

# ERDEM

İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ

83. SAYI  
Aralık 2022  
ISSN 1010-867X

MURAT ÇELİK

BELKİS DOĞAN

NAZİRE ERBAY

EROL GÜLÜM

EMEL HİSARCIKLILAR

HASAN TUTAR

YAVUZ UNAT  
FATMA ZEHRA PATTABANOĞLU

NURCAN YAZICI METİN

HASAN ALİ ÇETİN

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ BAŞKANLIĞI



# ERDEM

## İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ

### JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

#### ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi

ERDEM dergisi, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığının süreli yayınlarından birisi olarak sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında (Edebiyat -Eski/Yeni Türk Edebiyatı, Türk Halk Edebiyatı, karşılaştırmalı edebiyat, edebi teori ve eleştiri- sanat tarihi, sosyoloji, felsefe, coğrafya, folklor, kültürel çalışmalar, edebi incelemeler, müzik, şehir çalışmaları, bilim felsefesi ve tarihi, tiyatro, çeviri) bilimsel makaleler yayımlayan, Haziran/Yaz ve Aralık/Kış aylarında olmak üzere yılda 2 kez yayımlanan hakemli, akademik bir dergidir. Dergimizin ilk sayısı 1985 yılında yayımlanmıştır, kurucusu Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'dır. ERDEM dergisi yayın kurallarına uygun olarak YAYSİS (Yayın Takip Sistemi) üzerinden gönderilen makaleler, öncelikle intihal ve uzman denetiminden geçirilir. Makalelerin hakem sürecine girmesi ve 2 onay aldığı takdirde yayımlanması Erdem Dergisi Yayın Kurulu kararıyla olmaktadır.

Erdem dergisi açık erişim sağlama politikasını benimsemiştir. Açık erişim, bilginin yayılma hızını ve alanını artırarak insanlık için yararlı sonuçlar sağlamaktadır. ERDEM dergisi kamu kaynakları kullanılarak hazırlanır ve yayımlanır; yazarlardan ücret talep etmez, yazar ve hakemlerine ilgili yönetmelik hükümlerine göre telif ödemesi yapar.

#### ERDEM Journal of Humanities and Social Sciences

ERDEM, as one of the periodicals of Atatürk Cultural Center Chairmanship, in various fields of social sciences (Literature - Old / New Turkish Literature, Turkish Folk Literature, comparative literature, literary theory and criticism - art history, sociology, philosophy, geography, folklore, cultural studies, literary studies, music, city studies, philosophy of science and history, theater, translation) is a peer-reviewed, academic journal published twice a year in June / Summer and December / Winter. The first issue of ERDEM was published in 1985, its founder Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı. Articles sent through YAYSİS (Publication Tracking System) in accordance with the publication rules of the ERDEM journal are firstly plagiarized and inspected by specialist. The articles are included in the referee process and published after 2 approvals are made by the decision of the Editorial Board of Erdem Journal.

ERDEM has adopted the policy of providing open access. Open access provides useful results for humanity by increasing the speed and area of information dissemination. ERDEM is prepared and published using state resources, does not demand any fees from the authors, and pays royalties to the authors and referees in accordance with the relevant regulation provisions.

Atatürk Kültür Merkezi tarafından yayımlanan *Erdem*, insan ve toplum bilimleri alanında makalelere yer veren, hakemli bir uluslararası dergidir.

Haziran ve aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı çıkar.

*Erdem* MLA, EBSCOhost, ASI (Advanced Science Index), SOBIAD,

TR Dizin, İSAM, DAVET, AYK Dergi Dizini ve Academindex tarafından dizinlenmektedir.

*Erdem*, published by Atatürk Culture Centre, is a peer-reviewed international journal that publishes articles on humanities and social sciences.

It is published twice a year in June and December.

*Erdem* is indexed in MLA, EBSCOhost, ASI (Advanced Science Index), SOBIAD,

TR Dizin, ISAM, DAVET, AYK Journal Index and Academindex.

Görüş ve önerileriniz için editörlerimizle iletişime geçebilirsiniz.

For comments and suggestions you may contact our editors.

erdemdersisi@akmb.gov.tr

# ERDEM

İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi  
Journal of Humanities and Social Sciences

SAYI 83 • ARALIK 2022

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU  
ATATÜRK SUPREME COUNCIL FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY

ATATÜRK  
CULTURE  
CENTER  
CHAIRMANSHIP



ATATÜRK  
KÜLTÜR  
MERKEZİ  
BAŞKANLIĞI

# ERDEM

İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi

Journal of Humanities and Social Sciences

## DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Hüseyin AKKAYA** (Cumhuriyet Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Âdem CEYHAN** (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Hamza ÇAKIR** (Erciyes Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER** (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Nurettin DEMİR** (Hacettepe Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Hayati DEVELİ** (İstanbul Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Esin KÂHYA** (Emekli öğretim üyesi)  
**Prof. Dr. Ramazan KAPLAN** (Ankara Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Alâattin KARACA** (Muğla Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM** (Marmara Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK** (TOBB Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Öcal OĞUZ** (Gazi Üniversitesi)  
**Prof. Dr. İdris Nebi UYSAL** (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Mehmet BİRGÜL** (Uludağ Üniversitesi)

## BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Hasan ASLAN** (Akdeniz Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ahmet Ali BAYHAN** (Ordu Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ömer BOZKURT** (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Aytekin DEMİRCİOĞLU** (Kastamonu Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mitat DURMUŞ** (Kafkas Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ** (Marmara Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mustafa KAÇAR** (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Haşim KARPUZ** (KTO-Karatay Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ahmet ÖGKE** (Akdeniz Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mehmet ÖNAL** (İnönü Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN** (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Mahmut SAMAR** (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Emrullah YAKUT** (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayın hakkı Kurumumuza devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar.

The views expressed in the articles are the authors' solely.

Publishing rights of the articles are assigned to our centre. This assignment also covers e-publishing.

# ERDEM

SAYI 83 • 2022

**Kurucu/Founder**

Ord. Prof. Dr. Aydın SAYILI (1913-1993)

**Sahibi/Owner**

Atatürk Kültür Merkezi adına Başkan V.

Dr. Zeki ERASLAN

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Dr. Zeki ERASLAN (Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı)

Doç. Dr. Adem UZUN (Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı)

Prof. Dr. Musa KAZIM ARICAN (Ankara Sos. Bil. Üniversitesi)

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM (Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülhamit TÜFEKÇİOĞLU (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat Salim TOKAÇ (Haliç Üniversitesi)

Prof. Dr. Dursun Ali TÖKEL (F. S. Mehmet Vakaf Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

**Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor**

Başkan Yardımcısı Doç. Dr. Adem UZUN

**Editör/Editor**

Dr. Hasan Ali ÇETİN

Yüksek Kurum Uzmanı

**Yönetim Yeri/Managing Office**

Ziyabey Caddesi No: 19 Balgat

06520 Ankara, TÜRKİYE

Tel: +90 312 284 34 25

www.akmb.gov.tr • www.erdem.gov.tr

https://dergipark.org.tr/erdem

Tel: +90 312 284 34 18 (1355)

E-Posta: erdemdergisi@akmb.gov.tr

**Grafik Tasarım/Graphic Design**

Ömer GÜCCÜK

**Baskı/Print**

.....

**Yayın Türü/Publication Type**

Sürekli Yayın

Yılda iki sayı çıkar

ISSN 1010-867X

e-ISSN 2667-8713

**Baskı Tarihi/Print Date**

Aralık 2022

Kıymetli okurlarımız,

Cumhuriyetimizin kuruluşunun 100. yılının eşliğindeyiz.

Cengiz Aytmatov, bir klasik değerini kazanan güzel romanına Gün Olur Asra Bedel / Gün Uzar Yüzyıl Olur ismini vermişti. Zamanın göreceliği, onu yaşayanların ruh hâllerine, içinde oldukları ânın şartlarına bağlı olarak değişmektedir. Türkiye Cumhuriyeti kolay şartlar altında kurulmadı; milletimiz geride kalan koca bir asırda ne acılar çekti ne çileli yıllar yaşadı. M. Kemal Atatürk, Amasya Genelgesi'nde "Milletin istiklalini yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır." derken apaçık bir gerçeği dile getiriyordu. Milletimizi kurtaracak yegâne yol o devrin fedakâr, cefakâr, fakir ama yürekleri vatan, millet, bayrak ve bağımsızlık arzusuyla ateşlenmiş fertlerinin azmi, kararı ve kararlılığıydı. Başka bir çare yoktu.

Milletimizin Kurtuluş Savaşı verdiği o zor günlerinin her biri uzuyor, uzuyor ve kimi günler aylar kimi günler de yıllar ölçüsünde yaşanıyor; her gün bir ölüm-kalım, varlık-yokluk savaşı veriliyordu.

Sonunda milletimizi kurtaran yine asker, öğretmen, öğrenci, esnaf, çiftçi, kadın, erkek, genç, yaşlı hepsi birden geçmişimizin onurlu, fedakâr ve ümitli büyüklerimizin, ecdadımızın azmi, kararı ve kararlılığı oldu. Hepsini rahmet, minnet ve şükranla yâd diyoruz.

Bu güzel insanların evlatları olan bizler de çocuklarımıza, bizden yıllar sonra bu güzel vatanı yaşamaya devam edecek nesillerimize üzerimize düşen görevleri layıkıyla yerine getirerek güçlü, müreffeh, aydınlık, huzurlu bir Türkiye'yi hazırlamak ve emanet etmek zorundayız. Bunun yolu da devletimizin her kurumunun, milletimizin her bir ferдинin üzerine düşen görevleri en iyi şekilde yerine getirmesiyle mümkün olacaktır.

Erdem dergisi, kırk yıla yaklaşan yayın hayatı boyunca, kurucusu olan rahmetli Aydın Sayılı hocamızdan başlayarak bugünlere gelinceye kadar bilimin aydınlık çizgisinde ülkemizin sosyal bilimler alanındaki akademik gelişimine katkılar sunmak azmi ve kararlılığıyla görevini yerine getirmeye çalışıyor. Hem ulusal hem de uluslararası akademik çalışmalarda ülkemizin parlayan bir ışığı olarak dünden bugüne, bugünden yarınlara uzanan çizgisinde güncel akademik çalışmalara ve ilim insanlarına yayın imkânı sağlayan saygın bir platform olmaya çalışıyoruz.

Yarınlara olan ümidimiz tam; azim ve kararlılığımız ecdadımızdan aldığımız güç ve milletimize olan inancımız sayesinde üst seviyelerdedir.

Sizlere seksen üçüncü sayısıyla ulaştığımız bu nüshamızda sekiz makale ve bir yayın değerlendirme yazısıyla bir kez daha *merhaba* diyoruz. Daha nice "Erdem"li yıllarda, özenle hazırlanmış sayılarımızla birlikte olabilmek dileğiyle.

İyi okumalar.

Dr. Hasan Ali ÇETİN

**Editör**

# ERDEM

Sayı 83 • Aralık 2022

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Murat ÇELİK

Immanuel Kant'ın 'Fakültelerin Çatışması'na Göre Osmanlı Medreseleri..... 1-30  
*The Ottoman Medreses According to Immanuel Kant's The Conflict of Faculties*  
DOI: 10.32704/erdem.2022.83.001 \* (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

### Belkıs DOĞAN

İslâm Öncesi Dönemden İslâm Sanatına Terazi Motifi ve Anlamları..... 31-72  
*The Scale Motif and its Meanings in Pre-Islamic to Islamic Art Esendal's Perspective*  
DOI: 10.32704/erdem.2022.83.032 \* (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

### Nazire ERBAY

Mehir'in Klasik Türk Şiir Evrenindeki Algısı..... 73-90  
*Mehir's Perception in the Universe of Classical Turkish Poetry*  
DOI: 10.32704/erdem.2022.83.073 \* (Makale Türü: Sanat ve Edebiyat Makalesi)

### Erol GÜLÜM

Yaşayan Kültürel Miras: Sermayelendirme ve Değerleme .....91-110  
*Living Cultural Heritage: Capitalization and Valorization*  
DOI: 10.32704/erdem.2022.83.091 \* (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

### Emel HİSARCIKLILAR

Yabancılaşmayı Bir Karakter Üzerinden Okumak: Peyami Safa'nın "Meral"i .....111-134  
*Reading Alienation Through a Character: "Meral" of Peyami Safa*  
DOI: 10.32704/erdem.2022.83.111 \* (Makale Türü: Sanat ve Edebiyat Makalesi)

### Hasan TUTAR

Hedonic Consumption and Meta-Needs: an Inquiry On Al-Ghazali .....135-152  
*Hedonik Tüketim ve Meta İhtiyaçlar: Gazali Üzerinden Bir Sorgulama*  
DOI: 10.32704/erdem.2022.83.135 \* (Makale Türü: Derleme Makalesi)

### Yavuz UNAT-Fatma Zehra PATTABANOĞLU

Aristoteles'in Evren Anlayışının İslam Astronomları Tarafından Mekanik Olarak Yorumlanması ve Bu Yorumun Yol Açtığı Alternatif Modeller ..... 153-184  
*The Mechanical Interpretation of Aristotle's Understanding of The Universe By Islamic Astronomers and Alternative Models Leading to This Interpretation*  
DOI: 10.32704/erdem.2022.83.153 \* (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

### Nurcan YAZICI METİN

Trabzon'da Günümüze Ulaşmayan Saraçzade / Hacı Pir Medresesi ve Mimarisi ..... 185-212  
*Saraçzade / Hacı Pir Madrasa That Has Not Reached Today and Architecture in Trabzon*  
DOI: 10.32704/erdem.2022.83.185 \* (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

## YAYIN DEĞERLENDİRME

### Hasan Ali ÇETİN

İsmail Gelenbevi ve Satranç Risâlesi Üzerine.....213-222  
Yayın İlkeleri ..... 223-228

# Immanuel Kant'ın Fakültelerin Çatışması'na Göre Osmanlı Medreseleri

Murat ÇELİK<sup>1</sup>

## ÖZ

Immanuel Kant'ın düşünceleri temel alındığında Osmanlı düzenindeki üst fakülteleri ilmiye, seyfiye ve kalemiye oluşturmaktadır. Halkın refahının yanı sıra ruhî tatmininin sağlanması için devlet bir araçtır ve bu araçlığını üç fakülte üzerinden yerine getirir. İlmiye fakültesi Kant'ın tasarımıdaki hem üst hem de alt fakülteleri içermesi bakımından çoklu fonksiyona sahiptir. İlmienin en önemli kurumu olan medresenin temel görevi ise hukuk eğitimi vermektir. Dolayısıyla medrese, felsefe fakültesi işlevine de sahiptir. Tıp fakültesi ise Osmanlı medreselerinden gerek medrese gerekse şifahane-hastane merkezli pratik öğrenimin görülerek kontrol altında tutulduğu kurumlardandır. Bu bakımdan Osmanlı medresesi Kant'ın tasarımıdaki alt ve üst fakülteler ayırımından çok daha eklektik bir yapılanma şekli geliştirmiştir.

Yukarıda açıklanan husustan ötürü konunun çerçevesi, Kant'ın “Fakültelerin Çatışması” isimli eserinde ortaya koyduğu hem eski düzen hem de yeni teklifin sınırları içerisinde Osmanlı medrese yapılanmasının değerlendirilmesi şeklinde çizilebilir. Bu kapsamda, Kant'ın eleştirdiği üniversitedeki fakülte düzeni ve fikrî üretim ile medreselerdeki yapılanmanın benzeşip benzeşmediği, benzerlik varsa ne ölçüde benzeştiğinin yanı sıra Kant'ın teklif ettiği yeni modelin medreselerde olup olmadığı ve varsa ne ölçüde uygulama imkanı bulduğu çalışmanın sınırlarını oluşturmaktadır. Bahsedilen amaçlar için mukayese ile analojik bir çalışma yapılması hedeflenmiştir. Böylelikle Kant'ın işaret ettiği hususlardan yola çıkarak üniversite ve medreselerde benzerlikler olup olmadığı ve bu benzerliklerden ne tür kurum-kuralların çıkarılacağı üzerinde durulmaktadır. Söz konusu benzerliklerin sonuçlarının da aynı şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği ele alınmakta, neticede bir kurumun ortaya çıkıp çıkmadığı üzerinde durularak karakterlere vurgu yapılmaktadır.

<sup>1</sup>Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Ankara/Türkiye  
E-posta: mcelik@aybu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9460-8767. DOI: 10.32704/erdem.2022.83.001  
Makale Gönderim Tarihi: 02.06.2022 \*Makale Kabul Tarihi: 15.12.2022 \* (Araştırma Mk.)

