Modeli" "doğum, gençlik, dönüş aşamaları ile ikinci dereceden şahıslar" kategorilerinde toplamda on altı maddeden oluşmaktadır. Otto Rank'ın ortaya koyduğu "Kahraman Kalıbı"nda toplamda on iki madde bulunmaktadır. Lord Raglan'ın "Geleneksel Kahraman Kuramı" ise toplamda yirmi iki madde içermektedir (Çobanoğlu, 2012: 208-2011). Eric Hobsbawn'ın kuramı "Sosyal Haydut" veya "Kahraman Kalıbı"na ise inceleme metninde bir karşılığa sahip olmadığı için çalışmada yer verilmemiştir.

2. Çîroka Sultan û Wezîr

Kürt halk anlatılarından *Çîroka Sultan û Wezîr*, kısa aktarımların iç içe geçtiği bir masal olarak dikkat çeker. Anlatının öğretici ve düşündürücü özellikleri bünyesinde taşıdığı söylenebilir. Anlatı boyunca yola gelmek istemeyen Sultan'a, Vezir'i ders verme niyetindedir. Vezir anlattıkça odak noktası değişkenlik gösterir ve kişiler buna göre önem kazanır. Yalnız bütün anlatıyı kuşatan temel husus ise Sultan'ın ders çıkarması bağlamında Xortê Bedew'in (Yakışıklı Genç) kendisine biçilen role doğru yol almasıdır. Subaşı (2019: 72-74), masal kahramanlarının tespitinin kesinlik içermediğini ve çeşitli unsurların esas alınmasıyla anlatılarda kahramanın belirlenmesine dair farklılıklar olabileceğini hatırlatır. Bu anlatıda Sultan ön planda olmakla birlikte Vezir ile giriştikleri eylemlerin tümü Xortê Bedew'de konumlanır. Dolayısıyla çalışmada Sultan, değişim durumu ile karakter; Xortê Bedew ise eylem boyutu ile kahraman olarak belirlenmiştir. Anlatı, masal türleri içerisinde gerçekçi ve bağlı masallar kategorisinde değerlendirilebilir. Keskin (2019: 219, 220), gerçekçi masalların (çîrokên rasteqîn) kahramanlarının padişah, vezir, ağa, çoban vb. olduğunu; bağlı masalların (çîrokên formuleyî/zincireyî) ise birbirine sayı, anlatma ve olaylarla bağlı bulunduğunu belirtir. *Çîroka Sultan û Wezîr*'de karakterler ve biçim söz konusu unsurların olduğunu gösterir.

Masalarda karakterlerin iyi ve kötü olarak rollerini sürdürdükleri veya sona doğru değişim gösterdiğinden bahsedilebilir (Bozkoyun, 2015: 153). Örnek anlatıda Sultan, sona doğru iyi rolde bir değişim durumuyla sunulur. Tabii ki bu hemen gerçekleşmez ve hikmetli bir sonuç çıkarmak serüvene bağlı olarak sağlanır. İlk ayak direyen ve tutumunda değişim göstermeyen Sultan, nihayetinde kahraman için kurgulanan olumlu durumun gerçekleşmesinde rol

alır. Bu noktada Vezir, anlatıcı ve dolayısıyla yönlendirici; Xortê Bedew ise amaca ulaşmanın ve olumlu sonucun adresi konumundadır. İç hikâyelerin sonucunda Sultan'ın şahsında okurdan ve dinleyicilerden tipik Doğu tarzı bir kıssadan hisse mantığına varması beklenir. Bu araştırmada metnin yapısal unsurlarına odaklanıldığından bu tarz bir söylemden kaçınılmıştır. *Çiroka Sultan û Wezîr*, Adîl Başaran tarafından aşağıda yer aldığı şekliyle aktarılmıştır (Cewerî, 2018: 65). Anlatının Türkçe çevirisi ise yazar tarafından yapılmış olup çalışmanın sonunda ekte yer almaktadır:

Wezîrê wî bi destê wî digire û dibêje; “ka ji vê ramana xwe biqere, ger tu li min guhdarî bike, ez ê ji te re qala sultanekî bikim ku ew jî mîna te enîrbû û paşê ji wan kirinên xwe poşman bûbû”

Sultan bi wezîrê xwe re derdikeve nava gel û digere. Piştî gera çend bajaran, li wan dibe êvar. Hema li deriyê kê dixîne û dema derî vedibe ji xwediyê malê re dibêje;

“Hûn mêvanan vedihewînin” li ser vê xwediyê malê bersivê dide û dibêje:

– Mêvan mêvanê Xwedê ne, ser seran û çavan kerem ke hundir.

Zilamê malê ne sultan û ne jî wezîr wî nas dike! Piştî şîvê dibe derengiya şevê, cihê wan yê razanê radixe û radizên. Di wê şevê de pîreka male (kevanî) Xwedê kurekî didiyê. Li ser vê, li wezîr eyan dibe ku ev kurê nû hate dinê dê bibe qismetê qîza sultan!.. Wezîr serê sibehê tiştê bi şev lê eyan bû bi sultan re parve dike û dibêje:

– Îşev kurekî vê malê çêbû û kurê vê malê dê bibe qismetê qîza te.

Sultan li ser vê gelekî dienire û dibêje:

– Ez nahêlim ku kurê vê mala feqîr û belengaz bibe zavayê min.

Sultan, bangî bavê zarokê ku nû çêbûyî dike û dibêje:

– Heger tu vî kurê xwe bide min, ez ê sed zêrî bideme te.

Li ser vê bazara, hevserê jinikê bi hevala xwe re parve dike. Ji ber ku gelekî zizan bû vê xwestekê erê dike. Kurê xwe bi berdêla sed zêrî didine sultan. Sultan û wezîrê xwe radihêjin zarok û li cem xerat sindoqekê çêdike û dixin hundirê wê û dibe davêjin nava deryayê. Dema vedigere malê di rê de ji wezîrê xwe re dibêje:

- Min negot ku ez nahêlim ev zarokê feqîr û belangaz bibe qismetê keça min?

Piştî demekê li bajarekî mirovekî ku debara xwe bi girtin û firotina masiyan dikir diçe ser deryayê masî girtinê, dema çav li sindoqê dikeve, hema kincên xwe ji xwe datîne û dikeve nava avê û radihêje

sindoqê. Sindoqê dibe mal û derê wê vedike! Dibîne ku zarokekî çiqas bedew di hundirê wê sindoqê de derdikeve. Ji ber ku zarokên wan jî tunebû gelekî bi wî zarokî şa dibin. Masîgir û hevsera xwe zarok mîna ku yê wan be xwedî kir û mezin kirin. Piştî bi salan xortekî gelek bedew û jîr û zana jê derket. Dema bavê wî masî digirt, wî jî dibir li bazarê difiroto û diravê xwe dianî dida bavê xwe. Berî her kesî masîfiroşan wî masiyê xwe xilas dikir, gelekî jîr û zana bû, her kesê dihatin bazarê ji wî masî dikirîn. Gelek dem û dewran bihurî, rojekê wezîrê Sultan riya xwe bi bazarê dixîne. Dema diçe û çavli wî xortê bedew dikeve hema wî di cih de nas dike. Vedigere û ji Sultan re vedibêje.

- Ez qesem dikim bi navê Xwedê, min îro ew zarokê me berda nava deryayê li bazarê dît. Li ser vê bi pey wî dikevin û diçin malê ku lê dimîne. Li derî dixîne, derî vedike û dikevin hundir. Xwediyê malê wan nas nake û dipirse: “Hûn kî ne û çi dixwazin?” li ser vê pirsê Sultan dibêje:

- Em hatine ji bo xortê ku te mezin kiriye, ew ne yê te ye, em hat wî ji te bistînin, tê bide me, li hemberî xwedîderketina te û keda we, ez ê xelateke giranbaha bidim. Li ser vê, masîgir fêma kir û bangî hevsera xwe kir.

Piştî mêrik bi jina xwe re ev vegot û ji ber ku ew rastî jî bû ne kurê wan bû, bi bêdilî be jî qebûl kir û ew xelatadayin pejirand û bi destê wî girt û da destê Sultan. Zêrê wî dayê.

Sultan nivîsek nivîsî û da destê xortê bedew û jê re got:

- Tu yê vê peyamê ji vê navnîşanê re bibe hetanî ku em tên.

Xortê ciwan û bedew radihêje peyama Sultan û berê xwe dide bajarê mezin û diçe. Bi rojan dimeşe xwe digihîne bajêr gelekî westiyayî ye li rex bajêr, li nava rezekî li ber darekê radiweste. Li binê darê rûdine û di xew de diçe.

Di wê navberê de, qîza Sultan jî ji serayê derdikeve û diçe li nava baxçe digere. Dema li nava baxçe digere dibîne ku mirovek li binê darê di xew de ye. Diçe nêzî ku li çî mêzeke! xortekî ciwan û mîna heyva çardehî, xortekî sipehî û bedew evîndarî wî dibe. Di destê wî de wê peyamê dibîne bi hêdîka ji nava destê wî derdixe û vedike. Qîza Sultan nivîsa bavê xwe nas dike û tê de gotiye:

- Ji celadan re, ger ev xort hate cem we, hûnê tu tiştî jê nepirsîn û serê wî jê bikin.

Li ser vê nivîsê, qîza Sultan dike niç niç û di dilê xwe de dibêje “Gelo bavê min çi ji vî xortê bedew xwestiye?” Qîza Sultan nivîseke din dinivîse û tê de wiha dibêje:

– Ji celadan re, ger ev xort hate cem we, hûnê berî ku ez bigihêjim bajêr, bi qîza min re bizewicînin.

Û wê nivîsa bavê xwe diçerîne, ya wê nivîsandiye, dixê nava destê wî û bi şûnde vedigere serayê... Piştî ku xortê bedew têr xewa xwe distîne û berê xwe dide wê navnîşanê, diçe ber derî û nivîsa di destê xwe de dide wê navnîşanê. Dema li nivîsê mêze dikin, hema bi zû radibe û xort bi xwe re dibe serayê û bi qîza Sultan re dide nasîn û amedekariya daweta wan dike.

Dema Sultan bi aramî tê bajêr ku li çi rast bê! Destê qîza wî di destê wî xortî de û li cihê ku amedekariya zewacê dike, li ser vê hêrs dibe û dibêje:

- Ez ê wî bi destê xwe bikujim! Min sond xwariye ku ev xort nebe qîsmetê qîza min.

Li ser vê hêrsa wî, Wezîrê wî bi destê wî digire û dibêje; “Ka ji vê ramana xwe biqere, ger tu li min guhdarî bike, ez ê ji te re qala sultanekî bikim ku ew jî mîna te enirîbû û paşê ji wan kirinên xwe poşman bûbû û êdî nema tiştên xirab kiribû û ji wan şaşitiyên xwe bi şûnde vegeirî ya.

Bila ev nêye serê te jî û wiha dom kir û got:

- Sultanê min, li welatekî sultanekî mîna te hebû, êvarekê teyreki şitlek di nava niklê wî de anî û avête hewşa wî. Sultan jî ew şitla çand, dema bû serê sibehê, sultan derket hewşê, dît ku ew şitla mezin bûye û sêvên zahf girs pêve hatine. Bangî xulamê xwe kir û got here sêvekê bîne bê ev çi elemet e. Dema xulam diçe sêvekê li binê darê li erdê radihêje û tîne hinda sultan. Bangî dapîrekê dike û wê sêvê bi wê dide xwarin, hema di cih de dapîr dimire, li ser vê sultan gelekî dienire û xwe li ber teyr datîne. Ber êvarê cardin teyr tê û sultan teyr dikuje! Sultan difikire, paşê bangî xulamê xwe dike û dibêje te ew sêva ji ku anî li ser vê pîrsê xulam dibêje “Min ew sêv li binê darê dît û min rahijîte.’ Cardin sultan ji xulamê xwe re dibêje, here sibê ji darê jê bike û bîne. Dibe sêbe, sêva ji darê jêdike, dide yekî kal, çawa ku yê kal sêvê dixwe û bi xwarina sêvê re temenê wî vedigere mîna yê ciwanekî hivdeh salî. Li ser vê sultan zaf bi kuştina teyr poşman dibe.” Sultanê min ger tu jî zavê xwe bikujî, tu ê jî poşman bibî.

Bi vê jî sultan îkna nabe. Wezîrê wî çîrokeke din vedibêje û dibêje:

– Sultanê min, yekî din jî hebû rojekê diçe nêçîrê. Gelekî li çol û çiyar digere. Zaf diweste, tî dibe, lê li tu deran avê peyde nake. Diçe ber zinarekî, bala xwe dide ku ji wî zinarî dilopên avê ji jor de dikeve erdê, hema tasika xwe ji cuherê xwe derdixe û dide ber wan dilopên ku ji jorde dikeve! Dema dikire vexwe teyrê wî baskê xwe li tasê wî dixê û wê ava ku ketibû tasê dirijîne.

Piştî çend caran cardin teyrê wî baskên xwe lê dixê û dirijîne, gelekî diênire û hema di cih de serê teyrê xwe jêdike. Dema cardin tasa xwe da ber wan dilopên avê, berê wî dikeve jorîn ku çî bibîne, marekî ku mirî ew dilopê ku av dizanîbû jehra mar ji jor de dilop dikir. Piştî fêhm kir ku teyrê wî nebûya dê ew ava vexara û bi wê jehrê bimira. Ew jî zaf poşman bû, lê nema dikarîbû teyrê xwe bi şûnde vegeandiya.

Û wezîr got:

– Sultanê min. Ger tu jî naxwazî tu poşman bibî ji vê fikra xwe vegere.

Li ser van gotinên wezîrê xwe ji wê ramana xwe vegeziya û heft roj û heft şevan li def û zirnê xist û qîza xwe bi wî xortê bedew re zewicand...

3. Kahraman Odaklı Yapısal Halk Bilimi Kuramlarına Göre Çiroka Sultan û Wezîr

Çiroka Sultan û Wezîr, barındırdığı çoklu yapısı ile kahraman odaklı yapısal halk bilimi kuramlarından bazı denklikler barındırmaktadır. Anlatıda toplumsal bağ içinde düşünülecek eşkıya figürü olmadığından Eric J. Hobsbawn'ın Sosyal Haydut veya Kahraman Kalıbı'nın ilkelerinden herhangi bir denklik bulgusuna rastlanmamıştır.

3.1. Johann Georg von Hahn'ın Aryan Kahramanı Biyografik Modeli'ne Göre Çiroka Sultan û Wezîr

Johann Georg von Hahn'ın “Aryan Kahramanı Biyografik Modeli”, ilk zamanlarda pek ilgi görmese de İngiltere’de Alfred Nutt tarafından Kelt geleneğine başarıyla uygulanması ve özellikle Edward Tylor ve takipçilerinin çalışmaları ile gündemleşmiştir (Çobanoğlu, 2012: 214). Modelde “doğum, gençlik, dönüş ve ikinci dereceden şahıslar” kategorilerinde toplam on altı madde yer almaktadır.

Çiroka Sultan û Wezîr, “Aryan Kahramanı Biyografik Modeli”nin “doğum” aşamasından doğrudan bir denklige sahip değildir. Fakat ilgi kurulabilecek durumlar söz konusudur. Modelin ilgili maddeleri şunlardır:

Doğum

1. Kahraman gayri meşru olarak doğar. (İlgi kurulabilir.)

Kahramanın doğumu anlatıda belirgin bir şekilde yer almaktadır. Bu nedenle anlatı ile modelin bu aşamasının ilkeleri arasında örtüşüm durumu, bu bağlamda mümkün olmaktadır. Doğum, söz konusudur ama gayri meşru değildir.

2. Annesi ülkenin prensesidir. (Karşılık yok.)
3. Babası bir tanrı veya bir yabancıdır. (İlgi kurulabilir.)

Baba, bir yabancı olmayıp kahramanın daha sonraki serüvenine bağlı olarak yabancılık durumu ortaya çıkmaktadır.

Anlatının, modelin “gençlik” aşamasından kimi denklilere sahip olduğu görülmektedir. İlgili maddeler ve anlatıdaki karşılıklar şunlardır:

Gençlik

1. Kahramanın yükselişinin işaretleri vardır. (Karşılık var.)

Vezir’in Sultan’a anlattığı hikâyenin kahramanı, henüz yeni doğmuşken ileride Sultan’ın kızıyla evlenecek kişi olarak takdim edilir. Bu onun yükselmesi için ileriye dönük açık bir işarettir. Yoksul bir ailenin çocuğu olması bakımından Sultan bundan hoşlanmaz ve onun için kötü bir son tasarlar. Kahramanın, kendisi için tasarlanan tehlikeli durumlardan kurtulması da aynı çerçevede bu yükselmenin işareti olarak gösterilebilir. Masalın henüz başında dinleyici veya okurlar için bu durum merak unsurunu da sağlar. Yükselmenin birtakım olumsuzluklara rağmen gerçekleşip gerçekleşmemesi arasında kalmak kurguya sürükleyicilik katar.

2. Bu nedenle terk edilmiştir. (Karşılık var.)

Sultan, kahraman için öngörülen kızıyla evlenecek kişi olması gerçeğinden kurtulmak ve bunun yaşanmasın önüne geçmek için onu belirsizliklere sürükler. Aslında doğrudan ölüme terk edilir. Bu Sultan için nettir. Fakat ölümün gerçekleşmesi için kahramanın suya bırakılması tasarlanan sonu muhtemel plana çeker. Bu nedenle kahramanın terk edilmesi sonraki ilkeler için bağlayıcı bir yapı gösterir.

3. O, hayvanlar tarafından emzirilir. (Karşılık yok.)
4. Çocuksuz bir çoban çifti tarafından büyütülür. (Karşılık var.)

Sultan ve Vezir tarafından suya bırakılan çocuk balıkçı bir aile tarafından bulunur ve sahiplenilerek büyütülür. Aile, çoban çifti olmasa da eşdeğer konuma sahip olup balıkçı olarak anlatıda geçmektedir. Form değişikliği söz konusu olsa da kahramanın koşulları sağlayan durum örtüşmektedir. Bu ailenin çocuklarının olmadığı da anlatıda geçer. Çocuksuzluk kahramanın sahiplenilmesi ve korunması için bir nevi bir teminat olarak değerlendirilebilir. Bu kahramanın gözetilmesi gereken zamanlarda başına kötü şeylerin gelmemesi durumunu pekiştirir.

5. O, yüksek ruhlu bir gençtir. (Karşılık var.)

Anlatıda evlat edinilen çocuğun büyüdüğü ve ailesine balık satışı konusundan yardımcı olduğu geçmektedir. Bu olumlu davranış ve gence atfedilen güzellik, güçlülük ve bilgelik vasıfları kahramanın yüksek ruhluluğuna işaretler. Herkesin balık alma konusunda kahramana yönelmesi ve onun herkesten önce balık satışını tamamlaması da yüksek ruhlu olma konusunda anlam taşımaktadır.

6. O, yabancı bir ülkede hizmet edeceği bir iş arar. (Karşılık yok.)

Anlatının, modelin “dönüş” aşamasından yalnızca bir madde ile denklik gösterdiği söylenebilir. Bunun da ilgi kurulabilecek bir karşılığa sahip olduğu görülmektedir. Modelin bu aşamadaki maddeleri şunlardır:

Dönüş

1. O, geriye muzaffer olarak döner ve tekrar yabancı ülkeye gider. (İlgi kurulabilir.)

Anlatıda kahraman, sona doğru Sultan’ın kızıyla evlenecek bir kurgu içinde resmedilir. Bu dönüş, kendisi için tasarlanan tuzaklardan kurtulması şeklinde gerçekleşir. Vezir tarafından fark edilip Sultan’a bilgi verildikten sonra kahraman kendisini büyüten aileden bedel karşılığında tekrar geri alınır. Sultan, kendisine gizli bir not vererek onu kendi diyarına gönderir. Sultan tarafından tasarlanan bu ikinci kötü sondan da Sultan’ın kızı vesilesiyle kurtulur. Bu durum, kahramanın muzaffer olmasını hazırlayan bir kurgusalılık taşımaktadır.

2. O, gerçek düşmanlarını kılıçtan geçirir ve ülkeyi yönetmeğe başlar ve annesini kurtarır. (Karşılık yok.)

3. O, şehirler kurar. (Karşılık yok.)

4. Onun ölüm şekli olağanüstüdür. (Karşılık yok.)

Anlatıda ikinci dereceden şahıslar ile ilgili olarak herhangi bir denklik söz konusu değildir. İlgili maddeler şunlardır:

İkinci Dereceden Şahıslar

1. O, ensest ilişki nedeniyle lanetlenmiştir ve genç ölür. (Karşılık yok.)

2. O, hakarete uğrayan bir hizmetçisinin eliyle intikam için öldürülür. (Karşılık yok.)

3. O, daha genç olan kardeşini öldürür. (Karşılık yok.)

3.2. Otto Rank’ın Kahraman Kalıbı’na Göre Çıroka Sultan û Wezîr

Otto Rank, Kahraman Kalıbı kuramını psikanalitik ilkeler çerçevesinde yorumlamış, ev içinde baba-oğul mücadelesine dayalı olarak kahramanın gelişim

gösterdiğini ileri sürmüştür (Çobanoğlu, 2012: 209; Hikmet, 2015: 74). Model on iki maddeden oluşmaktadır.

Anlatı ile Otto Rank'ın "Kahraman Kalıbı" arasında bazı denklikler söz konusudur. Modelin ilgili maddeleri ve anlatının denklik durumu şöyledir:

1. Kahraman, sıra dışı bir ailenin çocuğudur. (İlgi kurulabilir.)

Anlatıda kahramanın sıra dışı bir aileden olmadığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Fakat Sultan ve Vezir'in konumları düşünüldüğünde onlar için sıra dışılık söz konusu edilebilir. Neticede kurgu temelli edebî eserlerde karakterler veya unsurlar arasında çatışma veya farklılıkların olması gerekir. Bu durum, çoğu zaman taraflar nezdinde sıra dışılığı yahut kendinden farklı olmayı sağlayan bir rol oynar. Sultan ve Vezir'in yolu, kahramanla kendi normallerinin dışında kesişmiştir. Bu açıdan ilgili madde ile kahramanın konumu arasında ilgi kurulabilir.

2. Kahramanın babası bir kraldır. (İlgi kurulabilir.)

Kahramanın babası bir kral değildir ama Sultan tarafından gerçek ailesinden alınması ve kurgunun bu çerçevede devam ettirilmesi yapısal bir yakınlık içinde düşünülebilir. Bu ilke, kahramana seçkin bir vasıf kazandırılması açısından düşünüldüğünde metnin buna elverdiği yönünde kimi çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Çünkü anlatıda kahraman hedefe doğru ilerlerken sonuca doğru söz konusu seçkin vasıfla bir temas durumundadır. Bu açıdan madde ile anlatı arasında dolaylı bir ilgi kurulması mümkündür.

3. Kahramanın ana rahmine düşüş şartları zordur. (Karşılık yok.)
4. Kahramanın doğumuna karşı kehanetler ve uyarılar vardır. (Karşılık var.)

Kahraman doğduktan sonra ileride Sultan'ın kızıyla evleneceği kehaneti ileri sürülür. Bu durum Sultan için bir uyarı niteliğinde algılanır. Uyarıyı yapan Vezir'dir. Nitekim anlatı ilerledikçe kahramandan kurtulduğunu düşünen Sultan'a onun ölmediği bildirilir ve böylece anlatıda kehanet/uyarı Sultan için yeniden söz konusu olur. Bu ilgi, yapısal anlamda anlatıda kahramana karşıtlığı doğuran ilk belirti olur.

5. Kahraman, suya bir kutu içinde bırakılır. (Karşılık var.)

Anlatıda bu madde ile doğrudan bir karşılık söz konusudur. Sultan ve Vezir'i tarafından kahraman kehanetin gerçekleşmemesi için suya bir sandık içinde bırakılır. Kurgu itibarıyla suya bırakılmanın henüz netleşmemiş bir sonu imlediği söylenebilir. Bu yapısal anlamda kahramanın yaşama olasılığını artıran bir rolde değerlendirilebilir. Sultan ve Vezir'i cephesinde kesin bir sonun hazırlandığının sanılması kurguyu sürükleyen önemli bir unsurdur.

6. Kahraman, hayvanlar veya iyi insanlar tarafından korunur. (Karşılık var.)

Kahraman, balıkçı aile tarafından bulunur ve korunur. Büyütülen kahramanın aile tarafından sahiplenilmesi ve büyütülmesi olumluluklar içinde sunulur. Balıkçı ailenin çocuklarının olmamasının sevgi ve bağlılığı sağlayan bir rol oynadığından bahsedilebilir. Aynı zamanda bu durum, kahramanın korunmasına dair güçlü bir emare olarak görülebilir.

7. Kahramanı, dişi bir hayvan veya mütevazı bir kadın emzirir. (İlgi kurulabilir.)

Kahramanın balıkçı aile tarafından büyütülmesi, mütevazı bir kadının onu emzirdiğine yorulabilir.

8. Kahraman büyür. (Karşılık var.)

Kahramanın büyüdüğü anlatıda geçmektedir. Hatta büyüüp kendisini yetiştiren aileye yardımcı olduğu, güzellik, çalışkanlık gibi olumlu davranışlar içinde sunulur. Anlatının başında Vezir tarafından belirtilen sonucun gerçekleşmesi için kahramanın büyümesi önemli bir adımdır.

9. Ve gerçek ailesini bulur. (İlgi kurulabilir.)

Gerçek ailesiyle bir buluşma söz konusu değildir ama Vezir ve Sultan ile yeniden karşılaşma yaşanır. Kendisi için tasarlanan ikinci kötü sondan da Sultan'ın kızı sayesinde kurtulur. Kahramanın Sultan'ın kızıyla yollarının kesişmesi de bu anlamda ilgi kurulabilecek bir yön taşır.

10. Babasından intikamını alır. (İlgi kurulabilir.)

Sultan'ın kahramandan kurtulmak istemesine rağmen kehanetin gerçekleşmesi bu madde kapsamında değerlendirilebilir. Sultan'ın kötülükten ders çıkarması ve sözünden vazgeçmesi intikamı öteleyen bir anlamı ön plana çıkarsa da kahramanın bir zaferi söz konusudur. Anlatının başında öne sürülen kahraman ve Sultan'ın kızının evlilikleri böylece gerçekleşir ve bu da kahraman lehine bir zaferi söz konusu eder.

11. Kahraman, halk tarafından tanınır ve kabul edilir. (Karşılık var.)

Kahramanın, mektup aracılığıyla kabul edilmesi ve evlendirilmesi tanınmaya işarettir.

12. Kahraman rütbe kazanır, yükselir ve onurlanır. (Karşılık var.)

Kahramanın her şeye rağmen Sultan'ın kızı ile evlenmesi, bir yükselmenin ve onurlanmanın işareti olarak görülebilir.

3.3. Lord Raglan'ın Geleneksel Kahraman Kuramı'na Göre Çiroke Sultan û Wezîr

Lord Raglan'ın "Geleneksel Kahraman Kuramı", kahramanların tarihsel bir gerçekliğinin bulunmadığı, kurmaca oldukları anlayışına dayanmakta olup kahramanın hayatını bütüncül bir şekilde ele alan kapsamlı bir modeldir

(Çobanoğlu, 2012: 210). Yirmi iki maddeden oluşan model, dini ritüellerle de ilişkili kılınmıştır ve ilkelerinin genişletilebileceği ileri sürülmüştür (Hikmet, 2015: 75).

Anlatı ile Lord Raglan'ın "Geleneksel Kahraman Kuramı" arasında bazı denklıklar söz konusudur. Kuramın ilgili maddeleri ve anlatının denklik durumu şu şekildedir:

1. Kahramanın annesi soylu bir bakiredir. (Karşılık yok.)
2. Babası bir kraldır ve (İlgi kurulabilir.)

Bu madde, Otto Rank'ın modelinde ikinci madde ile aynı çerçevede bir karşılığa denk gelir. Anlatıda Sultan'ın bu role büründüğünden bahsedilebilir. Kral veya anlatı çerçevesinde Sultan'ın kahramana yakın bir ilişki içerisinde olması ve ona karşı bir amaç içinde kurgulanması bu ilke çerçevesinde söz konusu edilebilir.

3. Baba çoğunlukla kahramanın annesinin yakın bir akrabasıdır, fakat (Karşılık yok.)
4. Kahramanın ana rahmine düşüş şartları olağan dışıdır. (Karşılık yok.)
5. Kahraman aynı zamanda bir Tanrının oğlu olarak kabul edilir. (Karşılık yok.)
6. Kahramanın doğumu anında genellikle babası veya anne tarafından dedesi, onu öldürme girişiminde bulunulur, fakat (Karşılık var.)

Kahramanın Sultan ve Vezir tarafından doğduktan sonra bedel karşılığında ailesinden alınması ve öldürülme girişimi söz konusudur. Suya bir sandık içinde bırakılması buna denk düşer. Ayrıca anlatıda kahramanın gençlik zamanında da Sultan tarafından öldürülme planları geçmektedir.

7. Kahraman gizli bir yere gönderilir ve (Karşılık var.)

Kahraman, doğduktan sonra Sultan ve Vezir tarafından bir sandık içinde gizlice suya bırakılır. Bu durum, kahramanın bilinmeyen bir yere gönderilmesi olarak okunabilir. Kurgu itibarıyla kahramanın yetişkinliğe adım atması ve ileri sürülen sonun gerçekleşmesi için aslında bir bilinmezlik olması son derece makuldür. Bilinmezlik, bu doğrultuda korunma durumunu sağlayan bir etmen olarak değerlendirilebilir. Hem kahramanı yetiştiren balıkçı aile hem de Sultan ve Vezir cephesinde bu gizlilik farklı şekillerde cereyan eder.

8. Kahraman uzak bir ülkede kendisini evlat edinen bir aile tarafından büyütülür. (Karşılık var.)

Bu madde, Hahn'ın modelinden "gençlik" dönemi için dördüncü; Otto Rank'ın modelinden ise altıncı madde ile irtibatlı olarak düşünülebilir. Anlatıda kahramanın çocukları olmayan balıkçı aile tarafından evlat edinildiği geçmektedir.

9. Kahramanın çocukluğu hakkında bize hiçbir şey anlatılmaz, fakat (Karşılık var.)

Kahramanın çocukluk çağından bilgiler anlatıda geçmez. Onu sahiplenen ve yetiştiren aile kurguya dâhil olduktan sonra gençlik ve yetişkinlik dönemiyle ilgili gereklilikler devreye girer.

10. Kahraman yetişkinlik çağına eriştiğinde, gelecekte kral olacağı yere gider. (Karşılık var.)

Anlatıda doğrudan bir yolculuk olmasa da Vezir ve Sultan ile karşılaşma yeni bir serüvene kapı aralandığına işaretler. Anlatıda doğumla birlikte ileri sürülen şey, kahramanın Sultan'ın kızıyla evlenmesidir. Bu husus, gelecekte onu bekleyen olumlu duruma işaretler.

11. Kahraman, kral, dev veya yırtıcı bir hayvana karşı kazandığı bir zaferden sonra, (Karşılık var.)

Kahramanın Sultan'ın kızının yardımıyla da olsa kendisine kurulan tuzakları atlatarak bir zafer kazandığı görülür. Bu ilke, Hahn'ın ve Otto Rank'ın modelleriyle irtibat kurulabilecek karşılıklara sahiptir. Kazanılan zafer, kahramanın Sultan'ın tuzaklarının boşa çıkarılarak kızıyla evlenmesi ve bir paye elde etmesidir.

12. Kahraman çoğu zaman selefi olduğu kralın kızıyla evlenir ve (Karşılık var.)

Bu madde, anlatıda doğrudan bir karşılığa sahiptir. Başlangıçta ileri sürülen evlilik gerçekleşir. Anlatının hemen başlarında evlilik öngörüsü ve sona doğru bunun gerçekleşmesi, aynı zamanda kurguda motivasyonu sağlayan unsur olarak değerlendirilebilir.

13. Kahraman kral olur. (Karşılık yok.)
14. Bir süre herhangi bir olay olmaksızın hüküm sürer ve (Karşılık yok.)
15. Yeni kanunlar çıkarır fakat (Karşılık yok.)
16. Daha sonra kahraman tanrıların ve/veya halkın sevgisini kaybeder, (Karşılık yok.)
17. Tahttan ve şehirden uzaklaştırılır. (Karşılık yok.)
18. Kahraman esrarengiz bir şekilde ölümle tanışır, (Karşılık yok.)
19. Çoğunlukla bir tepenin üzerinde ölür. (Karşılık yok.)
20. Eğer varsa çocuklarından hiçbiri onun yerine tahta geçemez. (Karşılık yok.)

21. Kahramanın vücudu gömülmez fakat buna rağmen, (Karşılık yok.)
22. Kahramanın gömülü olduğu kabul edilen bir veya daha fazla kutsal mezarı vardır. (Karşılık yok.)