Kant'ın düşünceleri 18. yüzyıldan 19. yüzyıla doğru geçen süreçte başta Alman üniversiteleri olmak üzere Avrupa üniversitelerini derinden etkilemiştir. Bu bakımdan çalışmada Osmanlı medreseleri ile İlimiye Sınıfı Immanuel Kant'ın "Fakültelerin Çatışması" adlı eserinde yer alan görüşlerinin çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kant'ın üst ve alt olmak üzere ikiye ayırdığı teoloji, hukuk, tıp ve felsefe fakülteleri ile Osmanlı medrese sistemindeki yapılanma mukayese edilmiş, Kant'ın şablonu kullanılarak Osmanlı medreselerinin nasıl anlaşılabilirliği tartışılmıştır. Bu yapılırken öncelikle ilmiye teşkilatının arka planı ele alınmış, Kant'ın düşüncelerinde yer alan hiyerarşik yapı ve devletin fakülteleri araç olarak kullanma temaları temel problem olarak kabul edilmiştir. Böylelikle Osmanlı medreselerinin farklı bir bakış açısı ile değerlendirilerek anlaşılması amaçlanmıştır. Bu çerçevede Osmanlı medrese sistemindeki düzen ve programın, üniversitelerdeki fakülte yapılanmasının bir benzeri olduğu kanaati elde edilmiştir. Dolayısıyla 19. yüzyılda Osmanlı medreselerinin karşı karşıya kaldığı durumun ne bir gerileme ne de bir çöküş anlamı taşımadığı, böylesi bir yargının aksine organizasyonun devletin ihtiyaçları çerçevesinde yeniden tasarlanarak değişime uğradığı kanısına varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Immanuel Kant, Osmanlı Devleti, felsefe, medrese, fıkıh, fakülte.



## The Ottoman Medreses According to Immanuel Kant's The Conflict of Faculties

### ABSTRACT

Based on the ideas of Immanuel Kant, the upper faculties in the Ottoman order were ilmiye, seyfiye and kalemiye. In addition to the welfare of the people, the state was a tool for providing spiritual satisfaction and it fulfilled this mediation through three faculties. The faculty of ilmiye had multiple functions in that it includes both upper and lower faculties in Kant's design. The main task of the medrese, which was the most important institution of the ilmiye, was to provide legal education. Therefore, the medrese also had the function of a philosophy faculty. The Faculty of Medicine was one of the institutions where both the medrese and the hospital-hospital-centered practical education was kept under control from the Ottoman medreses. In this respect, the Ottoman medrese was developed a much more eclectic form of structuring than the distinction between lower and upper faculties in Kant's design. Thus, starting from the points pointed out by Kant, it is focused on whether there are similarities in universities and medreses and what kind of institutions-rules can be derived from these similarities. In addition, it is discussed whether the results of these similarities are realized in the same way, and the characters are emphasized by emphasizing whether an institution has emerged as a result.

Kant's thoughts deeply influenced European universities, especially German universities, in the period from the 18th century to the 19th century. In this respect, in this study, the Ottoman medreses and the İlmiye Class were evaluated within the framework of the views of Immanuel Kant in his book *The Conflict of the Faculties*. It is discussed how to understand Ottoman medreses by using the template created by Kant in *The Conflict of Faculties*. While the background of the ilmiye organization was discussed, it was emphasized that hierarchical structures and the use of faculties as a tool in Kant's thought were included. Thus, it is aimed that the Ottoman medreses can be understood by evaluating them from a different perspective. As a result, there has been an opinion that the order and curricula in the Ottoman medrese system bring together the upper and lower faculty groups in a single system. Therefore, the idea that the situation faced by the Ottoman medreses in the 19th century did not mean either a regression or collapse, but on the contrary, the organization was underwent a natural change by the needs of the state.

**Keywords:** Immanuel Kant, Ottoman State, philosophy, medrese, fiqh, faculty.

## Giriş

Eğitim, davranış ya da davranışları değiştirmek demek olup ömür boyu devam edecek bir süreç anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hayatın bütününe kapsaması nedeniyle eğitim insanî fiil ve düşüncenin hem sebebi hem de sonucudur. Bu bakımdan kültürel, politik, sosyolojik ve iktisadî faaliyetlerin tanımlanmasında esas unsurdur. Davranış değişikliğinin fikrî değişiklik anlamına geldiği yükseköğretim ise sürecin politik olması bakımından en karmaşık düzeyidir.

Yükseköğretimin nicel ve nitel bakımlardan kimlik oluşturucu gücü, onun sürdürdüğü eğitimin ne anlama geldiğinin sorgulanmasına yol açmıştır. Yakın zamanlar söz konusu olduğunda John Dewey, Derek Bok, Frederick Rudolph, Roger Geiger ve burada adı anılmayan pek çok düşünürün hedefinde ve anlama gayretinde, eğitimin ne ve kimin için yapıldığının sorgulanması ilk sıralarda yer almıştır. Dolayısıyla eğitim kurumlarının ne için oluşturulduğu yukarıdaki soruların cevaplandırılmasını öncelikli hale getirmiştir. Çünkü toplum, ulus, millet ya da sosyal birliklerin neye ihtiyaç duyacağı ve bu ihtiyacın nasıl karşılanacağına yönelik karar verme süreçlerinin arkasında bu düşünce yatmaktadır.

Felsefî düşünce ise bahsi edilen karar mekanizmasının özünde yer almaktadır. Batı’da yükseköğretime yönelik en esaslı tartışmaların “Reform” ve “Rönesans”tan sonra modern üniversitenin temelleri atılırken yapıldığı anlaşılmaktadır. “Fransız İhtilali”nden sonra Avrupa’da yükseköğretimin kaderine yönelik yeni tartışmaların başlaması, Almanya’da farklı bir üniversitenin kurulmasıyla sonuçlanan felsefî hareketlilikle kendini göstermiştir. Kant ile girişilen tefekkür “Fichte” ile şekillenmiş, “von Humboldt” ile de somut hale dönüştürülmüştür. Bu bakımdan Kant, “Rousseau”nun idealini ileriye götürerek düşünce temelinde yeni kurumların fikir babalığını da üstlenmiştir.

Kuşkusuz Kant’ın düşüncelerinin Osmanlı medreseleri ile “Fakültelerin Çatışması” eseri üzerinden bağ kurulması önemlidir. Çünkü Kant’ın üniversiteler için 18. yüzyılda dile getirdiği düzen ve tavsiyesinin Osmanlı yükseköğretiminde bir karşılığının bulunabileceği fikri, düşünce dünyasını zenginleştirecektir. Zenginleşme ise elbette bakışların çeşitlenmesine ve “barika-i hakikat” unsurunun hayata geçirilmesine katkı sunacaktır. Böylece yeni bir tartışma zemininin oluşacağı varsayılabilir. Katkının temelinde ise karşılaştırma (mukayese) fikri yatmaktadır. Karşılaştırmadan elde edilmesi umulan fayda, bir üstünlük modeli oluşturmaktan çok anlamayı zenginleştirerek geliştirme amacı taşımaktadır. Bu yüzden Kant’ın üniversitelerle ilgili

düşüncelerinin medreselere yönelik farklı bir bakış açısı sunacağı değerlendirilmektedir. Çünkü birer yükseköğretim kurumu olan medrese ve üniversitenin (fakülte) karşılaştırılmaları hem bir zorunluluk hem de bir metot arayışı olarak anlaşılabilir.

Bu çalışmada yukarıda ifade edilen yeni üniversite fikrinin inşasında klasik ile modern arasında bir bağ olan Kant'ın düşünceleri ve “Fakültelerin Çatışması” isimli eserinden yola çıkılarak Osmanlı medreselerinin konumu tartışılacaktır. Çünkü Kant, yeni üniversite idealinin gerçekleştirilmesi için Orta Çağ'dan beri devam eden kurumsal yapının değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmekte, bunu da düşünce arka planını kanıt göstererek yapmaktadır. Kant'a göre, felsefe en üst ideali ve doğruyu temsil ettiğinden üniversitedeki en üst fakülte felsefe fakültesi olmalıdır. Klasik yapılarıyla Osmanlı medreseleri ve Avrupa üniversiteleri temelde birbirlerine benzediklerinden Kant'ın eleştirileri Osmanlı medreseleri üzerinden de okunabilir. Bu yüzden Kant'ın öne sürdüğü unsurlar ve yükseköğretimin yeninden tasarlanması meselesi, Osmanlı medreselerinin kurumsal yapısı üzerinden de ele alınabilir.

Kant'ın “Fakültelerin Çatışması”ndaki düşünceleri ve eleştirdiği fakülte düzeni Osmanlı medreselerinin yapısına farklı açıdan bakmada değerli bir zemin ve imkan sağlamaktadır. Bu nedenle çalışmada öncelikle Kant'ın “Fakültelerin Çatışması”nda eleştirdiği üniversite yapılanması üzerinde durulmakta, buradan elde edilen değerlendirmelerle Osmanlı medrese yapılanması ele alınmaktadır. Diğer yandan, karşılaştırma ve analojiden önce temel olması için fakülte ve medreselere ilişkin kısa bilgiler verilmekte, ardından “Fakültelerin Çatışması”ndaki fikirler ele alınmaktadır. Sonrasında ise Kant'ın eleştirdiği ve politik kimlik yüklediği yapılanmanın, Osmanlı medrese sisteminde nasıl anlaşılabilirliği tartışılmaktadır.

## **Konunun Çerçevesi ve Literatür**

### **Konunun Çerçevesi**

Osmanlı medreselerinin anlaşılmasında farklı bakış açılarından yararlanılabileceği, bunun için Batı'da hayli işlenmiş meselelerden biri olan “üniversite ideası” fikrinden faydalanılabileceği ileri sürülebilir. Bu çerçevede “Kardinal Newman”, “Readings”, “Derrida”, “Gasset”, “Habermas” ve diğer bazı düşünürlerin görüşlerine başvurmak mümkün görünmektedir. Ancak hem zaman aralığı hem de o aralıktaki Avrupa üniversitelerini hedeflenmesi açısından Immanuel Kant'ın “Fakültelerin Çatışması” isimli eserinin son derece önemli ve temel bir metin olduğu anlaşılmaktadır. Kant, üniversiteleri

düşünce üretim düzeni çerçevesinde ele aldığı medreselerin de benzer bir biçimde değerlendirilmesine imkan sağladığı ileri sürülebilir. Öyle ki Kant, önerdiği prototiple üniversiteyi klasik düzen üzerinden ele almakta, hukuk, teoloji ve tıp fakülteleriyle yeni bir inşa hamlesine kalkışmaktadır.

Yukarıda izah edilen husustan ötürü konunun çerçevesi, Kant'ın "Fakültelerin Çatışması" isimli eserinde ortaya koyduğu hem eski düzen hem de yeni teklifin sınırları içerisinde Osmanlı medrese yapılanmasının değerlendirilmesi şeklinde çizilebilir. Bu kapsam içinde Kant'ın eleştirdiği üniversitedeki fakülte düzeni ve fikrî üretim ile medreselerdeki yapılanmanın benzeşip benzeşmediği, benzerlik varsa ne ölçüde benzeştiğinin yanı sıra, Kant'ın teklif ettiği yeni modelin medreseler için uygun olup olmadığı ve varsa ne ölçüde uygulama imkanı bulduğu çalışmanın sınırlarını oluşturmaktadır. Bahsedilen amaçlar için karşılaştırma ile analogik bir çalışma yapılması hedeflenmiştir. Böylelikle Kant'ın işaret ettiği hususlardan yola çıkarak üniversite ve medreselerde benzerlikler olup olmadığı ve bu benzerliklerden ne tür kurum-kuralların çıkarılacağı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca söz konusu benzerliklerin sonuçlarının da aynı şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği ele alınmakta, neticede bir kurumun ortaya çıkıp çıkmadığı üzerinde durularak karakterlere vurgu yapılmaktadır.

## Literatür

Immanuel Kant'a ve düşüncelerine ilişkin hem yabancı dilde hem de Türkçede sayısız yayın bulunmaktadır. Ancak yapılan literatür araştırmalarında Osmanlı medreselerinin Kant'ın görüşleri, özellikle de "Fakültelerin Çatışması" eseri çerçevesinde ele alınmış olanları tespit edilememiştir. Bilhassa Osmanlı düzeninin anlaşılmasında temel kurumlardan olan medreselerin üniversitelerle mukayese edilmesinin ve devrindeki görüşlerle anlaşılmaya çalışılmasının değerli sonuçlar ve bakış açıları sunacağı düşünülmektedir. Bununla birlikte Kant'ın "Fakültelerin Çatışması" isimli eserine ilişkin Türkçede bir dizi çalışmanın olduğu ifade edilebilir. Söz konusu çalışmalarda Kant'ın görüşleri zamanı açısından değerlendirilmiş, dönemindeki diğer eğitim kurumları üzerinden bir karşılaştırmaya tabi tutulmamıştır. Araştırmalarda Kant'ın Almanya'da tesis edilmeye çalışılan yeni üniversite sistemi ile olan bağı kurulmuş, düşüncelerinin arka planına ilişkin değerlendirmeler yapılmıştır. Genel olarak eğitim ile ilgili olarak felsefenin düşünce üretimi açısından önemi vurgulanmış, düşünülenin aksine konu Alman dünyasının politik eksenini üzerinden ele alınmıştır.

Kant'ın yayını ile ilgili olan çalışmalarda genellikle modern dönem eğitimi-ne ilişkin bağlantılar kurulmakta ve eleştirel tutumlara meşruiyet kazandır-mak için çeşitli atıflarda bulunmaktadır. Oysa Kant'ın söz konusu çalış-ması siyasî bakıştan uzakta, tabii olarak, felsefi bir yaklaşımla anlaşılmaya çok daha uygun bir içeriğe sahiptir. Bu çerçevede Kant'ın söz konusu kitabı-nın tümü olmasa da doğrudan doğruya ilgili bölümünün Türkçe çevirisinin yapıldığı anlaşılmaktadır (Kant 2015). Türkçe konuyla ilgili literatürün iki kanaldan ilerlediği görülmektedir. Bu nedenden ötürü diğer çalışmaların iki bölümde ele alınması düşünülebilir. Bunlardan ilk bölüm, Kant ve felsefe arasındaki ilişkinin kurulmasıyla ilgilidir. Bu çalışmalar hem hedef hem de kapsam bakımından Kant'ın, felsefenin üniversite ya da akademideki ko-numuna odaklanmış olmasıyla ilgilenmektedir (Hafız 2014; Güneç 2019; Bektaş 2021). Araştırmayı ilgilendiren ikinci bölüm ise doğrudan doğruya Kant'ın “Fakültelerin Çatışması” isimli eserini ele almakta, üniversitenin yapılanması üzerinde durmaktadır (Erdağı 2015; Çörekçioğlu 2003; Ağa 2021). Tez seviyesindeki çalışmalarda da konu hem Orta Çağ hem de bir hayli sonraki Alman eğitim çalışmaları kapsamında ele alınmaktadır (Bilgiç 2011; Akyurt 2017).

## **Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri**

### **Medreselerin Felsefi ve Tarihî Kökleri**

İslam'la birlikte başta Araplar olmak üzere diğer Müslüman topluluklar daha önceden bildikleri eğitim yöntemlerini kullanmaya, kurumlarını tesise devam etmişlerdir. Bununla birlikte Müslümanların kimi uygulamaları ve kurumlarının Osmanlı eğitim geleneği için hem tesis hem de felsefesi bakı-mından model olduğu ifade edilebilir. Bahsi edilen modellerin en önemlileri “Ashab-ı Suffe” ile “Nizamiye” ve “Müstansırıyye” medreseleridir.

Osmanlı medreseleri her ne kadar kendilerinden önceki “Selçuklu”, “Abbasi” ve diğer devletlerin eğitim geleneklerinin varisleri olsalar da örnek aldıkları ilk model Ashab-ı Suffe'dir. Ashab-ı Suffe teşkilat açısından olmasa da “Hz. Muhammed”den İslam dininin esaslarını öğrenmek amacıyla çeşitli yerlerden gelerek “Medine”deki ilk mescitte konaklayanların oluşturduğu düzenin eğitim felsefesi ve uygulaması nedeniyle Osmanlı medreselerinin ilk kaynağını meydana getirdiği ileri sürülebilir (Baktır 2009).

Müslümanlar zaman içerisinde siyasî teşkilatlarını geliştirip yaygınlaştırdık-ça bürokratik yapılarını da olgunlaştırmışlardır. Dolayısıyla eğitime yönelik imkanlarını geliştirerek çeşitlendirmiş oldukları ifade edilebilir. Bu çerçe-

vede nitelik olarak kimi mekanlar, ulema evleri, kitapçılar, sohbet ortamları ve kuşkusuz camiler birer eğitim kurumuna dönüşmüştür. Bu dönüşümde okuma yazma eğitiminin yanı sıra “Kur’an-ı Kerim” ile temel dinî bilgilerin öğretildiği “küttab” adı verilen okullar da kurulmuştur (Çelebi [t.y.]: 35-36).

Müslümanlar arasında sürdürülen eğitimin yükseköğretim formuna kavuşmuş ilk kurumları Nizamiye ve Müstansırıyye medreseleridir. Hocaların evleri, çarşı ve pazar gibi yerlerde sürdürülen çeşitli seviyelerdeki eğitim, ilk defa bahsi edilen medreselerle bir teşkilata sahip olmuştur. Böylelikle hayır niyetiyle oluşturulan bir vakıfla eğitim verilmesine hasredilmiş bir yapı ve beraberinde bu yapıyı destekleyici bir külliye tesis edilmiştir. Eğitim programının yanı sıra, hoca ile öğrencilere düzenli maaş, iâşe, ibate yanında, kütüphane gibi malî ve sosyal imkanlar da sağlanmıştır. Müstansırıyye’de farklı bilimler okutulmuş, Nizamiye’deki teşkilat gelişerek kendinden sonraki eğitim kurumlarına model haline gelmiştir (Talas 2000).

### Üniversitelerin Felsefî ve Tarihî Kökleri

Üniversiteler Avrupa kıtasında ilk kez 12. yüzyılda görülmeye başlanmıştır. Kökenlerine ilişkin farklı görüşler mevcutsa da üniversite iki kanal üzerinden gelişerek önce Avrupa’da kurumsallaşmış, oradan da dünyaya yayılmıştır. Kimi araştırmacılara göre üniversitenin ortaya çıkışı “Roma” ve “Greko-Romen” eğitim geleneğinin devamı iken diğer kimi araştırmacılara göreyse dinî eğitime duyulan ihtiyaçla ortaya çıkmış bir kurumdur. Makdisi’ye göreyse üniversite, yakın ilişkide buldukları Müslümanların eğitim kurumlarından etkilenmiş olan Avrupalıların yeni bir düzen kurma girişimleridir (Makdisi 1981).

Üniversite kurumunun ilkin “İtalya”daki şehir devletlerinde görülmeye başlanması ile hukuk öğrenimi arasında kurulması gereken son derece köklü bir bağ bulunmaktadır. Diğer yandan hem İtalya hem de Alpler’in kuzeyindeki “Cermen”, “Leh” ve diğer milletlerin siyasî ve bürokratik düzenlerini kurmak için hukuk eğitimine duydukları ihtiyaç o devirde hala İtalyan topraklarında informal olarak sürdürülen hukuk eğitimine doğru bir akım başlatmıştır. Gerçekten de İtalya’nın ticaretle görünür olan şehirlerinde “Roma Hukuku”nun (Roman Law) öğretildiği yerler ve hocaların etraflarına toplanmış kimselelerin oluşturduğu ders halkalarının bulunduğu bilinmektedir. Yukarıda anılan öğrenci hareketliliği ile Roma Hukuku dersleri veren hocaların etrafında yoğunlaşan öğrenci kalabalıklarının kendi aralarında korporasyonlar kurarak kooperatifleşme yoluna gittikleri de anlaşılmaktadır (Cantoni ve Yuchman 2014). Böylelikle “nation” şeklinde milletler halinde örgütlenen öğrenciler

daha sonra “universitas”ları kurarak öğrenci üniversiteleri adı verilen ve bizzat öğrencilerin idarî kadroları oluşturduğu kurumları kurmuşlardır. Ne var ki öğrenci üniversitelerinin önemli ekonomik gelir sağladığının farkına varan “commune” (şehir) yönetimleri, 16. yüzyıldan sonra üniversite yönetimlerine nüfuz ederek adeta bu kurumları kamulaştırma yoluna gitmişlerdir.

İtalya’daki Roma Hukuku öğrenimine benzer başka bir talep Bologna’nın ardından Paris’te de kendini göstermiş, “Kilise Hukuku” (Canon Law) öğrenmek isteyen öğrenciler benzer bir akını bu defa Paris Üniversitesi’ne doğru başlatmışlardır. Gelen öğrenci talepleri karşısında Bologna’nın aksine bu defa Kilise Hukuku öğretenler bir korporasyon şeklinde örgütlenmiş, böylece hoca üniversiteleri denen kurumları meydana getirmişlerdir (Verger 1991).

Her iki üniversite yapılanması iki kademeli bir yapı şeklinde gelişim göstermiş, ilk kademe bir tür hazırlık sınıfı olarak liberal sanatların öğretildiği kurumlar haline gelmiştir. İkinci kademe ise uzmanlığa yönelik olarak teşekkül ettirilmiş, İngiliz, İspanyol ve Alman kurumları kendilerine özgü bir şekilde kurumsallaşmıştır. Bununla birlikte klasik yapılanma nihaî olarak Reform ile yeni bir yapıya dönüşmüş, ilk kez “studium”lar şeklinde ortaya çıkan Avrupa yükseköğreniminin kurumları gelişerek yeni üniversite organizasyonları şeklinde Avrupa’nın 19. yüzyıldan itibaren geleceğini etkileyecek yapılarına dönüşmüştür.

## **Kant’ın Fakültelerin Çatışması Eseri ve Osmanlı Medreseleri**

### **Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Eğitimin Teşkilattaki Yeri**

Osmanlı Devleti’nin teşkilat yapısı kendinden önceki devletlerin devamı niteliğinde olup duyulan ihtiyaçlar çerçevesinde zamanla değişikliğe uğramıştır. Teşkilatın en üstünde sultan olup onun iki önemli yardımcısı şeyhülislam ile veziriazam olmuştur. Öyle ki “Telhisü’l-beyan”daki ifadeye göre bu yapı şu şekilde formüle edilmiştir: “*Yalnız din reisi şeyhülislam ve devlet reisi vezir-i azam ve her ikisinin reisi padişah-ı kamkardır*” (Hezarfen Hüseyin Efendi, 1998: 197). Dolayısıyla devletin teşkilat yapısı bu iki ana başlık etrafında şekillenmiştir. Devletin muvazzaf askerî gücü ile idarî ve malî yapılanması veziriazam ve onun güç dağıttığı görevliler tarafından üstlenilmiş, eğitim ve hukukî yapılanma şeyhülislamın başkanlığında teşekkül etmiştir. Osmanlılarda toplum, kısaca “reaya” denilen halk ile sultanın görevlileri anlamına gelip muvazzaf niteliğindeki “askerî”lerden meydana gelmiştir. İki grubun arasındaki çizgilerin açıkça belirlendiği ve korunmasına azamî özen

gösterildiği ifade edilebilir. Devlet görevlileri olarak teşkilatlanmış askeriler de kabaca üç ana grup altında toplanmıştır. Bu gruplardan devletin savaşkan gücü olan ve doğrudan doğruya sultanın “kulları” kabul edilen “seyfiye” ile bürokratik işlemlerin kural ve nizamlar çerçevesinde yönetilmesinden sorumlu olan katipler zümresi anlamına gelen “kalemiye” veziriazamın yönetimi altında yer almıştır. Devletin hukukî arka planını tesis eden “kaza”, dinî bilgi için “ifta” ve her seviyeden eğitimin teşkilatlanması ve sürdürülmesi için “tedris” fonksiyonlarıyla ilmiye ise şeyhülislamın yönetimi altında konumlandırılmıştır (Yediyıldız 1994: 441-468).

Yukarıda yer verilen genel çerçeve kapsamında Osmanlı ilmiyesi devletin temel üç idarî kadrosundan birini oluşturmuş, önemli kimlik ve fonksiyonlarından ötürü de çeşitli ayrıcalıklara sahip olan askerî zümre içinde kabul edilerek özel bir konumda değerlendirilmiştir. Onların bu özel konumu zaman zaman tartışma konusu edilmişse de 19. yüzyılın sonuna değin önemini sürdürmüştür. Bu değer aslında Avrupa’daki “Frederick Barbarossa”nın “Authentica Habita”yı vermesinin arkasındaki gerekçede olduğu gibi çift taraflı bir gelişim göstermiştir. İlmiye, ihtiyaç duyduğu koruma ve meşruiyeti idarî mekanizmadan elde ederken idarî mekanizma da ilmiyenin sunduğu denetim ile dinî meşruiyet imkanından faydalanabilmiştir.

Osmanlıların sınırları içine dahil ettikleri yerlerin imar ve “şenlendirilmesi” için başta sultan, yüksek dereceli asker ve bürokratlar tarafından mektep ve medrese kurmak, yapılan ilk işlerden biri olmuştur. Böylelikle Osmanlı düzeni fethedilen yere kadar uzanmış, söz konusu mahallerde bürokratik yapı gelişmiş ve düzen için eğitim imkanları ihdas edilmiştir. Diğer yandan ilmiye sınıfıyla hem devletin hem düzenin hem de toplumun ihtiyaç duyduğu kural- lar üretilerek yaygınlaştırılmıştır. Kural ve nizamların üretilmesinin yanı sıra tedvin edilen (kanun haline getirilen) örfî hukuk ile uygulamalarının uygunlukları da denetlenmiştir. Diğer yandan eğitim ile devlet ve toplumun ihtiyaç duyduğu idarî, hukukî ve eğitim alanındaki nitelikli personelin yetiştirilmesi de mümkün olabilmıştır.

Osmanlılar kendilerinden önceki devletlerde olduğu gibi hem inançlarından hem de geleneklerinden ötürü ilim ve irfan alanına saygı göstermişlerdir. Bu saygı genel olarak “Fatih Sultan Mehmet” dönemine değin sürdürülmüş, söz konusu sultan yeni kurduğu medreselere Osmanlı Devleti dışından davet ettiği alimlere karşı takındığı olumlu tavırla da söz konusu özeni göstermeyi sürdürmüştür. Bununla beraber ulema hürmet gösterilen bir figür olmanın yanı sıra bilhassa isyanlarda fetva makamı kimliğiyle meşruiyet kaynağı ve



çekinilen bir güç olarak görülmüştür (Uzunçarşılı 1988: 188).

Osmanlılarda ilme gösterilen saygının en önemli yansıması Fatih Sultan Mehmet'in Osmanlı Devleti'nin kurucu metni olarak görülebilecek "Kannunname-i Âl-i Osman" isimli teşkilat kanununda ulemaya protokolde yer vermesi, resmî yazışmalarda kullanılacak "elkab" gibi resmî ve bürokratik unsurlarla da görünür kılmasıdır (Kanunname-i Âl-i Osman 1329). Bahsi edilen önem Ebussuud Efendi'nin şeyhülislamlığa gelmesi ile en üst seviyeye çıkmış, bürokratik bir işlem olan müderris ve müftü gibi ilmiye mensuplarının atama-görevlendirme işleri veziriazamdan alınarak belli kıstaslara konulup şeyhülislam ve kadıaskerlerin görevleri haline getirilmiştir (Uzunçarşılı 1988: 179-180).

Ödemeleri devlet bütçesinden yapılan şeyhülislamlar askerî kimlikleriyle devlet idaresinde önem kazanmış, böylelikle idarî görevleri zamanla çeşitlenerek çoğalmıştır. 1. Murad döneminden itibaren kadılıktan gelen kadıaskerler devletin en üst karar mekanizmalarında yer almış, "Divan-ı Hümayun"un doğal üyelerinden biri haline gelmiştir (Uzunçarşılı 1988: 153).

Devlet, birer vakıf kurumu olarak sivil ve dolayısıyla özerk bir alanda inşa edilmiş bulunsalar da medreselerdeki pek çok alana müdahil olmuştur. Söz konusu müdahalenin hukukî açıklamasından ayrı olarak olumlu ya da olumsuz bir şekilde değerlendirilmesine ihtiyaç yoktur. Ancak yüksek ilmiye bürokrasisi eliyle pek çok alanda medreselerin hem iç hem de dış işleyişine kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı yollarla müdahale edilebilmiştir. Devletin medreseler üzerindeki müdahilliği büyük ölçüde vakıfların idaresi üzerinden olmuş, müderris ataması, atamanın meşruiyeti, "mülazemet"lerin (ilmiyeye geçecek adayların bekleme dönemleri) planlanması, müderrislerin rotasyonu ve rotasyon için yasal zeminin inşası merkezden düzenlenmiştir. Ayrıca medresedeki eğitimin emniyet içinde yapılması, vakıf gelirlerinin temini, vakıfların teftişi, geliri yetmeyen vakıflara kaynak sağlanması gibi idarî, ekonomik ve hukukî girişimler üzerinden de devlet medreselerle daima ilgili olmuştur.

### **Kant'ta Temel Kavramlar**

İddialı bir tanımlama ile aşağı yukarı çağdaşı olan "Hölderlin"e göre Kant, Almanların Musa'sıdır. Çünkü Avrupa'nın yaygın bir biçimde istikrarsızlık içindeki önemli dönüşüm dönemlerinden birinde, Almanlar için bir yöntem tartışmasına girişmiş, bir yol çizmeye, bir yön bulmaya çalışmıştır. Fransız İhtilali'nin yanı sıra Rus baskısının somut etkilerinin yaşandığı bir dönemde

Kant'ın yaptığı metoda ilişkin tartışmalar Almanlar için önemli bir düşünce zemini oluşturmuştur.

Kant'ın felsefe üzerinden bilimin sınıflanmasına yönelik yaptığı öneriler, 1784 yılının Aralık ayında “Berlinische Monatsschrift”teki “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, “Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt” isimli makalesi ile başlamıştır. Kant, ilimler tasnifi üzerinden önce bilim, ardından da toplumsal yapılanmanın nasıl şekillendiğini ilk defa “aydınlanma” ve “gelişme” metaforlarını tartıştığı bu makale ile sorgulamaya girişmiştir. Çünkü Kant'a göre ilerleme fikri ile özgür düşünme arasında yakın bir ilişki olup, insan ancak özgür düşünerek bağımsız olabilir. Özgür düşünmeye imkan tanıyan yol ise ne emir alan ne de veren felsefedir.

Kant'ın söz konusu makalesi, Fransız yenilgisinden yakınan “Prusya”nın yeniden yapılanma arzularının gündemi işgal ettiği bir dönemde, Fichte ile Schleimercher'in tartışmalarıyla von Humboldt'un çabalarının sonucunda kurulan “Berlin Üniversitesi” ile ilgili uzun süren tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Bu bakımdan Kant'ın genel olarak çalışmaları ama bilhassa “Fakültelerin Çatışması” isimli eseri ağır bir yenilgi tadan Almanların özelleştire süreçlerinin özgün ve somut sonuçlarından biri olarak okunmalıdır. Farklı zamanlarda ele aldığı düşüncelerini bir araya getirdiği “Fakültelerin Çatışması” isimli eserinde Kant, modern Avrupa zihnini bir cerrah titizliği ile akut müdahaleye tabi tutmaktadır. Tabi tuttuğu alanlar bilginin üretilmesi, uygulanması ve kullanılması, bu süreçlerde bireyin öne geçirilmesi, bireyin failliği ile aklın kullanımının öncelenmesi, bilgi hiyerarşisinin yeniden tasarlanması ve araştırma ahlakının hem birey hem de bilgi tasnifi ile yeniden yorumlanmasıdır.

Kant'ın bir diğer önemli eseri “Pedagoji Üzerine”ye üstünkörü bir biçimde bakılsa bile burada fakülteler tasnifindeki temel yapı görülebilecektir. Çünkü Kant bu eserinde, meraklarından biri olan eğitime yönelik düşüncelerini cömertçe, ancak girift bir biçimde ifade ettiği için tıpkı fakülteler tasnifinde olduğu gibi, üç ana başlık altında ifade etme yoluna gitmiştir. Bu bakımdan Kant, fizikî eğitim, ahlakî eğitim ve dinî eğitim başlıkları ile aslında tıp fakültesini, hukuk fakültesi ile teoloji fakültesini sistematik bir biçimde sıralamıştır.