Sonuç

Çiroke Sultan û Wezîr adlı Kürt anlatısı, kahraman odaklı yapısal halk bilimi kuramlarının ilkeleriyle birebir uyum göstermese de söz konusu kuramların bazı ilkeleriyle örtüşüm içerisinde. Bu açıdan Batı anlatılarına yönelik olarak belirlenen ilkelerle örnek anlatı arasında tam bir yapısal uyumdan bahsedilemeyeceği gibi tamamen bir uzaklık da yoktur. Nitekim araştırmada dikkate alınan metin merkezli ve kahraman odaklı yapısal halk bilimi kuramlarının kimi maddeleri, doğrudan veya dolaylı ilgilerin kurulmasına olanak sunmaktadır. Anlatı, Johann Georg von Hahn'ın "Aryan Kahramanı Biyografik Modeli"'nin "doğum, gençlik, dönüş ve ikinci dereceden şahıslar" başlıkları altında bulunan toplamda on altı ilkedен yedisiyle ilintili olarak görülmüştür. Otto Rank'ın "Kahraman Kalıbı"'nda bulunan on iki ilkenin on birinin anlatıyla örtüştüğü tespit edilmiştir. Anlatının Lord Raglan'ın "Geleneksel Kahraman Kuramı"'nın yirmi iki ilkesinden ise yalnızca altısıyla uyum gösterdiği bilgisine ulaşılmıştır. Bu durumda anlatının Otto Rank'ın "Kahraman Kalıbı"'yla uyumunun yüksek olduğu; "Aryan Kahramanı Biyografik Modeli" ve "Geleneksel Kahraman Kuramı"'yla ise daha sınırlı bir yapı gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Anlatının yapısal anlamda gösterdiği kimi özelliklerin, aynı zamanda bu kuramların maddeleri arasında bağ kuracak şekilde bir kesişim durumuna sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuç, Kürt anlatılarından Çiroke Sultan û Wezîr'in örneğinde halk anlatılarının yapısal unsurlar açısından hem bazı ortaklıklara hem de özelleşmelere sahip olduğunu göstermektedir. Ortaklıkların kahramanın yaşam serüveninde "karşılık var" şeklinde işaretlenen ilkelerle belirlediği; "ilgi kurulabilir" olan durumların kısmen, "karşılık yok" şeklinde gösterilen durumların ise ilgili kuramlar çerçevesinde tamamen özelleştiği tespit edilmiştir.

Johann Georg von Hahn'ın "Aryan Kahramanı Biyografik Modeli" çerçevesinde anlatının "doğum, gençlik, dönüş" kategorileriyle uyduğu ama ilkelerin tamamını taşımadığı, "ikinci dereceden şahıslar" kategorisinde de hiçbir karşılığa sahip olmadığı görülmüştür. Modelde ikinci dereceden şahıslarda geçen "lanetlenmek", "genç yaşta ölmek", "hizmetçi" veya "kahramanın kardeşi" tarafından öldürülmek anlatı için söz konusu değildir. Otto Rank'ın "Kahraman Kalıbı" açısından anlatının "Kahramanın ana rahmine düşüş şartları zordur." ilkesi dışında bütün ilkelerle uyduğu tespit edilmiştir. Anlatıda kahramanın doğumu verilmekte ama öncesi için bu durumu güçleştirecek bir bilgi yer almamaktadır. Anlatı, "Geleneksel Kahraman Kuramı"'na göre değerlendirildiğinde ise on ikinci ilkeye kadar görece bir benzerliğin olduğu fakat bundan sonraki on madde ile benzerliğin bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu kuram, kahramanın biyografisi açısından bütüncül bir yapı göstermektedir ve örnek anlatıda kahramanın elde

edilen sonuçtan sonraki yaşamına yer verilmediği gözlemlenmiştir. Öte yandan Çîroka Sultan û Wezîr, bağlı masallar kategorisinde değerlendirildiği için iç içe anlatılar şeklindedir. Bu nedenle kahraman Xortê Bedew dolayımında söz konusu kuramlarla örtüşüm durumu göz önünde bulundurulmuştur. Dolayısıyla kahramanın serüveninde bu çerçevede benzersizlikler yanında anlatının yapısal anlamda başkaca farklılıklar taşıdığı da söz konusudur.

Kaynakça

- Bozkoyun, M. (2015). Beşek Ji Folklorê Kurdî: Çîrok. *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 1 (2), 142-157.
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Carlyle, T. (2000). *Kahramanlar*. İstanbul: Beyaz Balina Yayınları.
- Cewerî, F. (2018). *Antolojîya Çîrokên Kurdî III*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Çeliktaş, S. (2018). *Tîpolojîya Lehengê Kurd Li Çarçoveya Nêrînên Joseph Campbell -Bi Mînakên Rustemê Zal û Memê Alan-*. Doktora tezi. Mardin Artuklu Üniversitesi. Mardin.
- Çobanoğlu, Ö. (2012). *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dündar, H. (2002). Vladimir propp ve masalın biçimbilimi. *Millî Folklor*, 7(55), 115-118.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Om Yayınevi.
- Hîkmet, B. (2015). Li Gorî Teorîyên Nûjen Nêrîneke Giştî li Ser Folklorê Kurdî. *Edebiyata Kurdî ya Gelêrî* içinde (Ed. Ramazan Pertev) (ss. 25-109). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Keskin, N. (2019). *Folklor û Edebiyata Gelêrî*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Pertev, R. (2018). *Folklor û Nasnameya Kurdî ya Neteweyî (1898-1946)*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Subaşı, K. (2019). *Kürtçe (Kurmançî) Masalların Anlatı Tipolojisi-Tîpolojîya Vegêrana Çîrvanokên Kurdî (Kurmançî)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.
- Tarduş, İ. (2018). Taybetiyên Lehengên Tradîsyonel Di Vegotina Kurdî de, *The Journal of Mesopotamian Studies*, 3 (1), 57-76.
- Zana, S. (2019). Folklor, Îdeoloji û Netewesazî. *Folklorame*, 2, 51-59.

Ek: Sultan ve Vezir'in Masalı

Vezir'i elinden tutar ve şöyle der: “Şu tutumundan bir vazgeç, eğer beni dinlersen, sana bir sultandan bahsedeyim ki o da senin gibi hiddetlenmişti ve sonunda yaptıklarından pişmanlık duymuştu.

Sultan'ın biri, veziri ile birlikte halkın arasına karışır. Birkaç şehri gezdikten sonra akşam olur. Kapısını çaldıkları evin sahibine:

“Siz misafir ağırlar mısınız?” diye sorarlar. Bunun üstüne ev sahibi cevap verir:

– Misafirler, Tanrı'nın misafiridir. Baş göz üstüne, buyurun içeri.

Evdekiler, ne Sultan'ı ne de Vezir'ini tanırlar! Akşam yemeğinin ardından gecenin ilerleyen vakitlerinde yataklar serilir ve yatılır. O gece evin hanımının bir oğlu olur. Bunun üzerine, evin yeni doğan oğlunun Sultan'ın kızının kısmeti olduğu Vezir'e ayan olur. Vezir, sabah kendisine gece ayan olan bu bilgiyi Sultan'a açar:

– Gece bu evin bir oğlu oldu ve bu oğul senin kızının kısmeti olacak.

Sultan bunun üzerine hiddetlenir ve der:

– Ben, bu fakir ve muhtaç evin oğlunun damadım olmasına izin vermem.

Sultan, yeni doğan oğlunun babasını çağırır ve der:

– Eğer yeni doğan oğlunu bana verirken sana yüz altın vereceğim.

Bu pazarlık üzerine, baba eşyle konuşur. O kadar muhtaç haldedirler ki bu isteği kabul ederler. Oğullarını yüz altın karşılığında Sultan'a veririrler. Sultan ve Vezir'i, uyuttukları çocuğu marangoza yaptırdıkları bir sandığın içine koyduktan sonra denize bırakırlar. Geri dönerlerken sultan vezirine der:

– Ben sana demedim mi, o fakir ve muhtaç oğul benim kızımın evlenemez diye.

Daha sonra şehrin birinde geçimini balık satarak sağlayan bir adam denize açılır ve sandığı görür görmez elbiselerini çıkarıp denize atlar, sandığı çıkarır. Sandığı evine götürür ve açar! Bir de ne görsünler, çok güzel bir çocuk sandığın içinde. Çocukları olmadığı için de çok mutlu olurlar. Balıkçı ve eşi, çocuğu kendi çocukları gibi sahiplenir ve büyütür. Yıllar sonra bu çocuktan çok yakışıklı, güçlü ve bilge bir genç çıkar. O, babasının avladığı balıkları alır, pazarda satar ve kazancını babasına teslim edermiş. Çok çalışkan ve bilgiliymiş, herkesten önce balıklarını satar, insanlar pazara gelip ondan balık alırlarmış. Aradan çok zaman geçer, birgün Sultan'ın vezirinin yolu pazara düşer. Gözüne bu genç ilişince hemen oracıkta onu tanırlar. Döner Sultan'a der:

– Ben, Allah adına yemin ederim ki bugün denize bıraktığımız o genci pazarda gördüm. Bu söz üzerine gencin ardına düşüp kaldığı eve giderler. Kapıyı

çalarlar, kapı açılır ve içeri girerler. Ev sahibi onları tanımaz ve sorar: “Siz kimsiniz ve ne istiyorsunuz?” Bu soru üzerine Sultan cevaplar:

– Biz, senin büyüttüğün genç için geldik, o senin oğlun değil, biz onu senden satın almaya geldik. Bize ver onu, bakım ve emekleriniz karşılığında size iyi bir ödül vereceğim. Bunun üzerine balıkçı durumu anlar ve eşini çağırır.

Adam, eşine gencin gerçekten onların oğlu olmadığını söyler, gönlü el vermese de ödülü kabul eder ve gencin elini tutup Sultan’a verir. Altınlar verilir.

Sultan bir yazı yazar ve gencin eline tutuşturarak der:

– Sen, biz varıncaya kadar bu mesajı bu adrese götür.

Yiğit ve yakışıklı genç, Sultan’ın mesajı için büyük şehrin yolunu tutar. Günlerce yürür ve yorgun bir şekilde şehrin önlerine varır, orada bir üzüm bağındaki ağacın altında duraklar. Ağacın gölgesinde oturur ve uyuyakalır.

O arada Sultan’ın kızı da saraydan çıkar ve bahçelerde gezinir. Bu sırada bir adamın ağacın gölgesinde uyuduğunu fark eder. Yanına varır, bir de ne görsün! Ayın on dördü gibi yiğit bir genç, alımlı ve yakışıklı. Ona âşık olur. Elindeki mesajı görür ve yavaşça alıp açar. Sultan’ın kızı babasının yazısını tanır, babası mesajda şöyle demiştir:

– Cellatlara emrimdir: Eğer bu genç yanınıza gelirse, hiçbir şey sormadan kellesini alın.

Bu ferman üzerine, Sultan’ın kızı hayıflanır ve içinden “Acaba babam bu yiğit gençten ne istemiş olabilir?” Sultan’ın kızı, içinde şunu dediği başka bir mesaj yazar:

– Cellatlara emrimdir: Eğer bu genç yanınıza gelirse, ben şehre varmadan kızımla onu evlendirin.

Ve o babasının mesajı yerine kendi yazdığını gencin eline tutuşturur ve döner saraya... Peşinden yakışıklı genç, uykusunu iyice alır ve adresin yolunu tutar, kapıya varır ve mesajı adrese teslim eder. Mesaja bakılır bakılmaz genç hızlıca saraya götürülür, Sultan’ın kızıyla tanıştırılır ve evlilik hazırlıklarına başlanır.

Sultan, huzurlu bir şekilde şehre vardığında bir de ne görsün! Kızının elleri o gencin elinde ve onlar için hazırlık yapılmış, evleniyorlar. Bunun üzerine hiddetlenir ve der:

– Ben onu kendi ellerimle öldüreceğim! Onun kızımla evlenmemesi için yemin ettim.

Bu kızgınlığı üzerine Vezir’i elinden tutar ve şöyle der: “Şu tutumundan bir vazgeç, eğer beni dinlersen, sana bir Sultan’dan bahsedeyim ki o da senin gibi hiddetlenmiş ve sonunda yaptıklarından pişmanlık duymuş. Yapılmadık kötü iş bırakmayan Sultan, bu hatalarından geri dönmüş.

Bu senin başına gelmesin der ve ekler:

– Sultan’ım bir ülkede senin gibi bir sultan varmış, bir akşam kuşun biri gagasında taşıdığı körpe fidanı onun avlusuna bırakmış. Sultan da o körpe fidanı dikmiş, sabah olunca avluya çıkıp görmüş ki büyümüş ve iri elmalar vermiş. Hizmetçiye seslenmiş ve bir elma getir, bakalım nedir bu iş, demiş. Hizmetçi gitmiş, ağacın altındaki bir elmayı eğilip yerden almış ve Sultan’a getirmiş. Sultan, yaşlı bir kadını çağırtmış, elmayı ona yedirmiş ve hemen oracıkta yaşlı kadın ölmüş. Bunun üzerine Sultan çok kızmış ve kuşun gelmesini kollamış. Akşama doğru kuş gelmiş ve Sultan kuşu öldürmüştü! Sultan düşünmüştü ve hizmetçiyi çağırmış, o elmayı nereden getirdiğini sormuş. Bu soruya hizmetçi “Ben o elmayı ağacın dibinde gördüm ve aldım.” cevabını vermiş. Sultan hizmetçiye tekrardan sabah git ve elmayı ağacın dalında koparıp getir demiş. Sabah olmuş, elma dalından koparılmış, yaşlı birine verilmiş. Yaşlı olan elmayı yediği gibi gençleşmiş, on yedi yaşındaki bir genç gibi olmuş. Bunun üzerine Sultan kuşu öldürmekten dolayı çok pişman olmuş. Sultanım sen eğer damadını öldürürsen işte böyle pişman olacaksın.

Sultan, bununla da ikna olmaz. Vezir’i başka bir masal anlatır:

– Sultanım bir gün biri ava çıkar. Dağlarda çöllerde epey gezinir. Çok yorulur, susar ama hiçbir yerde su bulamaz. Bir kayanın önüne varır, kayadan suyun damladığını fark eder, hemen bir tas heybesinden çıkarır ve damlaların önüne tutar! İçmeye yeltendiğinde kuşu kanadını tasa vurup o suyu döker.

Kuşu peşinden birkaç kez daha kanadını vurup suyu döker, çok öfkelenir ve hemen oracıkta kuşun kafasını koparır. Tekrar tası damlaların önüne tuttuğunda, gözü yukarı ilişir ki ne görsün, su damlası sandığı ölü bir yılanın yukarıdan damlayan zehriymiş. Ardından anlar ki kuşu olmasaydı o suyu içecekti ve o zehirden ölecekti. Çok pişman olur ama kuşunu geri getirmeye gücü yetmez.

Ve Vezir der:

– Sultanım. Eğer sen de istemezsen pişman olacaksın, bu fikrinden vazgeç.

Vezir’inin anlattıklarından sonra Sultan bu tutumundan vazgeçer ve yedi gün yedi gece def ve zurna çalar, kızını o yakışıklı genç ile evlendirir...

Navbermedyayî: Dî Edebiyatê De Arasteyeke Nû û Ji Edebiyata Kurdî ya Kurmancî Çend Mînak

Mehmet Emin PURÇAK¹

Medyalararasilik: Edebiyatta Yeni Bir Yönelim ve Kürt (Kurmancî) Edebiyatından Birkaç Örnek

Öz

Bu çalışmada medyalararasılık tekniğinin tanıtılması, edebiyat metinlerinde nasıl kullanıldığının tespiti ve edebiyat metinlerine etkisinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bunun için öncelikle medya ve yeni medya kavramları üzerinde durulacaktır. Medya kavramının etimolojisine, kavramın geniş ve dar anlamdaki kullanımlarına, medyalararasılık teriminin ortaya çıkış süreci, farklı medya alanlarının birbiriyle ilişkisi ve alışverişine değinilecektir. Daha sonra medyalararasılık teriminin anlam ve kapsamına odaklanılarak edebiyat metinlerinde medyalararasılıktan nasıl yararlandığı, Kürt edebiyatında öne çıkan bazı eserlerden hareketle farklı medya öğeleri tespit edilerek bunların nasıl kullanıldığı gösterilecektir. Bu çerçevede Bîra Qederê, Gerîneka Guernicayê, Belkî Îşev Binive, Şevêkî Îstîsmar, Fîtnêvîzyon, Tarantîno Bavê Min û Ez, Hêvî û Têkoşîn, Saturn, Pırça Winda û Cemilê Nîgarkêş û Heft Qambihostên Dewletê isimli eserlerde medyalararasılık ilişkileri üç başlık altında incelenecektir. İlk olarak roman ve hikâyede fotoğrafın kullanılması; ikinci olarak roman, hikâye ve şiiirde sinema ve televizyonun kullanılması ile üçüncü kategoride daha çok internet medyasının hayatımıza dahil ettiği whatsapp, instagram, youtube, facebook gibi yeni medya unsurlarının edebiyat metinlerinde anılması ya da bunların edebiyat metinlerine etkisi, adı anılan eserler bağlamında tespit ve tahlil edilecektir. Bunun için karşılaştırma yönteminden yararlanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Medya, Yeni Medya, Medyalararasılık, Hibrit Metin, Kürt Edebiyatı.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, epurcak@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1875-5842.

Intermedia: A New Trend in Literature And a Few Examples From Kurdish (Kurmanji) Literature

Abstract

In this study, it is aimed to introduce the technique of intermedia, to determine how it is used in literary texts, and to examine its effect on literary texts. For this reason, the concepts of media and new media will be handled first. In this section, the etymology of the concept of media and its broad and narrow uses will be discussed. Then, the emergence of the term intermedia, the relationship, and the exchange of different media fields will be dealt with. Following this step, focusing on the meaning and scope of the term intermedia, how it is utilized in literary texts will be shown and different media elements will be determined based on some prominent works in Kurdish literature and how they are used will be explained. Within this framework, inter-media relations will be examined under three headings in the works named Bîra Qederê, Gerîneka Guernicayê, Belkî Îşev Binive, Şevêkî Îstîsmar, Fîtnêvîzyon, Tarantîno Bavê Min û Ez, Hêvî û Têkoşîn, Saturn, Pirça Winda, Cemîlê Nîgarkêş û Heft Qambihostên Dewletê. Firstly, the use of photography in novels and stories; secondly, the use of cinema and television in novels, stories and poetry, and in the third category, the mention of new media elements such as whatsapp, instagram, youtube, facebook, which are mostly included in our lives by the internet media, in the literary texts or their effects on the literary texts will be determined and analyzed in the context of the mentioned works. While doing this, the comparison method will be used.

Keywords: Media, New Media, Intermediality, Hybrid Text, Kurdish Literature.

Extended Abstract

Telling stories is a necessity. For thousands of years, people have been transferring certain features of their lives to future generations by telling stories. Among them are hunting techniques, as well as religious rituals and beliefs. In addition, lifestyles, social statuses, human-nature relationship, management styles, apparel and food cultures are also included in these stories. In this way, the storyteller conveys many features of society through the story. The transfer of knowledge and culture does not occur only with literature. We need various mediators to convey our feelings and thoughts. We can list them as follows: language, writing, painting, music, architecture, cinema, radio, television, gestures and mimes, sculpture, newspaper and etc. These elements in the position of intermediary are called media. Some media such as shamans, prophets, healers belong to primitive times. They intermediate without the need for a specific technical tool. Prayers, words believed to be magic, songs, and dances are also elements that support the shaman or help him to concentrate. Cave paintings are the first examples of written expression

and written media. Visuality and meaning are intertwined in them. However, with the advancing technique, the role and form of intermediaries also change. Written culture, which developed after the invention of writing, has progressed rapidly. The invention of the printing press and its becoming so widespread has enabled readers to access text and books in cheaper ways and more easily. Thus, every technical progress has led the media to enter our lives more and more. Besides the now classic media such as literature, books, magazines and newspapers, new media organs have also had great impacts on people. The invention of photography in the first half of the nineteenth century and cinema in the second half of it increased the effect of the visual media. Visual culture has drawn more and more attention in the face of written culture. In addition to these, the use of telegraph and telephone in communication is also an important development. All these fed and advanced each other. The twentieth century was almost a cinema century, and the transition from a few seconds of footage to hours of silent cinema was realized. Again, the invention of radio, sound films, records and then cassettes, videocassettes and finally inventions ranging from CD and DVD technology to cloud technology were experienced. Undoubtedly, these are all related, mutually supportive developments. For example, while photography conveys only the image, cinema added movement to it. While the radio transmitted pure sound, sound cinema and sound and image were used together. The photos were first colored in black and white. While movies were only watched in movie theaters, they were introduced to all homes through television, video cassette, CD and DVD. Computer usage became widespread especially after 1990's and internet usage became widespread after 2000's. This has led to changes and transformations in many areas. One of these fields is literature. In this study, it is aimed to introduce the technique of intermedia, to determine how it is used in literary texts and to examine its effect on literary texts. For this, the concepts of media and new media will be handled first. In this section, the etymology of the concept of media and its broad and narrow uses will be discussed. Then, the emergence of the term intermedia, the relationship and exchange of different media fields will be dealt with. After that, focusing on the meaning and scope of the term intermedia, how it is utilized in literary texts will be shown and different media elements will be determined based on some prominent works in Kurdish literature and how they are used will be explained. Within this framework, inter-media relations will be examined under three headings in the works named Bîra Qederê, Gerîneka Guernicayê, Belkî Îşev Binive, Şevêkî Îstîsmar, Fîtnêvîzyon, Tarantîno Bavê Min û Ez, Hêvî û Têkoşîn, Saturn, Pirça Winda, Cemilê Nîgarkêş û Heft Qambihostên Dewletê. Firstly, the use of photography in novels and stories; secondly, the use of cinema and television in novels, stories and poetry, and in the third category, the mention of new media elements such as whatsapp, instagram, youtube, facebook, which are mostly included in our lives by the internet media, in the literary texts or their effects on the literary texts will be determined and analyzed in the context of the mentioned works. While doing this, the comparison method will be used.

Kurte

Armanca vê xebatê danasîna teknîka navbermedyayiyê, tesbîtkirina bikaranîna wê ya di metnên edebî de û bandora wê ya li ser tekstên edebî ye. Ji bo vê pêşiyê em dê li ser têgehên medyayê û medyaya nû bisekinin. Di vê beşê de em dê li ser etîmolojîya têgeha medyayê û di wateya fireh û teng de bikaranînên wê bisekinin. Dû re dê temasî pêvajoya derketina têgeha navbermedyayiyê, têkiliyên navbermedyayî yên qadên cuda û danûstendinên wan bê kirin. Piştî vê, em dê zîqî ser wate û wergirtina xwe ya têgeha navbermedyayiyê bin û di metnên edebî de çawa ji navbermedyayiyê sûd tê girtin, ji çend berhemên ku di edebiyata Kurdî (Kurmançî) de derketine pêş hereket bikin û medyayên cuda di nava hev de çawa hatine bikaranîn nîşan bidin. Di vê çerçoweyê de berhemên bi navê Bîra Qederê, Gerîneka Guernicayê, Belkî Îşev Binive, Şevêkî Îstîsmar, Fitnevîzyon, Tarantîno Bavê Min û Ez, Hêvî û Têkoşîn, Saturn, Pirça Winda û Cemilê Nîgarkêş û Heft Qambihostên Dewletê têkiliyên navbermedyayî di bin sê sernavan de hatine analîzkirin. Di serî de di roman û çîrokê de bikaranîna fotografan; ya duyem di helbest, çîrok û romanê de bikaranîna sînema û televîzyonê û di ya sîsiyan de jî bêhtir hêmanên wekî whatsapp, instagram, youtube, facebook ku aîdî medyaya înternetê ku bandora wan ya li ser metnên edebî yan jî di metnên edebî de behsa wana çawa debas dibe, di berhemên navborî de dê ev xal bîn tesbît û tehlîlkin. Ji bo vê jî em dê ji teknîka berawirdkirinê sûd bigirin.

Bêjeyên Sereke: Medya, medyaya nû, navbermedyayî, metnên hîbrît, edebiyata Kurdî

Destpêk

Huner jiyânê ji xwe re wekî çavkaniyekê bi kar tîne. Guherînên jiyânê jî bandorê li berhemên hunerî dikin. Edebiyata ku şaxeke hunerê ya geş e jî ji van guherînan para xwe hildide. Bi vî awayî jî em dikarin bibêjin edebiyat xwe ji paşdemayîna dîr dixwe, xwe nû dike. Ne tenê edebiyatên netewên pêşdeçûyî, yên xwedî sazî û dezgeh in, wan guherînan dijîn; di edebiyatên kêmnetewan de jî bandora van guherînan xwe diyar dike. Di vî aliyî de gava em bala xwe bidin edebiyata Kurdî ya nûjen, em dikarin bibêjin ev edebiyat bi gelek kêmasî, astengî, qelsî û xetereyan re rûbirû ye. Pevajoya asîmîlasyon û otoasîmîlasyon, zext û zordariyên fermî yên polîtîk û psîkolojîk hem di jiyana rojane de bikaranîna zimanê Kurdî² qels dike, ji nava jiyana rojane vedikişîne hem jî di xebatên entelektuelî de astengiyên derdixe. Ji ber van û gelek sedemên din, di xebatên hunerî de Kurdî hê jî xwe negîhandiyê asteke baş. Lê li hember van pîrsgirêkan jî hunermendên Kurd, di xebatên hunerî de bi ceribandina rê û rêbazên nû derdikevîna pêşiya hezkirên huner û edebiyatê. Ji van rêbazan yek jî di metnên edebî de bikaranîna rêbaza navbermedyayiyê (intermediality) ye.

Peyva medyayê di roja me de di wateya “çapemeniyê” de, ango di wateyêke teng de tê bikaranîn. Bi vê peyvê bêhtir rojname, kovar, televîzyon, radyo û hwd tîna bîra mirov. Lê wekî ku em dê li jêrê li ser bisekinin jî, di rastiya xwe de medya xwedî wate û bandoreke firehtir e. Navbermedyayî jî ji vê peyvê tê çêkirin û têkiliyên medyayên cuda îşaret dike. Em di vê xebatê de dixwazin ewil li ser wate, cure û fonksiyonên medyayê bisekinin. Dû re navbermedyayiyê îzeh bikin û li ser têkiliyên navbermedyayî bisekinin. Piştî vê beşa teorîk, em dixwazin ji van zanînan teorîk hereket bikin û di van berhemên de têkiliyên navbermedyayî nîşan bidin û îzeh bikin: *Saturn* ya Remezan Alan, *Gerineka Guernicayê* ya Yıldız Çakar, *Fîtnevîzyon* ya Cîhan Yıldırım, *Hêvî û Têkoşîn* ya Omîtê Mistefê, *Belkî Îşev binive* ya Murat Bayram, *Pirça Winda* ya Mihemed Şarman, *Şeveke Îstismar* ya Omer Faruk Baran, *Tarantîno Babê Min û Ez* ya Şehmus Kurt, *Cemîlê Nîgarkêş û Heft Qambihostên Dewletê* ya Şener Ozmen.

1. Medya û Medyaya Nû

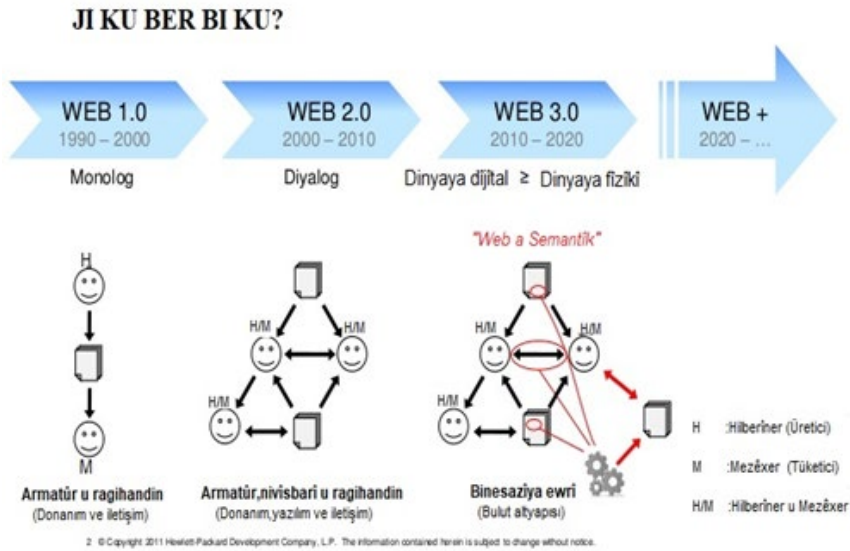
Peyva “medya”yê ji peyva latînî ya “medium”ê tê û derbasî zimanên Avrûpî dibe. Di Îngilîzî de di wateyên “orte”, “nîvek”, “weset”, “navgîn”, “amraz”, “navbeynkar” de tê bikaranîn (Hony û İz, 1993). Lars Elleström jî koka peyvê digihîne peyva “medium”ê û dibêje di wateya “middle” (orte, navgîn), “interval” (nav, navbeyn) û “interplace” (navber) de tê bikaranîn (Elleström, 2010: 13). Gürsel Aytaç jî medyayê di wateya “navbeynkar”an pênase dike (2002: 1). Di xebatên qada ragihandinê de û di bikaranînan rojane de medya di wateyêke teng de derdikeve pêş; bi vê peyvê kovar, rojname û televîzyon zêdetir tê bîra mirovan. Kayaoğlu behsa wateya fireh ya medyayê dike. Bi pênaseke gelemperî medya, ji bo amraz û dorhêlên ku kêrî veşartin, bikaranîn û veguhestina agahiyan

²Di vir de qest û armanca me Kurmanciya Bakûr e.

tê yan jî ji resmên çar hezar sal berê li dûwarên şikeftan hatine çêkirin bigirê heta înternetê, hemû qad, rê û rêbazên ku mirov ji bo ragihandinê bi kar tînin îfade dike (Kayaoğlu, 2009: 16-17). Ji resmên li ser dîwarên şikeftan heta înternetê pêşketinên di hezaran salan de pêk hatine li ber çavan in. Ev pêşketin jî dibin sedemên hinek dabeşkirinan di nava medyayan de. Faulstich medyayan li gor îmkanên wan di çar beşan de tasnîf dike. Medyayên di kategoriya yekem de cîh digirin hewceyî amrazekî navgîn nabînin. Ji bo vê kategoriyê cûreyên reqşê, telak, meddah, şano û rîtuêlên ku bi alîkariya mirovan pêk tên (şaman û pêxember em dikarin bînin bîra xwe) mînak dide. Di kategoriya duyem de medyayên ku hewcedariya wan bi amrazên teknîkî ve hene cîh digirin. Ji bo vana jî her cure tekstên nivîskî û çapkirî yê wekî pirtûk, kovar, rojname, name, fotografan em dikarin mînak bidin. Medyayên di kategoriya sêyem de cîh digirin jî hem di hilberandin û hem jî di serfkirin (mezaxî) a wan de hewcedarî bi hêmanekî teknîkî heye. Radyo, televîzyon, fîlm, vîdeo, qasê, CD, DVD û telefonên berikê em dikarin ji bo vê kategoriyê mînak bidin. Kategoriya çarem ku Faulstich paşê lê zêde dike jî ji medyayên dijîtal pêk tên. Înternet, e-posta, torên medyaya civakî jî em dikarin ji vê beşê re wekî mînak nîşan bidin (ji Faulstich veguhêzer Keleş û Can, 2016: 2-3). Wekî di kategorîzasyona Faulstich de jî diyar dibe, di dabeşkirina medyayan de teknîk û pêşketinên teknîkî derdikevin pêş.

Mirovatî merhele bi merhele pêş de çûye. Di qada medyayê de jî pêşketinên teknolojîyê, pencereyên nû vekirin û îmkanên nû afirandin. Bi taybet 1990î de bi derketina înternetê ve medyaya dijîtal, sal bi sal bêhtir xwe nîşan da û di nava jiyane de cîhê xwe girt. Di sedsala nozdemîn de telefon, telgraf, fotograf û sînema, di salên 1920an de radyo, salên 1950an de televîzyon û di salên 1970an de jî kompîter û salên 1990'î şûnde jî înternetê di jiyana me de cîhekî girîng îşqal kir û ev cîh roj bi roj jî zêdetir û firehtir dibe. Kompîtirên berê tenê ji bo ragihandina leşkerî bûn. Paşê îmkanên bikaranînê zêde bûn û di 1990î şûnde medyaya dijîtal derket pêş. Em dikarin van pêşketinan ji şemaya jêrê bişopînin:

Şema 1:



Bi vê şemaya³ jorê bi kurtasî pêşketinên tora înternetê hatiye îfadekirin. Wekî ji şablonê jî diyar e, di navbera salên 1990-2000an de web 1.0 ragihandineke yekalî pêk tîne û giran e. Di navbera salên 2000-2010an de înternet û îmkanên înternetê zêdetir dibe. Êdî têkiliyêke pîralî dikare pêk bê û ji ragihandinê heta e-tîcariyê danûstandineke aktif bi alîkariya înternetê pêk tê. Xêra serê vê pêşketina teknolojîk hûn dikarin ji kompîtîrê heta telefona berikê, ji deriyê avahiyê heta kamerayên ewlehiyê, ji balefiran heta satalaytên fezayê di jiyana de gelek tiştên ku çendîn sal berê bêîmkan dihatê dîtin bi alîkariya vê teknolojîyê kontrol bikin. Ji televîzyona reş û spî me xwe gîhandiye îro ku di heman demê de bi sedan kes di heman ekranê de dikarin bi hev re biaxivin, hevdu bibînin. Ev medyaya êdî wekî “medyaya nû” tê binavkirin û ji binî ve dijîtal e û wekî ku Canan û Bulduk jî îşaret dikin, îmkana jiyaneke dijîtal dide însanan. Di tasnîfkirina medyaya klasîk û medyaya nûjen de însan dikare du gerdûnên cuda bibîne. Lewre medyaya klasîk de tv, radyo, muzîk, sînema, fotograf, kasêt; rojname, kovar, pirtûk, panoyên îlanê û reklaman cîh digirt. Lê di medyaya nû de sîteyên webê, APSS, e-mail, podcast, telefonên baqil, streaming vîdeo, blog, wiki, e-pirtûk, RSS Feeds, torên civakî, muzîk û weşanên bê navber cîh digirin. Di medyaya nû de dijîtalî sereke ye (Canatak û Bulduk, 2019: r.73-75).