Bilindik çerçevenin dışına çıkıp daha geniş bir bakışla değerlendirildiğinde Immanuel Kant'ın felsefeci olmasının yanı sıra doğal olarak bir eğitim teorisyeni olduğu da ifade edilebilir. Bu iddianın arkasını ise hiç şüphesiz Kant'ın zihniyeti, düşüncelerini şekillendiren meseleler ile geniş çevresinin

doldurduğu söylenebilir. Kant'ın eğitim teorisine göre “Ebeveynler evlerini, yöneticiler devleti düşünürler. Her ikisi de insanın kaderindeki hedefi ve içinde doğal bir şekilde var olan eğilimi, evrensel iyiliği ve kusursuzluğu hedeflemez”ler (Kant 1900: 15). Kant için eğitim, ilk neslin eğitiminin hedef alındığı bir fiil olamaz. Çünkü insanlar için yönetmekten sonraki en zor ikinci fiil eğitim olup gelecek nesillerin ahlak gibi yüksek amaçlar uğruna yetiştirilmesiyle yerini bulur (Kant 1900: 15). Böylelikle her nesil zamanlarının gerektirdiği şekilde kendilerinden sonraki nesilleri hayata hazır hale getirecek şekilde davranır.

Kant'ın felsefe sütresinin arkasından düşünce ve tefekkürü öncelikle bireyin öncelenmesini görünür kılmaktadır. Bu öncelik sıralamasında bireyin doğal olarak devletin önüne geçmesi ise refah kavramı ile yakından alakalıdır. Çünkü silsilede birey akıldan önce gelmektedir. “Fakültelerin Çatışması”nda da bu arka plan fazla öne çıkarılmadan açıklanmaktadır. Hukuk, tıp, teoloji gibi cemaat ya da Avrupa uygulamasındaki korporasyonlar şeklinde meydana gelen birliklerin bireysel tefekküre müsaade etmeyeceğini zımnen kabul eder. Buna karşın felsefenin bireyin iş ve düşüncelerinde doğru olanı yapmaya yönlendirecek aşamaları taşıması dolaylı ifade edilmiş olsa da refahın yoludur. Çünkü üniversitedeki ilk üç fakülte meslekler anlamına gelmekte olup devlete muhalefet etmek için yeterli değildir.

Kant'ın “Fakültelerin Çatışması”nda üstünde özellikle durduğu aklın önemi ve doğanın kanunları etrafında çalışma fikri 19. yüzyılda von Humboldt'un girişimleri ile hayat bulmuş ve Alman üniversite formunda ortaya çıkarak kökleşmiştir. Bahsi edilen bu form ise sonrasında araştırma üniversitesi şeklindeki bir yapıya evrilmiştir. I. ve II. Dünya Savaşı'nda görünür olan kuvvetli Alman finans ve sanayi varlığının arkasındaki araştırma ve üretime yönelik üniversite, Kant'ın “Fakültelerin Çatışması”nda tohumlarını attığı fikirlerin bir sonucu olarak okunmaya çok uygundur.

Alman idealizminin inşasında “bildung” kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Sadece eğitim olarak karşılanamayacak olan bildung kavramı kişisel inşa anlamına da gelmekte, kişinin hem ruhî hem de maddî anlamda ilimlerle yetişmesi, kültürlenmesi ve işlenmesi sürecini ve sonucunu ifade etmektedir. Bu süreç ve sonuç bütününe hukuk ve etik muhakemesi ile Kant'ın katkısı son derece önemlidir. Çünkü Kant'ın da katkıda bulunduğu, işlenmesinde emek verdiği “bildungsbürgertum” (eğitimle kazanılmış değer-sınıf) aynı zamanda toplumsal yapılanmayı yeniden tesis etmektedir.

Gelecek nesillerin hazırlanması için üniversite önemli bir kurumdur. Zaten

Kant için üniversite fakültelerden oluşmuş “spiritüel bir yapı”dır. Böylelikle Kant, üniversiteyi kendi içinde yargılama hakkı gibi çok esaslı bir fonksiyondan yola çıkarak özel bir yapı şeklinde düşünmektedir. Buna karşın üniversiteyi oluşturan ve Kant’ın kabaca “magistrate” olarak isimlendirdiği sınıf, hükmetme yetisine sahip olanın aracı misyonundan dolayı özgür değildir. Böylelikle, refah, ancak ölümden sonra huzura ermek, vücudun sağlıklı bir şekilde kalmasını mümkün kılmakla birlikte mülkiyetin korunmasını sağlayacak ilahiyat, tıp ve hukuk bilimlerinin öğretilmesi ile mümkündür (Evans 2008: 485).

### **Kurucu Akıl**

Kant’ın sanki merkezi bir üniversite düzenine muhalefet ediyormuş gibi kabul edilmesine karşın düşüncelerinin belki iki alanda değerlendirilmeye tabi tutulması daha verimli sonuçları doğurabilecektir. Bu alanlardan ilki Kant’ın insanlığın gelişmesi ve ‘aydınlanmanın ne olduğuyla’ ile ilişkili temel sorunlara cevap bulmak istemesiyle ilgilidir. İkincisi ise ilk alanın insanın kendi yapıp etmelerini zihni olana yönlendirerek tarihi yeniden değerlendirmenin ve hatta müdahalenin imkan ölçüsünde olup olmadığının yolları hakkındadır. Kant, bilgi üretme mekanizmaları, bilhassa en örgütlü kurum olan üniversite üzerinden anlamaya çalışarak Avrupa’da değişmekte olan düşünce üretme alanına bu sorularla öneri sunma yoluna gitmiştir. Yoksa, Kant’ın “Fakültelerin Çatışması” ile ortaya koymaya çalıştığı vasat üniversitelerin yeniden tasarlanmasında etkin bir biçimde kullanılamayacaktır. Kant üniversite gibi düşüncenin hiyerarşik bir düzene sokulduğu somut bir sonuçtan yola çıkmakta, yine aynı somut sonuç üzerinden insanın gelişmesine yönelik esaslı ve dokunaklı bir teklifte bulunmaktadır.

Yukarıdaki açıklamadan yola çıkıp konuyla alakalı olarak Kant ile ilk temas medreselerin tesis gerekçeleri üzerinden kurulabilir. Kant’ın zihninde sınıflandırarak gerekçelendirdiği üzere üniversitenin kuruluşu bir rastlantı eseri olamaz; çünkü devlet eliyle teşekkül ettirilmiştir. Bu ise devletin ne beklediğini gösterir. Bu yüzden üniversiteler de devlet şeklinde teşekkül etmişlerdir. Dolayısıyla devletin çıkarlarına göre oluşmuş bu bölümlerin bulunduğu fakültelere de üst fakülte adı verilmiştir (Kant 1979: 31-35). Kant’a göre üniversitelerin kuruluşunun arkasında yüksek bir ideal, fikir ya da ülkü mevcuttur. Ülkü yalnız değildir ve beraberinde insanların akletme faaliyeti ile somut organizasyonu olan devlet yapısının kendi amacına ulaşmak için tasarladığı bir düzen de mevcuttur (Kant 1979: 31). Soyut ancak toplumsal

organizasyon olan devlet idealine ulaşmak için kendisine ihtiyaç duyduğunu ya da duyacağını öngördüğü her kademedeki bilgiyi bir sıralamaya tabi tutmaktadır. Bu sıralamada teoloji, hukuk ve tıp alanında üretilerek yayılan bilgilerin toplumun huzuruna katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Böylelikle toplumsal ve bireysel huzur ile bilginin üretilerek kullanıma sunulması arasında kuvvetli bir bağ kurulabilmektedir. Çünkü bahsi edilen yüksek fakülte sınıflamasındaki bilgi formları rekabet anlamına da gelmektedir (Güneç 2019: 212).

Kant için böylesi bir yaklaşım, idarenin hedeflerine ulaşmak ve dolayısıyla insanları mutluluğa eriştirecek bir yol izlenmesi bakımından son derece doğal ve meşrudur. Sonuçta bu amaç için üçlü bir yolun inşa ve takip edildiği anlaşılmaktadır. Bu üçlü yol ile insanların hem ruhen hem aklen hem de fiziken mutluluklarının sağlanması söz konusu olmaktadır. Böylece ebedî mutluluk ve huzur için teoloji, dünyevî huzur ve mutluluk için hukuk, bedenî sağlık ve dirilik içinse tıp fakültelerinin yönetimin desteklediği ve önem verdiği kurumlar olmasında şaşılacak bir durum yoktur (Kant 1979: 31).

Diğer bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde de Kant'ın üniversite kurumunun teşkilatlanmasındaki temel amaç, makuldeki toplumsal uzlaşıdır. Dolayısıyla gerçeğin aranması, akla uygun olanın bulunması, sıfat ve makamlardan çok daha önemli bir amaca karşılık gelmektedir. Gerçeği arama için bir sınıf, bir unvan ya da mevkiye ihtiyaç duyulmamalıdır (Kant 1979: 23). Bu açıdan bakıldığında bilgi kullanımının tasarlanması ve kontrolüne ilişkin bir sınıfın oluşturulması, üniversite ya da medreselerin kurulması doğal bir süreçtir.

Kant'a göre devlet, halkın üzerinde kuvvetli ve kalıcı etkileri olan, somut araçlarla ilgilidir (Kant 1979: 31). Dolayısıyla toplumsal rızanın inşası bakımından bu alanların öncül olarak değerlendirilmesi önemli bir vasata karşılık gelmektedir. Çünkü böylelikle insanın fizikî olarak ihtiyaç duyduğu ve emniyet hissine sahip olacağı üç önemli alanın inşası sağlanmış olur. Neticede, teolojiyle insanın ebedî huzur ve emniyetine ilişkin bir güvenli alanın tesis edilmesi sağlanır. Hukuk vasıtasıyla da dünyada insanın kendini güvende hissedeceği bir mülkiyet evreninin inşa ve sürdürülmesi mümkün kılınır. Tıp eliyle de ilk iki unsurun sürdürülmesinde gerekli olan kişinin beden ve zihnen sağlıklı olması ve uzun ömür imkanı oluşturulur (Kant 1979: 33). Dolayısıyla fakültelerde özdeşleşmiş olan ideallerin somutlaşmış enstrümanları olan kurumlarla ruhların, davranışların ve bedeninin idaresi sağlanır (Ağtaş 2021: 57).

Üniversitelerden ayrı olarak Osmanlı deneyiminde ise refaha ve tatmine yönelik olarak İstanbul ve taşrada çok sayıda medresenin yaptırılması bir bakıma ilmiye üzerinden toplumsal rızanın kazanılmasını akla getirmektedir (Atçıl 2015: 271). Kaldı ki üniversite gibi medreselerin de işlevlerini yerine getirmek için yetkisini kendi dışındaki bir yerden, mesela merkezî idareden alması gerekir (Kant 1979: 51). Zaten medrese de teknik olarak bu yetkiyi devletten alır. Çünkü,

*... fetihden sonrası dönemde sultanın herkesin üstünde olma ve bürokratik idare kurma isteği, Osmanlı sultanlarını alimleri sistematik olarak hükümete (sultan ve sultanların merkezindeki temsilcileri) bağlı hale getirme yönünde çalışmaya sevketti. Bunun için hükümete bağlı olan pozisyonların sayısı çoğaltıldı ve oralarda görev yapmak tavsiye teşvik edildi. Ayrıca hükümetlerin söz sahibi olmadığı ve alimlerin görev yapabilecekleri pozisyonlar giderek azaltıldı ve marjinalleştirildi. Dolayısıyla giderek daha çok sayıda alim hükümetten atama beklemeye ve bağlı olarak hareket etmeye... başlamıştır (Atçıl 2015: 271).*

Söz konusu durum ise düzen halinde bir rıza inşası demektir. Kaldı ki zaten Kant'a göre de hükümetin toplum üzerinde kendi hakimiyetini kurabilmesi hukuk ve tıp gibi hayatın bizatihi kendisine dokunan sınıfları oluşturmasına bağlıdır Bu yüzden medresenin de üniversite gibi hükümetin (government) halk katmanları üzerindeki enstrümanlarından biri sayılması doğaldır (Kant,1979: 33). Osmanlılar bu yolda Fenarîzâdeler gibi kimi ailelere ayrıcalıklar tanımıştır. Böylece zaman geçtikçe doğrudan doğruya devlet kurumu ile yakından ilişkili bir ilmiye sınıfı oluşturulmuştur. Kurulan bağlantılar o denli kuvvetli olmuştur ki, *Hırzû'l-müluk*'un yazarı kadıaskerlerin "...yerlerinden olmaktan korktuklarından hakka uygun davranmamakta..." olduklarını ileri sürmüştür (Yücel 1988: 164).

Devlet, kendisi için meşruiyet kaynağı olan ilmiyeye ayrıcalıklar tanıyarak sınıfı güçlü hale getirmiş, kamusal alanda görünür kılmak için de farklı metotlar üretmiştir. Bu metotlardan biri olan ve Fatih Sultan Mehmet'in "Kanunname-i Âl-i Osman"ı üzerinden açıkça görünen protokol son derece önemli bir zihni kırılmaya karşılık gelmektedir. Söz konusu kanunnamede bürokratik bir konum olarak tasarlanmış olan ilmiye ve onun temsilcileri mevkileri kadar sıfatları ile de halktan farklılaştırılmıştır. Bunun için şeyhülislam ve müderrisler için kullanılması zorunlu "elkab" kanunda yazılı hale getirilerek kural haline sokulmuştur. Ufak tefek değişikliklerle "Kanuni Sultan Süleyman" zamanında da kullanılması emirle bildirilmiş olan ulema ve

müderis elkabından Fatih'in Kanunnamesi'nde şeyhülislam, padişah hocası ile kadıaskerlere ait olanları şu şekilde sıralanmıştır: “*A'lemu'l-ulemai'l-müteahhirin, efdalu'l-fudalai'l-müteverriin, yenbuu'l-fadli ve'l-yakin, varisü'l-ulemai'l-enbiya ve'l-yakin, keşşâfü'l-müşkilati'd-diniyye ve sıhahu mütekallikati't-ta'yiniyye, keşşâfu rumuzi'd-dekayik, hallalü'l-müşkilati'l-hakayik*”<sup>2</sup> (Kanunname-i Âl-i Osman 1329; Baltacı 2005: 146). “Sahn-ı Seman” ile “Dahil Medreseleri”nin müderisleri için kullanılması emirle zorunlu hale getirilen elkab ise şu şekilde ifade edilmiştir: “*İftiharü'l-ulemai'l-muhakkikin, muhtaru'l-fuzalai'l-mudakkikin, yenbuu'l-fazlı ve'l-yakin, varisu ulumi'l-enbiyai ve'l-mürselini'l-muhtass bi-mezidi inayeti'l-meliki'l-mu'in*”<sup>3</sup> (Kanunname-i Âl-i Osman 1329; Baltacı 2005: 146).

### Fakülte Kavramı ve Medreseler

Kant'ın düşünce dünyasında fakülte terimi iki anlama gelmektedir. Anlam- ların ilki, üniversiteyi oluşturan temel akademik yapılanmalarından biri olan fakülte anlamına gelmektedir. İkinci anlam ise bir şeyleri yapabilme, ger- çekleştirme manasındaki içkin gücü ifade etmektedir (Caygill 1996: 190). Fakülte yukarıdaki her iki anlamda da Kant'ın düşüncesinde kendine yer bulmuştur. Kuşkusuz fakültenin Avrupa üniversitelerinde ayrı bir tarihî ve sosyal, politik ve akademik bir geçmişi söz konusudur. Bu fakülteler- den liberal sanatların öğretildiği alt fakültede temel dersler alındıktan sonra Kant'ın üst fakülteler olarak adlandırdığı yüksek fakültelerde bilimsel çalış- malar yapılmıştır. 18. yüzyıldan sonra ise yapılanmada çeşitli değişiklikler görülmeye başlanmış, 19. yüzyıl ile beraber fakülte kavramındaki değişimler de en üst seviyede kendisini göstermiştir.

Rönesans ve Reform'dan sonra üniversite kurumunun işlevi Fransız İh- tilali ile iyiden iyiye tartışılmaya açılmıştır. Sonrasında Napolyon ve von Humboldt ile gelen değişim üniversitelerdeki yapılanmaya yönelik esaslı dönüşümlere neden olmuştur Bu bakımdan hem öncesi hem de sonrası ile üniversitelerdeki durum Kant'ın “Fakültelerin Çatışması” eseri ile yakından alakalı görünmektedir. Bu bakımdan Kant'ın fakültelerin hiyerarşik yapısı- na getirdiği eleştiri sadece merkezileşmenin bir sonucu olarak anlaşılabilir.