Di tora Web 3.0ê de ev teknolojî pêşdetir diçe û dijîtalîzekerina jiyana zêdetir derdikeve pêş. Lê ev pêşketin û guherandinên teknolojîk, di her qada jiyana de xwedî bandor e. Dîsîplînen cuda ji van pêşketinan îstifade dikin. Di xebatên fîzîk, kîmya û xebatên fezayî û molekulerî de jî û di endezyarî, coxrafya,

³https://www.slideshare.net/serdar_urcar/web-30-10249811 (Dîroka jêgirtinê: 26.06.20)

dîrok û arkeolojiyê de jî ji vê teknolojiyê sûd tê girtin. Di heman demê de di xebatên hunerî de jî hunermend ji van pêşketinên teknolojiyê sûd digirin. Wekî mînak em dikarin behsa sînemayê bikin. Êdî qeydkirin û belavkirina filman hêsantir û zûtir pêk tê. Di heman demê de pêşketinên Web 2.0ê de di filman de em axaftin û nivîsên li ser facebook, e-mail û peyamên whatsappê jî dikarin bibînin (Canan û Bulduk, 2019: 68-70). Axaftinên whatsappê bi form û uslûba xwe di romanekê de dikare cîh bigire yan jî lînkê ji bo çavkaniyekî nîşan bide, jî aliyê nivîskar ve dikare di çîrok yan jî di romanekê de were dayîn û di formên e-pirtûkên van berheman de xwendevan dikarin pêlî lînkê bikin û bi alîkariya înternetê ji pirtûkekê derbasî malpereke dokumanter yan jî malpereke muzîkê bin. Yan jî bi sedan, bi hezaran e-pirtûkan bi alîkariya tabletekê dikarin di berika xwe de bigerînin. Bi vî awayî tekiliyên medyayên cuda jî derdikevin ber me. Ji ber vê divê em li ser “navbermedyayî”yê jî bisekinin.

2. Navbermedyayî yan jî di hunerê de melezbûn

Navbermedyayî ango întermedialîty peyveke hevedudanî ye û ji peyvên “înter” û “medîa”yê pêk tê. Ersel Kayaoğlu dibêje navbermedyayî rêbazeke estetîkî ye ku hunermend û nivîskar ji bo hevbandoriya di navbera medyayên cuda de ji vê rêbazê îstifade dikin. Rêbaz, mijar, formên vegotinê, bilêvkirinên ku aîdî medyayêke diyar in, di medyayêke din de jê sûd bê girtin yan jî ji xwe re bike mijar, bi vî awayî ew medya di nava medyaya din de dihele, cîh digire yan jî veşartî be jî, xwedî bandorekê dibe. Bi vî awayî jî medyaya ku ji medyayên din sûd digire, sînore xwe fireh dike, wate û taybetiyên nû li wê zêde dike. Bi vî awayî, di navbera du medyayên ku ji aliyê konvansiyonê ve cudabûna wan hatiye qebûlkirin de danûstandineke ku dikare bê îspatkirin û ferqkirin hebe, li wira navbermedyayî pêk hatiye (2009: 9). Gabriele Rippl jî pênaseyêke nêzîkî vê dike; “teknîk, amraz û rêbazên vegotinê yên medyayên cuda di medyayekê de bê teqîtkirin, bê bikaranîn yan jî bibe mijar” vê wekî navbermedyayî pênase dike (ji Rippl veguhestin Canatak û Bulduk, 2019: 95). Navbermedyayî tiştêkî nû nîn e, lê ji peyva navbermetnanî (intertextuality) hatiye hereketkirin û terma navbermedyayî derketiye holê. Di salên 1990an vir ve di qada rexneya edebî de wekî rêbazeke nû tê pêjirandin. Lê bingeha vê rêbazê ji salên 1950an dest pê dike. Di wan salan de muzîk, hunerên estetîk, fîlm, tiyatro û medyayên cuda bi hev re di nava têkiliyên fireh de ne. 1965an de Dick Higgins terma “intermedia”yê bi kar tîne. Higgins bi sernavê “intermedia”yê manifestoyekê belav dike û dibêje min ev peyv ji helbestvanê Îngîlîz Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) girtiye. Peyvê ji bo berhemên hunerê yên ku di nava cureyêke diyarkirî de cih nagire û ji hunerên cuda sûd digire re bi kar tîne, ango ji bo berhemên hunerî yên “hîbrît” (hybrid) an jî “melez” (Canatak û Bulduk, 2019: 95). Ersel Kayaoğlu navbermedyayîyê bi van gotinan dinasîne:

Navbermedyayî wekî rêbazek estetîk a ku ji aliyê hunermend û nivîskaran ve ji bo hevbandoriya di navbera medyayên cuda tê bikaranîn, dikare bê terfîtkirin. Rêbaz, mijar, şiklên vegotinê hwd yên

aîdî medyayekî ne ku di medyayeke din de hat bikaranîn yan jî teqlîtkirin, ev rêbaz, mijar, forma vegotinê û uslûba vê medyaya biyanî bi şiklekî, daxilî wê medyaya ku vana teqlît dike yan jî xwe dişibîne wê. Bi vî awayî wê çîrok yan jî wê medyaya ku vê ji xwe re dike mijar re îmkana firehkirina sînorên wê medyayê, dewlemendkirina wate û taybetîyan dikarin derkevin holê. Bi vê gotinê ve girêdayî, di wateya gelemperî em dikarin bibêjin navbermedyayî, herî kêr du îfade yan jî medyayên ragihandinê yên ku lihevkerinî (konvansiyonel) cudabûna wan tê pejirandin di berhemeke hunerî de bi hev re cih bigirin û îmkana ferqkirin yan jî îspatkirina vê hebûnê îfade dike⁴ (Kayaoğlu, 2009: 9).

M. Osman Toklu jî dibêje jê sûdgirtina amraza medyaya ku tê îşaretkirin yan jî pê re têkilî tê danîn di nava medyayeke din de ji nû ve çêkirin, yek ku mijara yeka din pêk bîne, ev jî navbermedyayî ye (Toklu, 2008: 245). Fatih Arslan jî terîfeke nêzîkî Kayaoğlu û Toklu dike (Arslan, 2016: 52). Ji van gotinên jorê derdikeve holê ku di qadên cuda yên wekî edebiyat, muzîk, mîmarî, peykersazî, resim û sînema, rojname, kovar û televîzyon û hwd vana medyayên cuda ne. Vana xwedî rê, rêbaz û uslûbên cuda ne. Lê hemû jî formekî îfadekirina hest, raman û biryarên mirov in. Ger ji van medyayên cuda ji aliyê mijar, forma vegotinê, uslûb yan jî rêbazê ve ji hevdu sûd bigirin yan jî vana ji xwe re bikin mijar, wê gavê li wira têkiliyeke navbermedyayî pêk tê.

Di qada rexneya edebî de cara yekem A. Hansen-Löve di sala 1983an de vê rêbazê bi kar tîne (Kayaoğlu, 2009: 50-51 û 60) û bi taybet jî piştî salên 1990î, hejmara kesên ku li ser vê rêbazê disekin zêde dibin. Ji vana yek jî Werner Wolf e û navbermedyayîyê di du beşan de dabeş dike: navbermedyayî ya vekirî û navbermedyayî ya veşartî (Kayaoğlu, 2009: 64) Mînak, di çîrokên Murat Bayram de rasterast fotograf hene û ev navbermedyayîyê vekirî ye; di romana *Navê Mîn Sor e* ya Orhan Pamuk de jî nivîskar mînyatur û resmê dike xizmeta edebiyatê û navbermedyayîyê veşartî tê bikaranîn.

Wekî Marshall McLuhan jî dibêje, “Feraseta dema nû ya însanê tîpografîk sînematik, rêzeyî û wêneyî ye” (McLuhan, 2001: 336). Di vê peywendê de em jî dixwazin di çend berhemên Kurdî ya Kurmancî de li ser têkiliyên navbermedyayî û bi taybet jî têkiliya edebiyat û medyayên dîtbarî tespît, analiz û şîrove bikin.

3. Di Edebiyata Kurdî ya Kurmancî De Ji Bo Têkiliyên Navbermedyayî Çend Mînak

Di vê beşê de em dixwazin li ser çend berhemên Kurmancî mijara xwe firehtir û kûrtir bikolin. Vê jî dixwazin di sê sernavan de dabeş bikin. Bi taybet em dixwazin di du sernavan de têkiliya fotograf, sinema û televîzyonê bi berhemên edebî re nîşan bidin. Di sernavê sisyan de jî di berhemên edebî de em dê li ser amraz û amûrên medyayên înternetê, ragihandinê û bikaranîna wan bisekinin.

⁴Di vê xebatê de veguhêzên wergera beşên ji pirtûkên bi Kurdî nîn in, me wergerandine.

3.1. Di roman û çîrokan de fotograf û resim

Wekî li jorê jî me îşaret kir, di edebiyata Kurdî (Kurmancî) de, bi taybet di roman û çîrokan de nivîskaran ji têkiliyên navbermedyayî sûd girtine. Medyaya ku ewil em dê li ser bisekinin fotograf e. Ji lewre fotograf, di sedsala nozdemîn de derdikeve holê û bi xwe re pêşketinên nû yên wekî sinema û televîzyonê jî diafirîne.

Di vê xalê de berhema yekem ya ku em dixwazin li ser bisekinin romana Mehmed Uzun ya bi navê *Bîra Qederê* ye. Di romanê de jiyana Celadet Alî Bedirxan hatiye vegotin ji ber vê romaneke biyografîk e û taybetiyeye romanên biyografîk jî ji belgeyan sûdgirtin e. Uzun di dîroka 23 Îlon 1995an de hevpeyvîna bi Seyidxan Kurij re pêk aniyê de li ser *Bîra Qederê* disekine û cureya romanê bi van gotinan tîne ziman: “Roman li ser jiyana ronakbîrê kurd Celadet Alî Bedir-Xan e. [...] Ew jî, mîna hin romanên min ên din, hem romaneke tarîxî û biyografîk e, hem jî, heta qadekê, didaktîk e” (Uzun, 1996: 107). Murathan Mungan jî dibêje, “Gava ko em dixwazin li ser çîroka jiyane tiştêkî binivîsin, hingê em serî li alîkariya fotografan didin” (Mungan, 2008: 107). Di romanên biyografîk de cîhdayîna fotografan, di vê wateyê de ye ku roman xwe dispêre jiyana û bûyerên rastî. Wekî ku Mustafa Apaydın (2002: 464) jî îşaret dike, di romanên biyografîk de bikaranîna fotografan, hem ji bo mijara romanê dispêre rastiyê hem jî leheng forma romana kevneşop belav dike, dişikîne. Bi vî awayî ku em li romana *Bîra Qederê* dinihêrin, di romanê de jî ev herdu xal li ber çavan e. Ji lewre roman bingeha xwe û bi leheng û serlehengê xwe ve, xwe dispêre rastiyê, bi piranî. Di romanê de Mehmed Uzun rasterast fotografan bi kar nayîne. Lê bi şayesandinê ew radixin ber xwendevanan. Hê di beşa destpêkê de dibêje,

Ji çilîf zêdetir resim. Ji çilîf zêdet kurte-demên bihurî û qeyfîkirî. Li vir û li wir. Hin ji wan bi hunermendiya fotografkêşên hoste hatine kişandin. Di hinan de jî ne huner û ne jî hostahî heye, ew bi tenê ji bo îspatkirina jiyana, wext û demên bihurî hatine veşartin. Hemû jî bi rengên reş û spî ne. [...] Bêguman çeşnên reş û spî jî tê de ne; hin vekirî ne, hin jî girtî. Hinên wan portre ne, nişana jiyana Celadet Begê ne. Di hinan de jî gelek kes bi hev re ne, îspata yekbûn, hevgerî, hevkarî, dostî, merivahî û biratîyê ne. Hin jî bi tenê bergeh in, cîh û warên ku jiyaneke tê re bihuriye (Uzun, 2002: 15).

Ji van gotinan jî diyar e ku hem di aliyê naverokê de hem jî di aliyê şeklî ve derheqê fotografan de agahiyên dide. Her çiqas di beşa destpêkê de vebêjer behsa çilîf zêdetir fotografan bike jî, ji vana şanzdeh heb derdikevin pêş. Xêncî beşa destpêkê, şandeh beş bi hêjmara fotografan ve hatine dabeşkirin û “Fotograf 1.”, “Fotograf 2.”, “Fotograf 3.” û wisa dewam dike, piştî fotografê 15., beşa dawî ango fotografa 16. jî wekî “Fotografa Dawî” cîh digire. Lê xêncî vana, di beşa yekem de jî fotografek heye û di wir de Rûşen Xanim, li erdê rûdinê û fotografekî dide destê xwe. Paşê bi texmînî dibêje ev fotograf aîdî sala 1926an e û dest bi tasvîra fotografê Celadet Alî Bedirxan dike. Ev tasvîr qasî niv rûpelî

didome (Uzun, 2002: 15). Di beşa yekem de vebêjer li ser giringiya fotografan dîsekine. Rûşen Xanim dibêje, “Kî dê niha pêşî li van resiman binihêre û paşê wan bîne ziman? Kengê ev fotograf ê dest bi peyivînê bikin?” (Uzun, 2002: 16). Em dikarin van hevokan weke “şîfreya vegotinê” binav bikin. Ji ber ku piştî van gotinan beşên ku “fotograf û tasvîrkirina wan” dest pê dike. Beşa yekem de hevoka yekem ev e: “Herwekî ku hatiye gotin, meriv pêşî dibîne û dinihêre, paşê jî dipeyive û dibêje” (Uzun, 2002: 17). Em dikarin vê hevokê jî bi hevoka Rûşen Xanimê ve girêdin û şîrove bikin. Di romanê de jî berê peyva “fotograf”ê derdikeve pêşîya xwendevanan. Yanî berê “dîtin û nihêrîn” heye. Em fotografan dibînin. Paşê jî “peyivîn” û şîrove. Di romanê de bi danasîn û tasvîrên fotografan mekân, kes û tiştên ku ketina çargoşeya fotografê em ji wan agahdar dibin. Paşê bi şîroveyan, perspektîfa pêşîya xwendevanan firehtir dibe. Wekî rûyê bîrê ewil dixûyê, paşê em xwe çiqas lê zîq bikin, tiştên em dibînin zêdetir dibin. Vebêjer jî hêdî hêdî, li ser fotografê hûr dibe û ber bi xalên piçûk ve gotinên xwe fireh dike. Her firehbûn tê wateya firehkirina agahiyan. Wekî kolandina bîrê, vebêjer jî fotografan dikole. Ev forma vegotinê, ango bi şayesandinê wêne û dîmenan di hunera Awrûpayê bi têgeha “ekhrasis” tê îfadekirin. Peyv di Yewnanî de ji peyvên ek û phrazienê pêk tê û di wateya “îlankirin”, “binavkirina tiştan” de ye. Bi demê re wateya wê guheriyê û ji bo berhemên hunerên dîtbarî yên ku di nav metnên edebî de tên bikaranîn, hatiye bikaranîn (Uzundemir, 2010: 29). Nazmî Ağıl jî dibêje ev peyv di wateya “bi dengê bilind, rasterast gotin”, “bi hemû hurgiliyên ve gotin”ê de ye (Ağıl, 2015: 13-14). Lê herdu jî di vê xalê de digîhin hev ku “ekhrasis” ji bo tasvîrkirina berhemên dîtbarî, ji afîş û filman bigire heta tasvîrên di berhemên edebî de, ji bo hemûyan tê bikaranîn. Ev têgeh tam jî tiştê ku Mehmed Uzun dike, îfade dike: “Fotograf mirî ne; bêzar û bêziman, bédeng û bêpejn in. Kesê ku li wan dinihêre, li gora xwe, jiyankê û dengêkî dide wan” (Uzun, 2002: 211). Vebêjerê Mehmed Uzun jî berdevkiya van dîmenan dike, bi tasvîrên xwe, bi peyvên xwe, dîmenan li ber çavên xwendevanan şênber dike. Wekî me li jorê jî îşaret kir, ji vê formê re dibêjin navbermedyayî ya veşartî. Ji lewre fotograf rasterast di pirtûkê de tunin. Lê dema me li ser hebûn û tunebûna fotografan lêkolîn kir, me dît ku ew wêneyên ku di romana Mehmed Uzun de cîh digirin, piraniya wan hene, dibe ku hemû jî hebin. Ji lewre em dizanin ku Mehmed Uzun ji bo vê romanê hem rasterast ji malbat û arşîva malbata Celadet Alî Bedirxan û hem jî ji kesên ku bi malbata Bedirxanî re bûne sûd girtiye. Ji bo fotografan em dikarin mînakekî bidin. Di romanê de ji bo “fotografa 6.” tê gotin ku ji aliyê Major E. W. Noel ve hatiye kişandin û fotograf wiha hatiye tasvîrkirin:

Li ser fotoyê du kesên nas hene; Celadet û birayê wî Kamuran Alî Bedirxan. Herdu li pê, li kêleka hevûdu, li ber stûneke stûr a şaneşînekê sekinîne. Dar û berên bexçe bergeha fotografê dixemilînin. Celadet li kamerayê, Kamuran li aliyê bexçê dinihêre. Herdu jî bi simbêl, bi kincên siwaran, lê bi qrawat in. Porê

⁵ Ev gotina Mehmed Uzun, vê gotina John Berger tîna bîra mirov: “Dîtin beriya axaftinê pêk hatiye. Zarok beriya dest bi axaftinê bike, hîni dîtin û nasînê dibe” (Berger, 2009: 7).

herduya jî, bi paş de, şehkirî ye. Celadet bi qasî çend tiliyan ji Kamuran dirêjtir e û bi qasî çend tiliyan li pêş wî rawestiyaye. Şiveke siwaran di destê Celadet de ye. Kamuran, dest ber bi jêr, bi awayekî serbest sekiniye. Ji rawestana herduyan dixuye ku Celadet bêtir xwedî berpîrsiyarî û gotin e. Herdu bi rêz û rêzdarî sekinîne. Awirên wan cîdî, nêrîna wan kûr e.

Kincên wan li xwe kirine, nû ne û ji kincên siwar, rêwî, nêçîrvan û seyidvanên îngilîzan in. Çaketên herduyan jî, ji navtengê, bi kemerekê, hatine şidandin. Pantolon ji jor fireh, ber bi delingan teng in. Kincên herduyan jî mîna hev in. Kinc ne yê mîntiqê ne, ne yê welatê Osmanî ne jî. Kincên wan yê ewrûpiyan in. Yanê du kurdên ji maleke navdar a kurdî, bi cil û bergên ewrûpayî, li welatê bav û kalan in. Du Stembolîyên kurd li welatê kurdan in (Uzun, 2002: 128).

Fotografa ku bi van gotinan hatiye şayesandin û di pirtûka Noel (2014) de cîh digire ev e:

Fotograf 1:



Xêncî vê dîmenê, di romanê de fotografên ku Mehmed Uzun şayesandiye çend heb di berhemên cuda de derketin ber me. Ji vana *Cizîra Botanlı Bedirhaniler* ya Malmîsanij (2000), *Bajarê Cizîra Botan û Hunera Mîr Bedirxan* ya Konê Reş (2013), *Günlük Notlar (1922-1925)* ya Celadet (1997), *Defter-i Â'malim* ya Mehmed Salih Bedirhan (1998), *Dotmam* ya Rewşen Bedirxan (2009) û *Albuma Bedirxaniyan* ya Hemîd Ebubekir Bedirxan (2013) me dîtin û em dikarin bibêjin ku ihtimalek mezin Mehmed Uzun jî ji bo *Bîra Qederê* ji van fotografan sûd girtiye⁶.

Taybetiyeke din ya romana *Bîra Qederê* jî ew e ku di nava pirtûkê de li ser hunera fotografê û fotokêşan jî agahiyan dide. Mînak, beşa “Fotograf 2” de behsa fotokêşên Kadikoyê dike û dibêje,

Li hemû Kadikoyê du fotografkêşên hoste hene; Th. Servanis û R. Xendamian. Yê yekemîn cihû, yê duwemîn ermen e. Mîna her tiştê Kadikoyê, fotografkêşê jî di destê endamên milletên têkel de ye. Fotograf û fotokêşî, hem li Stembol û Kadikoyê hem jî di nav hemû tixûbên dewleta Osmanî de, nav û tiştên nû ne. Nav û tiştên nû ku pir bala xelkê, lê bi taybetî jî pir bala giregir, dewlemend û paşayên dewleta Osmanî dikişîne. Berê lewhe û wêne hebûn, niha jî fotograf. Berê wênekêş û resam radihiştin pênûs û firçan û li ser kaxiz û cawan bi rojan, mehan, dixebitîn da ku resimek, wêneyek binin pê. Lê niha fotokêş, bi alîkariya makîna xwe, di nav kêliyekê de, xebateke demeke dirêj tîne pê. Meriv, rû, çav, dev, nihêrîn, awir di nav bîskekê de direşin ser kaxizên taybetî yên spî û dibin nemir (Uzun, 2002: 35).

Di rûpela dewama vê de li ser hunera fotografê û fotokêşiyê disekine û felsefe û sosyolojiya fotografê şrove dike. Beşa “Fotograf 3” de dibêje di binê fotografê sêyemîn de navê Abdullah Freres heye û nêzîkî du rûpelan li ser Abdullah Freres û fotokêşên navdar yên Stembolê disekine (Uzun, 2002: 67). Di beşa “Fotograf 4” de behsa “Apollon Fotografhanesi” ya li ser Cadde-i Kebîr dike (Uzun, 2002: 89). Di “fotograf 6” an de careke din li ser giringiya fotografê disekine (Uzun, 2002: 127) û di beşa “Fotograf 10” an de jî behsa albuma Mezîyetê ya xwîşka Celadet dike (Uzun, 2002: 218). Ev hemû jî nîşan didin ku nivîskar pir bi zanebûyî ji bo romana xwe ev teknîk bi kar anîye û bi vî awayî jî di romanûsiya Kurdî de tiştêkî nû ceribandîye.

Berhemeke wêjeyî ya ku ji aliyê navbermedyayî ve em dixwazin li ser bisekinin *Belkî Îşev Binive* ya Murat Bayram e. Şerê ku li çend bajêr û bajarokan di Tîrmeha 2015an de dest pê kiribû, bi xwe re gelek bûyerên trajîk jî anî holê. Wekî rojnamevanekî, nivîskar jî li ser van bûyeran û piştî ku bûyer qewimîn, çîrokên xwe organîze dike. Berhem pirtûkek ya çîrokan e û tê de fotograf û nivîs bi hev re ne. Ango wekî di *Bîra Qederê* de navbermedyayî veşartî nîn e, navbermedyayîyeke vekirî di vê pirtûkê de hatiye bikaranîn. Ji lewre çîrok bi

⁶Helbet dema em viya dibêjin, qesta me berhem nîn in, fotograf in û piraniya wan piştî romana Uzun hatine çapkirin. Lê fotograf di arşîven cuda de hebûn û ihtimal tune ku Mehmed Uzun xwe negihandibe van fotografan.

fotografan ve hatine çapkirin. Bi vî awayî nivîskar ji bo naveroka berhema xwe ji şahidiya fotografan sûd girtiye. Fotografan, bûyerên bûne mijara çirokan bi dîmenan piştrast kirine. Di pirtûkê de bîst û pênc çirok û bîst û pênc fotograf hene. Hemû fotograf reş û spî ne. Susan Sontag dibêje, “Fotografek, îspata tiştêkî diyar e ku qewimiye” (Sontag, 2008: 22). Di vê peywendê de em dikarin bibêjin fotografên Bayram jî ji bo naveroka çirokan û di heman demî de jî ji bo wan bûyerên ku gelek taxên bajêr û bajarokan kavi kirin, di asta îspatê de ne. Yan jî bi gotina Pierre Nora (2006), her fotografek ji roja me û pêşerojê re mekanê hafizayê ye û kurtedemêkî di nava xwe de dihewîne û wê nemir dike.

Susan Sontag li ser fotograf û rastiye disekine û dibêje, “Ku fotograf û veguhêzan wekî perçeyên rastiye bînan hildan, ew dê ji vegotinên edebî yê dirêj resentir (orjînaldir) bixûyin (Sontag, 2008: 94).” Di çirokên Bayram de jî em dikarin bibêjin “edebiyat” bi vî awayî, di binê bandora fotografan de ye û hinek çarçûn ji edebiyatê zêdetir fotograf derdikevin pêş. Em dikarin vê xalê wekî kêmasiya pirtûkê binirxînin. Ji lewre armanc fotoalbum nîn e, edebiyat e. Lê bi vî şiklê foto zêde derdikevin pêş. Ji bo ku têkiliya navbermedyayî pêk were, divê medyayek di nava medyaya din de bihele, jê re bibe alîkar, lê dema em dixwînin, bibînin û fehm bikin ku kîjan medya di nava kîjanî de heliyaye, kîjan ji kîjanî re dibe alîkar, divê em bi rehetî ji vê têbigîhin.

Ji bo mijara me berhema sêyem ya ku em dê li ser bisekinin *Şeveke Îstismar* ya Omer Faruk Baran e û ji bo têkiliya fotograf û edebiyatê mînakên dihewîne. Di pirtûkê de pênc fotograf hene û ev jî wêneyên flû ne. Di pirtûkê de leheng dermanên xwe dixwe û dibêje ez herkesî wekî jin dibînim (Baran, 2019: 32-33). Ango karakterekî nexweş heye li ber me û ji ber vê jî em dikarin van fotografên flû bi tevliheviya hişê wî ve girêdin. Hemû jî bi naveroka pirtûkê re têkildar in. Ji fotografan di sê heban de dîmen ji yê din bêhtir zelal in. Di fotografa duyem de ji lêvên boyaxkirî, neynikên dirêj diyar e ku dîmenê jinekê ye. Tenê devê wê û tiliyên we yê ku di nava wan de cixarek ya bi dûman heye. Serlehengî vê fotografê bi sernavê “Cixareya Tehranê” di Instagrama xwe de parve kiriye. Hevalê wî Sûrettîn jî keçikê nas dike û derbarê wê de ji serleheng pirsan dipirse. Fotografa din îlana maçekî ye ku li ser kaxizê spî bi Tirkî “Maça Galatasaray û Beşiktaşê 5 TL” dinivîse. Dîmenê din de lînûskêk dixuyê ku di çirokê de, hevalê serleheng deftera xwe derdixwe û helbestekî dinivîse. Dîmena çarem de rûpeleke lînûskê ku tije nivîs e heye û ev jî helbesta hevalê serleheng Înan e ku li ser îlhama xwe ya wê êvarê ya li kafeyê nivîsiye. Dîmena dawî jî ya affşeke li ser panoyeke kolanê ye. Li ser affşe li hember tundiyê gotineke Tirkî heye: “Kadına şiddet insanlığa ihanettir.” Di dîmenê de kefa destekî jî heye ku di wateya “bisekine” de ye. Ev wêneyên pirtûkê, rastiya jiyana bajêr û nûjen radixe ber me. Ji lewre bajêrên nû de jiyan bi îmajan ve hatiye dagirkirin. Dîmen, ji gotinê zêdetir in. Ji axaftinê zêdetir bi îmajan peyam tînin dayîn. Sontag dibêje “Civakên endustriyê hemwelatîyên xwe dikin muptelayê dîmenan; ev, şiklê qilêrbûna hiş e ku nayê astengkirin” (Sontag, 2008: 40). Em dikarin bibêjin Baran jî bala me dikişîne ser vê desthilatdariya dîmenan.

Berhema din ku em dê li ser bisekinin û têkiliya edebiyat û resmê nîşan bidin, pirtûka Yıldız Çakar ya bi navê *Gerîneka Guernicayê* yê. Dema em ji bo têkiliyên navbermedyayî berê xwe bidin vê pirtûkê, divê em di serî de li ser navê pirtûkê bisekinin. Di şerê navxweyî yê Îspanyayê de serokê Îspanyayê Franko, ji Almanan alîkarî dixwaze û balefirên Almanan bajêroka ku di destên çekdarên mixalîf û çepgir de ye bi bombardimaneke giran ve kavil dikin (Lynton, 1982: 192). Picasso, vê hovîtîyê, vê qirkirina li hember hemû zindiyên û xwezayê bi formeke nû dikişîne ser tûalê. Xwendevanên ku vê çîroka hovîtîyê û tabloyê bizanibin, dê hê bi dîtin û xwendina navê pirtûkê re tabloya Picasso bînin bîra xwe. Ango dê metna edebî, berhemeke hunera dîtbarî bîne bîra wan. Ji vê cuda, di nava pirtûkê de jî vebêjer dê têkiliya naveroka pirtûkê û tabloya Picasso jî îfade bike. Hê di destpêka romanê de vebêjer di televîzyona vekirî de sehneyeke hovane dibîne û dibêje, “Jinek nîvtazî di nava toz û dûmana barûdê de bi zorê gavên xwe diavêt. Eniya wê ya doq, porê wê yê xelek xelekî û ew xêliya sor î li gerdana wê daliqandî, wek *tabloyeke nîvcomayî* dixuya” (Çakar, 2016: 11). Ev îbareya “tabloya nîvcomayî” de peyva “tablo”yê bi zelalî medyayêke din tîne bîra mirov. Ne tenê ev, di rûpela duyem ya romanê (ango r. 12) de carekî dîsa peyva “tablo”yê derbas dibe û di vê bêşê de sahneyeke wehşetê hatiye şayesandin:

Du gavan ji cama televîzyonê dût ketim. Jinika di hundirê televîzyonê de hîn li ser lîngan bû. Dixwest bimeşe. Rûyê wê yê spîçolkî, serê wê yê berjêr û gavên wê yê sewsî, rîtmî dilê min hinekî din zêde kiribû. Cesedên li ber lîngên wê, mil û pîyên ji hev ketî, mejiyên parçe parçe, çavên rijiyayî, zarokên ku bûne du felqê, qazaxên rîs, solên naylon, wênayên şewitî ku ji malan pengizî ne û li kitêbên rengo rengo dev xistibûn axê. Xwîna reş, kincên li cesedan, darên şewitî, gustîlên di tiliyan de û nivîştên li ser pêşîran weke ku ji tabloyekê fêdî dikirin (Çakar, 2016: 12).

Bi dû van hevokan re vebêjer rasterast navê Picasso tîne zimên: “Ax, Picasso, ev ne Guernica ye! Ji cama televîzyonê, tabloyeke sawdar hemû mewcûdiyeta xwe girtibû û hatibû nava malê” (Çakar, 2016: 12). Di şayesandina paragrafa jorê û dîmenên tabloya Picasso û behskirina navê resam û tabloya wî, têkiliya ku di navê pirtûkê dest pê dike û heta naveroka wî didome. Di çend mînakên din de jî ev têkiliya navbermedyayî dewam dike (2016: 73). Di dewama mijarê de jî dibêje, “Ax Picasso, ka firça te?! Xwezî te jî bizanibûya ku xwîn li vir gelekî erzane!” (Çakar, 2016: 75). û bi van gotinan em dibînin ku bûyer û kuştinên li ser axa Kurdistanê bi riya tabloya Picasso, bi hovîtîya Îspanyayê ve tê girêdan yan jî bi vê ve tê şîrovekirin. Bi vî awayî jî çawa Picasso vê hovîtîyê bi hunera xwe ve dike nemir û ji pêlên jibîrkirinê rizgar dike; Çakar jî bi berhema xwe hovîtîyên di jiyana xwe de bîhîstîye, dîtîye û xwendîye, bi alîkariya romana xwe dike gerdûna hunerê û bi alîkariya hunera xwe wan ji pêlên jibîrkirinê û windabûnê diparêze.

Berhema dawî ya ku em dê li ser bisekinin çîroka Şener Ozmenî ya bi sernavê “#jinikaciwanabitenê” ye. Ev çîrok di pirtûka wî ya bi navê *Cemilê*

Nîgarkêş û Heft Qambihostên Dewletê de cîh digire. Di xebata Ozmenî de hê di navê pirtûkê de em têkiliya navbermedyayî dibînin. Lewre peyva “nîgarkêş” di wateya “ressam” de ye û hunera resimê tîne bîra me û bi vê bibîrxistîne ji têkiliya navbermedyayî pêk tê. Lê em dê bi taybet berê xwe bidin çîroka bi sernavê “#jinikaciwanabitenê”. Di çîrokê de serleheng û hevsera wî pev çûne û hevsera wî ji malê veqetiyaye. Di dema pevçûna wan de serleheng bi kulma xwe li derî dixê û qul dike. Ev qul di nava demê de xwe bi xwe fireh dibe. Serleheng naxwaze vê qulê bibîne. Ji ber vê jî, derî ji cîh derdixe û dibe şaneşînê. Lê dû re paş ve tîne. Lê qula li ser derî derbasî dîwarê salonê dibe û firehtir dibe. Leheng bi “ala rengîn” dixwaze binixumîne. Lê nabe û ji hostayekî alîkariyê dixwaze. Lê pêşniyara hoste jî wî sar dike. Dîwar di halê xwe de dihêle, lê rojekî dengekî cuda dibihîze û tê dibîne ku yekî xerîb di nava malê de ye. Ev, hatiye serleheng bibe cîhekî. Serleheng hew dibîne ku li cîhekî xerîb e û li ber wî li ser qenepekî jineke çîrût dirêjkiri ye. Ev jina efsûnî, wisa tê şayesandin ku em têdigihîjin ku ew dîmeneke ji tabloya Tiziano Vecellio (1490-1576) ya bi navê Venusa Urbîno (Venus of Urbino) ku di sala 1538an de xilas bûye. Şayesandina wê sahneyê di çîrokê de bi van gotinan cîh digire:

Lê paşê du jinên din jî ketin hundir, jixwe min fam nekir bê ji ku derketin, çûn xwe dan pişt textê wê û xwe bi tiştinan egle kirin. Hingê ez pê hesiyam ku tûleyek jî li ber lingên wê ye, ji min tirê balgîfek e! Pariyek sar bû hundir, belkî jî tenê min hest bi sarbûnê dikir, çiku jinik, çawan bibêjim, şilfitazî bû (Ozmen, 2020: 132-133).

Xêncî vê, rûpela 135an de em hîn dibin ku dîsa vedigere ser pozîsyona jina ku tezî li ser qenepe ye û bi destê xwe yê çepê ve berzikê xwe dinixumîne, di destê wê yê rastê de kulîlk hene. Xêncî vê, di çîrokê de behsa Afrodîtê ya Tiziano Vecellio, *The Rokoby Venus*⁷ (1647- 60) ya Diego Velazquez (1599-1660) û *Allegory With Cupid*⁸ ya Agnolo Bronzino (1503-1572) tê kirin (Ozmen, 2020: 136). Navê tabloya Tiziano Vecellio jî *Venus of Urbino*⁹ ye. Di pirtûkê de em dibînin ku Venus ya Tiziano Vecellio bi Afrodîtên tabloyên resamên navborî berawird dike vebêjer. Di heman demê de em dibînin ku hem di berga pirtûkê de û hem jî di destpêka rûpela çîrokê de cîh daye Venus ya Tiziano. Bi vî awayî jî di çîrokê de têkiliyêke navbermedyayî pêk aniye.