<sup>2</sup> Son dönem alimlerinin en bilgini, takva sahibi erdemli kişilerin en erdemlisi, ahlak ve ilim kaynağı, bilgelerin ve peygamberlerin varisi, din konusundaki problemlerin çözücüsü, tasavvufî konulardaki karmaşık meselelerin düzelticisi, derin konulardaki sembollerin açıklayıcısı, hakikat konusundaki sorunların çözücüsü.

<sup>3</sup> Doğruyu arayan bilginlerin övünç kaynağı, erdemli ve derin bilgili alimlerin seçkini, ahlak ve ilim kaynağı, peygamber ilimlerinin varisi, melik ve muin olan Allah'ın bolca inayetine mazhar olmuş kişi.

Çünkü Avrupa'daki üniversitelerin daha ilk ortaya çıktıkları zamandan itibaren Kant'ın eleştirel olarak yaklaştığı düzen içinde şekillenmiş oldukları bilinmektedir (Siraisi 1992; García 1992; Asztalos 1992).

Üst fakülteler meşruiyetlerini devletin amaç ve çıkarlarına uygun olmalarından alırlar. Kant'ın yüksek fakülte sıralaması içine dahil ettiği teoloji, topluluğun inanç dolayısıyla içsel huzur ve mutluluğunu, hukuk, adalet, nizam ve dolayısıyla mülkiyetin korunmasını, tıp fakültesi ise sağlığın muhafaza edilmesini, topluluk rızasının üretilmesini ve yönetime yönelik olumlu tavırların yüklenilmesini tesis için oluşturulmuşlardır. Buna karşın düşük fakülteler olarak görülen felsefe, fen ve insani bilimleri içine alan fakülteler doğrudan doğruya ve kısa vadede halka esenlik kaynağı sunamadıklarından hiyerarşide alt sıralarda kalmışlardır (Kant 1979: 31-35). Teoloji fakültesi mensubu Tanrı'yı ve ondan neşet eden diğer unsurları akıldan değil ama "Kutsal Kitaplar"dan çıkarır. Fakat bununla Tanrı'yı bizzat kanıtlama konusu söz konusu değildir. Çünkü bu alan felsefenin ilgi alanına girmektedir (Kant 1979: 35). Teoloji kendi kurallarını akıldan değil Kutsal Kitaplar'dan çıkararak öğretir. Hukuk ise doğal yasalardan ilerleyerek yeni kanun ve nizamları oluşturmaz; bunun aksine kanunlardan hareketle bir nizam kurmak durumundadır. Tıp fakültesi ise insan fizyolojisinden değil tıbbî mevzuata göre hareket etmek zorundadır (Kant 1979: 35).

Tıp fakültesi teoloji ve hukuk fakültelerinin aksine kurallarını doğadan elde ettiği için değişmez ve yönetici tarafından onaylanmış bir metne sahip değildir. Bu durum tıp fakültesini diğer fakültele oranla daha akılcı olmaya yönlendirmiştir. Çünkü kurallarını yöneticilerin emir ve yasaklamalarından değil, doğa kurallarından akıl ile çıkarılanlardan elde etmektedir. Bu yüzden, yönetim tarafından onaylanmış bir metinleri olmamasından ötürü, tıp fakültesi Kant'a göre diğer iki fakülteden daha bağımsız bir yapıya sahiptir. Fakat onun bu farklılığı yönetimden ayrı bir kurum olarak ele alınmasına imkan tanımaz. Zira yönetim bu defa da meslek adamlarından seçilmiş kurullar aracılığıyla tıp fakültesini denetlemeye çalışır. Kant'ın düşüncesine göre alt fakültelerden biri olarak ele alınan felsefe fakültesinin en önemli görevlerinden biri, 'hakikat' teması üzerinden aklın kuralları çerçevesinde diğer fakülteleri kontrol ederek onlara faydalı olmaktır (Kant 1979: 45). Felsefe fakültesinin görevini yerine getirebilmesi için iki bölümden oluşmalıdır. Öyle ki ilk bölüm tarih, coğrafya, filoloji ve uygarlık tarihi gibi alanlarla birlikte deneysel bilgi üreten doğa bilimlerinin olduğu "Tarihi Bilgi Bölümü"dür. İkinci bölümün adı ise "Saf Aklî Bilgi Bölümü" olup, soyut matematik, fel-



sefe, doğa ve ahlak metafiziği alt birimlerinden meydana gelir. Bu fakülte bir yandan fakültelerin akla uygunluğunu incelerken diğer yandan bölümlerin birbirleriyle olan ilişkilerini de konu edinir (Kant 1979: 45).

Osmanlılarda yükseköğretimin modern anlamda fakülteleşmesi Avrupa'dan bir hayli zaman sonra gerçekleşmiştir. Bu gecikmenin pek çok nedeni olabilir. Ancak ilk akla gelen nedenlerden biri “Max Weber”ın üniversitenin bürokratik bir yapılanma olarak yeniden organize edilmesi ve böylece toplumdaki yeni yerinin inşa edilmesindeki iddiasında (meslek olarak bilim) aranabilir. Çünkü söz konusu değişim bilhassa Alman devlet yapısı ile bu yapının siyasî ve teknolojik senkronizasyonunun zorunlu hale getirdiği sonuç herkesçe malumdur. Dolayısıyla Osmanlılar, “Tanzimat” ile başta Avrupa olmak üzere dünya ekonomik ve politik vasatına teması söz konusu olmuşsa da “Darülfünun” örneği çok geride kalmıştır. Galiba Avrupa'daki endüstriyel amaçları saklanmayan yükseköğretimin kariyerist bir yapıya, sanayiye yönelik bir görünüme yönelmesindeki sebepler kendine özgü saiklerden olsa gerektir. Sözü edilen bu durum Osmanlı deneyiminde kendini daha geç bir dönemde “nüvvab” (naibler/kadınların vekilleri) ve benzeri meslekî uzmanlık alanlarında gösterecektir. Ancak Osmanlı medrese düzeninin fakülte anlayışı Avrupa tarzından farklıdır ve son derece bürokratik bir yapısı olmasından ötürü de bilimsel bir bölüm olarak anlaşılmaktan uzaktadır.

Ne var ki Osmanlı klasik sisteminde üst fakülte alt fakülte yapılanması müderris yevmiyelerine göre şekillenmiştir. Metnin yoğunluk derecesine göre planlanmış okuma düzeni ile şekillenmiş ders programı aynı zamanda söz konusu hiyerarşiyi meydana getirmiştir. 20'li medreseden başlayarak her bir aşamada ilimler öğretilmiş, bunun için metnin anlaşılabilirliği merkeze alınmıştır. En alt aşamada bulunan 20'li medreseden başlayarak tüm katmanları geçen bir öğrenci en üst seviyedeki medreselerde bilimin en zor meselelerini öğrenmeyle karşı karşıya kalmıştır. Medreselerdeki hiyerarşinin bu şekilde kurulmasını destekleyen diğer bir husus ise hiyerarşik düzenin her seviyesinde hem teoloji hem hukuk hem de felsefe gibi derslerin okutulmuş olmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı medreselerindeki yapı, Kant'ın metninde ayrı ayrı olarak belirtilmiş fakültelerin hepsini tek bir bünyede toplamaktadır.

İlmiye'nin ana uğraş alanı fıkıh “ilm-i âlî” olup Kur'an-ı Kerim'in davranış formlarının düzeni konusundaki emirlerini anlamak üzerinde yoğunlaşmıştır. Kuşkusuz bu yoğunlaşma Batı üniversitelerindeki Roma Hukuku ile Kilise Hukuku ayırımındaki gibi bir yapılanmaya sahip olmaması, aksine hem dinî hem de dünyevî tarafının bulunması fıkıhın hem teoloji hem de

hukuk fakültesinin açık bir karşılığı şeklindeki bir kabulü zorlaştırmaktadır. Oysa medresedeki temel uzmanlık ya da temel formasyon fıkıh, dolayısıyla teoloji ve hukuktur. Medreselerin ikili yapısına hiç şüphesiz fıkha yardımcı bilimlerden kelamın dahil edilmesi gerekir ki kelam geniş tanımıyla ‘varlık’ bilimi olarak Batı’daki felsefe ile karşılaştırılabilir. Sonuç itibariyle Osmanlı medreseleri Batı üniversitelerinde ayrı ayrı meydana gelmiş teoloji, hukuk, sanat, felsefe ve tıp fakültelerinin karşılığı bir bütünsel yapı olarak yorumlanabilir.

Pek çok bilimin öğretildiği medreselerde doğal olarak farklı ilimler ve kitaplar okutulmuştur. Bu çerçevede belagat için “Mutavvel”, “Şerh-i Miftah”, “Miftahu’l-Ulum”; fıkıh için “Şerh-i Feraiz”, “Tenkih” ve “Tavzih”, “Sadru’ş-Şeria”, “Meşarık” ve “Hidaye”; hadis için “Mesabih”, “Buhari”; usul-i fıkıh için “Tavzih”, “Telvih”; tefsir için “Keşşaf”, “Beyzavi”; akaid için “Şerh-i Adud” ile kelam için “Haşiye-i Tecrid”, “Şerh-i Mevakıf” ve “Hidaye” isimli önemli kitaplar kullanılmıştır (Baltacı 2005: 120-126).

Osmanlı medreselerinin kimliğini ifade edecek bu kitaplar yanında felsefe ile ilgili olanlara da ayrıca işaret etmek gerekir. Çünkü “Katip Çelebi”nin meşhur kanısına karşın hem Fatih dönemi hem de sonrasında medreselerde felsefe ya da başka bir ifade ile düşünce metodolojisinin okutulduğuna şüphe duyulamaz. Bilhassa matematik, cebir, astronomi gibi derslerin yanı sıra felsefe dersleri de okutulmuş, bu dersler kendine özgür durumu ile kelam içinde yerini almıştır (Hızlı 2012: 158-163). Bu bakımdan felsefe Osmanlı medrese teşkilatında her zaman okutulmuş derslerdendir. Öyle ki bu konudaki devamlılık 19. yüzyılın ıslahatlarında da devam etmiş, mesela “Daru’l-Hifaleti’l-Aliyye Medreseleri”nin ders programında felsefe derslerine yer verilmiştir. Bu kapsamda hem genel sınıflarda hem de iki yıllık uzmanlık medresesi olarak tesis edilerek aşağıdaki sınıflara ayrılmış olan “Medresetü’l-Mütehassısın”de de kelam, hadis, tefsir, fıkıh şubelerinin yanı sıra açılan “Felsefe Şubesi”nde de felsefe ve onun parçalarına ait “ilm-i nefis”, “ilm-i kelam”, “mantık” ve “felsefe-i umumiye tarihi” dersleri okutulmuştur (Baltacı 2005: 91-93; İzgi 1997: 40).

### **Yönetimin Fakülteler Üzerindeki Yetkileri**

Osmanlı düzenindeki fakülte ayrımı ve farklılaşması devletin temel ihtiyaçları üzerinden tasarlandığı için süreçlerdeki temel belirleyici devlettir. Osmanlı fakülte düzeni Avrupa’daki gibi bilimler vasatında fakülte olarak tasarlanmamışsa da fonksiyonları bu biçimde şekillenmiştir. Yukarıdaki ilgili bölümde de tartışıldığı üzere genel formasyon ilmiye, seyfiye ve kale-

miye biçimindedir ve ilmiye aslında hem teoloji hem hukuk hem tıp hem de felsefe bilimlerini içermektedir. Öyle olunca Kant'ın ileri sürdüğü devletin fakülteleri kendi amaçları doğrultusunda şekillendirip yönetmesi düşüncesinin medreselerdeki aktörü de devlettir.

Devletin süreçlere doğrudan veya dolaylı müdahalesi konusunda aday seçimi, yerleştirilmesi, yetiştirilmesi, kontrolü, finans işlerinin kontrolü ve daha birçok alan örnek olarak gösterilebilir. Bu bakımdan en somut örneklerden biri vakıflardır. Osmanlı yükseköğretiminin temelini oluşturan vakıf kurumunun işleyişi iki ana mekanizma üzerinden yürütülmüştür. Bu bakımdan vakıf ve vakfın işleyişini düzenleyen vakfın temel yönetim anlayışı ile kurallarının yazılı olduğu metin vakfiyedir. Vakfiyenin genel olarak vakfın, müderris ve suhtelerin takibi, binaların onarım ve ihtiyaçlarının giderilmesi, imareti varsa ihtiyaç duyulan malzemelerin temini, vakıf gelirlerinin toplanması ve vakfiyede belirtilen usul ve esaslar çerçevesinde sarfı gibi hususlarda iç işleyişi düzenlediği ifade edilebilir. Medrese ve vakıf mensuplarının atama ve teftişlerinden birinci derecede sorumlu, yerel kadıdır. Meselenin önemi, vakfın niteliği ve medresenin derecesine göre sorumluluk merkezî idareye de ait olabilir. Dolayısıyla vâkıfın vakfiyede yazılı hale getirdiği kurallar çerçevesinde merkezî idarenin kontrol ve müdahale yetkisinin Osmanlı yükseköğretiminde uygulama bulduğu ifade edilebilir. Fakat “... vakıfları kontrol eden veziriazam ve Divan-ı Âlî'dir. Hükümdar da hakem durumunda bulunmaktadır. Veziriazam, medrese kütüphanesine alınacak memurun tayini hatta kitap alınması gibi hususlarda da birinci derece rol oynamaktadır” (İzgi 1997: 43).

Bahsi edilen yüksek fakültelerin insanların öğretimle yönetilmesi bakımından öğretimde temel alacakları yazılı kuralların, yönetimin belirlediği kaynaklara dayanması zorunludur. Çünkü bunun olmaması halinde insanların topluca hareket etmek için dayanacakları normlar da olmayacaktır. Dolayısıyla adaletin sağlanabilmesi için ortak normların üretilmesi, ortak normların üretilmesi için de temel alınacak yazılı hale getirilmiş ve insanlar tarafından öğrenilen metinlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu metinlerin bizzat yönetim tarafından şekillendirilmiş olması yönetimin felsefesini ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir (Kant 1979: 33). Osmanlı medreselerinde vakfın zenginliğine göre ya bağımsız kütüphaneler ya da kitaplar vakfedilerek hem müderrisler hem de öğrenciler için eğitim materyali sağlanmasına özen gösterilmiştir. Bunun dışında ihtiyaç duyulduğunda bazen bizzat yönetim tarafından medreselere ve müderrislere kitap sağlandığı da arşiv belgelerinden

anlaşılmaktadır (TS. MA.e. 381/31). Bu duruma 1566 tarihli belgede geçen “*Medaris-i Hakani’ye lazım olup ferman-ı padişahîyle müderris efendilere verilen kitapların...*” (TS.MA.e. 546/40) yanı sıra 1581 tarihli bir başka belgede de Hekimbaşı İsa Çelebi’ye teslim edilen “*İç Hazine’den talim için hekimbaşına verilen kitaplardır.*” (TS.MA.d. 8228) başlığının altında kitapların isimlerine yer verilmiştir.

Medresenin, parçası olduğu vakfın kuralları çerçevesinde yönetilmesi her bakımdan esas teşkil etmiş olsa da devletin bu alandaki söz sahipliği dikkat çekicidir. Zaten “...*Osmanlı öncesinde yapılmış veya Osmanlı döneminde yapılmış olsa bile merkezî hükümetin vakıf hukuku itibariyle –yönetimine karışması mümkün olmayan veya gerekmeyen- medreselerde detaylı vakıf tahrirleri ve bazı denetim teknikleriyle merkezî hükümetin kontrolüne...*” sokulduğu bilinmektedir (Atçıl 2015: 272). Mesela müderrislerin atamalarının Fatih Sultan Mehmet’in ilk zamanlarından itibaren önce bizzat kendisi, daha sonra da sadrazam, kadiasker ve şeyhülislam tarafından yapılması dikkat çekicidir (Hızlı 2012: 71). Klasik düzen tasarlanmaya başladıktan itibaren temel fakülte olarak kabul gören medreseler devletle yakından irtibatlı bir hale dönüştürülmüşlerdir. Bağlantı kurmak için çok çeşitli yollar kullanılmış, öncelikle 15. yüzyılda müderrisler hiyerarşik bir düzene kavuşturulmuştur. Osmanlı medrese düzenindeki yapılanmanın iki açıdan teşekkül ettirildiği ifade edilebilir. Medrese hiyerarşisinin dayanak yaptığı ilk yapılanma müderrislere verilen gündelik ücret anlamındaki yevmiyeler, ikincisi ise okutulan kitaplardır. Hiyerarşinin esnek bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bu yüzden medrese hiyerarşisinde zaman zaman değişiklikler yaşanmıştır. Kitaplar üzerinden kurulan hiyerarşide alt medrese gruplarına burada ders olarak okutulan kitap adlarının verildiği görülmektedir. 20 akçeli medreseler için “*Haşiye-i Tecrid*”, 30’lu medreseler için “*Miftah*” ve 40’lı medreseler için de “*Telvih*” bu çerçeve içinde değerlendirilebilir.

Medresenin merkezinde yer alan müderrisler zamanla eğitim işlerinin dışında birçok alanda devlet kurumunun merkezinde yer almış, daha önce ilmiye sınıfının görevleri arasında yer almayan alanlarda vazifeler üstlenmeye başlamışlardır. Bu bakımdan müderrislerin eğitimin dışında çok çeşitli idarî ve kazaî görevleri üstlenmeleri de dikkat çekicidir. Müderrisler yeri geldiğinde devlet tarafından devletin aslî görevlerinin yerine getirilmesi için görevlendirildikleri de olmuştur. Mesela “*Müftü Ahmed Paşa*”nın Fatih devrinde “*Üsküp Medresesi*” müderrisliği ile “*Üsküp*” kadılığını birlikte sürdürmesi bu duruma örnek verilebilir (Hızlı 2012: 82). Müderrisler, yukarıdaki cümle-

de ifade edildiği üzere yeri geldiğinde piyasadaki tartı aletlerinin kontrolü ve yeni fiyatların duyurulması (BOA. A. {DVNSMHHM.d. 3/1109), diğer müderris ve kadıların teftiş edilerek haklarında hazırlanan raporların merkeze sunulması (TS. MA.d. 5789) ve mahallî idarelerin daha önceden belirlenmiş sınırlarının yenilenmesi (BOA. A. {DVNSMHHM.d. 27/129) gibi açıkça idarî olan alanlarda da görevlendirilmişlerdir.

### **Bir Tür Fakülte Rekabeti Olarak İlimiye, Seyfiye ve Kalemîye'nin Çatışması**

Kant'ın çatışma tanımlaması da bir bakıma fakülte teriminin ikinci anlamı olan güç, kudret ve yapabilme yeterliliği ile ilgili olup metotta farklılık, düşüncede ayrılığı ifade etmektedir (Caygill 1996: 190). Bu yaklaşımın Osmanlı Devleti'nde en bariz karşılığı idarî mekanizmadaki ilmiye, seyfiye ve kalemîye rekabeti olabilir. Osmanlı düzenindeki üçlü yapının rekabet halinde oluşunun devlet idaresinde kimi sorunların doğmasına, iç karışıklıkların meydana gelmesine yol açtığı da ifade edilebilir. Kuşkusuz bu rekabetin 16. yüzyıldan öncesine dayanan, bilhassa Fatih Sultan Mehmet dönemine değin götürülebilecek kökleri mevcuttur. Sonuçta söz konusu rekabet siyasî olmaktan çok metodik ve yönetim zihniyetlerinin bir mücadelesi olarak tanımlanmaya daha uygun görünmektedir (Öztürk 2019).

Kant'a göre felsefe ve sosyal bilimler, akıl ile soru sorma ve gerçeği ortaya çıkarma amacını taşıdıklarından bağımsız yapılara sahiptir. Onların bu bağımsız yapıları üst fakülte olmalarına müsaade etmediğinden fakülteler arasında rekabetin yaşanması kaçınılmazdır. Üst fakültelerin buyrukları temel almaları, fayda ve yararı ilk sıraya dahil etmelerinden ötürü iktisat, tıp, mühendislik ve benzeri fakültelerle eşitlik ve özgürlük temelinde buluşmaları zor görünmektedir. Osmanlı Devleti'ndeki çoğu defa siyasî olarak görülen rekabet meselesi de bu bakımdan fakültelerin çatışması çerçevesinden değerlendirilebilir. Çünkü Kant'a göre fakültelerin içerikleri ve kendilerine temel aldıkları metinlerin rasyonelliğe olan yaklaşımlarına göre çatışma kaçınılmazdır. Bununla beraber çatışmanın sonuçlanması mümkün değildir (Kant 1979: 53-57). Öyle ki, bu daire içindeki faaliyetler meşru olup köklerde yatan metodik ve felsefî farklılıkların yol açtığı uyuşmazlık, muhalefet ve mücadele bir tür savaş olmadığından sonlanması da beklenemez (Kant 1979: 59).

Yukarıda ifade edilen duruma Osmanlı tarihinin bütününde pek çok örnek gösterilebilir. Bununla birlikte bilhassa 18. yüzyılın sonundan itibaren ortaya

çıkan ıslahat düşüncesi ve Osmanlıların 19. yüzyılda giriştikleri organizasyonel değişiklikleri de devlet içinde yer alan ve birer fakülte kimliğine sahip metotların rekabetinin bir sonucu olarak okumak elbette mümkündür. Önce mühendishaneler, ardından dönemin modern okulları ve fakülte olarak görülebilecek yeni tür eğitim kurumlarının kurulması, kuşkusuz Kant'ın ifade ettiği fakültelerin çatışması ve neticesine gösterilebilecek örneklerden biri olarak anlaşılabilir. Çünkü böylelikle işaret edilen “Mülkiye”, “Tıbbiye” ve “Mühendishane” gibi kurumlar devletin gücünün görüleceği yerler olarak hayata geçirilerek devlet organizasyonunun ihtiyaç duyduğu kişilerin yetişmesi sağlanabilmiştir. Dolayısıyla devlet, ilmiye, seyyfiye ve kalemiyedeki düzen devam ettirilerek dönüştürülen üst fakültelerin öğretimini onaylama yetkisini kullanmayı sürdürmüş, buralardan yetişmiş kimseleri siyasi otoritenin menfaatlerini önceleyen görevliler olarak özel haklarla yetkilendirerek belirleyiciliğini devam ettirmiştir. Osmanlı ilmiyesi gücünü muhafaza etmek ve çatışmada güçlü olmak için fonksiyon değişikliğine gitmiş, gerektiğinde dış ilişkilerden iç işlerine kadar devletin acil çözümler bulması gereken alanlarda başat roller üstlenmiştir (Cihan 2004: 63-120).

Kant'ın anlayışına göre planladığı düzendeki fakültelerin rekabeti olumlu sonuçları olan bir süreçtir. Felsefe fakültesinin varlığı, halkın refahına yönelik girişilecek işlerin denetlenmesi demek olacağından faydalı ve istenilen bir durumdur. Böylelikle diğer fakültelerin daha tutarlı ve halkın refahına yönelik işler yapabilmelerinin de bir garantisi niteliğindedir. Çünkü muhakeme becerisinin kazanılması yüksek fakülte olarak adlandırılan alanların faydasına olacaktır. Böylelikle üst ve alt fakültelerin birbirlerini denetlemelerine imkan oluşacak, fakülteler farklı ancak senkronize bir şekilde hareket etme becerisine sahip olabileceklerdir (Kant 1979: 49).

### **Osmanlı'da Fakültelerin 19. Yüzyıldaki Köklü Değişimi**

“Fakültelerin Çatışması” olarak formüle edilen ve aslında Kant'ın “insanın ilerlemesi”ne ilişkin soruya aranan cevap, fakülteler üzerinden düşüncenin rekabeti olarak anlaşılmaya daha yatkındır. Böylelikle topluluklar zamanla değiştikçe düşüncelerini, dolayısıyla kurumlarını ve organizasyonları da değiştirmekte neticede fikirlerin rekabetini sonuç vermektedir. Yukarıda da işaret edildiği üzere Kant'ın çatışma olarak formüle ettiği mesele aklın sorunlara aradığı, akla uygun çözümlerin felsefe fakültesince üretilmesi ya da denetlenmesidir.

Osmanlılar “zamanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü”<sup>4</sup> ilkesini temel hukukî metinlerine dahil ederek öteden beri bilip uyguladıkları süreç yönetimini yazılı hale getirmişlerdir. Zaten Osmanlılar Avrupa'daki değişimi gördükçe ve eski güçlerini kaybettiklerini fark ettikçe “durumu” sorgulamış, dönemlerindeki önemli Avrupalı figür ve düşünceleri yakından takip etmeye başlamışlardır (Aydın 2007: 7). Öyle olunca hızla adım atarak bugün ıslahat olarak tanımlanan siyasî, bürokratik ve toplumsal düzenlerini değiştirme yoluna gitmişlerdir.

Osmanlı ıslahatının ilk kaynakları olan metinlere bakıldığında genel görüntü ilmiye sınıfının çöktüğüne ilişkin artık bugün kabul görmeyen bir dedikodudur. Belki şimdi bu durumun halkın çocuklarını yüksek fakültelerde eğitim görmesini sağlayacak önlemleri almaya çalıştığı şeklinde okumak farklı bir bakış sunacaktır. Diğer yandan 18. yüzyılın sonundan başlayarak pek çok alanda olduğu gibi eğitim alanında da ıslahat girişimlerinin Kant'ın “Fakültelerin Çatışması” isimli eseri merkeze alındığında aslında yüksek fakültelerin nitelik ve niceliğinin Osmanlı Devleti tarafından değiştirilmesi şeklinde anlaşılması pekala mümkündür. Dolayısıyla yüzyıllar süren bir yapının değişime tabi tutulması kuşkusuz sancılı ve zorluklar içeren bir süreç anlamına gelmektedir. Kant'ın terminolojisi ile ifade edilecek olursa, teoloji ve hukukun yanı sıra aynı süreç tıpta da görülmektedir.

Osmanlı deneyimindeki ıslahat girişimleri ilmiye, seyfiye ve kalemiyedeki değişimi de yansıtmaktadır. Farklılaşma felsefe fakültesinin yer değiştirmesi ve fakülteler arasındaki değişimi ortaya koymaktadır. Zaten Kant'ın işaret ettiği üzere sıralamalardaki değişiklik kaçınılmazdır. Kant'ın tasarımında felsefe yönetim açısından değil ama yönetme yetkisini üstlenmiş olana yol göstererek bir gün birinci olabilir. Çünkü devlet, amaçlarına ulaşmak için felsefenin özgürlüğünü ve bu yolla erişilecekleri kendi istikbali için yararlı telakki edebilir (Kant 1979: 59). Dolayısıyla zamanın gerekleri dolayısıyla devlet aygıtının alakadar olduğu alanlar değişebilir. Nitekim öyle de olmuş, medreseler idare edilebilmeleri için önce “Darü'l-Hilafeti'l-Âliyye Medreseleri” şeklinde organize edilmiş, ardından ihtiyaca uygun olarak yeni medrese organizasyonları kurulmuştur.

Devrin değişmesiyle birlikte Osmanlı Devleti kendi yapısına uygun önlemler almaktan çekinmemiş, öncelikle askerî alanda acil olarak ihtiyaç duyulan modernizasyonu askerî okullarda başlatmıştır. Bu kapsamda “Humbara-

<sup>4</sup> Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi.

hane” de denilen “Mühendishane” ve sonrasında “Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun” ile “Mühendishane-i Berrî-i Hümayun” kurulmuştur. Ardından medreselerin aslı görevlerinin farklı mekanizmalar olarak örgütlenmesi kararı verilmiştir. Daha önce sadece hiyerarşik bir düzene tabi tutulan medreseler tarafından ‘şekillenen ve belirlenen’ yeterlilikler, 19. yüzyıldan sonra “Medresetü’l-Kudat”, “Medresetü’l-Vaizin”, “Medresetü’l-Eimme ve’l-Hutaba”, “Medresetü’l-İrşad” ve “Medresetü’l-Hattatin” isimli yeni medrese tipleri şeklinde yeniden örgütlenmişlerdir. Öyle olunca bu delegasyona uygun nitelikte öğrenci yetiştirmek için bu defa sırasıyla “ibtidaiye”ler, “rüşdiye”ler, “ıdadî”ler ve “sultanî”ler kurularak eğitim tüm unsurlarıyla yeniden teşkilatlanmaya tabi tutulmuştur. Medreselerden 19. yüzyılın yükseköğretim modellerine doğru ilerleyen eğilim “Darülfünun” ile son halini almış, daha sonra da yerini üniversite gibi Avrupa tipindeki yeni yükseköğretim organizasyonlarına bırakmıştır.

Mesela tıp eğitimi ile ilgili olarak klinik gerçekliğin 18. yüzyıldan itibaren değişmeye başladığı, 19. yüzyıldan itibaren de Avrupa usulündeki yeni uygulamaya geçildiği ifade edilmektedir. Geçiş süreci, hem ülkenin dört bir tarafında yeni sağlık tesislerinin kurulması hem de devlet görevlileri ve seçkinlerin bu kurumları sahiplenmesiyle başarılı olmuştur. Sonuç olarak sözü edilen sürecin başarısı için sultanın doktorları hilatlerle ödüllendirmesinde olduğu gibi devlet idarecileri de tıp hekimlerini gözetmiş ve himayede cömert davranmışlardır (Shefer-Mossensohn 2015: 133-134).

## Sonuç

Bugün yakından bakıldığında Osmanlı medreselerinde bir ‘çöküş’ ve bir ‘gerileme’ edebiyatından söz edilemeyeceği açık bir gerçektir. Konu Kant’ın ileri sürdüğü fakültelerin çatışması düşüncesiyle ele alındığında, aslında meselenin bir düzen ve devletin ihtiyaçlarına cevap verme, dolayısıyla toplumsal refah ve rızanın üretimi ile ilgili olduğu değerlendirilmelidir. Osmanlı teşkilatı değişen düzenin şartlarına uyum sağlayarak farklı biçimlerde örgütlenmiş, ardından yeniden işlevini sürdürmüştür. Kaldı ki, Kant’ın fakülte olarak tanımladığı düşünme ve yapabilme kudreti hem felsefe hem teoloji hem hukuk hem de tıp fakülteleri bakımından farklı içerik ve ölçülerde de olsa medresede bir konum bulmuş alanlardır.

Immanuel Kant’ın düşünceleri temel alındığında Osmanlı düzenindeki üst fakülteleri ilmiye, seyfiye ve kalemiye oluşturmaktadır. Halkın refahının yanı sıra ruhsal tatmininin sağlanması için devlet bir araçtır ve bu araçlığını



üç fakülte üzerinden yerine getirir. İlmiye fakültesi Kant'ın tasarımındaki hem üst hem de alt fakülteleri içermesi bakımından çoklu fonksiyona sahiptir. İlmiyenin en önemli kurumu olan medresenin temel görevi hukuk eğitimi vermektir. Hukuk eğitimi sırasında hukukî çıkarımlarda (içtihat) bulunabilmek için teolojik tartışmalar yaparak felsefî bir zemin üretmekle de yükümlüdür. Çünkü böylelikle akide (tenet) olarak geliştirdiği esasların yanı sıra ihtiyaçlar karşısında ürettiği çözümlerin de (fetva) meşruiyeti felsefî (kelam) zeminle sağlanabilir. Dolayısıyla medrese, felsefe fakültesi işlevine de sahiptir. Tıp fakültesi ise Osmanlı medreselerinde gerek medrese gerekse şifahane-hastane merkezli pratik öğrenimin görülerek kontrol altında tutulduğu kurumlardandır. Bu bakımdan Osmanlı medresesi Kant'ın tasarımındaki alt ve üst fakülteler ayırımından çok daha eklektik bir yapılanma şekli geliştirmiştir.

Medreselerin çoklu yapıyı tek bir kurum içinde senkronize etmiş olmasına karşın, hiyerarşik düzendeki rekabet Kant'ın işaret ettiği yapı ile uyumludur. Fakat asıl rekabet ilmiye, seyfiye ve kalemiye arasında yaşanmış, rekabetin sonucu devletin tasarımıyla da yakından alakalı bir durum sergilenmiştir. Bilgi üreterek aklî çözümler getiren fakülte (sınıf) zaman zaman konum değiştirmiş, aklî olan ile hareket eden öne çıkarak meselelerde aktif rol üstlenmiştir. Bu çerçevede 16. yüzyılda ilmiye kendini önde gösterirken 18. yüzyılda seyfiye, 19. yüzyıldan itibaren de kalemiye başat roller oynamıştır. Bu bakımdan devlet bu sınıfları üretecek, kontrol edecek ve yönetecek temel metinler belirlemiş, böylelikle gözlem altında bulundurarak medreseleri kendi amaçları için kullanmıştır.

## KAYNAKLAR

### Arşiv Belgeleri

*Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA)*

BOA. A. {DVNSMHHM.d. 3/1109.