3.2. Di roman, çîrok û helbestê de sinema û televîzyon

Pêşketinên teknîkî bi hev ve girêdayî ne. Yek, ji yeka din re îmkanan diafirîne. Bi vî awayî di serî de fotograf (1825) derdikeve, heftê sal dû re jî (1895) jî sînema dest pê dike û çendekî şûn de, riya televîzyonê vedike. Her çiqas berhem û xebatên edebiyatê ji van pêşketinan pir kevntir bin jî, di serdemên nû de berhemên edebî jî dikevin bin bandora van pêşketinan û hem ji wan re dibin

⁷<http://www.artcityculture.com/sanat/velazquezin-aynadaki-venusu-hakkinda-gercegi-nasil-ogreniriz/> (Dîroka jêgirtinê: 16.11.20)

⁸<https://www.tarihli-sanat.com/agnolo-bronzino-venus-cupid-alegorisi/> (Dîroka jêgirtinê: 16.11.20)

⁹https://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:Tizian_102.jpg (Dîroka jêgirtinê: 16.11.20)

alîkar û hem jî ji wan sûd digirin. Di vê beşê de em dê di edebiyata Kurdî (Kurmancî) de li ser bandora edebiyat, sinema û televîzyonê bisekinin û ji *Saturn* ya Remezan Alan, *Gerîneka Guernicayê* ya Yıldız Çakar, *Fîtnêvîzyon* ya Cihan Yildirim û *Hêvî û Têkoşîn* ya Omîtê Mistefê sûd bigirin.

Saturn a Remezan Alan em dikarin bibêjin di nava romanên Kurmancî de ji ewilîn romanên postmodern e. Di vê pirtûkê de di navbera sînema û edebiyatê de têkiliyên navbermedyayî heye. Dema em bala xwe didin naveroka pirtûkê, di encamê de em dibînin ku lehengek jî romannûs e û romana ku wî nivîsiye kirine senaryoya sînemayê û beşên heta dawiyê em dixwînin gîş jî aîdî sahneyên ku ji romanê dikişînin filmê ne:

Stoop!” got li pey wan re dengê Behram, “Aferîm ji we re, aferîm!”

Aktorên ku ji menzîla kamerayê derketibûn, bi eşq û şewq vegeyriyan setê. Mîrcin û Helat, yanê Kemal Bekir û Hesên Ehmed jî ji milê çepê de derketin. [...] Alîgîra derhêner a ku jeanekî teng lê, makyozê ku lifzek ji zimanê xwe nizaniya, ronîvan û kameravanê ji vî ne cûdatir û kostûmvana Çerkez jî tevî wan bûn (Alan, 2013: 132).

Di romane de ev sûdgirtin û guherandina medyayê ji van hevokên romanê bêhtir diyar dibin: “te bi xwe negot, metna min bûye tiştêkî din? min bi çavê lehengekî nivîsandibû, lê wan bi yê hemûyan de, heta bi yê hespekî de jî kişandin filmê? [...] Lê gelo dema metnek bikeve kirasê senaryoyekê, ê nebe tiştêkî din?” (Alan, 2013: 132) Ji van gotinan diyar e ku nivîskar metna xwe bi şeweyeke nû organîze dike û bi serkeftî ji têkiliyên navbermedyayî sûd girtiye. Heta beşa dawî jî ev nediyar e. Lê di beşa dawî de em xwe di nava seta filmê de dibînin. Bi vî awayî nivîskar wekî medyayê cuda ji bo metneke edebî ji sînemayê sûd digire û têkiliya navbermedyayî serkeftî bi kar tîne.

Berhemeke din ya ku ji bo têkiliya sînema û edebiyatê em dê lê binihêrin, romana *Hêvî û Têkoşîn* a Omîtê Mistefê ye. Di pirtûkê de lehengekî romanê Rûken ji lînûska Nezhîhî helbestekî dixwîne. Sernavê helbestê “Senaryoya Filmekî” ye û çend risteyên destpêkê ev in:

Ger derhênerêk bûma

min ê filmeke wiha bikşanda:

Helbestvanekî kurd

havînekê

tevî komeke çiyager

derdikeve lûtkeya Korekê (Mistefê, r. 32).

Têkiliya edebiyat û sînemayê di *Saturnê* de di nava hemû pirtûkê de hatibû belavkirin. Lê di *Hêvî û Têkoşînê* de tenê sernavê helbestê û naveroka wê bi hunera sînemayê ve eleqedar e. Zêde di têkiliya navbermedyayî de pêşdeçûyinek

tune. Hinek caran tenê bibîrxistin yan jî bikaranîna nav yan jî têgehekî jî di nava medyayekî de, medyayeke din tîne bîra mirov. Mînak Şehmus Kurt navê pirtûka xwe ya helbestê daniye *Tarantîno, Babê Min û Ez*. Li vira kesên ku derhênerê navdar Quentin Tarantino yê Amerîkî nas bikin, bi dîtina navê vê pirtûkê re dê berê derhêner Tarantino paşê jî sînema û filmên wî binin bîra xwe. Helbesta ku sernavê xwe daye pirtûkê de jî helbestvan dibêje “tarantîno derhênerêkî manyaq / ez ne derhêner ne manyaq / babê min ne ez ne tarantîno” (Kurt, 2020: 28). Ev jî ji bo navbermedyayî ya di navbera helbest û sînemayê de ye. Di heman demê de jî têkilî û meraqa helbestvan ya sînemayê jî nîşan dide. Ji lewre ger helbestvan navê derhênerêkî dike sernavê helbesteke xwe û navê pirtûka xwe, ev îmkana vê şîroveyê jî dide me: Helbestvan jî sînemayê hez dike û di nava vê hezkirinê de jî girîngiya Quentin Tarantino heye.

Wekî me li jorê jî got, fotograf, sînema û televîzyon medyayên ku rasterast bi hev re di nava têkiliyê de ne. Di nava vana de ya herî zêde li ser civakê û însanan xwedîbandor televîzyon e. Pierre Bourdieu dibêje di salên 1950an de televîzyon xwedî bandoreke girîng nebû; lê di salên pêş de ji aliyê sîmbolek ve jî ji aliyê aboriyê ve jî televîzyon dibe hêza herî zêde xwedî bandor (Bourdieu, 2019: 52). Di nava civaka Kurdan de jî ev bandor em dikarin bibêjin bêhtir ji salên 1990an şûn de zêde bûye. Di vê beşê de em dixwazin bi çend mînakên têkiliya edebiyatê û televîzyonê jî nîşan bidin. Berhema yekem ya ku em dê jê sûd bigirin *Fîtnêvîzyon* (2012) a Cîhan Yildirim e. Peyva “fîtnêvîzyon”ê rasterast televîzyonê tîne bîra me. Navê pirtûkê jî sernavê çîrokeka nivîskar tê. Çîroka ku li Stembolê derbas dibe behsa mamosteyekî bawermend dike. Mamosteyekî ciwan li navçeya Sarıgaziya Stembolê di mektebekî de dest bi kar dike. Lê di aliyê baweriyê de hişk e û li ser mijarên cuda ne tenê bi xwendekaran re, bi mamosteyên hevalên xwe yê mesaiyê re jî niqaşên wî pêk tên. Vebêjer mijarê bi van gotinan tîne zimên:

Xwendekarên vê dibistanê tu têkiliya wan bi olê re tune. Li gor wî sedema vê yekê jî televîzyon bû. Li gor wî, televîzyon van civanê me yê xweşik û delal dibir cîhanek xirab. Mamosteyê olê van fikr û ramanên xwe jî derûdora xwe re berdewam digot. Televîzyonê re nedigot televîsyon û yê ku digotin televîsyon, ew jî wan pir dûr dibû. Wî jî televîsyonê re digot “fîtnêvîzyon” ango ev televîsyon tijî fîtne û fesadiyê ye! Diva hemû xwendekar jî televîsyonê re bêjin “fîtnêvîzyon” û xwendekarên ku wusa negotana, wî ew jî polê derdixist (Yildirim, 2012: 27).

Navê mamoste di nava xwendekaran de “fîtnêvîzyon” dimîne. Lê mamosteyê tiştekî wekî televîzyonê jî xwe re wekî çavkaniya xirabiyên hildibijêre û çîrok li ser vî sernavî tê organîzekirin. Amûrekî ragihandinê û temaşekirinê ku ji dîtbarîna sûd digirê, di çîrokê de wekî amûrekî temsîlî tîbikaranîn.

Ji bo navbermedyayiyê em dê ji *Hêvî û Têkoşîn* ya Omîtê Mistefê jî sûd bigirin. Di beşeke romanê de qasî çar rûpelan behsa bernameyêke televîzyonê

derbas dibe. Lê di rastiya xwe de ev, bernamayeke xeyalî ye. Ji lewre lehengên romanê Nezîh û Rûkênê dixwazin şanoyeke bi Kurdî binivîsin û vê jî weke bernamayeke televîzyonê amade dikin. Di şanoyê de armanca wan, helbestvanekî ji edebiyatê xeyîdî ye, ji bo zarokên Kurdan îkna bikin ku careke din dest bi helbestnivîsînê bike. Di şanoyê de sahneya ku hatiye organîzekirin di forma bernamaya televîzyonê de ye û tê de hevpeyvînek pêk hatiye. Destpêka beşa em qalê dikin, di romanê de bi vî awayî cîh digire:

PÊŞKÊŞVANÊ KURDISTANTV'YÊ: “Gelî temaşevanên hêja, her wekî hûn jî dizanin em her hefte nivîskarekî kurd dikin mêvanê xwe û li ser edebiyata kurdî bi wî re hevdişînekê li dar dixin. Mêvanê me yê vê hefteyê jî hesbestvan û nivîskarê navdar Qelenderê Nêço ye. Qelenderê Nêço niha li Îspanyayê dijî û dev ji edebiyatê berdaye. Televîzyona me bi riya telefonê xwe gîhande wî û sozê hevdişînekê wergirt. Li ser vê yekê nûçegîhanê me yê Barcelonayê Rizgarê Xido bû mêvanê mala wî. Li wê derê li ser navê me jê pirsî û wî jî bersiv da pirsên me. Fermo, hevdişîna me ya bi Qelenderê Nêço re temaşe bikin!

RIZGARÊ XIDO: Apê Qelender, li ser navê Kurdistan TVyê ez sipasiyên xwe pêşkêşî cenabê te dikim (Mistefê, r. 47).

Di dewama vê beşê de Qelenderê Nêço jî bi sipasiya Kurdistan TVyê dest bi axaftina xwe dike û bi vî awayî hevpeyvîn bi pirs û bersiv didome wekî di televîzyonê de pêk tê. Em di van diyalogan de uslûba televîzyonê rasterast dibînin (Mistefê, r. 47-50). Mistefê sê medyayên wekî şano, televîzyon û edebiyat bi hev re bi kar aniyê. Di çîroka Mehmed Şarman ya bi sernavê “Axaftina Nobelê” de jî em dibînin ku serlehengê çîrokê xwe wekî ku xelata Nobelê wergirtiye xeyal dike û axaftina xwe de van dibêje: “Ji xwe re got û çû li ser qompîtîrê rûnişt. Gelî temaşevanên hêja... (Gelo ev peyv zêde nehatiye bikaranîn? Ez tiştêkî din nebêjim. An na? Ne xeme lo. Ma wan bêbavan çend caran Roj tv temaşe kirine...) [...] Çavên wî bi qompîtîrê re dizeliqî” (Şarman, 2016: 13) Di vê çîrokê de di gotina lehengê çîrokê ya “Gelî temaşevanên hêja...” bandora şeweya televîzyonê tê dîtin.

Di romana *Gerîneka Guernicayê* de têkiliyên navbermedyayî bi alîkariya televîzyonê pêk tê. Di romanê de televîzyon wekî leitfotîfêkî ye û em dikarin bibêjin berdevkî û vegotina dewletê temsîl dike. Di romanê de hevoka yekem ev e: “Wek her carê dîsa televîzyon vekirî bû” (Çakar, 2016: 11). Ango roman bi televîzyonê û bi dîmenên mirin, kuştin û xwînê dest pê dike. Ekranê televîzyonê hertim bi dîmenên xwîn, şewat, mirin, kuştinê ve tijî ye.

Lê televîzyon hertim vekirî ye û pêşkêşvana lêvmor û porzer her û her li ser ekranan bi xeberên felaketan, mirin, kuştin, şewat û xwînê di ser temaşevanan de direşîne. Vebejêr vê rewşê bi van hevokan tîne zimên:

Wek her carê, vê sibê jî televîzyon vekirî ye. Dîsa jinika porzer û lêvmor. Ax, dîsa dûbarekirina zemên: ‘Li herême, 200 terorîst hatin kuştin. Hezar gund hatin şewitandin!!!’

Li pişt camekanê, pêşkêşvanekê her roj dîmenek rast nîşan bida jî, agahiyeke derew li ser dinivîsand, an agahiyeke rast pêşkêş bikira jî, dîmenekî çêkirî nîşan dida. Êdî kujerên bi çek ên li taxan, bûnin pêşkêşvan û li pişt camekê her roj guleyên xwe bera mejiyên me didin. Em pê namirin, lê em tim birîndar dibin. Min nizanîbû ruhê ku carekê birîndar bû êdî baş nabe (Çakar, 2016: 41).

Bi vî awayî bandora televîzyonê heta dawîya romanê didome. Çawa di destpêka romanê de televîzyon heye, di rûpela dawî ya romanê de jî hevoka, “Televîzyon vekirî bû” (Çakar, 2016: 210) cîh digire. Bi vî awayî di romanê de di navbera televîzyon û edebiyatê de têkiliya navbermedyayî zêde zêde derdikeve pêş. Nivîskar, amûrekî bi kar tîne ku ewqas zêde di jiyana me de cîh digire û piraniya caran berdevkîya desthilatdaran dike. Guy Debort ji bo vê rewşê dibêje, “Civaka ku barkêşê temaşeyê ye, herêmenê kêm pêşketî tenê bi hegemonyaya îktisadî ve hîlnade binê desthilatdariya xwe. *Wekî civaka temaşeyê* li wan hikm dike (Debort, 1996: 33).” Di romanê de jî em dikarin mîsyona televîzyonê û jina porzer-lêvmor bi vê şîroveyê ve girêdin. Ji lewre ew her dem agahiyan bi çav û nêrînên desthilatdaran bi monotomiyêke robotîk vedibêje. Ji hest û ramanan dûr dixûyê. Pierre Bourdieu dibêje “Televîzyon, şiklê hizirkirina beşeke mezin ya civakê dike binê bandora xwe.” (2019: 20); lewre ew “amûrek e ku heqîqetê diafirîne.” (2019: 25). Di romana Çakar de jî televîzyon, heqîqeta bi perspektîfa desthilatdaran afirandî, dixwaze bi hemû civakê bide pejirandin.

3.3. Medyaya înternetê û yê nîvî

Em dikarin bibêjin berhemên edebî, gelek caran wekî neynika serdema xwe ne. Di wan de gelek taybetiyên nivîskaran û serdemê em dikarin bibînin. Mînak, ji ber sedemen cuda, em şiklên rêveberiyê, bawerî, avahîsazî, pergala hiqûqê, aboriyê û pêşketinên teknolojîyê di berhemên edebî de dibînin. Di vê peywendê de dema em li metnên ku me ji bo lêkolînê tercîh kirine binihêrin, em dikarin şopên pêşketinên teknîkî û yê nîvî di qada ragihandinê de pêk hatine bibînin. Bi taybet jî bi pêşketinên înternetê re, wekî her qadê di berhemên edebî de jî şop û bandora înternetê tê dîtin. Armanca me ya vê beşê jî ew e ku em di çend berhemên Kurdî (Kurmançî) de bandora înternetê û medyayên din tesbît û tehlîl bikin.

Di *Belkî Îşev Biniveyê* de Murat Bayram xêncî di nava nivîsê de bikaranîna fotografan, di çîrokên de têgeh û amûrên fotokêşiyê û yê nîvî rojnamevanîyê jî gelek caran bi kar anîye û bi vî awayî jî navbermedyayî pêk anîye. Mînak, di çîroka “Belkî” de hevoka destpêkê ev e: “Jineka nîvsere, bi kela giriyê li ber xaniyekê xerabûyî li pêş kamêrayê diaxivî” (Bayram, 2018: 15). Di çîroka “Hişş be!” de “Rojnameger nizane ka dayika Cizîrî karî bebika xwe binivîne an no” (Bayram,

2018: 19). Di çîroka “Hestiyên reş!” de “Rojnameger wek gêjekê ketibû di nav kolanan de û hima çî bidîtiyan wêneyên wan digirtin”. Di “Ez û mirin cotek in!” de “Li têlefona xwe nêrî, saet kontrol kir [...]” (Bayram, 2018: 25). Di “Yê bizanin ku ez dikenim!” de “Keçikê ji şaşeya televîzyona di metroyê de li psîkên şîrîn dinêrî” (Bayram, 2018: 29). Di “Tahîr Elçî: Delalê min!” de “Wek hemî kesan Rojnameger jî bêhêvî bû ku bikare di qedexeyê de biçe Cizîrê. Xetên telefon û înternetê hatibûn astengkirin” (Bayram, 2018: 31). Di “Navê wê Helîm e” de “Mîkrofona di destên rojnamegerî de, taxîma cilikên wî, qundireya ku qet li wê axê û wan şertan nedihat eşkere dikir ku ew rojnameger e. [...] Ez naxwazim ji televîzyonan re biaxivim” (Bayram, 2018: 35). “Mirina saetê: 08.05” de “Rojnameger û kameraman, man bi tenê. [...] Ji kamêre û mîkrofonan diyar bû ku rojnameger bi çî mexsedê li wê derê ne” (Bayram, 2018: 45). Bi vî awayî bi dehan mînak hene ku amûr û têgehên (wekî mîkrofon, kamera, rojnameger) aîdî medyayên ragihandinê, medyayên televîzyon û rojnamegeriyê ne, di pirtûka Bayram de derdikevin pêş û ev jî têtîkîliya navbermedyayî zêdetir dikin.

Di çîroka Mehmed Şarman de jî di van hevok û komepeyvyan de behsa medyayên din derbas dibin: “Dîsa jî ji şerman kovar bi nîzamî distand û dîanî mal.”, “Nivîsa wî di kovarekî de hatibû weşandin.”; “Li bayiyekî qeztefiroş kovarekê dabû destê xwe, [...]” (r. 15); “[...] bi telefonê mizgînî dabû wan.”, “Ji nav nivînan rabû û çû ser qompîtîrê [...]” (r. 16). Di peyv û komepeyvên me reş nivîsîne de jî medyayên cuda derbas dibin û bî awayî di navbera metneke edebî û medyayên din yê ragihandinê de têtîkîliya navbermedyayê pêk tê.

Di beşa destpêkê de me bala xwe dabû pêşketinên di medyaya nû û behsa platformên wekî Facebook, Google, Twitter, Youtube, Skype, Wikipedia, WhatsApp, Instagramê kiribû. Di berhema Omer Faruk Baran ya bi navê Şeveke Îstismar de jî tê dîtin ku lehengê wî van platformên medyaya nû pir aktîf bi kar tîne. Dema serleheng û hevalê wî li kafeyê rûdinin, keçek bala serleheng dikişîne. Serleheng dixwaze fotografên wê bikişîne û rewş bi van gotinan hatiye îfadekirin: “Loma min makîneya xwe ya nû ya min di ser Letgoyê re bi 50 lîreyî kirîbû, ji ser maseyê rakir raberî wî kir û got ‘Fotograf, wekî din ne tiştek’” (Baran, 2019: r. 13). Pişt van gotinan serleheng dibêje, “[...] min jî Whatsapp vekir û seba ku paşê li serê min nebe bela ji Sûrettîn re nivîsî: ‘Dibe ku ez îşev nêm. Li benda min memîne, xirrî xwe mêşîne:)’” (Baran, 2019: 13-14). Wekî di van gotinan de tê dîtin ne tenê navê platformên medyaya nû yê wekî Letgo û WhatsApp, lê di heman demê de uslûba wan jî di metneke edebî de cîh digire: di dawiya hevokê de sembola ken hatiye bikaranîn. Ango medyaya nû bi xwe re formên nû yê vegotinê jî diafirîne û ev bandorê li medyayên din jî dikin ku li vira bandora wê ya li ser berhemake edebî em dibînin. Serleheng fotografê ku me li jorê qalê kir ya keça ku cixarê dikişîne di platforma instagramê de parve dike (Baran, r. 15). Li ser vê fotografê bi hevalê xwe re bi riya platforma WhatsAppê diaxive ango bi alîkariya nivîsê û paşê jî jê re telefonê vedike ku ev jî amûreke ragihandinê ya nû ye û têlefônên berikan, êdî parçeyeke nebenabe ya jiyana nû ne. Dû re keçika ku bala serleheng kişandiyê ji kafeyê derdikeve û serleheng jî dide pêy wê:

Me qehwe derbaz kîrin bi şûn de, xezala şêr li pey wê, li gor belgeffilman gerek êdfî guhên xwe miç bikirana. Diviyabû ez li pişt xwe hîs bikirama û çerx bûya binêriya. Lê ew nezivîrî. Ku nezivîrî, vîdeoyên DİKAD û Navenda Mafên Jinan a Baroya Amedê yên li ser tundûdijîtiya dijî jinan çêkiribûn hatin bîra min (Baran, 2019: 19).

Di nava van hevokan de “belgeffilm” û “vîdeo” û di dewama rûpelê de jî Twitter, selfy, kompîter derbas dibin ku ev jî dîsa aîdfî serdema medyaya nû ne. Di rûpela 27. de ji bo guhdarkirina straneke Abbas Ahmed dikeve Youtubeê û wêneyên ku hevalê serleheng li ser WhatsAppê bi xeletî dişîne di tîlefona xwe di ferq dike û ji hevalê xwe re telefonê vedike. Di dawiya pirtûkê de jî serleheng diçe otêlê, di televîzyonê de kanala TRT Haberê vekirî ye (r. 32). Em ji van mînakên jî dibînin ku di berhemeke kurt de Omer Faruk Baran zêde zêde cîh daye platformên medyaya nû. Youtube, instagram, WahtsApp, twitter, selfy, kompîter, televîzyon, fotograf, vîdeo, belgeffilm, telefona berikê û kompîter ango bi hemû rê û amrazên serdema nû û medyaya nû ve berhema wî berhemeke serdema nû ye. Divê em vê jî lê zêde bikin ku nivîskar ne tenê behsa van dike, di heman demê de ji uslûba ku van platforman bi xwe re anîne jî sîd digirê. Bi hevokên wan û îmajên ku bi wana derhetine holê bi kar tîne.

Di berhema Mistefê de nivîskar ji sê medyayên wekî telefon, şano û televîzyonê di nava medyayêke din ango di nava berhemeke edebî de bi kar anîye. Di romanê de leheng (Nezîh û Rûken) li ser înternetê lêkolînê dikin û ev jî dîsa ji di nava berhemeke edebî de îşareta tîkiliyê navbermedyayî ye (Mistefê, r. 50) û em vê jî dikarin wekî nîşaneyên medyaya nû ya di metnên edebî de nîşan bidin.

Berhema dawî ya ku em dê li ser biseknin *Cemîlê Nîgarkêş û Heft Qambihostên Dewletê* ya Şener Ozmen e. Nivîskar di vê pirtûka xwe de mînakeke bikaranîna medyayên înternetê di çîroka xwe de bi kar anîye. Li vira xala ku em dixwazin balê bikişînin ser di nava çîrokê de bikaranîna sembola ku wekî (#) hashtag tê binavkirin e. Sernavê çîroka ku em dê li ser bisekinin “#jinikaciwanabitenê” ye û jî hashtag û komepeyvekê pêk tê. Di nava çîrokê de em dibînin ku vebêjer jinekê li ser înternetê dişopîne ku ev jin bi #jinikabitenê hashtag vekiriye û parvekirinan dike (Ozmen, 2020: 125). Lê ne tenê li vir, di nava çîrokê de di dawiya gelek paragrafan de jî wekî peyvên nifteyî yên wê beşê yan jî paragrafê, bi hashtagê hene. Mînak di dawiya paragrafa destpêk a çîrokê de ev hashtag cîh digirin: #corona #imagine #imagination #vision #blog #model, #dream #dress (Ozmen, 2020: 123). Di paragrafeke kurt de em dikarin mînakê bidin: “Haaa, çîrokek jî nivîsandiye! Hem jî ji bo kovareke femînîst!? Ez û Yezdan hîn jî di ber hev didin... #çîrok #yezdan #jin” (Ozmen, 2020: 129). Bi vî awayî di çîrokê de bi giştî 111 (sed û yanzdeh) caran sembola hashtagê hatiye bikaranîn. Ev jî di metneke edebî de bandora çanda înternetê û medyayên înternetê rasterast û pir zelal nîşan dide. Xêncî vê çend peyvên ku di nava çîrokê de tîkiliya navbermedyayiyê tîne bîra mirov jî hene. Mînak, “peykerê Afrodîtê” (r.123);

“vîdeo”, “objektîf”, “Hip Hop” (r.125); “televîzyon, telefon (r. 126); “wêne” û “poster” (r.128-129). Diyar e ku nivîskar çîroka xwe bi zaneyî bi hêman amrazên medyayên cuda ve xemilandiye û têtikiliyeke navbermedyayî pêk anîye.

Encam

Edebiyat gelek caran mîna neynika civakê ye, bi her awayî taybetiyên civakê di nava xwe de dihevine. Di heman demê de jî wekî medyayekê tê pejirandin û bikaranîn; helbet edebiyat û berhemên edebî bi medyayên din re di nava danûstêndinê de ne. Di berhemên edebî yê Kurmancî de ku ji cureyên wekî roman, çîrok û helbestê pêk tên, nivîskarên Kurd hem ji aliyê naverokê hem jî ji aliyê uslûbê ve ji medyayên cuda îstifade kirine. Berhemên edebî yê ku em li ser xebitîn de me dît ku ji hêmanên dîtbarî zêde sûd girtine. Li hember “bilindbûna çanda dîtbarî” nivîskarên Kurd jî bédeng nemane. Çawa ku di roman, çîrok û helbestan de resim, fotograf û dîmen hebûn yan jî behsa wan derbas dibû, ligel wan televîzyon, afîş û pêşketinên medyayên nû yê wekî whatsapp, youtube, instagram hwd. Jî di nava berheman de derbas dibûn. Nivîskarên Kurd, guherînên jiyane û pêşketinên ku daxilî jiyana me bûne di nava metnên xwe de bi kar tînin û bi vî awayî wan guherînan em dikarin ji berhemên wan bişopînin. Li aliyê din jî wan nivîskaran ji bo edebiyatê ji medyayên din îstifade kirine û hem xwestine îmkanên medyayên din ji bo edebiyatê bi kar bînin hem jî bi vî re xwestine berhemên xwe bi têtikiliyên medyayên din ve pir-reng û pir-deng bikin. Bi vî awayî hem dê bikaribin peyamên xwe bi alîkariya medyayên cuda bêhtir bigihînin xwendevanên xwe û hem jî di metnên xwe de guherînan bikin, metnên xwe ji monotoniyê dûr bixin.

Çavkanî

- Ağıl, N. (2015). Ekfrasis – Batı’da ve Bizde Görsel Sanatın Sözle Tasviri. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Apaydın, M. (2002). Biyografik roman türünün Türk edebiyatındaki gelişimi üzerine bazı dikkatler. HeceTürk Romanı Özel Sayısı. 65-66-67, 460-469.
- Arslan, F. (2016). Metinsel melezleşmeye doğru medya / medyalararasılık ve öteki türler. The Journal of Academic Social Science Studies. 52, 49-56.
- Aytaç, G. (2002). Edebiyat ve Medya – Kitaptan Ekran Edebiyat. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Baran, O. F. (2009). Şeveke İstismar. İstanbul: Weşanên Avesta.
- Bayram, M. (2008). Belkî İşev binive. İstanbul: Weşanên Avesta.
- Bedir-Han, M. S. (1998). Defter-i Â’malım. (Hazırlayan: Mehmed Uzun - Rewşen Bedir-Han). İstanbul: Belge Yayıncılık.
- Bedirxan, C. A. (1997). Günlük Notlar (1922-1925). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Bedirxan, H. E. (2013). Albuma Bedirxaniyan, Erbil: Weşanên Dezgeha Çap û Weşanxaneya Bedirxan.
- Bedirxan, R. (2009). Dotmam. Stembol: Weşanên Avesta.
- Berger, J. (2009). Görme Biçimleri. (Çev. Yurdanur Salman). İstanbul: Metis Yayınları.

- Bourdieu, P. (2019). Televizyon Üzerine. (Çev.Alper Akım). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Canatak, A. M. û Bulduk, N. (2019). Dijital Çağ Türk Edebiyatı ve Medyalararasılık Tartışmaları. İstanbul: Hiper Yayıncılık.
- Çakar, Y. (2016). Gerîneka Guernicayê. Diyarbakır: Weşanên Lîs.
- Debord, G. (1996). Gösteri Toplumu ve Yorumlar. (Çev. Ayşen Ekmekçi – Okşan Taşkent). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Elleström, L. (2010). The modalities of media: a model for understanding intermedial relations. Media Borders, Multimodality and Intermediality. (Edit. Lars Elleström). Londra: Palgrave Macmillan.
- Hony, H.C. û İz, F. (1993). The Oxford Turkish-English; English-Turkish Dictionary. İstanbul: Oxford University Press – İnkılap Kitabevi Yayınları.
- Kayaoğlu, E. (2006). Murathan Mungan'ın Paranın Cinleri'nde Medyalararasılık.Bellek Mekân İmge – Prof. Dr. Nilüfer Kuruyazıcı'ya Armağan. (Yay.Haz.Mahmut Karakuş- Meral Oralış). İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Kayaoğlu, E. (2009). Edebiyat Biliminde Yeni Bir Yaklaşım Medyalararasılık. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Keleş, A. û Can, M. Z. (d.t.). Medya Kavramına Bir Bakış ve İletişimin Estetik Bir Medyası Olarak Edebiyat.Navnîşana jêgirtinê:https://www.academia.edu/30015544/Medya_Kavram%C4%B1na_Bir_Bak%C4%B1%C5%9F_ve_Estetik_%C4%Boleti%C5%9Fimin_Bir_Medyas%C4%B1_Olarak_Edebiyat (Dîroka jêgirtinê: 04.11.2020)
- Korat, G. (2012). Dil Edebiyat ve İletişim. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kurij, S. (1996). Nivîskarê Kurd Mehmed Uzun Re Hevpeyvînek. M. Uzun. Ziman û Roman. Weşanên Nûjen.
- Kurt, Ş. (2020). Tarantino Babê Min û Ez. Stembol: Weşanên Avesta.
- Lynton, N. (1982). Modern Sanatın Öyküsü. (Çev. Cevat Çapan – Sadi Özış). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- McLuhan, M. (2002). Gutenberg Galaksisi – Tipografik İnsanın Oluşumu.(Çev. Gül Çağalı Güven). İstanbul: YKY.
- Mistefê, O. (d.t). Hêvî û Têkoşîn. (Cîh û dîroka weşanê tune).
- Mungan, M. (2008). Cinên Pereyan. (Wer. Felat Dilgeş). Stembol: Weşanên Doz.
- Noel, E.W. C. (2014). Kürdistan 1919. (Çev. Bülent Birer). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Nora, P. (2006). Hafiza Mekânları. (Çev. Mehmet Emin Özcan). İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları.
- Ozmen, Ş. (2020). Cemîlê Nîgarkêş û Heft Qambihostên Dewletê.Stembol: Weşanên Avesta.
- Reş, K. (2013). Bajarê Cizîra Botan û Hunera Mîr Bedirxan. Mersin: Weşanên Azad.
- Sontag, S. (2008). Fotograf Üzerine. (Çev. Reha Akçakaya). İstanbul: 6.45 Yayınları..
- Şarman, M. (2016). Axaftina nobelê.Pirça Winda.Stembol: Weşanên Avesta.

- Toklu, M. O. (2008). Türk şiirinde medyalararasılık: çağdaş Türk şiirleri örneğinde. Yaşamak eşittir Yazmak – Gürsel Aytaç Kitabı. (Ed. Sevil Onaran). Ankara: Hece Yayınları.
- Uzun, M. (2002). Bîra Qederê. Stembol: Weşanên Avesta.
- Uzundemir, Ö. (2010). İmgeyi Konuşturmak – İngiliz Yazınında Görsel Sanatlar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Yıldırım, C. (2012). Fîtnevîzyon. Stembol: Weşanên Pêrî.
- Şekil 1: https://www.slideshare.net/serdar_urcar/web-30-10249811 (Dîroka jêgirtinê: 26.06.20)

Karşıtlıklar ve Sentezler Bağlamında İsrâk’da İşrâk Felsefesi’nin Gelişimi

M. Nesim DORU¹

Öz

İşrâk felsefesi ortaya çıktığı dönemden bu yana birbirinden farklı faktörlerin etkisiyle gelişmiştir. İsrakiliğin en çok görüldüğü yerlerden biri olan İran-Şii hinterlandı, hem İşrâk felsefesinin sürekliliğini sağlamış hem de onu dönüştürmeyi başarmıştır. Sühreverdî’nin ilk dönem şarihlerden başlayan ve İsfahan Okulu’na kadar devam eden süreçte İran coğrafyasında karşıtlıklar üzerinden ele alınan İşrâkîlik düşüncesi, Mîr Dâmâd ve Mollâ Sadrâ tarafından Meşşâilik ve tasavvuf nazariyesi ile birlikte Şii kelamına uygun olarak yeni bir sentezle ele alınmıştır. Bu sentezin adı Sadrâ tarafından sistemleştirilen “el-Hikmetü’l-Mütealiye” olup Allame Tabâtabâi tarafından günümüz İran’ına aktarılmıştır. Günümüzde bu sentezin aktörlerini İran ve aynı zamanda Batı dünyasının üniversitelerinde ve kültür merkezlerinde görmek mümkündür. Bu çalışma geçmişten bugüne uzanan süreçte İşrâk felsefesinin temel dinamiklerini karşıtlık ve sentez bağlamında ele almaktadır. İşrâk felsefesinin kurucusu olan Sühreverdî’nin kadim İran düşüncesine sık sık başvurması bu felsefenin neredeyse tek kaynağı olduğu izlenimini yaratmışa benzemektedir. Oysa Sühreverdî sadece kadim İran’a değil kadim Yunan’a, Mısır’a ve tasavvuf düşüncesinin belli başlı aktörlerine de sık sık göndermede bulunmuştur. Öte yandan onun kendi felsefesini muhkemleştirmek için ve diğer geleneklerden farkını ortaya koymak için ortaya koyduğu yaklaşımı, radikal yorumlarla diğer gelenekleri dışlaması olarak algılanmıştır. Oysa o, Meşşâî felsefe olmadan kendi felsefesinin asla tam olarak anlaşılamayacağını sürekli tekrar etmiştir. Öte yandan tasavvuf geleneğini olumlamakla beraber İşrâk düşüncesini salt sûfî bir düşünce olarak görmediğini ve aklî-rasyonel yöntemleri dikkate almamız gerektiğini de söylemiştir. Temel yaklaşımı Meşşâî felsefenin ve tasavvuf düşüncesinin belli sınırlar içerisinde kaldığı bu haliyle bazı problemleri çözemediği şeklinde özetlenebilecek olan Sühreverdî’nin temel kaynaklarının İslami referanslar olduğu da unutulmamalıdır. Diğer geleneklerden hem farklı,

¹ Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, mehmetnesim.doru@asbu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3519-7654.
Bu çalışma, 2018-2021 tarihleri arasında Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Ofisi (BAP) tarafından desteklenen MAÜ.BAP.18.EF.004 no’lu “Günümüzde İşrâk Felsefesi (İran Örneği)” adlı proje çıktılarından üretilmiştir.

hem onlardan alan hem de onlara veren bir konumda olarak İshrâk felsefesinin aslında bir "sınır" düşünceye karşılık geldiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İshrâk Felsefesi, İran, Sühreverdî, İsfahan Okulu, Mollâ Sadrâ.

The Development of Israqî Philosophy in Iran in the Context Of Contracts And Syntheses

Abstract

The philosophy of Ishrâq has developed under the influence of different factors since its emergence. The Iran-Shiite hinterland, which is one of the environments which Illuminationism is most common, has succeeded in transforming the Illuminationist philosophy as well as ensuring its continuity. The philosophy of Ishrâq, which was handled through contracts in Iran's geography, starting from the first period commentators of Suhrawardî and continuing until the Isfahan School, was handled with new syntheses in accordance with the Shiite theology, together with the Peripatetic and mysticism theory in the Isfahan School founded by Mîr Dâmâd and Mollâ Sadrâ. The name of this synthesis is "al-Hikma al-Mutaaliyya/transcendent theosophy" systematized by Sadrâ and transferred to today's Iran by Allama Tabâtabâi. Today, it is possible to see the actors of this synthesis in the universities and cultural centers of Iran as well as the Western world. This study deals with the basic dynamics of Israqî philosophy in the context of contrast and synthesis in the process from the past to the present. The strong references made by Suhrawardî, the founder of the philosophy of Israq, to ancient Iranian thought seem to have created the impression that he is almost the only source of this philosophy. However, Suhrawardî made strong references not only to ancient Iran, but also to ancient Greece, Egypt and major actors of Sufi thought. On the other hand, his approach, which he put forward to consolidate his own philosophy and to reveal his differences from other traditions, was perceived as excluding other traditions with radical interpretations. However, he constantly repeated that his own philosophy could not be understood properly without peripatetic philosophy. On the other hand, it should be stated that he does not see the philosophy of Israq as a Sufi thought, on the contrary, we should consider the rational-rational methods. Suhrawardî's basic approach can be summarized as that Peripatetic philosophy and Sufi thought remained within certain limits and could not solve some problems in this way. It can also be said that the philosophy of Ishrâq, in a position that is different from other traditions, taking from them and giving to them, actually corresponds to a "border" thought.

Keywords: Islamic Philosophy, The philosophy of Ishrâq/Illuminationism, Iran, Suhrawardî, School of Isfahan, Mollâ Sadrâ.

Extended Abstract

The main subject of this study is the development of Ishrāq philosophy in Iran, as one of the schools of Islamic philosophy that has maintained its continuity since its emergence. There are contrasts and syntheses in the historical process of this philosophy. Because the philosophy of Ishrāq has been in a kind of relationship with both the Peripatetic philosophy represented by Fārābī and Avicenna, and the Sufi theory represented by Ghazālī and others. The philosophy of Ishrāq has achieved significant success in becoming an independent school, both by revealing its differences from these traditions and by criticizing them. As a matter of fact, the founder of Ishrāq philosophy claimed to combine the rational and intuitive ways of these traditions. The strong references made by Suhrawardī, the founder of the philosophy of Ishrāq, to ancient Iranian thought seem to have created the impression that he is almost the only source of this philosophy. However, Suhrawardī made strong references not only to ancient Iran, but also to ancient Greece, Egypt and major actors of Sufi thought. On the other hand, his approach, which he put forward to consolidate his own philosophy and to reveal his differences from other traditions, was perceived as excluding other traditions with radical interpretations. However, he constantly repeated that his own philosophy could not be understood properly without peripatetic philosophy. On the other hand, it should be stated that he does not see the philosophy of Ishrāq as a Sufi thought, on the contrary, we should consider the rational-rational methods. His basic approach can be summarized as that Peripatetic philosophy and Sufi thought remained within certain limits and could not solve some problems in this way. It can also be said that the philosophy of Ishrāq, in a position that is different from other traditions, taking from them and giving to them, actually corresponds to a "border" thought. It seems possible to say that there is an important methodological difference between Ibn Kammūna and Shams al-Dīn Shahrazorī, the first period commentators of Ishrāq who focus on Suhrawardī's Hikmat al-Isahrāq and Talwihāt. Against Shahrazorī's gnostic leanings and strong connection with the religious and philosophical tradition of ancient Iran, Ibn Kammūna seems to have attempted to approximate Ishrāq philosophy to Avicenna philosophy. However, Qutb al-Dīn Shirāzī, who is also one of the early commentators, tried to synthesize these two methodological differences and wrote Sharh al-Hikmat al-Isahrāq, which is a canonical commentary that includes both Aristotelian philosophy and Sufi philosophy. As a matter of fact, this work, which is one of the first period commentaries, has been evaluated in a separate place in the Ishrāq tradition in the Iranian geography. In the process until the 17th century, when the Isfahan School was founded, the focus of attention of the authors who wrote commentaries on the philosophy of Ishrāq, this time, unlike the first period commentators, focused on Hayākil-al-nūr. In these studies, it is possible to talk about a

historical process that develops through opposition. As a matter of fact, Jalal al-Dîn Dawwânî's work *Shawâkil-al-hûr fi sharh-i-Hayâkil-al-nûr* and Dashtakî's refusal against this work named *İshrâqu Hayâkil-al-nûr li keshfi-zulûmâti shewâkil-al-ğurûr* are important in terms of showing that the tradition of opposition continues. Dawwânî and Dashtakî tried to interpret this philosophy with different methods and arguments. Dashtakî's mystical and esoteric interpretations, sometimes on the axis of Shiism, against Dawwânî's Avicenna rational preferences, illuminate this issue. One of the commentaries written in this period is Herevî's *al-Anwâriyya*, which is a Persian translation and partial commentary of *Hikmat al-İshrâq*. This work interpreted the *İshrâq* philosophy in terms of Indian mysticism and Sufi theory, and actually expanded the opposition that had been going on since the early times. In the 17th century, the historical traditions of Islamic philosophy were synthesized in a new style and method in a new intellectual environment established by Mir Dâmâd and Mollâ Sadrâ in Isfahan. The unifying and transforming power of this new method was undoubtedly Shiism. Avicenna's Peripatetic philosophy, Ibn al-Arabî's Sufi theory and Suhrawardî's *İshrâk* philosophy were synthesized and brought together in the Shiite basin. Molla Sadrâ named this method "*al-Hikma al-Mutaaliyya/transcendent theosophy*". Accordingly, the subject of existence and nature, the problem of the priority of existence to the essence, the problem of definition, "huzûrî and husûlî knowledge", Platonist ideas and approaches to the realm of imagination are discussed within the framework of this new synthesis. This framework put forward by Molla Sadrâ continued in his own time and after him, in fact, it was carried to modern Iranian thought through the famous philosopher of the Qajars period, Mollâ Hâdî Sabzawârî. Although it is possible to say that in the Pahlavi dynasty in the modern Iranian period, a separate importance was given to *İshrâq* philosophy in order to break the madrasahs and Islamic influence in the society, since it carries the elements of the pre-Islamic Iranian tradition, it is possible to say that the main effect is the Sadrâist approach. It is seen that this influence carried over to Iranian madrasahs and then to Iranian universities on Allâma Tabâtabâi. Besides Tabâtabâi, Khomeinî and Mutahharî also supported this project. Many actors who have been their students represent the synthesizing philosophy of Sadrâ in Iran today. In summary; The philosophy of *İshrâq* has progressed through oppositions in the historical process and has reached the present day by being synthesized with other traditions by Sadrâ. The philosophy of *İshrâq* is one of the most important Islamic philosophical schools, which is considered today both in Iran, in the Islamic world, and even in the Western world, with its continuous, dynamic and transformative effect.

Giriş

Sühreverdî (ö. 1191)'nin tartışmasız en büyük öncüsü olduğu İshrâk felsefesi günümüze kadar mevcudiyetini sürdüren bir gelenek oluşturmuş İslam felsefesinin nadir ekollerinden biridir. Sühreverdî'nin döneminde birçok tartışmaya konu olan ve bazen siyasi çekişmelere de malzeme yapılan İshrâk felsefesinin tarihi süreçte Anadolu, Azerbaycan ve Sünni ulema arasında yaygınlaştığı gibi belki de bundan daha fazla İran coğrafyasında ve Şii hinterlandında geliştiği söylenebilir.²

İshrâkiliği önemli kılan en önemli faktörlerden biri İslam dünyasında felsefenin bir gelenek oluşturduğunun somut bir örneğini oluşturuyor olmasıdır denilebilir. Bazı istisnalar dışında genelde İslam felsefesi tarihlerinde ve oryantalistlerin çalışmalarında İbn Rüşd (ö. 1198)'den sonra felsefi çalışmaların tamamlandığı ya da durakladığı yönündeki iddialara karşı bir cevap niteliğinde 13. yüzyıldan günümüze İshrâk felsefesi ile ilgili çalışmalar gösterilmektedir (Corbin, 2010: 355; Ziyaî, 1372: 23-24). Hatta bu cevap sadedinde tarz ve karakter olarak gerçek anlamda bir İslâm felsefesinin İbn Rüşd'ün ölümünden önce değil bilakis ondan sonra Şii-İslam hinterlandında geliştiği ve bu geleneğin 17. yüzyılda İsfahan okulunda zirveye ulaştığı ve kesintisiz bir biçimde günümüze kadar devam ettiği dahi iddia edilmiştir (Izutsu, 2003: 77). Bu çerçevede değerlendirildiğinde Sühreverdî'nin kurucusu olduğu İshrâkiliğin Batı dünyasında neredeyse hiç bilinmemesine karşın Doğu-İslam havzasında Meşşâîliğin eski gücünün zayıflamasıyla oluşan boşluğu İbnü'l-Arabi (ö. 1240)'nin tasavvuf felsefesiyle birlikte doldurduğu ve özellikle Şii havzada büyük bir nüfuzla sahip olduğu görülmektedir (Nasr, 1990b: 433).

İslam düşüncesinde skolastik, tekçi ve dışlayıcı yönleri bulunan Aristotelyen felsefeye karşı Sühreverdî'nin felsefesinin bir tepki içinde olduğu anlaşılıyor ki, onun yeni, özgün ve kapsayıcı olduğunu iddia ettiği ve adına “Hikmetü'l-İshrâk” adını verdiği bir yeni paradigmadan bahsedilebilir. Bu çerçevede Sühreverdî'nin Aristotelesçi geleneği de dışta tutmayarak hermetik gelenekleri, kadim İran düşüncesini ve Hind mistisizmini sentezleyerek yeni bir sistem kurduğu söylenebilir (Ziyaî, 1372: 27). Böylelikle İshrâk felsefesinin, sezgisel ve mistik tecrübeye önem ve öncelik verse de burhanî ve nazarî felsefe ve yönelimleri dışarıda bıraktığını iddia etmek zor görünmektedir. Başka bir ifadeyle Sühreverdî, İshrâk felsefesini salt zevkî hikmet üzerine kurmadığı gibi aksine hem

² Bu konu çalışmamızın sınırları dışında kalsa da İshrâk felsefesinin sadece İran coğrafyasında değil aynı zamanda Osmanlı ve Hindistan hinterlandında da etkili olduğunu söylemek gerekir. Nitekim “Mardin İshrâk Günleri” projesi kapsamında ele alınan çalışmada Müstakim Arıcı'nın İshrâkiliğin Osmanlı'daki etkileri ile ilgili detaylı çalışmasına işaret etmekte fayda bulunmaktadır. Osmanlı döneminde İshrâkiliğin seyri için bkz. Arıcı, 2018: 21-30; 2018b: 1-48. Ayrıca İshrâkiliğin Hindistan'daki etkileri için bkz. Razavi, 1997: 137-139; Rizvi, 2011: 9-23.

bahsî hem de zevkî felsefelerin ikisini de mündemiç bir özel düşünce olarak görmektedir. Nitekim *Kitâbu'l-meşârî' ve'l-mutârehât* adlı eserinin girişinde bahsî felsefede mahir olmayanların *Hikmetü'l-ışrâk* eserini anlayamayacağını ve söz konusu eserinin yine bahsî felsefeye ayrılan *Telvîhât* eserinden sonra okunması gerektiğini ifade etmiştir (Sühreverdî, 2001b: 194). Dolayısıyla Sühreverdî'nin Meşşâî filozoflara olan eleştirisinden onun nazar ve burhan yollarına muhalefet ettiği sonucunun çıkarılması doğru değildir (Dînânî, 1421: 48).

Öte yandan Sühreverdî'nin İshrâk felsefesinde tasavvuf düşüncesinin de önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Ona göre İslam düşüncesinde Sûfiler hem Aristoteles öncesi Yunan hikmetinin hem de kadim İran dinlerinin varisleridir. Sühreverdî, “Pisagoryen” ve “Hüsrevânî” tarzda olan iki hikmet türündeki seyr-i sülûk nurlarının İslam dünyasına aktarılmasının Sûfiler üzerinden gerçekleştiğini iddia etmektedir. Ona göre Pisagorcu hikmet, Zünnûn-u Mısrî ve ondan Sehl-i Tüsterî'ye geçmiş; Hüsrevânî hikmet ise Bayezid-i Bistâmî'ye ve ondan Hallac-ı Mansûr ve sonra Ebu Hasan el-Harekânî'ye geçmiştir (Sühreverdî, 2001b: 503).

Böylelikle, Sühreverdî aslında İslam düşüncesinde mevcut karşıt paradigmalardan bir felsefe değil aksine bu paradigmaları birleştiren, eksikliklerini ve yanlışlarını telafi eden, yeniden yorumlayan bir yaklaşımla İshrâk felsefesini temellendirmiş gözükmektedir. Sühreverdî sonrası İshrâkî gelenekte ise karşıtlıklar ve sentezler üzerinden eğilimlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim İlk dönem şârihlerinden İbn Kemmûne (ö. 1284) ve Şemsuddîn Şehrezorî (ö. 1288)'nin birbirinden farklı yaklaşımları, bu iki yaklaşımı sentezleyen Kutbuddîn Şîrâzî (ö. 1311)'nin çalışmaları takip etmiş, Safevîler zamanında kurulan “İsfahan Okulu”ndan önce Celâleddîn Devvânî (ö. 1501)'nin sentez çalışmalarına karşılık Giyâseddîn Deştakî (ö. 1541)'nin karşıt tezleri ortaya çıkmış yine aynı dönemde Muhammed Şerif Nizamuddin Ahmed el-Herevî farklı bir paradigma üzerinden İshrâkîliği yorumlamıştır. İsfahân Okulunda ise Mîr Dâmâd (ö. 1630-31)'ın ve Mollâ Sadrâ (ö. 1640)'nın İshrâk felsefesi dahil Meşşâî ve Sûfî yaklaşımları başka bir ifadeyle Sühreverdî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî ekollerini şiiilik potasında bir araya getirme çalışmaları olmuş ve Kaçarlar döneminde Mollâ Hâdî Sebzevârî (ö. 1872)'nin eliyle bu yaklaşım muhkem hale getirilmiştir. Modern İran döneminde ise Mollâ Sadrâ okulu, Allâme Tabâtabâî (ö. 1981) üzerinden “el-Hikmetü'l-Mitealiye Okulu” olarak devam ederek bugüne kadar gelinmiştir. Bu çalışmada bu dönemlerde ortaya çıkan yaklaşımlarda İshrâk felsefesinin izleri sürülecektir.

İshrâkîliğin ilk dönem şârihlerinden bugün kadar devam eden bu kronolojiyi tarihsel olarak geniş bir analize tabi tutmak elbette bu çalışmanın sınırlarını aşan bir genişliğe sahiptir. Ancak elinizdeki çalışma literatüre bir katkı sunma iddiasında olduğu için bu tarihsel kronolojinin genel hatlarının izini sürmekle sınırlıdır. Böylece ülkemizde son zamanlarda gelişen ve ilgi duyulan İshrâkîlik çalışmalarına mütevazî bir katkıda bulunmak gayesiyle ele alınan bu çalışma, İran hinterlandındaki İshrâkîlik ile sınırlı tutulmuştur.

1. İlk Dönem Şârihleri (13.yüzyıl)

Sühreverdî'nin trajik bir biçimde öldürülmesinden sonraki yüzyılda *Hikmetü'l-işrâk* ve *Telvîhât* adlı eserleri üzerine bir şerh geleneğinin başladığı görülmektedir. Sonraki dönemlerde bu şerh geleneğinin devam ettiği ve günümüze kadar İran ilim havzalarında üzerinde mütalaa edildiği söylenebilir. Sühreverdî'nin ölümünü takip eden ilk yüzyılda eserleri üzerine üç önemli müellif tarafından şerhler yazılmıştır. Bu müellif-şârihler İbn Kemmune, Şemsuddîn Şehrezorî ve Kutbuddîn Şîrâzî'dir.

Bu üç şârihin çalışmalarının Sühreverdî'nin çalışmalarındaki ikili yapıyı analiz ederek İşrâkî bir ekol oluşturma yönünde bir başarı elde ettiği söylenebilir. İkili yapıdan kasıt şudur: İlki Sühreverdî'nin *Telvîhât*, *Mukavemât*, *el-Meşâri'* ve *l-mutârahât* gibi bir kısım çalışmalarında peripatetik çizgiye olan yakınlığıdır. İkincisi ise *Hikmetü'l-işrâk* eserinde sergilediği alternatif bir felsefe oluşturma çabasıdır (Şehrezorî, 1372: 19; Şîrâzî, 2002: 14). Esasında bu kavgayı Sühreverdî'nin bizzat kendisi vermiş ve felsefesinin Aristotelesçi olmaktan çok Platoncu olduğunu söylemiştir (Sühreverdî, 2001a: 10). Bununla beraber bir eserindeki vurgunun bir başka eserinde farklı bir vurgu ile uyuşmaması ayrıca bazı hususlarda muğlak ifadelerle başvurması Sühreverdî'nin felsefesini kendisinden sonraki dönemde tartışma zeminine çekmiştir.

Bu tartışmaya yakından bakıldığında ilk iki şârih olan Şehrezorî ve İbn Kemmûne'nin İşrâk felsefesini alımlama biçimlerinin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Kaba hatlarıyla söylemek gerekirse, Şehrezorî İşrâk felsefesini gnostik ve mistik bir temel üzerinden alımlama yolunu tercih ederken, İbn Kemmûne İşrâk felsefesini ve bu bağlamda kullanılan alegorik dili ısrarla felsefi bir düzleme çekme iradesini gösterir. Bunun sebebi kanaatimizce iki müellif şârihin felsefi-entelektüel çevrelerinde ve formasyonlarında aranmalıdır. Nitekim İbn Kemmûne Bağdat ve Merağa gibi dönemin önemli kültür merkezlerinde İbn Sînâ, Fahreddîn Râzî (ö. 1210) ve Nasiruddîn Tûsî (ö. 1274) gibi filozof ve kelimcilerin etkisinin hissedildiği entelektüel çevrelerden beslenmişken; Şehrezorî'nin kadim İran geleneğinin önemli gnostik ekollerinin ve Sâbîlik gibi akımların etkilerinin en çok hissedildiği Şehrezor bölgesi ve hinterlandında yetişmiş olması onların Sühreverdî'yi yorumlama biçimlerinin farklılığına etki ettiğini düşündürmektedir.

1.1. Şemsuddîn Şehrezorî

Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini gelenekselleştiren en önemli filozof ve şârih Şehrezorî'dir. Onun *Nüzhetü'l-ervâh* adlı felsefi biyografik eseri ile Şeyhü'l-İşrâk'ın temel eserine yazdığı *Şerhu Hikmetü'l-işrâk* ve *Telvîhât* adlı eserine yazdığı *et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telvîhât* şerhleri önem arz etmektedir. Ayrıca *eş-Şeceretü'l-ilahiyye* adlı eseri de Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinin temel ilkeleri, problem ve kavramları ile metodolojisinin gelenekselleşmesi adına önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir (Ziai, 1996: 468-469).

Şehrezorî'nin Sühreverdî'ye dair en öncelikli ve önemli kaydı onun bahsî ve zevkî hikmeti sentezlemesi şeklinde olmuştur. Sühreverdî'nin zevkî hikmeti müşahede ve mücahede gibi ruhsal yöntemlerle elde ettiğini, bahsî hikmeti ise özellikle *el-Meşâri' ve'l-mutârahât* adlı eserinde Meşşâî felsefeye dair eleştirel yaklaşımında ortaya koyduğunu ifade eden Şehrezorî, Şeyhü'l-İshrâk'ın düşüncelerinin metodik bir araştırma sonucu elde edilmediği salt nefsin soyutlanması ile söz konusu düşüncelere ulaşıldığına işaret eder. Şehrezorî'nin gözünde Sühreverdî ne salt araştırmaya dayalı filozofların yolunu ne de salt keşfe dayalı sufilerin yolunu benimsemiş olup onun gerçek dehasının bu iki yolu birleştirmesi olduğunu, bu sebeple diğerlerinden üstün olduğunu söyler. Nitekim Sühreverdî de kendisi ile İbn Sînâ arasında bir mukayese yapıldığında bahsî felsefede eşit veya ondan üstün olduğunu ama zevkî felsefede, keşf ve müşahedede ise kendisinin tartışmasız daha üstün olduğunu ifade ettiğine dikkat çeken Şehrezorî, Sühreverdî'ye olan hayranlığını ortaya koyar (Şehrezorî, 1988: 381).

Şehrezorî *Şerhu Hikmetü'l-İshrâk*'ın girişinde bilgiyi zevk ve keşfe dayanan ile araştırma ve nazara dayanan bilgi olmak üzere iki kısma ayırmış, ilkinin bir fikir ve kıyas delilinin düzenlenmesiyle veya bir tanımla değil ilahî bir inayetle nefsin bedenden soyutlanması ve işrâkî nurlarla gerçekleştiğini, daha önce Sühreverdî'nin de *Hükmetü'l-İshrâk*'ın girişinde bahsettiği Aristoteles'ten önce yaşayan Ağasazimun, Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrates ve Platon gibi çok az sayıda filozofun bu bilgiye sahip olduğunu söylemiştir. Ona göre zevkî felsefeye dair emekleri çok olsa da bu filozoflar bahsî felsefeye bigane kalmamışlar ve hatta bazı meselelerde bahsî felsefenin öncüsü Aristoteles'ten bile daha başarılı olmuşlardır. Şehrezorî'ye göre Aristoteles zevkî felsefenin elde edilmesinin önünde engel olan araştırma, kayıt altına alma, red ve kabul, soru ve cevap gibi yöntemlere çok başvurduğundan yakın bir zamana kadar zevkî felsefenin zayıflamış ve gerilemiş olduğunu ama bahsî felsefenin ise arttığını ve geliştiğini ifade etmiştir. Ancak ona göre salt araştırmaya dayalı felsefeye itiraz eden ve gerçek hikmetin hakkını veren, "tüm filozofların ve müteallih hakimlerin özü", "öncekilerin ve sonrakilerin en üstünü", "melekut alemiyle desteklenen" Şehabeddîn Sühreverdî'nin gelişiyile birlikte saadet yıldızı parlamış ve hikmet sabahı ortaya çıkmıştır (Şehrezorî, 1372: 4-6).

Öte yandan Şehrezorî Sühreverdî ile ilgili muarızların görüşlerine de yer vererek onları eleştirmiş, Sühreverdî'yi Anadolu'da -Silvan/Meyafarkin ve Mardin'de- iken ateşperestlik, simyacılık, sihir ve peygamberlik iddiası ile itham eden yaklaşımlara karşı durarak onun tecrîd ehlinde bir hakim olduğunu söylemiştir. Sühreverdî'nin trajik ölümü ile ilgili rivayetleri aktardıktan sonra Şehrezorî onun Şafii mezhebine mensup olup fıkıh, hadis ve usûl ilimlerinde üstün bir zekaya sahip olduğunu da ifade etmiştir (Şehrezorî, 1988: 376-381; a. mlf., 2015: 864-876).

Buraya kadar Şehrezorî ile beraber diğer iki şârihin de ittifak içinde olduğu ve İshrâk felsefesinin özgün tarafının söz konusu iki felsefi yaklaşımı uzlaştırmak olduğu söylenebilir. Ancak Sühreverdî'nin felsefesinde hangi yönün baskın olduğuna dair tespitler yapıldığında ise şârihlerin arasında farkların da ortaya çıktığı söylenebilir.

Şehrezorî için Sühreverdî'nin fikri özgürlüğünün temeli sufilere olan yakınlığından gelmektedir. Bu çerçevede Şehrezorî'nin Sühreverdî'yi ve onun İshrâk felsefesini felsefi tarzda ifade etmekten ziyade başta İran ve Hind olmak üzere kadim hikmet geleneklerinin nosyonları ile ifade edip açıklama yönelimini tercih etmiş olduğu görülmektedir. Buna göre Şehrezorî, Meşşâî felsefenin ontolojik varlık alanlarına misal alemini ekleyen Sühreverdî'nin teşebbüsünü yeniden adlandırmak ve canlandırmak suretiyle oldukça fantastik bir yönelim ortaya koymuştur. Adına “orta alem” dediği bu düzlemi, zamansal ve mekânsal olanın dışında ve insan aklının tecrübe edebileceği sınırlara uzak tutarak hayalin konusu yapmak suretiyle açıklar. Platoncu idealardan farklı olarak hayalin nesnelere biçiminde resmedilen ve gerçekliği iddia edilen bu suretler alemi; ona göre nur ve zulmetin, bu dünyada görülen bedenlerin suretlerinin, cinlerin, şeytanların ve meleklerin, cennet ve cehennemin, doğaüstü durumların olduğu bir alan olup “mekansız mekanın” ve “zamansız zamanın” nesnelere olduğundan hayali olarak görülebilir. Bunu rasyonel ispat yöntemleri ile değil ezoterik yöntemler olan aktif tahayyül, keşf ve müşahede ile tecrübe etmek mümkündür. Ziyai'ye göre Şehrezorî'nin bahsettiği bu “mundus imaginalis” alan bir tür sentezlere yol açtığı ve İslami kavram ve şahsiyetler ile kadim İran'ın epik ve dini şahsiyetleri ile beslendiği için ileride Şii düşüncenin felsefesini etkileyecektir (Ziai, 1996: 479-482).

1.2. İbn Kemmûne

İbn Kemmûne'nin İshrâk felsefesini alımlama tarzının ise, mistisizm ve alleogrizme kaçmadan bir seyir çizdiği görülmektedir. İbn Kemmûne'nin yaklaşımını Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştiriler veya ıslah çabasını ilimlerin yeniden sınıflandırılması, mantıkta tanım meselesi, huzûrî bilgi ve mahiyetin önceliği meselelerinde felsefi literatürün imkan ve sınırları içerisinde daha açık ve anlaşılır kılmak şeklinde ifade etmek mümkündür (Ziai, 1996: 487-492).

Şehrezorî'nin şerhinden farklı bir metodoloji sergilediği *et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telvîhât*, hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde etkili olmuştur. Sadece İbn Kemmûne'nin yetiştiği Bağdat'ta değil İran coğrafyasının önemli ilim merkezleri olan İsfahan, Meşhed, Nefes ve Tebriz gibi Şii hinterlandında etkili olan bu şerh, asırlar boyunca Şehrezorî'nin şerhi ile mukayese edilmek suretiyle medreselerde mütalaa edilmiştir (Pourjavady & Schmidtke, 2006: 29).

İbn Kemmûne'nin Şeyhü'l-İshrâk'ın eserleri üzerine doğrudan şerhinin yanı sıra ayrıca insan, tabiat ve Tanrı hakkında yazdığı *el-Cedîd fi'l-hikme* adlı eserinde de mantık, fizik ve metafizik alanındaki birçok konu İshrâkî bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. İbn Kemmûne'nin en önemli ve etkili tesirinin çağdaşı olan Kutbuddîn Şîrâzî'nin eserlerinde görüldüğü söylenebilir.³

1.3. Kutbuddîn Şîrâzî

Kutbuddîn Şîrâzî'nin diğer şârihlerden farklı tarafı, dönemin en önemli filozof ve sûfleri ile daha fazla ilişki içinde olmasıdır denilebilir. Merağa'da Nasireddîn Tûsî'nin iltifatlarına mazhar olmuş, Cüveyn'de Necmeddin Kâtibî Kazvinî (ö. 1277)'den dersler almış ve Konya'da Mevlânâ Celeddîn (ö. 1273) ve Sadreddîn Konevî (ö. 1274) ile teşrik-i mesaide bulunarak ikincisinden hadis dersleri almış, Sivas ve Malatya'da müderrislik yaparak fıkıh dersleri vermiştir. Şîrâzî, ilmi seferleri sırasında hem Sühreverdi'nin talebeleri ile hem de İbnü'l-Arabî'nin takipçileri ile ilmi alışverişlerde bulunmuştur (Muhakkık, 2002: 15). Bu sebeple Kutbuddîn Şîrâzî'nin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi ile Sühreverdi'nin İshrâk felsefesini sentezleyen ilk kişi olduğu iddia edilmektedir (Nasr, 1990b: 433).

Hikmetü'l-İshrâk'a yazdığı şerhin başında Kutbuddîn Şîrâzî İshrâk felsefesini keşf üzerine kurulan felsefe veya İnanlıların doğu felsefesi olarak açıklar, bu felsefenin temayüz eden hususiyetinin mistik yöntemler üzerine kurulmuş olmasını gösterir. Bu isimlendirmenin soyutlandığında nefse doğan akli nurlar ve parlıtlar anlamında 'İshrâk' olduğunu ifade eder. Bu felsefenin sadece İnanlı hâkimler tarafından değil dayanakları burhan ve araştırma olan Aristoteles ve taraftarları hariç kadim Yunan'ın büyük filozofları tarafından da paylaşıldığını sözlerine ekler (Şîrâzî, 2002: 11).

Şîrâzî'ye göre İshrâkî hikmeti elde etmenin yolu, bedensel işlerden yüz çevirip ilahî alem ve bazı melekûtî akıllar olan nursal varlıklarla ittisalden geçer. Bu ise, halvet durumu olup ancak duyulur ve cismani araçları terk edip zihni vehim ve hayalden temizlemekle mümkündür. Şîrâzî'ye göre bu, sufilerin eserlerinde geçen mertebelerdir. Aksi takdirde vehim ve hayalin işlediği boş bir evde olmak halvet değil olsa olsa firkattir (Şîrâzî, 2002: 12).

Ona göre ilk ilke, akıllar, nefisler ve nurlar hakkındaki kesin bilgi bizatihi keşf ve zevke dayanan 'ıyan bilgisi olup burhanla elde edilen bilgi değildir (Şîrâzî, 2002: 14-15). Bu bilgiye ulaşan Hermes, Pisagor, Sokrates ve Platon gibi filozoflar düşüncelerini alegorik bir dille ifade etmişlerdir. Bunun sebebi ise; fikir gücünü bilemek, Tanrı'nın kutsal metinlerinde olduğu gibi herkesin anlamasını sağlayarak; havassın batınından, avamın ise zahirinden yararlanmasının önünü açmak, bir kısım insanların yanlış anlama ihtimali sebebiyle düşmanlıklarının

³ İbn Kemmûne'nin Şîrâzî'den başka etkilediği isimler arasında 14. ve 15. Yüzyıl filozofları arasında yer alan Tacu'd-Dîn el-Kirmanî, Nasiruddîn el-Kâşî el-Hillî, Şemsuddîn Muhammed İbn Mübarekşâh el-Buhârî (ö. 1359'dan sonra), Celeddîn Devvânî ve Giyaseddîn Deştakî gibi isimler yer almaktadır. (Pourjavady&Schmidtke, 2006: 35-42).

önünü kesmek ve avama her şeyi sarahaten açıklamamak gibi herhangi bir seçenek olabilir (Şîrâzî, 2002: 16).