BOA. A. {DVNSMHHM.d. 27/129.

*Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TS)*

TS. MA.d. 5789.

TS.MA.d. 8228.

TS. MA.e. 381/31.

TS. MA.e. 546/40.

### Araştırmalar

Agtaş, Ö. (2021). “Kant’ın Tıp Fakültesi Eleştirisi”, *Amme İdaresi Dergisi*, 54 (2), 45-74.

Akyurt, M. A. (2017). *Alman Sosyolojisinde Yöntem Tartışmaları (1870-1914)*, (Doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

Atçıl, A. (2015). “Osmanlı Devleti’nin Ulemâsı: Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600), Ömer Mahir Alpay & Müstakim Arıcı [Ed.], İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar içinde (265-282). İstanbul: Klasik.

Aydın, C. (2007). *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York: Columbia University Press.

Azstalos, M. (1992). “The Faculty of Theology”, Hilde de Ridder-Symoens [Ed.], *A History of the University in Europe* içinde (409-441), Cambridge: Cambridge University Press.

Baktır, M. (2009). Ashab-ı Suffe, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 37, 469-471), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Baltacı, C. (2005). *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri 1*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- Bektaş, O. E. (2021). “Felsefenin Akademideki Yeri Üzerine”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, (15), 115-128.
- Bilgiç, M. (2011). *Universitas Kavramının Kant Felsefesindeki Yeri ve Üniversite Kurumu İle İlişkisi*, (Doktora tezi). Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cantoni, D. ve N. Yuchtman. (2014). “Medieval Universities, Legal Institutions, and The Commercial Revolution”, *The Quarterly Journal of Economics*, 129(2), 823-888.
- Caygill, H. (1996). *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Cihan, A. (2004). *Reform Çağında Osmanlı İlimiye Sınıfı*, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Çelebi, A. (t.y.). *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, İstanbul: Damla Yayınevi.
- Çörekçiöğlü, H. (2003). “Eleştirel Üniversite: Kant ve Fakülteler Çatışması”, *Toplum ve Bilim*, (97), 217-233.
- Erdağı, B. (2015). “Neo Liberal Çağda Üniversiteler Fakülteler Çatışması Felsefe ve Birkaç Örnek Hakkında”, *Praksis*, (37), 241-267.
- Evans, D. (2008). “The Conflict of the Faculties and the Knowledge Industry: Kant's Diagnosis, in His Time and Ours”, *Philosophy*, 83(326), 483-495.
- García, A. G. (1992). “The Faculty of Law”. *A History of the University in Europe* içinde (388-408), Cambridge: Cambridge University Press.
- Günenç, M. (2019). “Kutadgu Bilig Çevresinde İnsanın Dönüşümü” M. Günenç (Ed.), *950. Yıl: Kutadgu Bilig ve Türk-İslam Kimliği* içinde (206-226). İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- Hafız, M. (2014). “Kant'ın Akademi İdeali ve Felsefe”, Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* içinde (267-273), Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları.
- Hezarfen Hüseyin Efendi. (1998). *Telhisü'l-beyan fî Kavanin-i Al-i Osman*. (Haz. Sevim İlgürel), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hızlı, M. (2012). *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*. Bursa: Emin Yayınları.
- İzgi, C. (1997). *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler 1*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Kant, I. (1900). *On Education*, (Trans. Annette Churton), Boston: D. C. Heath & Co., Publishers.

Kant, I. (1979). *The Conflict of the Faculties*, Mary J. Gregor (Trans.), New York: Abaris Books.

Kant, I. (2015). “Fakültelerin Birbirleriyle İlişkisi Üzerine”, *ViraVerita*, (2), 89-104.

*Kanunname-i Âl-i Osman*. (1329), İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası.

Makdisi, G. (1981). *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Öztürk, Y. (2019). “Osmanlı’da İktidar İnşa Aracı Olarak Ulema ve Seyfiye Eksenli Darbeler (XVI – XVIII. Yüzyıl)”, *Uluslararası Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 137-197.

Shefer-Mossensohn, M. (2015). *Science Among the Ottomans: The Cultural Creation and Exchange of Knowledge*, Austin: University of Texas Press.

Siraisi, N. (1992). “The Faculty of Medicine”, *A History of the University in Europe* içinde (360-387), Cambridge: Cambridge University Press.

Talas, M. A. (2000). *Nizamiye Medresesi ve İslâm’da Eğitim-Öğretim*, Samsun: Etüt Yayınları.

Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Verger, J. (1991). “La Mobilité Étudiante au Moyen Âge”, *Histoire de l’éducation*, 50, 65-90.

Yediyıldız, B. (1994). “Osmanlı Toplumunu”, Ekmeleddin İhsanoğlu (Ed.). *Osmanlı Devleti ve Medeniyet Tarihi: I* içinde (441-510). İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi.

Yücel, Y. (1988). *Osmanlı Devlet Taşkilâtına Dair kaynaklar: Kitâb-ı Müstetâb: Kitabu Mesâlihi’l Müslimîn ve Menâfi’i’l Mü’minîn: Hırzû’l-Mül’uk*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

# İslâm Öncesi Dönemden İslâm Sanatına Terazi Motifi ve Anlamları\*

Belkıs DOĞAN\*\*

## ÖZ

İslâm sanatları motif ve figür kullanımı bakımından hayli geniş bir bezeme repertuvarına sahiptir. Eserlerde kullanılan süsleme unsurları, İslâm sanatının karakterini oluşturan tamamen özgün tasarımlardan meydana geldiği gibi Müslümanların yayıldıkları coğrafyalarda yaşamış olan İslâm öncesi medeniyetlerin izlerini de taşıyabilmektedir. Bu noktada terazi, İslâm öncesi dönemden itibaren varlık gösteren ve İslâm sanatında kullanılagelen motifler arasında yer almaktadır. Öte yandan motife gerek İslâm öncesi dönemde, gerekse İslâm sanatlarında birden fazla mânâ yüklenmiştir. Bu makalede motifin sanat eserlerinde karşımıza çıkan biçimleri ve temsil ettiği anlamlar, tarihî süreç içerisinde erişebildiğimiz en erken örneklerinden İslâm sanatındaki son dönem örneklerine değin verilmiştir. Böylece İslâm öncesi medeniyetler ile İslâm sanatında motife yüklenen ortak anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Sanat eserlerine yansıyan terazi motifinin anlam bakımından temsil ettiği hususlar; gündelik yaşam, ticaret, dünyevî adalet, ilahî adalet, Zodyak haritasının yedinci burcu şeklinde sınıflandırılabilir. Belirtilen anlamları temsil eden tasvirler, Antik Mısır, Yunan, Roma, Mezopotamya uygarlıkları başta olmak üzere birçok medeniyetin günümüze ulaşan eserlerinde görülmektedir. Bunun yanında motif, semavî dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlık'a ait mimarî yapılarla gerek ahiret inancı ve buna bağlı olarak kıyamet gününde gerçekleşecek olan ilâhî yargılamayı, gerekse Terazi Burcu'nu sembolize eden bir süsleme unsuru olarak yer almaktadır. İslâm mimarisinde motifin tespit edebildiğimiz en erken tarihli örneği, burç tasviri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte motifin, mimarîde geç dönemlerde daha ziyade ahireti sembolize eden bir nesne olarak kul-

\* Bu makale M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda devam etmekte olan "İslâm Sanatının Tasavvufî Düşünceden Beslenen Mecazî Anlatımları" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul/Türkiye  
E-posta: belkis.dogan@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3343-0229. DOI: 10.32704/erdem.2022.83.032  
Makale Gönderim Tarihi: 25.03.2022 \*Makale Kabul Tarihi: 09/06/2022 \* (Araştırma Mk.)

lanıldığı anlaşılmaktadır. Zira 18.-19. yüzyıllara tarihlenen camilerin kalem işi bezemeleri, terazinin de içinde yer aldığı cennet, cehennem, mizan, sırat gibi ahirete mahsus konuları bir bütün olarak ihtiva eden kompozisyonlara sahiptir. Tarih boyunca yaşamın bütün yönlerinin genel itibariyle inançlar tarafından biçimlendirildiği yadsınamaz bir gerçektir. Bugün Antik Yunan'da yahut Mısır'da sanat dediğimiz şey, aslında o dönemin dinî inancının somutlaşmış halidir. Aynı durum İslâm sanatı için de geçerlidir. Bu düşünceden hareketle makalede terazi motifinin İslâm sanatlarında kullanımı, dinî ve tasavvufî kaynaklar aracılığıyla okunmaya çalışılmıştır. İki aşamalı gerçekleşen bu okumada, ahiret tasvirine ve dünya/devlet nizamına tekabül eden motifin Kur'an-ı Kerîm, hadis ve tasavvuf metinlerindeki kökeni araştırılmış ve aralarındaki anlam bağı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamızın özgün yaklaşımı olan, dinî metinlerde istifade edilen metaforlar/mecazlar ile sanattaki motifler/figürler arasında teşekkül eden bağa dikkat çekilmiştir. Literatürde İslâm sanatında terazi motifine dair spesifik bir çalışmanın bulunmaması sebebiyle makalenin bu alandaki eksikliği gidermesi hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk, İslâm, Sanat, Motif, Terazi, Mecaz/Metafor, Anlam, Tasavvuf

## The Scale Motif and its Meanings in Pre-Islamic to Islamic Art

### ABSTRACT

Islamic arts have a very wide decoration repertoire in terms of the use of motifs and figures. The ornamentation found in these works shows both traces of pre-Islamic civilizations as well as entirely original designs characteristic of Islamic art. The scales are motifs that have existed before Islam and have been used by artists ever since. Pre-Islamic and Islamic artists have attributed multiple meanings to the motif. The types of motifs represented in this article range from the earliest historical examples to the latest Islamic examples. In this study, the aim is to discover the common meanings of the scale motif in pre-Islamic civilizations and Islamic art. The scale motif represents in the works of art daily life practices, commerce, justice, and the seventh sign of the Zodiac map. Many civilizations that have survived to the present day have depicted the mentioned meanings, including Ancient Egypt, Greece, Romans, and Mesopotamia. Furthermore, this motif appears in the architectural structures of the heavenly religions, Christianity and Judaism, as an ornamentation element symbolizing the belief in the afterlife and, accordingly, the divine judgment that will take place on the Day of Judgment. The depiction of the horoscope is the earliest known example of the motif in Islamic architecture. The motif was however used as a symbol of the afterlife in architecture in the late periods. The hand-drawn decorations of the mosques dating to the 16th century depict themes of the hereafter, such as heaven, hell, mizan, and sirat, along with the scales. It is an undeniable fact that all aspects of life have been shaped by beliefs throughout history. The art of Ancient Greece or Egypt was actually an expression of the religious beliefs of that time period. Islamic art exhibits the same characteristics. The article has attempted to explain the use of the scale motif in Islamic arts through religious and mystical sources. The purpose of this study is to examine the semantic links between the descriptions of the hereafter and world/state order found in Qur'an, Hadith, and mysticism texts. The original approach of the study highlights the links between metaphors used in religious texts and motifs or figures in art. As there is no specific study of the scale motif in Islamic art, this research aims to fill a valuable gap in the literature.

**Keywords:** Turkish, Islam, Art, Motif, Scale, Metaphor, Meaning, Sufism

## Giriş

İslâm sanatları bitkisel, geometrik, yazılı, figürlü ve nesnel olmak üzere oldukça geniş bir bezeme çeşitliliğine sahiptir. Eserlerde kullanılan süsleme unsurları, İslâm sanatının karakterini oluşturan tamamen özgün tasarımlardan meydana geldiği gibi, Müslümanların fethettikleri coğrafyalarda yaşamış İslâm öncesi medeniyetlerin izlerini de taşıyabilmektedir. Çalışmamıza konu olan terazi, İslâm öncesi dönemden itibaren varlık gösteren ve İslâm sanatında kullanılagelen motifler arasında yer almaktadır. Motifin özelliklerinden biri, hem İslâm öncesi dönemde hem de İslâm sanatında farklı mânâlara karşılık gelecek biçimde tasvir edilmiş olmasıdır. Biz bu makalede, motifin sanat eserlerinde karşımıza çıkan biçimlerini ve temsil ettiği anlamları, tarihi süreç içerisinde erişebildiğimiz en erken örneklerinden İslâm sanatındaki son dönem örneklerine değin kronolojik bir yöntemle ele aldık. Böylece İslâm öncesi medeniyetler ile İslâm sanatında motife yüklenen ortak anlamları tespit etmeye çalıştık.

Öte yandan bir sanat eseri yahut bezeme ögesinin, içinde geliştiği medeniyetin dinamiklerinden beslendiği bilinen bir gerçektir. Bu görüş bizleri sanat eserlerinde kullanılan her bir motif yahut figürün fikrî bir arka planı olduğu düşüncesine götürmektedir. Söz konusu arka plan ise ekseriyetle inanç sistemi ile bağlantılıdır. Zira dinî boyut, bilhassa geçmiş toplumlarda bireysel yaşamın özel bir parçası olarak sınırlandırılmamaktadır (Insoll 2007: 20). Bugün antik medeniyetlerde sanat dediğimiz görseller, aslında o dönemin dinî inancının taş a yahut farklı malzemelere yansımış biçimidir. Aynı durum İslâm sanatı için de geçerlidir. İslâm sanatı, elbette İslâm inancının ve düşünce sisteminin maddede vücut bulmuş şeklidir. Bu sebeple bir motifin anlamı çözümlenecekse, evvelâ o motifin neşet ettiği medeniyetin metinlerine gitmek yol gösterici olacaktır. Söz konusu metinler başta Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin hadîs-i şerifleri olmak üzere medeniyet inşasına kaynaklık eden diğer yazılı malzemeyi kapsamaktadır. Ne var ki bu devasa külliyyatın tamamını sanata kaynaklığı açısından ele almak pek uygulanabilir bir yöntem olmayacaktır. Bu sebeple bir sınırlandırma ihtiyacı doğmaktadır. Sanatta kullanılan motifler ile dinî ve tasavvufî eserlerde istifade edilen mecazlar/metaforlar arasında tespit ettiğimiz kuvvetli bağ, metafor/mecaz – motif/figür ilişkisi üzerinde yoğunlaşmamızı sağlamıştır.

Ancak yukarıda ifade ettiğimiz üzere terazi motifi sanat eserlerinde tek bir gayeyle yer almamaktadır. Bu sebeple çalışmamızda motifin dinî metinler aracılığıyla okunması iki aşamada gerçekleşmiştir. Evvelâ ahiret tasvirine



tekabül eden motifin Kur'an-ı Kerîm, hadis ve tasavvuf metinlerindeki kökeni araştırılmış ve aralarındaki anlam bağı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci kısımda ise motife yüklenen dünyevî nizam anlamı ele alınmıştır. Motifin, terazi burcunu temsilen kullanımı araştırmamızın kapsamı dışında tutulmuştur. Ayrıca çalışmamızın özgün yaklaşımı olan, dinî metinlerde ifade edilen mecazlar/metaforlar ile sanattaki motifler/figürler arasında teşekkül eden bağa dikkat çekilmiştir. Esasen literatürde motif hakkında yazılmış başlı başına bir çalışmaya rastlayamamamız, alandaki eksikliğin giderilmesi adına bizi bu makaleyi kaleme almaya sevk etmiştir.

## 2. Terazi Motifi, Kullanım Alanları ve Amaçları

Terazi motifi, günümüzde sanat eserleri olarak adlandırdığımız mimarî yapılar, mezar taşları, madenî objeler ve tasvirli yazmalarda kullanılan bir bezeme ögesidir. İslâm sanatı eserlerinde karşımıza çıkan motif, prehistorik çağlardan itibaren duvar kabartmaları ve resimlerinde, Attika vazolarda ve papirüslerde tasvir edilen bir nesne olma özelliğine sahiptir.