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde sergilenen felsefenin nur ve zulmet hakkında Camasf, Ferşavşir, Bozorgmihir'in yolu olan bir kaide üzerine bina edildiğini söyler. Şîrâzî “doğuluların kaidesi” ifadesini İran hakimlerinin biri nur diğeri zulmet olan iki ilkenin, zorunlu ve mümkün varlığın sembolik karşılığı olduğunu kaydeder. Ona göre nur, Zorunlu Varlık için kullanılır ve zulmetten kasıt da mümkün varlık olup gerçek bilgilerin sahibi olan hiçbir İran hâkiminin ilk ilkenin iki olduğunu söylemediğini de ekler. Böylelikle Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde Kiyumers, Feridun, Keyhüsrev ve Zerdüş gibi kadim İran hâkimlerinin yolunu tekrar dirilttiği ve yukarıda adı geçen Yunan filozoflarının da bu zevkî bilgiye sahip olduğu, İran ve Yunan topluluklarının hikmet düşüncesinde tam bir muvafakat içerisinde buldukları tespitinde bulunur. Ona göre iktidarlarını kaybetmeleri ve İskender'in onların eserlerini yok etmesi sebebiyle zamanla bu felsefi gelenek zayıflamış ama Şeyhü'l-İşrâk bu geleneği tekrar ihya etmiştir. Ayrıca Sühreverdî'ye uygun olarak bu felsefenin iki ilke kabul eden Mecûsîlerin ve iki Tanrı kabul eden Mânî'nin ilhadı olmadığını söyler ve buna İslam mezheplerinden iki ilke kabul eden Kaderiyye ile iyilik ve kötülük tanrısı şeklinde iki tanrı kabul eden Seneviyye (düalizm) ekollerini de ekler (Şîrâzî, 2002: 17).

Şîrâzî'ye göre bilginler -Sühreverdî'nin tasnif ettiği üzere- temelde üç ana grupta değerlendirildiğinde; ilki, sadece zevk ve keşf ilimlerinde uzman olup (müteallih) bahsî felsefede bir payı olmayan Ebu Yezid Bistamî, Sehl İbn Abdullah Tüsteri ve Hallac-ı Mansur gibi sûfiler, sadece bahsî felsefede uzmanlaşmış zevkî meselelerden mahrum olan meşşâîler, üçüncüsü hem zevkî hem de bahsî felsefede uzman olan müteallih filozoflar olmak üzere ele alınabilir. Ona göre bu sonuncu kısma giren Sühreverdî'den başka biri olmamıştır (Şîrâzî, 2002: 21).

Buradan hareketle, Şîrâzî'nin Şehrezorî ve İbn Kemmûne'yi yakınlaştırmak, İşrâkîliği Meşşâî ve Sûfî çizgi arasında değerlendirmek suretiyle bu üç düşünce geleneği arasında güçlü köprüler kuran sentezci bir şârih olduğunu söylemek mümkündür. O hem ilkinden hem de ikincisinden yararlanarak İşrâk geleneğinde neredeyse resmi bir metin oluşturmuştur. Bu sebeple Şîrâzî'nin şerhinin daha kalıcı ve sürdürülebilir olduğu görülmektedir. Nitekim İşrâkîlik üzerine araştırma yapan modern yorumculara göre Şîrâzî'nin görüşleri Şii hinterlandında ortaya çıkan İşrâkî gelenekte en fazla ciddiye alınan yaklaşım olup *Hikmetü'l-İşrâk* şerhi uzun asırlar boyunca mütalaa edilmiş, Kaçarlar döneminde medreselerde öğrenciler tarafından adeta kanonik bir el kitabı olarak kabul edilmiş ve nihayet Mollâ Sadrâ tarafından özel olarak çalışılmış ve üzerine haşiye yazılmıştır (Nasr, 1997: 80; Corbin, 2013: 126). Şîrâzî'nin böylelikle iki hikmet geleneği ve bu geleneklerin hakikat anlayışını birleştirerek Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini devam ettirmiş ve sonraki dönemlere aktarmış bir filozof olduğunu söylemek gerekir.

2. İsfahan Okulundan Önceki İshrâk Çalışmaları (14. yüzyıldan 17.yüzyıla kadar)

İlk dönem şârihlerinin çalışmaları sonraki dönemlerde Sühreverdî'nin eserlerini şerh eden şârihler ve onun eserlerinden etkilenen İshrâkî eğilimli filozoflar üzerinde güçlü bir iz bırakmıştır. Sühreverdî'nin eserlerinin en çok iz bıraktığı ve İslam düşüncesinde yeni bir paradigma üzerinden felsefi açılımlar yapan İsfahan okuluna gelinceye kadarki süreçte Süreverdî'nin İshrâk felsefesi ve bu felsefenin yorumları kesintisiz bir biçimde özellikle Şii düşüncenin hakim olduğu İran coğrafyasında devam etmiştir.

İsfahan okulundan önce bu okulun entelektüel ve felsefî zeminini hazırlayan İshrâk felsefesinin aktörlerinden bahsetmek gerekir. 14. ve 15. yüzyıllarda İbnü'l-Arabî felsefesini Sadreddîn Konevî üzerinden alan İbn Türke İsfahânî (ö. 1432) yazdığı *Temhîdu'l-kavâ'id* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini felsefî olarak ele alan bir yaklaşım sergilemiştir ki bu çalışma kendisinden sonra Şii takipçileri için bir mihenk taşı oluşturmuştur. Nitekim Şii tasavvufunun en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilen *Camî'u'l-esrâr* adlı eserin yazarı Haydar Amulî (ö. 1385'ten sonra), *Kitâbu'l-muclî*'nin müellifi Şii-İshrâkî bir düşünür olarak kabul edilen İbn Ebi Cumhûr el-Ahsâî (ö. 1501'den sonra), *Meşâriku'l-envâr*'ın sahibi Receb Bursî (Ö. 1410-1411) gibi filozoflar Şii-İshrâkî on iki imam doktrinini felsefî, tasavvufî ve İshrâkî epistemoloji ve nosyonlarla temellendirmeye çalışmışlardır (Nasr, 1986: 6/660; Razavi, 1997: 124; Corbin, 2010: 375; a. mlf., 2013: 131-134).

13. yüzyılda başlayıp 14. ve 15. yüzyıllarda Şii ulemanın İshrâk felsefesine dair çalışmaları ile devam eden İshrâkî gelenek 16. yüzyılda etkisini daha da artırarak İsfahan okulunu hazırlamıştır. Şeyhü'l-İshrâk'ın *Heyâkîlu'n-nûr* eserine yazılan Celaleddîn Devvânî'nin *Şevâkîlu'l-hûr fi şerhi Heyâkîlu'n-nûr* ve Giyaseddîn Mansûr Deştakî'nin *İshrâku Heyâkîlu'n-nûr li keşfi zulûmâti şevâkîli'l-ğurûr* adlı şerhler, İran medreselerinde uzun süre mütalaa edilen önemli çalışmalardır. Öte yandan 16. yüzyılda yazılan İshrâkî şerhler arasında Vedûd Tebrizî'nin *Elvâh-ı 'imadiye şerhi* (1524) ile Necmeddin Mahmûd Tebrizî'nin *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi* bugün çok iyi bilinmeyen şerhler arasındaki yerini almıştır. Yine aynı dönemde yazılan ve muhtemelen yüzyılın son şerhi olan Hindistan alt kıtasında Şah Ekber (ö. 1605)'in dinlerin aşkın birliği projesi üzerinde etkili olduğu düşünülen Muhammed Şerif Nizamuddin Ahmed el-Herevî'nin *Hikmetü'l-İshrâk*'ın Farsça tercüme ve şerhi olan *Envâriyye* (1600) adlı eseri de önem arz etmektedir. *Hikmetü'l-İshrâk*'ın mukaddime ve ikinci bölümün büyük bir kısmı üzerine yazılan bu şerh, Hind mistisizminin etkisiyle ve tasavvufî bir çerçevede ele alınmıştır (Ziyâî, 1372: 13). Bu çerçevede İshrâk felsefesinin Şah Ekber'in kurmaya çalıştığı meta-dinî projesine uygun olduğu ifade edilerek, Ekber'in çevresinin İshrâkî öğretilerden etkilenen kişilerden oluştuğu iddia edilmiştir (Corbin, 2010: 380; a. mlf., 2013: 127).

2.1. Devvânî ve Deştakî'nin Heyâkîlu'n-Nûr Şerhleri

Devvânî ve Deşteki ikilisi İşrâk felsefesinin o dönemde anlaşılması ile ilgili ortaya çıkan problemler ve yöntem sorunları etrafında ön plana çıkmıştır. Bu ikili arasındaki ihtilaf ilk dönem şârihleri olan İbn Kemmûne ve Şehrezorî arasında meydana gelen yöntemsel farklara benzemektedir.

Devvânî ve Deşteki'nin *Heyâkîlu'n-nûr* şerhleri iki farklı paradigmanın bir arada ele alınması için önemli bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında bu iki şârihin farklı tarz, üslup ve yöntemleri birbirini tamamlayan yaklaşımlar olarak görülmelidir. Nitekim “Mardin İşrâk Günleri” projesi çerçevesinde bu konuya hasredilmiş bir çalışmaya imza atan Mehmet Fatih Aslan da Devvânî ve Deşteki'nin beraber ele alınıp değerlendirilmesinin zorunluluğunu ifade etmiştir (Aslan, 2018: 211).

Devvânî ve Deşteki arasında meydana gelen *Heyâkîl'in* farklı yorumlanması meselesi esasında Sühreverdî'nin ana metninde ve ilk dönem şârihlerinin tartışmalarında geçen bahsî ve zevkî hikmete yapılan vurguda kendini göstermektedir. Bu tartışmalarda bahsî yönü ağır basan bir yaklaşım diğer yaklaşım tarafından eleştirilmekte veya tersi olmaktadır. Nitekim Deşteki de Devvânî'yi bu yönüyle itham etmekte ve onun zevkî meselelerde yetersiz olduğu için Sühreverdî'yi anlamadığını dile getirmektedir (Deşteki, 2003: 27).

Devvânî ile Deşteki'nin *Heyâkîlu'n-nûr* üzerine ortaya koydukları farklı yorumları eserin ana karakterini taşıyan nur'un metafizik ve epistemik anlamlarında yatmaktadır. Bilindiği üzere Sühreverdî'nin eseri “يا قَيُّومُ أَبَدْنَا بِالنُّورِ وَتَبَّتْنا / Ya Kayyûm! Bizi nur ile te'yid, nur ile tesbit, nur ile tahşir eyle!” diye başlamaktadır (Sühreverdî, 1355: 8). Burada nur ile ilgili geçen üç durum “teyîd”, “tesbît” ve “tahşîr” kavramları Devvânî'ye göre bilgi ve derecelerine işaret etmektedir. Ona göre nur, onunla eşyanın hakikatlerinin ortaya çıktığı bilgidir. Buna göre “bizi nurla teyîd et/destekle” ifadesinden maksat bilgi ya da soyut/mufarık akıllardır. Çünkü soyut akılların hakikati de İşrâkîlere göre nur olup nefsin yetkinliği onlarla manevi bir biçimde ittisal etmekle mümkündür. Bu ittisalin neticesinde nefse bilgi taşmaktadır. “Bizi nur ile tesbît et/nur üzere sabit kıl” ifadesinden maksat ise, üç anlamlı bir varyasyondur. İlki yakîn derecesine ulaşmak, vehim ve şüpheden arınmak için gerekli şartların yani ilimle amel etmenin gerekliliğini; ikincisi, yüce nurlardan taşan hakikatlere ulaşmada ittisal durumunun devamını ya da bu mümkün değilse en azından bunu bir meleke haline getirmenin gerekliliğini; üçüncüsü ise bunun devamını içerir. Devvânî'ye göre Sühreverdî'nin “bizi nura tahşîr eyle/doğru ilet” ifadesinden de nurun ikinci anlamı olan kamil nefislerin bedenden ayrılması ve yüce ilkelerle birleşmesinin anlaşılması gerekir. Devvânî'ye göre nurun bu üç durumu bilginin ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn şeklindeki üç derecesini ifade etmektedir. İlk derecede ilk ilkeden taşan nurlarla bilinenlerin müşahede edilmesi, ikinci durumda soyut akılların kendisi ve ondaki varlıkların müşahadesi ve nihayet üçüncü derecede ise yok oluş ve fenayı temsil eden tam ittisal durumu vardır. Böylece ilk durumda, taştığı sürece eşyanın müşahade edilmesine imkan

veren soyut aklın teyidi, ikinci durumda onun zatını görene kadar sabit kalma anlamını ve üçüncü durumda ise onunla ittisal ve onda yok olmak üzere dönüşü ve haşrı ifade etmektedir (Devvânî, 2010: 58-60).

Şerhini cedelci bir yöntemle ele alan Deşteki ise Sühreverdi'nin eserine başladığı cümlede belirtilen nur ile ilgili teyid, tesbit ve tahşir kavramlarının sırasıyla hüccet, ibadet ve gizli olanı açığa çıkaran durum olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir (Deşteki, 2003: 31). Bu üç anlama gelmekle beraber Şeyhü'l-İşrâk'ın bu ifadeden kastının, bir ismi de Nur olan Allah olduğunu Kuşeyrî'ye referansla iddia eden Deşteki nurun delil ve hüccet anlamlarının yanında ibadet anlamına da geldiğini söyler. Ona göre Devvânî bunu anlamamış ve böylelikle dibi karanlık yönelimlere sapmıştır. Oysa nurla ilgili zikredilen teyid, sebat ve haşr durumlarının sırasıyla başlangıç, yükselme ve son durumlarını ifade ettiğini söyleyen Deşteki, Şeyhü'l-İşrâk'ın maksadının Allah'a ulaşma, fena ve beka mertebelerine vusulün ancak kadere rıza göstermekle mümkün olacağını ifade eder (Deşteki, 2003: 35).

Bu ikili arasında benzer bir yönlemsel farklılığı Ehl-i Beyt anlayışlarında da görmek mümkündür. Devvânî'ye göre Ehl-i Beyt'ten maksat Haşimoğulları olabileceği gibi Hz. Muhammed'in mesajını anlayan ve özel bir yetkinlikle ondan istifade edenler de Ehl-i Beyt'ten sayılırken; Deşteki'ye göre bu yorum gülünç ve safсата hata Karmatiliklidir. Çünkü ona göre Devvânî'nin çizdiği çerçeve doğru kabul edildiğinde Galen ve Porphyrius gibi İslam'la ilgisi olmayanlar da Ehl-i Beyt kapsamına girer. Ancak Deşteki'ye göre bu garip görüşler Devvânî'den beklenir (Devvânî, 2010: 64; Deşteki, 2003: 40).

Bu kısa tartışmadan bile Devvânî ve Deşteki arasında bariz bir farkın olduğu görülmektedir. O da şudur: Devvânî insan nefsinin yetkinliğini ancak bilgi ve marifete ulaşmakta görürken Deşteki ise bunu nurun kaynağı olan Allah ile ittisalde görmektedir (Devvânî, 2010: 63; Deşteki, 2003: 40). Başka bir ifade ile Devvânî, İbn Sînâ gibi filozofların etkisiyle akli ve rasyonel yollarla nefsin epistemik tecrübesini önemserken, Deşteki'de bu durum mistik ve ezoterik yöntemlerle kendini göstermektedir.

2.2. Herevî'nin Hükmetü'l-İşrâk Şerhi

Bu kısımda son olarak İşrâk felsefesini tasavvufi bir bakış açısıyla⁴ ele alan Muhammed Şerif Nizamuddin Ahmed el-Herevî'nin şerhine de kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır. Herevî kendisinin Meşşâîlerin fizik ve metafizik ile bir kısım matematik tahsilinden, tasavvuf ve seyr-i süluk eğitiminden sonra Şeyhü'l-İşrâk'ın *Hükmetü'l-İşrâk* eserine yöneldiğini ifade etmektedir. Herevî, "işrâkât ve nurların sahibi", "marifet ve hakikatlerin kaynağı" olarak tavsif ettiği Sühreverdi'nin hem

⁴ İşrâk felsefesinin ana metinleri üzerinde yine aynı dönemde tasavvufi bir akış açısıyla yapılan bir çalışma da Osmanlı coğrafyasından kendisi bir Mevlevî şeyhi ve aynı zamanda *Füsûs* ve *Mesnevî* şârihi olan İsmail Rusuhî Ankaravî (ö. 1631)'nin *Heyâkilü'n-nûr* metnini Türkçe'ye çevirdiği ve şerh ettiği *İzâhu'l-hikem* adlı eserini de zikretmemiz gerek.

İşrâkîlerin hem de Meşşâîlerin reisi olduğunu söylemekte ve hayranlığını ifade etmektedir (el-Herevî, 1358: 1). Herevî, şerhinde Sühreverdî'nin görüşlerini yorumlarken Gazâlî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celaleddîn ve Mollâ Câmî (ö. 1492) gibi sûflerin görüşlerine yaptığı referanslar ve ayrıca en çok ilk dönem şârihlerinden “kale eş-Şârih” diyerek Kutbuddîn Şîrâzî'nin şerhine yaptığı atıflarla dikkat çekmektedir.

Herevî'ye göre Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* özelinde felsefesini tam olarak anlamak için her şeyden önce marifet yolunda engel olan taassup ve inadı terk edip insafla ve salt gerçeği talep ederek ilahi sırları öğrenmeyi hedef yapmak lazımdır. İkincisi, Meşşâî yöntemine uygun olarak fizik ve metafizik, matematik ve mantıkla beraber mükaşefe ilmi denilen tasavvuf ilmini öğrenmek gerekir. Bunların yanı sıra ahlak ilmi ile seyr-i sülûk ilmini öğrenmeli ve aynı zamanda tefsîr ve hadîs ilimlerinden de mahrum olunmamalıdır. Üçüncüsü, tüm günahlardan ve yasaklardan kaçınarak Allah'ın kitabına ve sünnete iltica edilmelidir. Dördüncüsü ise, batını kötü ahlaklardan temizlenmeli ve Şeyhü'l-İşrâk'ın eserinde belirttiği diğer tüm şartlara uyulmalıdır (el-Herevî, 1358: 2-3).

Sühreverdî kendi felsefesini varlıkta nur ve zulmet gibi iki Tanrı gören Mecusîlerin ve Manicilerin düşüncelerinden kesin bir biçimde ayırırken yukarıda geçtiği üzere şârihi Şîrâzî de bunlara Kaderiyye ve Seneviyye ekollerini eklemiştir. Herevî de bu gruplara Hind müşriklerini ilave eder ama eski Hind hakimlerinin kadim İnan hakimleri gibi muvahhid olduklarını da ekler (el-Herevî, 1358: 10). Ona göre her devirde ilahî inayeti temsil eden en az bir şahıs bulunur. Platon ve Aristoteles'ten sonra hikmetin kesildiği iddiasını kavmiyetçilik olarak kabul eden Herevî her devirde hikmet temsilcilerinin ya bir din ve şeriat sahibi olarak ya da o din ve şeriatın tabileri olarak bulduklarını birincilerin resul veya nebi, ikincilerin ise imam olduklarını ifade etmektedir (el-Herevî, 1358: 10-11).

Herevî Şehrezorî'nin tabiri caizse çok at koşturduğu suretler alemleri ile ilgili olarak da maksadın duyulur alem olduğunu bu sebeple aslında ispatına ihtiyaç duyulmadığı ve ekser filozofların ilahi alem ile akıl ve nefis alemleri olmak üzere üçlü tasnife sadık kaldığını ifade etmektedir (el-Herevî, 1358: 12).

Herevî'nin yorumunda Şîrâzî'nin güçlü etkisi kendini hissettirmektedir. Ancak Şîrâzî'nin bu etkisine rağmen bazı hususlarda Herevî'nin eleştirilerine maruz kalmaktan kurtulmadığı da başka bir gerçektir. Şîrâzî, bilginleri “müteellih olup nazar ehli olmayan”, “nazar ehli olup müteellih olmayan” ve nihayet “hem müteellih hem de nazar ehli olanlar” şeklindeki Sühreverdî'nin sınıflandırmasını yorumlarken ilk kısma peygamberleri ve velileri koymuş, ikinci kısma Aristoteles, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi meşşâileri yerleştirmiş ve nihayet üçüncü kısımda sadece Sühreverdî'yi saymıştır. Herevî ise bu yorumun doğru olmadığını çünkü Şîrâzî'nin bu tasnifinden hem müteellih hem de nazar ehli olan Sühreverdî'nin sadece müteellih olup nazar ehli olmayan peygamber ve velilerden üstün olduğu anlamının çıkacağı ve bunun kabul edilebilir olmadığını söylemektedir. Ona göre

Sühreverdî ne kadar müteallih olursa olsun peygamberlerin teellühünün ondan fazla olduğu ve hatta sonsuz olduğu bir gerçektir (el-Herevî, 1358: 13).

Herevî'nin sûfî meşrep olması Sühreverdî'nin kullandığı kavramları bu yönde yorumlamasına sebep olduğu görülmektedir ki sözgelimi Sühreverdî'nin kullandığı “kutb” kavramından gavs, ebdal gibi sûfî literatürde yerleşik anlamları çıkarır. Buradan Hızır denilen manevi bir şahsiyet sonucunu çıkararak her dönemde onu temsilen bir şahsın olduğunu iddia eder (el-Herevî, 1358: 16).

14. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar olan iki asrı aşkın sürede Sühreverdî'nin İshrâk felsefesinin karşıt iki geleneğin yani Meşşâî ve Sûfî paradigmaların ışığında tartışıldığı görülmektedir. Bu süreçte ortaya konulan çalışmaların ciddi bir külliyat oluşturduğu düşünüldüğünde bu birikimin dönemin siyasi ve entelektüel değişimleri ışığında yeni bir sentezle ele alınacağı, İbn Sînâ'nın Meşşâî çizgisi ile Sühreverdî'nin İshrâk felsefesi ve İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesini Şii kelâmî ile sentezleyecek, adına modern araştırmacılar tarafından “İsfahan Okulu”⁵ denilen bir entelektüel çevrenin çalışmalarından bahsetmemiz gerekir.

3. İsfahan Okulunda İshrâkîlik (17. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar)

Safevîler döneminde İsfahan merkezli gelişen entelektüel çabaların, sözkonusu dönemde politik sahada gelişen bir proje olarak İran'ın şiileş(tiril)mesi ile ilgili bir boyutunun olduğunu söylemek mümkündür. Şah İsmail'in şahsında toplanan dinî ve siyasi liderlik bir taraftan hızlı bir biçimde İran'ın şiileşmesini beraberinde getirirken, diğer taraftan İran dışından ithal edilen Şii ulema üzerinden siyasî yöneticilere zorluk çıkaran yerleşik-muhafazakar Mehdici on iki imam anlayışının dışına çıkılabilmıştır (Uygur, 2019: 208-209). Şah İsmail'in Osmanlı devletine karşı aldığı yenilgi sonrası devletin başkentini Kazvin'e oradan da İsfahan'a götürmesi, daha evvel devletin arkasındaki askeri, sosyal ve kültürel güçlerin Kızılbaş ve sûfîlerden müteşekkil olmasından kaynaklanan sorunlar yüzünden yeniden yapılanma çabaları kapsamında Lübnan (Cebelu'l-'Amila), Suriye, Irak ve Bahreyn'den getirilen Şii figürlerin çalışmaları, Osmanlı devletinin etkisinden görece uzakta olan yeni bir yerde kurumsallaşma iradesi kapsamında Kafkasya üzerinden Avrupa ile girilen sosyo-politik ilişkiler, Şah İsmail'den sonra Tahmasp ve en çok da Şah Abbas döneminde Şii teolojisiyle ilgili kelâmî ve hukukî çalışmaların yanında felsefî ve irfanî çalışmaların da ivme kazanmasına sebep olduğu söylenebilir (Debashi, 1996: 597-599).

İsfahan okulunda Sühreverdî'nin düşüncelerine diğer zamanlara oranla daha çok ilgi gösterilmesinin temelinde İran dini kurumlarının ezoterik eğilimleri içinde barındıran ve buna doğal olarak eğilimli olan on iki imam şiiiliğinin yattığını tahmin etmek zor değil. Kuşkusuz İshrâk felsefesinin nur metafiziği ile on iki imam şiiiliğinin Muhammedî nur doktrini arasında var olan tabii ilişki, Safevî devletinin İshrâkîliği teşvik eden girişimlerde bulunması ve bunun sonucunda şiiiliği devletin

⁵ İsfahan Okulu tabiri Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Aştıyani tarafından kullanılmış, daha sonra yaygınlaşmıştır (Debashi, 1996: 621).

resmi görüşü haline getirmek isteyen iradeyi göstermesi durumu söz konusu olmuştur (Razavi, 1997: 122).

İsfahan okulunun başarısı kanaatimizce Sühreverdî'den beri kısmen Kutbuddîn Şîrâzî dışında tutulursa İslam düşünce ekollerinin hemen hemen tüm yönelimlerini temsilen Meşşâî, İşrâkî, Sûfî ve Kelâmî birikimi başarılı bir meta-disipliner bakış açısıyla sentezlemesidir. Hem Mîr Dâmâd'ın hem de Mollâ Sadrâ'nın çalışmalarında İbn Sîna, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin açık etkilerini gördüğümüz gibi bu geleneklerin Şii epistemoloji içinde nasıl bir araya geldiklerini de müşahede etmek mümkündür.

İsfahan okulunun en fazla tebarüz eden ismi kuşkusuz Mollâ Sadrâ olmakla birlikte Mîr Dâmâd'ın çalışmalarının Mollâ Sadrâ'yı hazırlayan ön çalışmalar olduğu kabul edilmektedir

3.1. Mîr Dâmâd

Mîr Dâmâd'ın en önemli iki eserinden biri olan ve İbn Sînâcı felsefenin temel konularına hasredilmiş bölümleri içeren *el-Kabasât* ile İbnü'l-Arabî'nin sûfî felsefesini Sühreverdî'nin varlık mertebelerine işlediği *el-Cezevât* adlı eserleri diğer tüm eserlerinin önüne geçmiştir.

İlk eserinde meşhur “Hudûs-u Dehrî” görüşünü temellendiren Mîr Dâmâd, İbn Sînâ'nın zatî hüdüs ile kelimcilerin yoktan yaratma görüşlerini eleştirerek alemin dehr boyutunda Tanrı'dan ontolojik bir boşlukla-kopuşla oluştuğunu iddia eder (Dâmâd, 1988: 75-76). “Mardin İşrâk Günleri” projesi kapsamında Mîr Dâmâd ile ilgili çalışmasında M. Nesim Doru, onun hudûs-u dehrî görüşünün Meşşâî felsefenin yaratma ile ilgili yaklaşımında bulunan açmazları ve açıkları tespit ederek yeni bir yaklaşım sergilediğini ifade etmektedir. Doru'ya göre İbn Sînâ ay üstü alemin zatî hüdüs ile var olduğunu ifade ederken sermed ve dehr kategorilerini birbirine yaklaştırarak felsefesinin temel nosyonları olan zorunlu ve mümkün arasındaki katılığı yumuşatmak gayesi gütmüştür. Oysa Mîr Dâmâd bu kategorileri birbirine yaklaştırmayı değil aksine aralarına ontolojik boşluklar koyarak sermed'de olanın dehr'deki yokluğunu dehr'de olanın zaman'daki yokluğunu varsaymıştır. Böylece sermed boyutunda olan Tanrı dışındaki tüm varlıklar, ister akıllar ve semavî küreler isterse zamansal varlıkların hepsi ontolojik bir yoklukla hâdistirler (Doru, 2018: 247).

Sühreverdî'nin nur ve zulmet düalizmini doğu ve batı karşıtlığı gibi mücessem izdüşümlerde bulduğu gibi, “Yemânî” ve “Yunânî” hikmet kavramsallaştırmalarını yapan Mîr Dâmâd, *el-Cezevât* adlı eserinde kendi düşünce sistemini doğu hikmetinde görür (Dâmâd, 1886: 76). Bu çerçevede *el-Kabasât* adlı eserinde İbn Sînâ felsefesinin eksikliklerini ve açmazlarını tespit ve tenkit ettikten sonra *el-Cezevât* adlı eserinde Sühreverdî'nin varlık hiyerarşisi ekseninde görüşlerini ortaya koymuştur. Bu çerçevede varlığın dikey (tûlî) boyutunda yukarıdan aşağıya başlangıç (bed'î) ve aşağıdan yukarıya dönüş ('ûdî) olan silsilelerini açıklar. Buna göre ilk silsilede saf akıllar, semavî nefisler, tabîî nefisler,

sûret ve heyula bulunurken, ikinci tür silsilede ise; basit ve bileşik cisimler, bitkisel, hayvansal ve insanî nefisler mertebesi bulunmaktadır. Dâmâd ikinci silsilenin en son kısmında birinci silsilenin ilk düzeyinde bulunan saf akıllar mertebesine karşılık olarak “müstefâd akıl” mertebesinin olduğunu iddia eder. Bu mertebeye ulaşan insan nefsi, kemal ve şerefte ilk akla denk olup kutsî alemin nurlarıyla ittisal halinde müteallih ve mukaddes bir makama ulaşmıştır. Ona göre insan nefsinin cevheri, hem cismanî hem de akfî alemleri içinde barındırır. Bu sebeple müstefâd akıl düzeyine ulaşan insan nefsi, bu cevheri sayesinde tüm alemi kuşatabilecek kemal ve yetkinliğe sahiptir. Bunun için ise insanın tecerrüd yoluyla işrâklanması/işraka mazhar olması, fenafillah olması şartı vardır (Dâmâd, 1886: 8-15).

Dâmâd'ın Sühreverdî'nin etkisiyle açıkladığı ve İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûd doktriniyle desteklediği varlık hiyerarşisinde hayal alemi önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre sûfiler, seyr-i sülûk sürecinde bu alemle iletişim halinde olup buradaki olağanüstü durumları müşahede edebilirler (Dâmâd, 1886: 48).

Mîr Dâmâd'ın Sühreverdî'yi takip ederek geliştirdiği bir diğer önemli düşüncesi ise mahiyetin asaleti görüşüdür. İbn Sînâ'dan itibaren İslam felsefesinde tartışılmış olan bu konuya İsfahan okulunda da devam edilmiş ve iki temel yaklaşım sergilenmiştir. İlki Dâmâd'ın, ikincisi ise öğrencisi Molâ Sadrâ'nın yaklaşımıdır. Dâmâd'a göre mahiyet, varlığın aksine ilineksel bir kavram olmadığından başka bir şeyin sıfatı veya ilineği olmayıp zatî bir varlık olarak kendi başına vardır. Bu durum mahiyetin asaletini gerektirir (Dâmâd, 2003: 120). Aslında İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin yaklaşımlarından farklı olmaksızın Mîr Dâmâd; varlığı, mahiyetten elde edilen zihinsel bir durum olarak görüp dış dünyada varlık ve mahiyet ayırımının söz konusu olmadığını savunmaktadır (Dâmâd, 2003: 119). Dâmâd'ın bu görüşüne en sert muhalefet yine aynı okulun bir başka aktörü olan Mollâ Sadra tarafından sergilenmiştir.

3.2. Mollâ Sadrâ

Mollâ Sadrâ'nın el-Hikmetü'l-Mütealiye (“teosofi” ya da “ilahi hikmet”) isimli projesinde İsfahan okulunun en belirgin ve en yoğun özelliğinin mücessem halini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Bu projede Meşşâî, İshrâkî ve Süfî geleneklerin hepsi bir arada bir sentez içinde yer alırken, Mollâ Sadrâ bu sentezin yeni bir meta-dilini ve teorisini de inşa etmiştir.

Sadrâ'nın projesinde İbn Sînâ'nın özel bir yeri bulunmaktadır. O hem ana eseri olan *el-Esfâr*'da hem de Şeyhü'r-Reîs üzerine yaptığı özel çalışmalarında İbn Sînâ felsefesine geniş bir yer ayırmıştır. Ancak Corbin gibi kimi araştırmacılar onun İbn Sînâ ile ilgili çalışmalarını pratikte Sühreverdî'nin tesirinde olduğu ve İbn Sînâ felsefesini İshrâkî bir yaklaşımla ele aldığını iddia etmektedir (Corbin, 1384: 64). Buna göre Sadrâ aslında tam ve sadık bir işrâkî olarak görülmelidir. Kuşkusuz Sadrâ'nın Sühreverdî'nin İshrâk felsefesi ile müşterek olan yaklaşımları bir hayli

fazladır⁶ ancak yine de onun kendi özel projesi bu müşterek noktalardan daha fazlasını hak ediyor görünmektedir.

Kanaatimizce Sadrâ'yı İslam felsefesinin klasik ekolleri ile bağlantılı olarak salt bir disiplin ile ifade etmek mümkün görünmemektedir. O daha çok klasik İslam felsefesinin kör noktalarını revize ederek kendi özel projesini temellendirmek istiyor gibi görünmektedir. Nitekim "Mardin İsrâk Günleri" kapsamında ele aldığı çalışmasında Mollâ Sadrâ'nın İsrâkiliğini tartışan Sümeyye Parıldar onun Aristotelesçi felsefenin belli başlı kavram ve teorilerinden yararlanmakla beraber özellikle varlık ve mahiyet gibi konularda hareket-i cevherî teorisi çerçevesinde itirazlarda bulunduğunu ve bu felsefeyi dönüştürerek yeniden inşa ettiğini kaydetmektedir (2018: 276). Parıldar'a göre aynı durum Mollâ Sadrâ'nın İsrâkilik yorumu açısından da geçerlidir. Sadrâ, Meşşâîliği eleştirdiği gibi İsrâk felsefesini de rasyonel taraflarının eksik olmasından hareketle eleştirmekte, bu eleştiri ve revizyonlar üzerinden kendi özel projesine alan açmak istemektedir (Parıldar, 2018: 284). Bu çerçevede el-Hikmetü'l-Mütealiye projesinin en önemli görüşü Meşşâîlere ait olduğu iddia edilen ve esasen Sühreverdî'nin paylaştığı mahiyetin önceliği görüşüne karşı Sadrâ'nın geliştirdiği asaletü'l-vücûd yani varlığın önceliği teorisi olup Sadrâ bu konuda daha çok sûfilerin görüşüne yakın durmaktadır.

Mollâ Sadrâ, İbn Sînâ'nın varlığın mahiyetlere "arız" olduğu şeklindeki ifadesinin sonraki filozoflar tarafından anlaşılmadığını ve varlığın mahiyetlere arız, itibarî bir durum olduğu sonucunun çıkarıldığını ifade ettikten sonra, kendisinin de önceleri mahiyetin asaleti görüşünü benimsediğini ama "fehm'in nuru sayesinde 'vehm'in karanlığından kurtulduğunu ifade eder. Ona göre gerçek olan varlığın asaletidir. Mahiyetler ise varlığın kokusunu almamış a'yanı sabitelerdir. Varlıklar, hakiki nur ve kaim binefsihi olan Tanrı'nın ışınları ve parıltılarıdır. Ancak varlıklar için zati sıfatlar ve akli anlamlar vardır ki bunlar mahiyet olarak isimlendirilir (Sadrâ, 1982: 35).

Mollâ Sadrâ'nın felsefesinde varlık, cinsi ve faslı olmadığı ayrıca idrak edilmesi için kendisinden daha apaçık bir şey olmayan özelliğinden dolayı tanım ve tarife sığmaz. Ona göre varlık, zihnî bir durum olmadığı gibi tümel, tikel, genel ve özel bir varlık çeşidi de yoktur. Tüm varlık için tek bir anlam söz konusudur; o da, varlığın basit ve tek anlamda olmak üzere "teşhîk" anlamıdır. Varlığın şeyler için zihnî bir soyutlamayla arız olması Sadrâ'ya göre varlık değil aksine şeylik, mümkünlük, cevherlilik, arazlık, insanlık ve siyahlık gibi ikinci akledilirler anlamındadır (Sadrâ, 1982: 6-7).

Sadrâ, varlığın tüm var olanları kapsamasının tümelin tikeli kapsamı gibi olmadığını çünkü varlığın küllî tabii olmadığı için cins, tür ve araz olmadığını ifade ettikten sonra bu kapsayıcılığın sûfi literatürde "nefes-i rahmanî" denilen özel bir

⁶ Sözgelimi "Mardin İsrâk Günleri" projesi kapsamında Sühreverdî'nin Mollâ Sadrâ üzerindeki etkilerini ele alan Said Envari bu etkinin geniş bir listesini sunar. bkz. Envari, 2018: 289-303

anlamda olduğunu ve böylece varlık nurunun mümkünlere ve mahiyetlere yayıldığını ve hüviyetlere nüzul ettiğini iddia etmektedir. Ona göre varlık zatı bakımından taayyün edip somutlaşan bir durum olduğuna göre akli argümantasyonlarla mahiyete arız olduğunun iddia edilmesi kabul edilemez. Bu durumda varlık kendinde var iken mahiyetler kendinde değil varlıkla var olmaktadır (Sadrâ, 1982: 8-10). Bu durum da varlığın mahiyete önceliğini gerektirir.

İsfahan okulunda ismi en fazla ön plana çıkan iki önemli filozof okulun kurucusu Mîr Dâmâd ve öğrencisi Mollâ Sadrâ olmakla beraber bu ikisinin yanında yetişen Şeyh Bahauddin Amulî, (ö. 1622),⁷ Mîr Ebu'l-Kasım Findiriskî (ö. 1640),⁸ Mollâ Abdurrezzak el-Lâhîcî (ö. 1661),⁹ Mollâ Muhsin Feyz-i Kâşânî/Kâşî (öl. 1670)¹⁰ ve Mollâ Şemsâ Gîlânî (ö. 1670),¹¹ bu entelektüel muhitin en önemli isimleri arasındadır. İsfahân okulunun bu isimlerinin müstakil çalışmalarda ele alınması ihtiyacının ortada olduğunu ifade etmek istiyoruz.

Mollâ Sadrâ'nın varlığı salt zihnî bir itibar olarak gören İshrâkî gelenekten ayrılarak ilahî hikmet çerçevesinde aslî olduğunu iddia etmesi kendisinden sonraki dönemde etkili olmuş, nitekim en önemli takipçisi Kaçarlar döneminin tartışmasız en büyük filozofu olarak kabul edilen Mollâ Hâdî Sebzevârî tarafından savunulmuştur. Sebzevârî okulu ile birlikte aynı dönemde İshrâk felsefesi ile ilgili olarak bahsetmemiz gereken bir diğer muhit ise Şeyh Ahmed Ahsâî (ö. 1826)'ye nispetle Şeyhiyye olarak bilinen ekoldür ki bu iki ekol de Safevîler dönemine nispeten daha fazla düşünce ve ifade özgürlüğünün olduğu Kaçarlar döneminin önemli felsefi çalışmalarına imza atmışlardır.

4. Kaçarlar Döneminden (18. ve 19. yüzyıllar) Günümüze İshrâkîlik

Kaçarlar dönemi İran siyasi tarihinde dış etkilerin ve Rusya gibi müstemleke güçlerin işgal girişimlerinin olduğu çok buhranlı bir dönem olsa da, Safevîler döneminde başlayan ulema-siyaset ilişkilerinin ulemanın lehinde

⁷ Şeyh Bahauddin Amulî Safevîler döneminde hayata geçirilen büyük Şii projesi kapsamında Lübnan'dan getirilen Şii figürler arasında ismi en fazla ön plana çıkan bir kişiliktir. Onun tasavvuf ve Şii ile ilgili çalışmaları ile şeriat ve tarikatı sentezleyen yaklaşımları İsfahan Okulunun zeminini tahkim eden önemli çalışmalar arasında sayılmaktadır (Nasr, 1986: 6/669; Debashi, 1996: 599).

⁸ Mîr Findiriskî daha çok İbn Sina'nın Meşşâî felsefesine yakın duran fakat İrfânî yönünün çok bilinmediği iddia edilen bir filozoftur. Ancak Corbin onun da batını ilimler ve simya ile Hind dinleri üzerine çalışmalar yaptığını iddia eder. Onun en önemli eserleri "Hareket Risalesi" ve "Sina'îyye Risalesi" olarak bilinmektedir (Aştiyânî, 1363, I/62-63; Corbin, 2013: 141-142).

⁹ Lâhîcî, Mollâ Sadrâ'nın hem damadı hem de onun en önemli öğrencilerinden olup Meşşâî ve İshrâkî felsefelerin yanında kelimacı kişiliği ile de bilinmektedir. Nitekim *Gevher-i murâd* adlı kelâmî eseri ile Tûsî'nin *Tecrid*'ine yazdığı *Şevârik* şerhi çok meşhurdur. Yine İbn Sina'nın *el-İşârât* eseri üzerine tamamlanmamış bir şerhi bulunan Lâhîcî, hem Sühreverdî felsefesine hem de tasavvuf ilimlerine aşina biri olarak tanınmaktadır. (Aştiyânî, 1363, I/272-274).

¹⁰ Kâşânî de Mollâ Sadrâ'nın damadı olup Sadrâ okulunda yetişen ve bu okulun Meşşâî, İshrâkî ve Sûfî yönelimlerini Şiiliğe uygulayan bir düşünür olarak kayıtlara geçmiştir. Özellikle Şii ile ilgili eserleri İran'da çok etkili olmuştur. Bu çerçevede Küleyni'nin meşhur *el-Kâfi* eserine yazdığı *Aynü'l-yakîn* eseri önemlidir. Gazâlî'nin *İhyau 'ulûmi'd-dîn* eserini tamamen Şii bir perspektifle yeniden yazdığı ileri sürülmüştür. (Aştiyânî, 1363, II/118-119; Corbin, 2013: 146).

¹¹ Gîlânî, Mîr Dâmâd'ın öğrencilerinden olup Meşşâî felsefe ile Şii düşünceğini yorumlayan ve İshrâk felsefesine de muttali olan biri olarak tanıtılmaktadır. Mollâ Sadrâ'nın varlığın asaleti görüşüne karşı çıkarak hocası Mîr Dâmâd'ın yanında saf tutmuştur. (Aştiyânî, 1363, I/408-409; Corbin, 2013: 141).

nispeten daha fazla dönüştüğü özellikle gelenekselci dinî anlayışı savunan ahabârlere karşı içtihadî savunan usulcülerin yeni mevziler kazandığı bir dönem olarak kabul edilmektedir. Bu süreçte klasik ilimlerin okutulduğu “havza” denilen medreselere dinî ilimlerin yanında felsefe ve mantık gibi disiplinlerin eklenmesi söz konusudur ki (Uygur, 2019: 211-213) bu değişimde dönemin en önemli filozofu ve “Hacı” olarak ünlenmiş Mollâ Hâdî Sebzevârî'nin etkisi büyük olmuştur.

4.1. Mollâ Hâdî Sebzevârî

Sebzevârî, İran siyasal tarihinde Safevîler döneminden daha fazla özgürlüklerin olduğu Kaçarlar döneminde yaşamış ve Nâsirüddîn Şâh'ın hükümdarlığında felsefî çalışmalarda bulunmuş daha çok tasavvufî kişiliğiyle bilinen bir düşünürdür (Corbin, 2013: 164-165). Sebzevârî'nin çalışmalarında en önemli kaynak kuşkusuz Mollâ Sadrâ'dır. O, Sadrâ'nın *el-Esfâr*, *eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye*, *el-Mebde ve'l-me'âd* ve *Mefâtihu'l-gayb* eserlerine yazdığı talimat ve haşiyeler ve Mevlânâ Celaleddîn'in *Mesnevî* adlı eserine yazdığı şerh ile hem Mollâ Sadrâ'ya hem de sûfî geleneğe olan ilgisini ortaya koymuştur.¹² Ancak onun en önemli eseri bugün de İran medreselerinde okutulan ve Mollâ Sadrâ'nın ilahi hikmet düşüncesini açıkladığı *Şerhu'l-Manzûme* olarak bilinen *Çureru'l-ferâid* adlı manzum çalışmasına yaptığı çalışmasıdır. Mantık ve felsefe şeklinde iki kısım halinde yazılan eserinin en önemli özelliği Mollâ Sadrâ'nın hikmet projesine uygun olarak Şii kelâmı zemininde İbn Sîna, Sühreverdi ve İbnü'l-Arabî'nin Meşşâî, İşrâkî ve Sûfî geleneklerini sentezlemesidir denilebilir (Nasr, 1990a: 333).

Sebzevârî'nin *Şerhu'l-Manzûme* adlı eserinde varlığın apaçıklığını, varlığın mahiyete olan önceliğini, varlığın teşkik anlamını, Tanrı'nın salt varlık olduğunu, varlığın tek bir hakikate ve farklı mertebelere sahip olduğu gibi meseleleri Mollâ Sadrâ'nın ilahi hikmet felsefesi çerçevesinde ama daha çok sûfî bir bakışla ele aldığı görülebilir (Sebzevârî, 1430: 25-69). Sebzevârî'nin görüşleri esasında Mollâ Sadrâ'nın görüşlerine nispetle orijinal sayılmazsa da yaptığı şerh ve yorumlar, özellikle Sadrâ okulunun İran medreselerinde bugüne kadar taşınmasında etkili olduğu görülmektedir. Ayrıca Sebzevârî'nin saygın dinî kişiliği onun bugün de Sadrâ okulunun en önemli şârihi olarak kabul görmesinde önemli bir etken olduğu söylenebilir.

4.2. Şeyhiyye Ekolü

Kaçarlar döneminde gelişen bir Şii hareketi olarak, Ahsâî'nin kurucusu olduğu ve mensuplarınca Şeyhiyye olarak bilinen ekol de önemli bir yere sahiptir. Şii kelâmcılarının ve fakihlerinin tepkisini çeken görüşlere sahip olduğu anlaşılan Ahsâî'nin miraç ve bedeni dirilişi kabul etmediği ileri sürülmüştür. Ayrıca Şeyhiyye ekolünün Sühreverdi'nin İşrâk felsefesi ile İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesini model aldığı iddia edilmiştir (Öz, 2010: 84).

¹² Sebzevârî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Corbin, 2013:164-169; Nasr, 1990a: 331-333; Hitchins, 1997: 12-13; Razavî, 1997: 131-132

Şeyhiyye ekolünün özellikle Sühreverdî'nin ve Şehrezorî'nin çerçevesini çizdiği misâl alemleri ile ilgili görüşleri, on iki imam Şiiliğinin temel tezleri ile uyuşmadığından eleştiriye maruz kalmıştır. Ahsâî'ye göre cismani ve manevi alem arasında adına "Berzah" veya "Hurkalya" denilen bir alem olup bu alemde cismani alemde bulunan her varlığın bir karşılığı bulunmaktadır. Nitekim Şiilikte kayıp imam olarak bilinen ve beklenen Mehdî olan on ikinci imam da Hurkalya aleminde adına "Cabulka" denilen bir beldede yaşamaktadır (Zehebî, 2010: 86). Öte yandan bilginin imamlardan rüya yoluyla doğrudan alınacağını savunan bu ekolün içtihad meselesinde olumlu bir tavrı olan on iki imam Şiiliğinin tepkisini çekmesi şaşırtıcı değildir (Öz, 2010: 84-85).

Ancak Şeyhiyye ekolünün misâl alemleri, keşf ve rüya gibi meselelerde hem İshrâk felsefesine hem de tasavvuf felsefesine yakın gibi dursa da aslında nazari düşüncede bu iki ekole de mesafeli bir duruşunun olduğu gözden uzak tutulmalıdır.

Bu dönemde en popüler tartışmanın Mollâ Sadrâ üzerinden taşınan varlık ve mahiyetin asaleti tartışması olduğu söylenebilir. Görünen o ki, bu dönemde birbirine zıt bu iki ekol, farklı perspektiflere sahiptir. Bilindiği üzere Sühreverdî ve Mîr Mâmâd tarafından mahiyetin varlığa önceliğinin savunulduğu iddia ediliyordu. Sadrâ ise bunun aksini yani varlığın önceliğini kendi ilahî hikmet felsefesinin en önemli rüknü haline getirmişti. Kaçarlar döneminde ise Sebzevârî, Sadrâ'nın savunduğu üzere varlığın asaletini savunurken Ahsâî'nin hem varlığın hem de mahiyetin beraber aslı olduğunu savunduğu görülmektedir (Hitchins, 1997: 12).

Şeyhiyye ekolünün İshrâk felsefesine karşı geliştirdiği bu tavrın benzerinin sûflere karşı da geliştirildiği düşünüldüğünde söz konusu ekolün aslında "marjinal" bir ekol olarak varlığını zorluklarla beraber sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Şeyhiyye ekolünde zatî ve hadîs ayırımı çok net bir çerçeveye oturtularak Tanrı'nın zatının mistik tecrübelerle bilinmesi ve bu konuda sûflerin fena ve ittisal gibi görüşlerinin kabul edilmesi mümkün görülmemiştir (Öz, 2010: 84). Ancak buna rağmen bu ekol Corbin tarafından ısrarla İshrâkî gelenek içerisine dahil edilmeye çalışılır ki (Corbin, 2013: 161) bu tavır, Corbin'in Şii dünyadaki tüm fikrî hareketleri İshrâkilikle ilişkilendiren alışıldık genel tavrıyla örtüşmektedir.

Kaçarlar dönemi ile günümüz/modern İran arasında köprü vazifesi gören birçok felsefi aktörün ismi bugün İran entelektüel havzasında ciddiyet ve önemle takip edilmektedir. Gerek geleneksel İran medreselerinde gerek modern dönemde kurulan üniversitelerde İran'da İshrâk düşüncesi bir süreklilik halinde hep gündemde olagelmıştır. Ancak günümüzde İran'da İshrâk felsefesine olan ilgiyi yeknesak bir biçimde ele almak zordur. Bununla birlikte Pehlevî hanedanından günümüze uzanan İran'da modernizm, milliyetçilik ve İslami yönetim tarzlarının İshrâkililiği algılama biçimlerine etki ettiği de bir gerçektir.

Genel hatlarıyla günümüz İran'ında İshrâk felsefesinin durumuna da bakıldığında; geçen yüzyılda İran'da birbirinden farklı iki siyasi durumdan bahsedilebilir ki birincisi 1925'ten İran İslam devriminin gerçekleştiği 1979'a kadar devam eden Pehlevî hanedanı dönemi olup; ikincisi ise İslam cumhuriyetinin kurulduğu ve şu anda da devam eden dönemdir. Bu iki dönemin birbirinden farklı paradigmaları olduğunu ortaya konulduğunda, bu vakianın İshrâk felsefesi ile ilgili durumu da etkilediği görülebilir.

Pehlevîler döneminde İran'ın ideolojik ve kültürel kodları milliyetçilik ve sekülerizm üzerine tesis edilmiştir. İktidarın yaptığı eğitim ve hukuk reformları sebebiyle siyasî ve dinî kurumların arasındaki gerginliğin hissedildiği bu dönemde (Uygur, 2019: 216) siyasî otoritenin İslam öncesi İran düşüncesine yaptığı vurgu çerçevesinde Sühreverdî'nin eserlerine olan ilginin arttığı söylenebilir (Walbridge, 2001: 107). Çünkü iktidar İshrâk felsefesinde İslam öncesi dönemin unsurlarını görüyordu ve bu geleneğin canlı tutulması İslam öncesi dönemin de canlı kalması anlamına geliyordu. Bu çerçevede Fransız oryantalist Henry Corbin'in çalışmalarının bu döneme denk gelmesinin bir tesadüf olmadığı anlaşılmaktadır.

İslam cumhuriyeti döneminde ise yeni devrin önemli aktörleri olan Ayetullah Humeynî (ö. 1989), Hüseyin Tabâtabâî ve öğrencisi Murtaşâ Mutahharî (ö. 1979) üzerinden gerçekleşen bir entelektüel dönüşümden bahsedilebilir ki bu dönemde İran medreselerinde Molla Sadrâ'nın ve buna bağlı olarak İshrâk felsefesinin öneminin tekrar İslami bağlamında ele alındığını söylemek mümkündür. Humeynî'nin hem İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesine hem de Mollâ Sadrâ'nın el-Hikmetü'l-Mütealiyye düşüncesine olan ilgisi bilinmektedir. Bir diğer aktör olan Tabâtabâî'nin eserleri ve görüşleri ise bugün hala canlı bir şekilde İran'ın entelektüel ve felsefi hayatını şekillendirmektedir. Tabâtabâî'nin Sadrâ felsefesini İran medreselerinde adeta resmi bir müfredat haline getirdiğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede onun özellikle *el-Mîzân* adlı tefsiri ile *Bidâyetü'l-hikme* ve *Nihâyetü'l-hikme* eserlerinin kıymeti hala bilinmekte ve çizdiği perspektif hala takip edilmektedir. Onun özellikle varlık, mahiyet, asalet ve teşkîk gibi Sadrâ felsefesinin klasik sorunları ile ilgili yaklaşımı (Tabâtabâî, 1424: 12-17; a. mlf., 1428: 15-37) bugünkü İran felsefecileri arasında bir ekole dönüşmüş durumdadır. Benzer yaklaşımı öğrencisi Mutahharî'de de görebiliriz. Mutahharî için Sadrâ Müslüman Doğu'nun görebileceği en büyük filozof olup onunla Antik Yunan ve İslam felsefesinin üç yönelimi, yeni bir sentezle ve yeni bir metotla özgün bir düşünme biçimi olan el-Hikmetü'l-Mütealiyye denilen felsefi düşünceye evrilmiştir (Mutahharî, 2011: 15-18).

Esasında bugün İran'da felsefi çalışmalarla İran'ın entelektüel hayatına katkıda bulunmuş ve hala bulunmaya devam eden aktörlerin birçoğu Tabâtabâî'nin rahle-i tedrisatından geçmiştir. Tabâtabâî'nin yetiştirdiği talebeler bugün İran'da İshrâk felsefesini diri tutmaktadırlar. Bunların arasında bu sene başında hayatını kaybeden Ayetullah Misbah Yezdî (ö. 2021), hala hayatta olan

Abdullah Cevâdî Amûlî (d. 1933), Gulam Hüseyin Dînânî (d. 1934) ve Rıza Ekberiyân (d. 1953)'in isimleri ön plana çıkmıştır (Akbari-Uluç, 2009: 64-65).

Bu isimlerin hepsinin ayrıntılarına girmemiz mümkün görünmediğinden İshrâk felsefesi ile ilgili en fazla çalışmaları olan ve çalışmalarının büyük bir kısmını Sühreverdî'ye ayıran İbrâhim Dînânî'den kısaca bahsetmek istiyoruz. Dînânî kelimenin genel anlamında İshrâk felsefesini kullanır ve bahsî felsefenin yanında zevk, müşahede ve keşfin bilgi kaynağı olduğunu kabul ettikleri için tüm İslam filozoflarını (İbn Rüşd hariç) bir biçimde İshrâkî sayar (Dînânî, 1383: 110). Sözgelimi Meşşâî felsefenin mimarı olan İbn Sînâ dahil Mollâ Sadrâ'ya kadarki süreçte İslam felsefesinde tanınan filozofların hepsi İshrâk felsefesinin içinde mütalaa edilmelidir (Dînânî, 1383: 111-116). *Şu'â-i endîşe ve şuhûd der felsefe-i Suhreverdî* adlı çalışmasında Sühreverdî'nin kadim İran gelenek ve dinlerine olan ilgisinin sebebinin tevhid ilkesi olduğunu söyleyen Dînânî'ye göre, İshrâk felsefesini İslam'ın temel prensiplerine aykırı bir düşünce olarak görmek doğru değildir (Dînânî, 1421: 38-39).

Dînânî'nin düşüncesine göre varlık ve mahiyetin asaleti meselesi İslam felsefesine Molla Sadrâ ile girmiş ve kendisinden önceki dönemde mesele başka bir bağlamda ele alınmıştır. Sühreverdî'nin bu meselede mahiyetin asaletini savunmadığını sadece varlığın zihnî bir itibar olduğunu söyleyen Dînânî'ye göre bu görüşünden yanlı çıkarmalar yapılmıştır. Ona göre Sühreverdî için ne varlığın ne de mahiyetin asaleti söz konusudur aksine sadece nur'un asaleti vardır (Dînânî, 1383: 117-118).

Bugün İran'da müstakil bir İshrâk okulundan bahsetmek olanaklı görünmüyorsa da hala hayatta ve aktif olan Sadrâ ekolünde yer alan ve el-Hikmetü'l-Mütealiye felsefesini İshrâkî, Meşşâî ve Sûfî yönleriyle sentezleyen birçok isim daha bulunmaktadır ki bu çalışmanın sınırları onları burada ele almamıza imkân sağlamamaktadır. Celaleddîn Aştîyânî, Cafer Subhânî, Şehram Pazûkî, Rıza Daverî Erdekânî, Necefkulî Habîbî, Cafer Seccâdî, Hasan Hasanzade Amûlî, Babek Alihânî, Mehdî Dehbâş, Mehdî Muhakkık ve Muhammed Hatemî gibi isimler bugün İran medreselerinde, üniversite ve araştırma kurumlarında üretilen felsefi üretimin önemli aktörlerinden sadece birkaçı olup bu listeyi uzatmak mümkündür. Bu isimlerin tümünün bugün İran'da Sadrâ okulunu ve Tabâtabâî'nin yorumlarını takip ettiği söylenebilir. Böylece bugün İran felsefecileri için aslında pür Meşşâî, pür Sûfî ve pür İshrâkî yoktur. Üçünün üzerine tesis edilen ama üçünün de ötesinde olan bir yeni yaklaşım üzerinden bir yeni felsefe vardır. Yeni bir paradigma ve yeni bir ekol üzerinden: el-Hikmetü'l-Mütealiye.

Sonuç

İshrâkî düşünce İslam felsefesi ekolleri olan Aristotelesçi Meşşâî felsefe ve Tasavvuf felsefesi ile mukayese edildiğinde kelimenin felsefi anlamıyla aslında tam olarak "sınır" da bir felsefi düşünceye tekabül etmektedir. O bir yönüyle İbn

Sînâcî ve Sûfî argümanlar ve yöntemlerle farkını ortaya koyarken öte yandan bu iki disiplini birbirine yaklaştırarak bir sentez yaratmaya da çalışmaktadır. Bu durum kanaatimizce İshrâkiliğin “sınır”da olmayan ve paradigmaları muhkem ve sahici olan iki ekolün baskısıyla bir tür metafizik şiddete maruz kalmasına sebep olmaktadır. İshrâkiliğin kaderinde tarihsel yansımalarında da görüleceği üzere bu iki ekolün baskısı hep olagelmış ve Sühreverdî’nin düşüncesi ya bu iki ekolün argümantasyonları ya da bu iki yolun birleştirilmesi şeklindeki sentezler üzerinden yorumlanmıştır. Bu durum da İshrâkiliği müstakil bir ekol ve tek başına özgün bir sistem olarak sabit bir çerçeveye oturtmamızı güçlendirmektedir.

Öte yandan bu durumun bir avantaj olduğu da söylenebilir. Bu haliyle İshrâkîlik; Meşşâî ve Sûfî paradigmalara direnen ve onları kendine yaklaştıran bir özelliğe de sahiptir. Yani “sınır”da olmak aynı zamanda imkanların çokluğuna sahip olmayı da beraberinde getirdiği için İshrâkîlik diğer iki ekole göre daha çok sürdürülebilir olma potansiyeli taşıyor gibidir.

İshrâk felsefesinin ilk dönem şarihlerinden günümüze kadar gelen süreçte birbirinden farklı saiklerle Sühreverdî felsefesinin karşıtlıklar ve sentezler üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde ilk dönem şarihlerinden Şehrezorî ve İbn Kemmûne’nin birbirinden farklı paradigmalardan söz konusu olan yaklaşımlarının Kutbeddîn Şîrâzî tarafından birleştirilip medreselerde öğretime daha elverişli hale getirilmek üzere kanonikleştirildiği anlaşılmaktadır.

Onları takip eden dönemde Celâleddîn Devvânî ile Mîr Gıyaseddîn Deştékî’nin *Heyâkil* şerhleri birbirinden oldukça farklı ama birlikte ele alınması gereken yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde Herevî’nin şerhinin de bu iki yorumcunun yaklaşımlarını zenginleştiren bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle bu dönemde Meşşâî, İshrâkî ve Sûfî paradigmaların beraber ele alınması zorunluluğu ortaya çıkmış nitekim onlardan sonra İsfahan Okulunda bu zorunluluk somut bir projeye dönüşmüştür.

Molla Sadrâ tarafından el-Hikmetü’l-Müte’aliye ismiyle tabiri caizse “meta-disipliner” bir proje hayata geçirilmiş ve İslam felsefe ekollerinin tümünü bir arada sentez halinde ele almanın imkanı ortaya konulmuştur denilebilir.

Mollâ Sadrâ’dan sonra Sebzevârî ve Şeyhiyye karşıtlığı üzerinden İshrâkiliğin hikayesini ele almak araştırmalarımızda bir zenginlik olarak değerlendirilse de Sadrâ ekolününün baskın karakteri karşısında artık kesin hatlarla sentezlerden bahsetmemiz icap etmektedir. Nitekim Sadrâ’nın oluşturduğu bu meta-epistemik proje günümüzde İran’da en muhkem ekol olarak hayat bulmakta ve etkili bir biçimde mevcudiyetini korumaktadır.

Günümüzde İran’ın felsefi çevrelerini hareketlendiren Sadrâ ekolünün yerleşmesinde Ayetullah Humeyni, Allâme Tabâtabâî ve Murtaza Mutahharî’nin ama en fazla ikincisinin öncülük ettiği söylenebilir. Bugün İran’da medreselerde, üniversite ve araştırma enstitülerinde bu ekolün önemli çabaları bulunmaktadır.

Bugün İran felsefecileri Sadrâ ekolü çerçevesinde İshrâk felsefesini diğer felsefi ekollere göre değerlendirmekte ve bu sentez anlayışını sürdürmektedir. Bazen Sühreverdî'nin İshrâk felsefesini daha fazla ön plana çıkararak İbrâhim Dînânî gibi araştırmacılar varsa da bu durum, Sadrâ'nın projesini gölgeleyecek bir boyutta değildir.

Bu çalışma İran coğrafyasında hem İshrâkiliğin tarihsel izini sürmek bakımından hem de İslam felsefesinin Şii havzasında gelişen bir ekol olarak İshrâkî düşüncenin günümüzde devam ettiğinin ve bu damar üzerinden daha birçok çalışmanın yapılması gerektiğinin ortaya konulması açısından önemli bir çerçeve çizmeyi hedeflediğinden bu hususta bir giriş olarak nitelendirilmeli ve bundan sonraki çalışmaları teşvik edici mütevazı bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Akbarî, R.&Uluç, T. (2009). Günümüz İran'ında Felsefi Hayata Genel Bir Bakış. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/15, 59-75.
- Arıcı, M. (2018a). Osmanlı Dönemi İshrâkî Araştırmalarına Giriş. *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*. (ed. M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 21-30.
- Arıcı, M. (2018b). Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil. *Nazariyat*, 4/3, 1-48.
- Aslan, M. F. (2018). Sühreverdî'yi Anlamada Yöntem Sorunu: Devvânî ve Deşteki Bağlamında Yöntem Tartışmaları. *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*. (ed. M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 207-236.
- Aştîyânî, C. (1363). *Muntahabât-ı ez âsar-ı hukemâ-i îlahiy-i İran*. Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Teblîğat-i İslâmî.
- Corbin, H. (1384). Zindekî, şahsiyyet û âsar-i Mollâ Sadrâ Şîrâzî. (Farsça trc: Kerim Müçtehidî). *Makâlât-ı Henry Corbin*. (ed: Muhammed Emin Şehcuyî). Tahran: İntişârât-ı Hakikat, 43-102.
- Corbin, H. (2010). *İslam Felsefesi Tarihi-I*. (çev: H. Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Corbin, H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihi-II*. (çev: Ahmet Arslan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Debashi, H. (1996). Mir Dâmâd and the founding of the School of Isahân. *History of Islamic Philosophy*. (ed: Nasr, S.H.& Leaman, O.). Routledge, 597-634.
- Deşteki, G. M. (2003). *İshrâku heyâkil'n-nûr li keşfi zulûmâti şevâkili'l-ğurûr*. (thk: Ali Ucebî). Tahran: Miras-i Mektub.
- Devvânî, C. (2010). *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkilü'n-Nûr*. (thk: M. A. Koken). Bağdat: Beytül-Varrak.
- Dînânî, İ. (1383). *Aklaniyyet u ma'nevîyyet*. Tahran: Müessesese-i Tahkîkât ve Nus'e-i Ulûm-i İnsani.
- Dînânî, İ. (1421). *Şu'â-i endîşe ve şuhûd der felsefe-i Suhreverdî*. Tahran: İntişârât-ı Hikmet.

- Doru, M. N. (2018). İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd. *Osmanlı ve İnan'da İşrâk Felsefesi*. (ed: M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 237-260.
- El-Herevî, M. Ő. (1358). *Envariyye: tercume ve Şerh-i Hikmetü'l-işrâk-ı Sühreverdî*. (thk: Hüseyin Ziyâî). Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr.
- Envari, S. (2018). "Sühreverdî'nin Mollâ Sadrâ Felsefesi Üzerine Etkileri". *Osmanlı ve İnan'da İşrâk Felsefesi*. (ed: M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 289-303.
- Hitchins, K. (1997). Hadî-i Sebz *Osmanlı ve İnan'da İşrâk Felsefesi*. (ed: M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, sebzevârî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 15, 12-13.
- Inati, S. (1996). *Logic. History of Islamic Philosophy*. (ed: Nasr, S.H.& Leaman, O.). Routledge, 802-823.
- Izutsu, T. (2003). *İslam'da Varlık Düşüncesi*. (çev: İbrahim Kalın). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Abed, S. (1996). *Language. History of Islamic Philosophy*. (ed: Nasr, S.H.& Leaman, O.). Routledge, 898-925.
- Mîr Dâmâd. (1886). *Cezevât*. İntişârât-ı Bombay.
- Mîr Dâmâd. (1988). *el-Kabasât*. (ed: M. Muhakkık). Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları.
- Mîr Dâmâd. (2003). *Takdisât. Musannefât-ı Mîr Dâmâd*. (Nşr: Abdullah Nûrânî). Tahran.
- Mollâ Sadrâ. (1982). *Kitabu'l-meřa'ir*. Tahran: Ketabhane-i Tahurî.
- Muhakkık, M. (2002). Ser-ağaz. *Kutbuddîn Őirâzî, Şerhu Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdî*. (Nşr: Nûrânî, A.- Muhakkık, M.). Tahran: Müessese-i Mutalat-ı İslamî, 14-21.
- Mutahharî, M. (2011). Mukaddime. *H. Tabâtabâî, Usûlu'l-felsefe*. (Arp. Çev: Cafer Subhanî). Beyrut: Dar Cevadî'l-Eimme, 9-56.
- Nasr, S. H. (1986). *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period. The Cambridge History of Iran*. (ed: Peter Jackson). Cambridge: Cambridge University Press, 6, 656-697.
- Nasr, S. H. (1997). *Three Muslim Sages*. New York: Caravan Books.
- Nasr, S. H. (1990a). Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî. *İslam Düşüncesi Tarihi*. (ed: M.M.Şerif). İstanbul: İnsan Yay., 4, 331-343.
- Nasr, S. H. (1990b). Őihâbeddin Sühreverdî Maktûl. (çev: M. Alper Tuğsuz). *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed: M.M.Şerif). İstanbul: İnsan Yayınları, I, 411-435.
- Öz, M. (2010). Şeyhiyye. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 39, s. 84-86.
- Parıldar, S. (2018). Hikmetü'l-işrâk'tan el-Hikmetü'l-Mütealiye'ye: Mollâ Sadrâ İşrâkî Sayılabilir mi?. *Osmanlı ve İnan'da İşrâk Felsefesi*. (ed: M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 275-288.
- Pourjavady, R. & Schmidtke, S. (2006). *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna and His Writings*. Leiden-Boston: Brill.

- Razavi, M. A. (1997). *Suhrawardi and the School of Illumination*. Richmond: Curzon Press.
- Rizvi, S. H. (2011). Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation. *Journal of the American Oriental Society*. 131/1, 9-23.
- Sebzevârî, H. (1430). *Çururu'l-ferâid fi fenni'l-hikme ve şerhuha (Şerhu'l-manzûme)*. Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurba.
- Sühreverdî, Ş. (1335). *Heyâkili'n-nûr*. (Thk: Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî). Mısır: Matbaatu's-Saadet, Mısır, 1335 H.
- Sühreverdî, Ş. (2001a). *Hikmetu'l-işrâk. Mecmu'a-i musennefât-ı Şeyh-i İshrâk/II*. (ed: Henry Corbin). Tahran: Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütala'at-i Ferhengî.
- Sühreverdî, Ş. (2001b). *Kitâbu'l-meşâri' ve'l-mutârehât. Mecmu'a-i Musennefât-ı Şeyh-i İshrâk/II*. (ed: Henry Corbin). Tahran: Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütala'at-i Ferhengî.
- Şehrezorî, Ş. (1372). *Şerhu Hikmetu'l-işrâk*. (thk.: H. Ziyai). Tahran: Müessesesi-Mütalaat ve Tahkikat-i Ferhengî.
- Şehrezorî, Ş. (1988). *Tarihu'l-hukema nuzhetu'l-ervâh ve ravzetu'l-ervâh*. (thk: Abdulkerim Ebu Şuveyrib). Cem'iyetu Daveti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye.
- Şehrezûri, Ş. (2015). *Nüzhetü'l-ervâh*. (çev: Eşref Altaş). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şîrâzî, K. (2002). *Şerhu Hikmeti'l-işrâk-i Sühreverdî*. (Nşr: A. Nûrânî-M.Muhakkık). Tahran: Müessesesi-Mütalat-ı İslamî.
- Tabâtabâî, H. (1424). *Bidayetu'l-hikme*. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami.
- Tabâtabâî, H. (1428). *Nihâyetü'l-hikme*. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami.
- Uygur, H. (2019). İran'da Şii Siyasi Düşüncenin Evrimi. (*ran Düşünce Tarihi*. (ed: H. Uygur&A. Rexhepî). Ankara: İram Yay., 139-239.
- Walbridge, J. (2001). *The Wisdom of The Mystic East: Suhrawardî and Platonic Orientalism*. Albany: State University of New York Press.
- Zehebî, S. A., Muharremî, F. (2010). Mezâhir-i alem-i Hurkelya der felsefey-i işrâk ve mekteb-i Şeyhî. *Journal of Religious Thoughts of Shiraz University*, 35, 73-96.
- Ziai, H. (1996). The Illuminationist Tradition. *History of Islamic Philosophy*. (ed: Nasr, S.H.& Leaman, O.). Routledge, 465-496.
- Ziai, H. (1990). *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardî's Hikmat al-Ishrâq*. Atlanta: Brown University.
- Ziyaî, H. (1372). Mukaddime-i musahhîh. *Şemsuddin Şehrezorî, Şerhu Hikmetü'l-işrâk*. (thk: Ziyai, H.). Tahran: Müessesesi-Mütalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 23-75.

**İktidar Nedir?, Byung-Chul Han, Çev. Mustafa Özdemir,
İnsan Yayınları, İstanbul 2020, 128 Sayfa, ISBN:
9789755749471**

Güney Koreli filozof ve kültür kuramcısı olan Byung Chul Han, günümüz toplumuna dair çarpıcı çözümlmeleri ve eleştirileri ile dikkat çekmektedir. Han felsefe, estetik, şiddet, özgürlük, şeffaflık, yorgunluk, medya teorileri ve popüler kültür gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Son yıllarda Metis ve Açılımkıtap yayınlarından çıkan eserlerine bir yenisi eklenen “İktidar Nedir” eseri, İnsan Yayınları tarafından çevrilmiş ve okuyucularına sunulmuştur. Yazarın bu denli ilgi görmesinin en önemli nedenlerinden biri de son derece anlaşılması güç ve akademik birikime sahip olmayı gerektiren konuları herkesin anlayabileceği bir üslup ile ele almasından kaynaklanmaktadır. Hacim olarak oldukça kısa olan eserlerinde yoğun bir anlatı sunan Han, son kitabı olan *İktidar Nedir*’de de bu durumu sürdürmektedir. Sosyal bilimlerde önemli bir yere sahip olan “İktidar” kavramının teorik açıdan karmaşıklığı onu belirsiz hale getirmektedir. Bu açıdan Han eserinde, iktidar kavramının karışıklığını kendi içinde birleştirerek esnek bir iktidar kavramı oluşturmayı amaçlamaktadır. Ele aldığı yazıda Foucault, Hegel, Heidegger, Luhmann, Weber, Schmitt, Arendt, Bourdieu ve Nietzsche’nin temel metinleri üzerinden eleştirel bir değerlendirme yaparak iktidarın özünü, yapısını ve ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Kitapta başlıca beş temel bölüm bulunmakla birlikte ele alınan konular şunlardır: İktidarın mantığı, iktidarın semantiği, iktidarın metafiziği, iktidarın politikası ve iktidarın etiği.

İktidara dair düşünce serüveni insanlığın bir topluluk halinde yaşamaya başlamasından itibaren kendini göstermektedir. Klasik dönemden günümüze kadar iktidarın ne olduğuna, yapısına ve işleyiş biçimlerine yönelik tartışmalar devamlılığını sürdürmektedir. Bu tartışmaları genel bir çerçeve içerisinde birleştiren Han, *İktidar Nedir* eserinde ilk olarak iktidarın tanımını irdeler ve onun mantığını sorgular. Genel anlamda iktidar, Ego’nun (öz-benlik) Alter’de diğer bir deyişle ötekinde belli bir davranışı etkilemesidir. İktidarın başkalarının davranışını etkileyebilme, kontrol edebilme yeteneği onun baskıcı bir biçimine işaret eder. Nedensellik ilişkisi barındıran genel iktidar fikri sahip olduğu karmaşıklığı açıklayamamaktadır. Çünkü iktidar her zaman itaat etme ya da davranışını etkileme biçiminde kendini göstermeyebilir. Baskı olarak iktidar, bir diğerinin iradesine karşı iktidarın kendi kararlarını gerçekleştirmesi demektir. Bu bağlamda Han, iktidarın her zaman bir baskı biçimi olarak ortaya çıkmadığını ileri sürer. İktidarın oluşması için bir direniş ya da itaat etme durumu gerekli koşul değildir. Han’a göre karşıt bir iradenin oluşması ve iktidar sahibine karşı çıkması, özellikle iktidarın ne kadar zayıf olduğunu gösterir. İktidarın gücü, sessiz ve derinden etki

etmesinde yatar. Diğer bir taraftan iktidarın baskı içermesi düşük dolayımına sahip olması anlamını taşır. Dolayım eksikliğinden meydana gelen baskı bir güç oluşturmasına rağmen, gücün/iktidarın kendisi baskıya dayalı olmayabilir. Bir diğerinden hareketle etki eden iktidar ise daha fazla dolayım içermektedir. Yazarın “Ötekinin geleceğini engelleyen değil, geleceğini oluşturan bir iktidar daha üstündür.” ifadesi bu açıdan önemlidir. Dolayım sıfırlandığında ise, iktidar şiddete dönüşür. Şiddet ve özgürlük iktidar ölçüğünün iki uç noktasını oluşturmaktadır. Şiddet en temelde güç ve bir diğerinin onayını gerektirir. Eğer şiddetin gücü varsa yeni bir uzam oluşturur. Bu anlamda tek başına birey, iktidara ya da güce sahip olabilir ancak asla tek başına iktidar üretmez. İktidar bir ilişki ağıdır ve öteki olmadan Ego’nun iktidarı söz konusu değildir. Ötekinin yok olması iktidar ilişkisinin de sonunu getirmektedir.

İktidar şiddeti bir güç olarak elinde tutmakta ve onu farklı biçimlerde kullanabilmektedir. Şiddet her zaman kendini kanlı saldırılar olarak göstermeyebilir. *Şiddetin Topolojisi* eserinde şiddetin dönüşümünü irdeleyen Han, kan toplumu ile ruh toplumu arasında bir ayrıma gider. Modern öncesi dönemde şiddet her yerde ve görünür haldedir. Dışsal şiddet, acıyı ruhun yerine beden üzerinde yoğunlaştırır. Modern toplumları bir ruh toplumu olarak değerlendiren Han’a göre, “modenitede şiddet ruhsallaştırılmış, psikolojikleştirilmiş, içselleştirilmiş biçimlerde ortaya çıkar.”¹ Şiddetin yapısal dönüşümü şiddeti artık daha görünmez hale getirmiştir. İktidar bir ilişkiler ağı üretirken şiddet bunun tam tersini yapmakta ve ötekini ortadan kaldırmaktadır. Fakat şiddet yalnızca negatiflikten değil, pozitiflikten de meydana gelebilir.² Olumsuzluğu aşındırarak toplumun daha fazla olumlulaşması şiddeti kabul edilemez hale getirmektedir. Ancak toplumda oluşan bu durum şiddeti yok etmeye yetmez. Olumlunun şiddeti kendini depresyon, yorgunluk ve bitkinlik olarak gösterir. Han’a göre olumluluk şiddeti olumsuzluk şiddetinden daha kötüdür, çünkü kendini özgürlük olarak sunar.

Han, iktidarın sadece baskı uygulayarak veya kısıtlayarak etki ettiği inancının yanlış olduğunu düşünür. Bir iletişim aracı olarak iktidarın yapıcı etkisine Luhmann’ın görüşleri üzerinden değerlendirmede bulunur. *İktidar “olanaksız seçim kombinasyonları gerçekleştirme olasılığını artırma”nın bir “fırsatı”dır.* İktidarın bu bağlamı onu üretken kılar. Han, iktidarı şiddet ve baskıdan ayırarak anlam ile ilişkilendirmektedir. İktidarın semantik potansiyeli sayesinde anlamlandırma ufku oluşturduğunu belirtir. Böylelikle şeyler iktidar sayesinde anlamlı hale gelir. İktidar ve anlam üretimi arasındaki bağlantıyı ise Nietzsche’den örnek vererek pekiştirir. Nietzsche’ye göre, iletişim kurmak iktidarını başkaları üzerinde genişletmektir (s. 32). Bu bağlamda anlam bir güç üretir. Şeyleri adlandırmayı bir egemenlik hakkı olarak gören Nietzsche’ye göre, her kelime bir iktidar ifadesidir. Şeylerin anlamına asıl karar veren iktidar sahipleridir. Buna

¹ Han, Byung Chul (2017). *Şiddetin Topolojisi*. Çev. Dilek Zaptçioğlu. 2. Basım İstanbul: Metis. s. 15

² Han, Byung Chul (2015). *Yorgunluk Toplumu*. Çev. Samet Yalçın. 2. Basım İstanbul: Açılımkitap. s. 12

dayalı olarak anlam sürekliliği oluşturan iktidar, kendiliğın sürekliliğinin de ortamını hazırlar.

Yazar, iktidar kavramını oluştururken birçok düşünürün iktidar analizine eleştiri getirir. Bunlardan biri de Michel Foucault'dur. Foucault'nun iktidar analizinde, “egemen iktidarın öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır.”³ Han, “iktidarı, yalnızca yasaklamanın olumsuz ve zayıf şekliyle görme eğilimi” Foucault'nun iktidar teorisine bakışını daralttığını ifade eder. İktidarın en yaygın tanımı baskı uygulayan şeklindedir. Fakat bu tanımı çağdaş söylem icat etmemiş, aksine bu tanım geçmişten günümüze bu şekilde ilerlemiştir. Foucault'ya göre iktidarın sadece olumsuz bir şekilde tanımı yoktur. Ona göre, “iktidarın tek işlevi bastırmak olsaydı, iktidar büyük bir üst-ben tarzında, yalnızca sansür, dışlama, engel, içe atma kipiyle işliyor olsaydı, yalnızca negatif bir biçimde uygulanıyor olsaydı, çok dayanıksız olurdu. İktidar eğer güçlüyse, arzu düzeyinde ve bilgi düzeyinde pozitif etkiler ürettiği için böyledir. İktidar, bilmeyi engellemek bir yana, onu üretir.”⁴ İktidar salt bir şekilde sadece dışlama veya baskıya dayanmaz, aynı zamanda üretkendir. Han, Foucault'nun pozitif ve üretken bir iktidar tezahürü için semantik potansiyeli açısından ele alması gerektiğini belirtir. *Hapishanenin Doğuşu* eserinde iktidarın üç teknolojisinden bahseden Foucault'nun yaklaşımını Han semantik etkileri bakımından ele alır. İlk olarak egemen iktidar, içerisinde bulunan kan ve kılıç ile anlam kazanır. Bu semboller beden üzerinde işkence ve yaralarda egemen iktidarın varlığını gösterir. Bu iktidar öncelikle “kan simgeselliğine başvurur. Gaddar şiddet iktidarın mührüdür. Şiddet gizlenmez burada. Görünürdür, apaçıktır, sergilenmektedir. Hiçbir şekilde utanmaz. Ne dilsizdir ne de çıplak; tersine, kendini anlatır ve önemser.”⁵ İkinci iktidar teknolojisi olan ceza kanunu iktidarı, kılıç ve kandan ziyade, kalem ve fikirlerin/akılın sembolünü üretir. Han'a göre kılıca kıyasla kalem, iktidarı daha sağlam bir zemine oturtur. Üçüncüsü ise, disipline dayalı iktidarın gücü kılıç ve fikirlerden daha incelikli işler. Normlarla hareket eden bu iktidar teknolojisine Foucault üretkenlik ve pozitiflik yükler. “*Biçimsiz hamur*”dan bir “*makine*” oluşturur (s. 44). İktidar kendini gizleyerek üretkenliğini artırır. Bu iktidar baskı ve şiddet olmadan sadece alışkanlığın sürekliliği ile çalışır.

Han ayrıca, Foucault'nun “Her toplumsal uzamda iktidar ilişkileri varsa, bunun nedeni her yerde özgürlük olmasıdır” düşüncesinin tutarlı olmadığını iddia eder. Bu anlayışa göre, iktidar sadece özgür kişilere uygulanır. Han'a göre köle zincire vurulsa bile bir iktidar ilişkisi barındırır. Köle efendisi tarafından ölümle tehdit edildiğinde onu reddetme, hayır deme seçeneğine sahip olduğunu ileri sürer. Yani kölenin bir seçim özgürlüğü vardır. Ancak köle itaati reddettiği anda efendi iktidarını kaybeder. Han'a göre ‘evet’ ya da ‘hayır’ deme seçeneği iktidar

³ Foucault, Michel (2007). *Cinselliğın Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tannöver. 2. Basım İstanbul: Ayrıntı. s. 103

⁴ Foucault, Michel (2012). *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. 3. Basım İstanbul: Ayrıntı. s. 42

⁵ Han, Byung Chul (2017). *Şiddetin Topolojisi*. Çev. Dilek Zaptçioğlu. 2. Basım İstanbul: Metis. s. 17

ilişkisinin ön şartıdır. Bu noktada her zaman ‘evet’ demek iktidarı güçlendirmeyeceği gibi ‘hayır’ deme seçeneği de iktidarın kaybedileceği anlamına gelmeyebilir. Köle efendisine karşı itaati reddettiği anda efendinin iktidarı kendini baskı biçiminde gösterme ihtimali bulunmaktadır. Han bu durumu açıkça gözden kaçırmaktadır. Kaldı ki iktidar ilişkilerinin her yerde var olması belirli miktarda da olsa özgürlüğü gerekli kılar. Özgürlük kanalı aracılığıyla iktidar bireye, bedene, topluma ve ilişkilere sızar. Han’ın bir diğer eleştiri getirdiği nokta da Weber’in iktidar tanımına yöneliktir. Weber iktidarın “şekilsiz” olduğunu ifade eder. Bu yaklaşımı sorunlu bulan Han’a göre, iktidar kesinlikle şekilsiz değildir. Günümüz dünyasında dolaylı ve daha az belirgin yapıya sahip olan iktidar, gücünü açıkça göstermeyebilir. Bu yüzden karmaşıklığı ve dolaylı yapısı iktidarın şekilsiz olduğu izlenimini verir. Ona göre, iktidarın gücü herhangi bir emir vermeden kararların uygulanma ve harekete geçirme kapasitesinde yatmaktadır.

İktidarın bir diğer özelliği de hareket uzamını içinde barındırmasıdır. Böylece yalnızca şiddet ve baskının var olmasını engeller. Han, kendini aşmanın iktidarın temel özelliği ve ilerleme şekli olduğunu ileri sürer. Böylelikle iktidar alanını genişletir. İktidar farklı dolayım yapıları sergiler ve dolayımında zayıf olan ya da dolayımına sahip olmayan iktidar, baskı üretir. Dolayısıyla dolayımın zayıflığı iktidarı şiddete yakınlaştırır. İktidarı baskı ve şiddetten ayıran şey ise özgürlüktür. İktidarı elinde bulunduran kişi, belirli bir davranışı seçmek ve onun gerçekleşmesini sağlayabilmek için özgür olmalıdır. Özetle iktidar sahibi gücünü yalnızca baskıdan değil özgürlükten de alır. İktidarın bir diğerinde var olması ve devamlılığını sürdürmesi ise bu sayede gerçekleşir. Ötekinin iktidar sahibinin iradesine göre hareket etmesi yani kendiliğinden sürekliliği, iktidar sahibinde belirli bir oranda özgürlük yaratır. Çünkü iktidar sahibi kendi kararını, kendi seçimini, ötekinin iradesine rağmen gerçekleştirir. Fakat diğer bir taraftan dolayımında zayıf olan iktidar biçimi bir diğerine karşı bağımlılık hissi yaratır. İktidar ilişkilerinin kurulması için ötekinin varlığı gerekli koşuldur. Özgürlüğün bu karmaşık dağılımı ise iktidarı istikrarsız kılar. Han, dolayımında zayıf olan iktidar biçimine Nietzsche’nin görüşlerini değerlendirerek açıklamada bulunur. Bu iktidar modelinde Alter, Ego’nun iradesini deneyimler ya da Ego kendini dayattır. Alter’i karar veren olarak algılandığında ise, Ego ve Alter arasındaki ilişki daha da karmaşık hale gelir. Burada Alter, Ego’nun iradesine gönüllü olarak uyar ve Ego’nun iradesini kendi iradesine dönüştürür. Bu sayede Alter bir özgürlük hissi elde eder. Sonuç olarak, farklı dolayım yapılarına rağmen Ego’nun iktidarı iktidarın her iki durumunda da Alter’de devam etmesinden, Alter’de kendinde olmasından ibaret olarak kalır. Han, özgürlüğün dağılımını oldukça karmaşık bir değerlendirme ile okuyucuya aktarır. Bu anlamda iktidar-özgürlük ilişkisi analizleri iktidar-baskı analizlerine kıyasla daha zayıf kalmaktadır. Özgürlük ilişkisi iktidarda bir paradoks yaratmaktadır. Oysa Han bu durumu dile getirmez.

Han, iktidarı “Öteki’nde kendinde olma becerisi” olarak da düşünmektedir. Kendinde olmayı Hegel’in düşünceleri üzerinden ele alır. Hegel’e göre kendinde olma durumu tamamen yaşamın bir özelliğidir. Canlı ve ölü

arasında ayrıma giden Hegel, canlının iktidarı Öteki’nde kendini kapsadığı, kendisiyle doldurduğu ve böylelikle kendisini Öteki’nde devam ettirdiği şeklinde gösterir. Ötekine doğru ilerleyiş, kendi kendine doğru bir harekete dönüşür. Öteki’nde kendisiyle birleşme gücüne sahip olmayan canlı, içinde ürettiği negatif gerilimle yok olur (s. 57). Han, Hegel’in ruhun aktivitesi ile sindirim arasındaki betimlemeyi ilginç bulduğunu ifade eder. Ruh, Öteki’ni dışsal olarak kendinde içselleştirir. Böylece Öteki’nde kendinde kalan ruha göre kavranan şeyler yabancı olmaktan ziyade ona aittir. Salt sezgide ise, ruh dış dünyaya aittir. Dolayısıyla ruh, dışa ait olduğu için bağımlı hale gelir. Düşüncede ruh, daha özgürdür çünkü, salt sezgiden daha çok kendindedir. Dolayısıyla ruhun iktidarı, içselliğine dahil etmek, dışsal olanı kendine çekmekten oluşur. İçselliğin bu dolaşımı bir kendilik sürekliliği oluşturur. İktidar, çok yönlü dolayimlarla kendini Öteki’nde kaybetmeme ve negatif etkileşimlere rağmen kendini devam ettirme yeteneğidir. Han, iktidarın “iç ve dış olumsuzlamaya rağmen, kendini teyit etme olasılığı” olduğunu vurgular. Bu bağlamda var olma gücü açısından Tanrı ve nevrotik kişi iki uç noktayı oluşturur. Ruhun iktidarı, Öteki’nin kendisinde yarattığı negatif etkileşimler sayesinde kendinin sürekliliğini sağlar. Ruh sadece dolayım eksik kaldığında ötekini dışlayabilir. Böylelikle dolayımın eksikliği nevrotik bir ruhu beraberinde getirir. Tanrı ise dolayım açısından en yüksek noktayı temsil eder.

Son olarak Han, küreselleşme süreciyle birlikte iktidarın bölgesel bağlarını gevşettiğini vurgular. İktidar süreci hem bölgesel uzamda hem de dijital uzamda bir uzamsallaşmadır (s. 95). Küresel çağda dijital olarak oluşturulan uzam beraberinde dijital uzamsallaştırmayı getirir. Dijital uzamı elinde bulduran kişi iktidara sahip olacaktır. Burada önemli olan kendini uzamsallaştırmak olduğunu düşünür. *Psikopolitika* eserinde ‘Big Data’ bölümü içerisinde dijital uzamsallaştırmayı örnekleyen bir anlatı sunmaktadır. “Big Data mutlak bilgi izlenimi verir. Her şey ölçülebilir ve nicelik olarak ifade edilebilir”.⁶ Böylece gücün oluşumu ve genişlemesi dijital uzamın varlığını gerekli kılar. Artık iktidarı oluşturmak veya genişletmek için belirli bir toprak parçasına sahip olmak gerekmemektedir. Toprak ve dijital uzamsallaştırma arasında bir fark görmeyen Han, iktidarın dijital alanları keşfettiği ve gücünü genişlettiğini ileri sürer.

Kısacası, Byung Chul Han’ın *İktidar Nedir* adlı eseri iktidarın neliği üzerinden iktidara ilişkin Foucault, Nietzsche, Weber, Hegel, Luhmann gibi önemli düşünürlerin kavram, teori ve analizlerini eleştirel bir değerlendirme yaparak okuyuculara sunar. İktidara ilişkin yazıların büyük bir kısmı onun genel yapısına, tiplerine, ilişkilerine, modern devlet anlayışına ya da bir tarihsel olay veya kişilere odaklanmaktadır. Tamamen iktidarı ele alan eser sayısı ise oldukça sınırlıdır. Bu eser, iktidarı daha çok felsefi bir soruşturmanın konusu olarak değerlendirilmekle birlikte Klasik çağdan günümüze iktidarı sorun edinen düşünürlerin görüşlerinin sentezi ve eleştirisi niteliğini taşımaktadır. Bu anlamda disiplinler arası bir özelliğe sahip olan iktidar kavramına ilişkin yazarın felsefi

⁶ Han, Byung Chul (2019). *Psikopolitika*. Çev. Haluk Barışcan. 2. Basım İstanbul: Metis. s. 75

yaklaşımı iktidar çalışmalarının özünü yansıtmamasının yanı sıra siyaset felsefesi ve siyasal teori alanında literatürde var olan boşluğu doldurmaktadır. İktidar teması siyaset, ekonomi, psikoloji, sosyoloji gibi çeşitli bilim dallarının konusu olmakla birlikte bu eser sosyal bilimlerde iktidar meselesine giriş tartışmalarına katkı sağlamaktadır. Han, iktidarın ilk başta akla gelen “baskı üretir, kısıtlar.” gibi olumsuz tanımlamasının aksine, yapıcı diyebileceğimiz “ilişkiler ağı, iletişim aracı” gibi unsurlarını ele alarak geniş bir iktidar tanımı oluşturmaktadır. Yazarın üslubu diğer eserlerinde olduğu gibi yalın olmanın yanı sıra ele aldığı konuyu okuyucuya akıcı ve açık bir şekilde aktarmaktadır. Kitap iktidarın mantığı, metafiziği, semantiği, politikası ve etiğine dair bu düşünürlerin görüşleri çerçevesinde zengin bir anlatı sunmaktadır. Ayrıca eser, sosyal bilimlerde önemli bir kavram olan iktidara ilişkin başvurulabilecek temel metinlerden birini rahatlıkla oluşturabilir.

Kaynakça

- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. 2. Basım İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. 3. Basım İstanbul: Ayrıntı.
- Han, B. C. (2019). *Psikopolitika*. Çev. Haluk Barışcan. 2. Basım İstanbul: Metis.
- Han, B. C. (2017). *Şiddetin Topolojisi*. Çev. Dilek Zaptçioğlu. 2. Basım İstanbul: Metis.
- Han, B. C. (2015). *Yorgunluk Toplumu*. Çev. Samet Yalçın. 2. Basım İstanbul: Açılımkitap.

Hümeýra SÖNMEZ,
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
humeýras-52@hotmail.com,
ORCID: 0000-0003-0351-2469.

**Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe: Disiplinlerarası Eleştirel
Bir Yaklaşım, Bilal Toprak, Milel ve Nihal Yayınları,
İstanbul 2020, 335 sayfa, ISBN, 9786050648812.**

İnsanlık tarihi açısından oldukça önemli bir bilim dalı olan arkeoloji alanında yapılan çalışmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Özellikle tarihin devasa boyuttaki keşfedilen en eski yapıtlarından olan Göbekli Tepe bulguları, arkeoloji ve diğer ilim dalları açısından araştırılması gereken önemli konulardan biri haline gelmiştir. Bu yapıtın en belirgin özelliği dini bir inanç sisteminin izlerini barındırma ihtimali olmasıdır. Bu açıdan Bilal Toprak'ın çalışmamıza konu olan eseri, arkeoloji ve dinler tarihini yakından ilgilendiren meseleleri mercek altına almaktadır.

Eser, “Din Arkeolojisinin İmkânı ve Göbekli Tepe” başlığıyla ülkemizde Göbekli Tepe üzerine yapılan ilk doktora tezi çalışmasının kitaba dönüşmüş halidir. Yazarın Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe başlığıyla kaleme aldığı çalışması, geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Eser, Türkiye’de alanında ilk bilimsel doktora çalışması olması yönünden araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Özellikle din ve arkeoloji alanıyla ilgili çalışmaları olan Toprak, eserinde disiplinlerarası çalışmaların daha yaygın ve etkin bir hale gelmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca yazar, birbirini çok yakından ilgilendiren arkeoloji ve dinler tarihi ilimlerinin ortak çalışmalar yapması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumun bir örneği olabilecek Göbekli Tepe kazı çalışmalarının, insanlık tarihinde dinin yadsınamaz bir rolü olduğunu eser boyunca açıklamaktadır. Eser genel olarak dört bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölümde arkeolojinin tarihsel seyri ve Arkeolojinin temelleri verilirken, üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise din arkeolojisinin gelişim süreci ve Göbekli Tepe ele alınmaktadır. Akademik bir çalışma olmasına rağmen eserde sade ve anlaşılır bir dil tercih edilmiştir. Bu durum eserin akıcı olmasını sağlamaktadır. Yazar öncelikle anlatmak istediği konuların kavramlarını anlaşılır bir şekilde açıklayıp ardından kavramların zaman içerisinde kazandığı farklı anlamları aktarmaktadır. Ayrıca yazar, eserin her bölümünün sonunda değerlendirmelerine yer vermiştir. Bu bağlamda her bölüm sonunda yazar tarafından yapılan değerlendirmeler bölümlerin içeriğini veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu da eserin anlaşılması konusunda büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Bunun yanı sıra yazar, bazı kavramların asıl anlamlarından uzaklaştırılarak kullanıldığını ve bu durumun sonucunda kavramların başka anlamlar suretinde karşımıza çıktığını vurgulayarak önemli tespitlerde bulunmaktadır. Bununla birlikte zikrettiği kavramlarla dinler tarihi ve arkeolojinin tarihsel süreçlerde bir araya gelememelerinin altında yatan sebeplerine değinmiştir.

Eserin birinci bölümü arkeolojinin geçmişten günümüze süregelen tarihini, çalışmalarını ve gelişim süreçlerini içermektedir. Yazar, Din Arkeolojisi fikrini öne sürebilmek için öncelikle Arkeoloji biliminin genel hatlarını ve belirleyici unsurlarını okuyucuya ayrıntılı bir biçimde aktarmaktadır. Yazar bu bölümde arkeolojik düşünce tarihinin eleştirel bir analizini sunmaktadır. Bunun yanı sıra arkeoloji ilminin zorlu süreçlerine ve dinler tarihinin metodolojik unsurlarına da değinmektedir. Her iki dalın farklı perspektiften çalışmaları bulunmasına rağmen birçok ortak noktaları da bulunmaktadır. Nitekim Toprak, yeni bir disiplin oluşturulmasından ziyade disiplinlerarası ortak çalışmaların yapılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Yazar eserin ikinci bölümünde ise daha çok kavramsal ifadelerle açıklık getirmektedir. Böylece konunun anlaşılması amaçlanmaktadır. İnsanlık ve din tarihinin düz bir çizgi şeklinde ilerlemediğini daha ziyade inişli çıkışlı süreçlerden oluştuğunu göstermektedir. İnsanlık tarihini belli başlı dönemler ile kategorize edilmesini ve Neolitik dönem denilen zaman diliminin sadece teorik bir söylem olarak konuşulmasını eleştirel bir şekilde değerlendiren yazar, yeni kazı verilerinin ortaya çıkmasıyla tarih öncesi olarak adlandırılan döneme ait yeni fikirler yürütme zorunluluğu oluştuğuna değinmektedir. Bununla birlikte yazar, tarih öncesi zamanda yaşamış insanların da dinler tarihi alanında incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca zaman tasniflerinin ideolojik kaygılarla yapılmış olması ve bununla birlikte kavramların da bundan nasibini almış olduğunu belirten yazar, insanlık tarihinin sadece birtakım ideolojiler üzerinden okunmasının meydana getirdiği sorunlara değinmektedir. Yazarın tarih alanına ilgililerin yabancı olmaması için “arkaik ve ilkel insan” kavramlarının yerine “kadim insan” kavramını tercih etmesi eserin savunduğu tezi destekler niteliktedir. Tarihin inişli çıkışlı zaman dilimlerinde “ilkel insan”ın bir zamanlar cahil ve tembel olarak tanımlanıp daha sonra akıllı ve çalışkan olarak gösterilmesindeki çelişkili duruma dikkatleri çekerek okurlara “objektif tarih” anlayışındaki bazı pürüzleri göstermektedir. Bununla birlikte yazar, parçacı yaklaşımların insanın ilkel ya da arkaik diye tanımlanmasında önemli rol oynadığını ifade eder. Fakat kavramların bugüne kadar bu şekilde kullanılmış olmasından ve yerine alternatif bir tanımlama getiremediğimizden ötürü anlam kargaşasına sebep olduğu belirtilmektedir.

Eserde, “Din Arkeolojisi Perspektifinden Göbekli Tepe “başlığı altında Göbekli Tepe’nin birdenbire ortaya çıkan bir yapı olup olmadığını, mimari yapısını, din ile ilişkisini ve bulunan taşların üzerindeki sembollerin ifade ettiği anlamlar ele alınmaktadır. Ayrıca yazar, Göbekli Tepe’de bulunan verilerden hareketle Şanlıurfa ve çevresinde yapılan kazılar sonucu bulunan yapılar ile Göbekli Tepe’dekilerin ortak noktalara sahip olduğunu belirtmektedir. Yazar, Göbekli Tepe’nin “uygarlığın beşiği” ve “tarihin sıfır noktası” olarak adlandırılmasını ve bu denli önemseniyor olmasının eserin ilk bölümlerinde belirttiği üzere diğer arkeolojik çalışmalar gibi bu çalışmanın da ideolojilerin hedefinde olabileceğini belirtmektedir. Özellikle bu önemli yapının sadece ekonomik kaygılar güdülerek kullanılması durumu, alınması gereken asıl mesajın gölgelemesine sebep

olabilir. Yazar, Göbekli Tepe'nin bir tüketim malzemesi olup tarihsel boyutunun göz ardı edilmesi sonucunda zarar görecektir olanın kültürel miras olacağını belirtmektedir (s. 234-244). Eserin son bölümünde Göbekli Tepe'ye ait görsel içeriklere yer verilmesi okuyucunun eserde verilmek istenen mesajı daha iyi anlamasına yardımcı olmaktadır.

Sonuç olarak yazar, geçmişten bugüne iddia edilen birçok düşünceyi genel yönleriyle tartışmaya açmaktadır. Eser boyunca arkeoloji biliminin tarihsel seyri ve bilgi üretme pratiğine yönelik eleştirel yaklaşım açıkça görülmektedir. Ayrıca yazarın sık sık disiplinlerarası çalışmaların mümkün olduğunun üzerinde durmasının, diğer ilim dallarının birbirine olan ihtiyacını ve birbirini bütünleyecek çalışmalar yapmasına katkıda bulunacağını düşünmekteyiz. Düşüncelerin karşılaştırılması açısından eserin zengin kaynakçası okuyucuya geniş bir imkân sağlamaktadır. Özellikle eser bu alanda yeniliklere açık ve araştırma yapmak isteyen okuyucuya önemli bir hareket noktası sunması bakımından alanında değerli bir çalışmadır. Eser sadece akademi alanında çalışma yapmak isteyen kişilerin değil konusu itibarıyla uzak geçmişi merak eden herkesin okuyabileceği nitelikte bir çalışmadır.

Esma MANTIR,
Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Dinler Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
mantiresma@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-7576-4978.