Terazi tasvirlerinin birden fazla anlamı ve amacı bulunmaktadır. Bunlardan ilki terazinin ticarî hayatta tartma işlevini temsil ettiği görsellerdir. Antik Mısır, Yunan ve Hitit eserlerinde karşılaşılan ve sosyal hayatın resmedildiği bu çeşit tasvirlerde (Bk. Tekin 2016b: 2-11), motifin sembolik anlamından daha baskın olarak bir tüccarın yahut kuyumcunun bir nesneyi tartma ânı betimlenmektedir. Söz konusu duvar resimlerinde yer alan ticarî nitelikteki kullanım örnekleri, M.Ö. yaklaşık 4.-5. bin yıllarına tarihlenen ve arkeolojik çalışmalarla elde edilen en basit terazi türü olan eşit kollu terazi buluntuları ile örtüşmektedir ("Terazi" 2004: 568-69; Ekmen 2011: 36). Ne var ki cisimlerin ağırlıklarını ve kütlelerini belirlemeye yarayan terazi, hassas ölçme özelliği sebebiyle mecazî mânâda adalet ve dolayısıyla yargılamanın sembolü olmuştur (Salt 2010: 350). Terazinin bu mânâdaki metaforik kullanımı, dünya hayatında mevcut olan yargılamayı temsil etmesinin yanı sıra, esas itibarıyla ahiretteki adalet ve yargılama sistemini sembolize etmektedir.

Sanat eserlerinde tasvir edilen terazinin karşılık geldiği bir başka anlam ise astronominin aynı isimle anılan yedinci burcudur (Fot.1).<sup>1</sup> Bilindiği üzere burçların isimlendirilmeleri mecazî anlamlardan ziyade, bilim adamlarının gökyüzünde gördükleri yıldız kümelerini yeryüzünde âşına oldukları nesne ya da figürlere benzetmelerinden ileri gelmektedir (Erzurumlu İbrahim

<sup>1</sup> Burç tasviri olan terazi motifi ekseriyetle yazmalarda ve madeni eşyalarda görülür. Mimarideki nadir örneklerinden biri Fot. 1'de verilmiştir.

Hakkı 1974a, IV:44; Çaycı 2019: 189). Böylece teraziye benzetilen yedinci burç, Arapça kaynaklarda “mîzan”, Latince eserlerde “libra” kelimesiyle ifade edilmiştir (“Terazi” 2004: 568-69). Motifin kullanımını İslâm sanatları özelinde ele alacak olursak dinî ve sivil mimarîde, mezar taşlarında, madeni kullanım eşyalarında, sikkelerde mevcut olduğu söylenebilir (Çaycı 2019: 146-47). Astronomi bilimi üzerine kaleme alınmış yazmalarda da, Zodyak haritasında yedinci burcu tasvir eden terazi minyatürleri ile karşılaşılmaktadır.

Netice itibariyle terazi, astronominin yanı sıra sosyal ve dinî hayatın sanata motif olarak müştereken yansıdığı örneklerden biridir.



**Fotoğraf 1**

Cizre (Yafes – İbn Ömer) Köprüsü Batı Ayağında Terazi Burcu Tasvirli Pano – 12. Yüzyıl<sup>2</sup>

<https://journals.openedition.org/beo/docannexe/image/1404/img-9.jpg>

(Erişim Tarihi: 15 Kasım 2021)

### 3. Motifin İslâm Öncesi Medeniyetlerde Tasviri

#### 3.1. Antik Mısır

Antik devirlerden itibaren görsel kültürde varlık gösteren terazi motifinin

<sup>2</sup> Cizre (Yafes-İbn Ömer) Köprüsü'ndeki tasvir, İslâm mimarisine terazi motifinin bilinen en erken tarihli örneğidir. 12. yüzyıla tarihlenen köprünün batı ayağında 1.00 m x 1.20 m boyutlarında inşa edilen sekiz panoda sırasıyla Terazi Burcu ve Zühal/Satürn gezegeni, Yengeç Burcu ve Müşteri/Jüpiter gezegeni, Oğlak Burcu ve Merih/Mars gezegeni, Aslan Burcu ve Güneş, Balık Burcu ve Zühre/Venüs gezegeni, Başak Burcu ve Utarid/Merkür gezegeni, Boğa Burcu ve Ay, Yay Burcu ve Cevzahir gezegeni tasvir edilmiştir.

ulaşabildiğimiz en erken tarihli örnekleri Antik Mısır eserlerinde mevcuttur (Tekin 2016a: 32). Başta piramitler olmak üzere Mısırlıların bıraktıkları anıtsal mimarî yapılardan ve papirüs kayıtlarından anlaşıldığına göre, Mısır medeniyetinde kuvvetli bir ahiret inancı vardır. Ahiretteki yaşamın dünya hayatının bir benzeri olduğuna yönelik inançları (Champdor 1984: 74), mezar yapılarının duvarlarını ahirette yanlarında bulunmalarını arzu ettikleri nesne ve figürlerle süslemelerini beraberinde getirmiştir. Bu sebeple tarım, hayvancılık ve ticaret gibi sosyal hayatın içinde yer alan pek çok iş kolu duvar kabartmalarında sahnelenmiştir. Kuyumculuk da bunlardan biridir ve söz konusu zanaat dalında kullanılan diğer malzemelerin yanında değerli maden ve taşların ölçümünün yapıldığı teraziler tasvirler arasında yerini almıştır (Lise 1986: 53; Ekmen 2016: 51-52). Bu konuda en bilinen örneklerden biri, ünlü vezir Mereruka'nın Sakkara'da defnedildiği mastabanın duvar kabartmalarıdır. Burada açık bir biçimde tasvir edilen iki kollu terazi ve onunla ölçüm yapan insanlardan oluşan görselde (Ekmen 2011: 42) motifin ticarî hayattaki rolü öne çıkmaktadır (Fot.2).



**Fotoğraf 2**

Sakkara'da Vezir Mereruka'nın Mezar Anıtında Terazi Motifli Duvar Kabartması

<https://egy monuments.gov.eg/monuments/tomb-of-mereruka/>, (Erişim Tarihi: 2 Ağustos 2021)

Bununla birlikte Antik Mısır sanatında terazi motifinin, çalışmamızla da ilişkili olarak, inanç temelli kullanımı çok daha yaygındır. Mısır'da Ölüler Kitabı adıyla bilinen, dualar içeren ve kişinin ölümden sonraki serüvenini çizimlerle anlatan papirüs eser, bu hususta hayli önemli bir kaynaktır. Kimi zaman

ölüyle birlikte gömüldüğü ifade edilen mezkur papirüs kayıtlarında “ölünün yargılanması” hususî bir yer teşkil etmektedir (Champdor 1984: 15, 58-59; Hooke 2015: 82) (Fot.3). “Ölünün yargılanması” sahnelerinin başlıca ögesi ruhun tartılmasıdır. Nitekim hiyerogliflerde “yargılama” hadisesi, “tartılma” kavramı ile ifade edilmektedir. Buna göre ruh, cennete veya cehenneme gönderilmeden evvel ölünün kalbi, yani vicdanı “Tanrı’nın terazisi”nde tartılır. Mısır inancına göre kalp, ölünün yeryüzünde yaptığı hiçbir davranışı gözünden kaçırmayan vicdandır. Bu ritüele Grekçe psikostazi-vicdanî hesaplaşma adı verilir. Terazinin diğer kefesinde ise adalet tanrıçası Maat’ın sembolü, aynı zamanda hakikati simgeleyen tüy bulunur. Yüreğin ağır gelmesi, ölünün günahının fazlalığına işaret eder ve yolculuğuna devam edemeden timsah başlı Ammit’e teslim edilir (Champdor 1984: 45-46; Salt 2010: 280, 351).



**Fotoğraf 3**

Mısır Ölüler Kitabında (Ani Papirüsü) Ruhun Tartılma Sahnisi  
[https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA10470-3](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10470-3),

(Erişim Tarihi: 11 Ocak 2022)

Ölümden sonra bedeni terk eden ruhun yegâne amacı, yer altında gerçekleştirilen bu yüce yargılamadan geçip Amon-Ra ile birleşmektir. Görüldüğü üzere Antik Mısır medeniyetinde “Amenti sembolizmi” (Salt 2010: 37-38) olarak da anılan ve ölümden sonraki hayatın aşamalarını anlatan tasvirlerin başlıca sembolü terazi motifidir.

### 3.2. Mezopotamya

Arkeolojik buluntular, Doğu Akdeniz ve Mezopotamya uygarlıklarınca kullanılan terazi formunun da Mısır terazileri ile benzerlik gösterdiğini kanıtlamaktadır. Mezopotamya uygarlıkları içerisinde Akad Dönemi'ne ait yine bir yargılama sahnesinin tasvir edildiği düşünülen silindirik mühür görselinde, Şamaş'ın elinde tuttuğu eşit kollu terazi ile adaletle hükmeden bir tanrı olduğu anlatılmak istenmiştir (Küçüktaşdemir 2017, 101) (Şekil 1).



Şekil 1

Tanrı Şamaş'ın Adalet Terazisi - Akad Dönemi MÖ 2350-2100 (Özgür Küçüktaşdemir'den)

### 3.3. Hititler

M.Ö. 7. yüzyıla tarihlenen bir mezar taşında (stel) her iki elinde terazi tutan adam tasviri, motifin Hititlerden günümüze ulaşan örneğidir (Fot. 4). Kabartmada figürün sağ elindeki terazi açık iken diğer elindeki kapalıdır. Orthmann, 1971 yılında Hitit sanatı üzerine yayımladığı araştırmada söz konusu stelin Maraş'ta bulunduğunu ifade etmekte olup ikonografik özelliklerine değinmemiştir (Orthmann 1971: 87). Ancak Ekrem Akurgal, mezar taşındaki terazi motifinin, mezarın ait olduğu kişinin mesleğine bir atıf olabileceğini ileri sürmüştür (Akurgal 2001: 266).



**Fotoğraf 4**

Terazi Motifli Hitit Steli - MÖ 7. Yüzyıl

<https://www.hittitemonuments.com/maras/maras09-t.htm> (Erişim Tarihi: 25 Aralık 2021)

### 3.4. Antik Yunan ve Roma

Terazi, Doğu medeniyetlerinin yadsınamaz bir biçimde etkisi altında gelişen erken dönem Yunan sanatında (Boardman 2005: 49; Conti 1982: 6-7; Wheeler 2004,:222) da kullanılan bir motiftir. Yunan sanatında Mısır'da olduğu gibi ticarî yaşamı tasvir eden temsillerde yer almasının yanı sıra motif, daha çok mitolojideki Hermes karakteriyle bütünleşen bir semboldür. Attika vazolarda sıklıkla rastlanan betimlemelerde bir elinde haberci asası taşıyan Hermes, diğer eliyle eşit kollu bir terazi tutmaktadır (Fot. 5). Zira mitolojide Hermes'in görevlerinden biri ruhların tartılmasıdır<sup>3</sup>(Carpenter 2016: 45-46; Can 1994: 79). Hermes, ölüm anında bir nefes gibi insan bedeninden çıkan ruhu yakalar ve cehennemde ya da yer altında bulunan yüksek mahkemenin huzuruna çıkarır (Tollu 1957: 56).

<sup>3</sup> *psikostazi-psychostasia*.



**Fotoğraf 5**

Hermes Ruhları Tartan Terazi ile - Attika Vazo MÖ 490-480  
[https://www.britishmuseum.org/collection/object/G\\_1873-0820-300](https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1873-0820-300),  
(Erişim Tarihi: 11 Ocak 2022)

Bu noktada değinmek istediğimiz bir husus var ki Olympos tanrıları arasında yer alan Hermes, İslâmî gelenekteki İdris Peygamber ile bir kabul edilmiştir. Hatta kimi İslâmî kaynaklarda Hz. İdris, âlimlerin âlimi mânâsında, Hermesü'l-Herâmise unvanı ile anılmıştır (Kılıç 2010: 10). Konumuz açısından dikkati çeken ise İslâmî literatürde ilimlerin kurucusu kabul edilen Hz. İdris'e atfedilen terzilik (İbn Kesir 1985: X/5155) ve hekimlik gibi meziyetlerin yanı sıra onun terazi kullanan ilk insan olarak bilinmesidir. Dolayısıyla nasıl ki terazi, Antik Yunan'da Hermes'in atribüleri arasında yer alıyorsa, İslâmî gelenekte de Hz. İdris'e atfedilen bir semboldür. Mısır medeniyetinde bu iki isme karşılık gelen ise ruhun tartılması sahnelerinde öne çıkan; terazi, ölçü ve adaletin efendisi Thoth'dur. Benzer şekilde Hz. İdris ve ona atfedilen özellikler Yahudi kültüründe Enoh'a tekabül etmektedir (Kılıç 2010: 41-53). Ancak Hz. İdris ile ilgili yukarıda verilen bilgilerin doğrudan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet temelli olmayıp İsrailiyat kökenli olabileceğini de ifade etmekte yarar vardır (Ö. F. Harman 2000: 478-80; Kılıç 1998: 228).

Roma Dönemi'ne gelindiğinde terazi motifinin kullanımının yaygınlaşarak devam ettiği anlaşılmaktadır. Roma mitolojisinin büyük oranda Yunan mitolojisinden devşirildiği bilinmektedir. Her iki mitolojinin ortak karakterle-

rinden biri olan Astraea, Zeus ile Themis'in<sup>4</sup> (Bk. Grimal 2012: 762) kızıdır ve insanlara adalet ilham etmekle vazifelidir. Ancak insanlar arasında ahlaksızlık artınca gökyüzüne yükselip bir burç olmuştur (Can 1994: 402; Grimal 2012: 94). Böylece Roma mitolojisinde adalet tanrıçası ile Terazi Burcu'nun buluşması sağlanmış ve motif her ikisini karşılayan bir anlama sahip olmuştur. Bu durum bir yönüyle Greko-Romen mitolojisindeki kavramların astronomi ilmine aktarılmasının (Gleadow 2001: 63) somut bir göstergesidir. Öte yandan terazinin adalet tanrıçasını temsilen kullanımı, Roma Dönemi'nde daha çok sikkelerde yaygınlaşmıştır. İmparatorlar halka ulaştırmak istedikleri mesajları sikkelerde tasvir edilen Roma tanrıları ve atribüleri aracılığı ile sunmaktadır. Personifikasyon adı verilen ve soyut kavramların insan formunda betimlenmesi anlamına gelen bu uygulamada terazi, adalet ve bireyler arası eşitliğin simgesi olarak "Moneta (Junu-Avg)" ve "Aequitas" yazılı sikkelerde yerini almıştır (Baydur 1998: 94 bk. Lev. XXXVII Res. 337; Tekin 2016a: 42, 45) (Fot. 6). Bununla birlikte Roma Dönemi'ne tarihlenen ve taş malzeme üzerinde yer alan terazi kabartma örnekleri de mevcuttur (Fot. 7).



**Fotoğraf 6**

MONETA AVG Lejantlı Terazi Motifli Roma Sikkesi - Hadrian Dönemi MS 117-138  
<http://www.ancientcoins.ca/RIC/>, (Erişim Tarihi: 21 Aralık 2021)

<sup>4</sup> Themis aynı zamanda Yasa Tanrıçası olarak bilinmektedir.





**Fotoğraf 7**

Taş Üzerinde Terazi Kabartması - Roma Dönemi MS 2. Yüzyıl

<https://www.getty.edu/art/collection/objects/29485/unknown-maker-weight-with-scales-roman-2nd-century-ad/> , (Erişim Tarihi: 21 Aralık 2021)

### 3.5. Yahudilik ve Hıristiyanlık

Semavî kökenli dinlerde, ahiret inancı ve buna bağlı olarak kıyamet gününde gerçekleşecek olan ilahî yargılama, hem metinlerde hem de görsel materyalde tartma eylemi ve terazi motifiyle temsil edilmiştir. Bununla birlikte motif, sinagogların mozaik süslemelerinde Zodyak haritasının yedinci burcunu temsil de mevcuttur. Yahudi sanatında terazinin burç olarak en önemli örnekleri günümüz İsrail sınırlarında bulunan ve MS 6. yüzyıla tarihlenen Beth Alpha Sinagogu mozaiklerinde karşımıza çıkmaktadır (Hachlili 1977: 64) (Fot.8). Sefarad Yahudilerine ait mezar taşlarında ise cennet – cehennem kompozisyonu kapsamında terazi motifine yer verildiği bilinir. Özellikle 17.-18. yüzyıllarda yaygınlık kazanan bu uygulamada terazi motifi, kıyamet gününde ölünün amellerinin tartılmasına işaret etmektedir (Studemund-Halévy 2011: 173).



**Fotoğraf 7**

Beth Alpha Sinagogu Terazi Motifli (Zodyak Haritası) Zemin Mozaïği MS 6. Yüzyıl  
<https://www.alamy.com/stock-photo/beit-alpha-synagogue.html>, (Erişim Tarihi: 15 Kasım 2021)



**Fotoğraf 8**

Melek Mikail ve Son Yargı - Bourges Katedrali - Fransa 13. Yüzyıl - <https://www.akg-images.com/archive/-2UMDHUU562NK.html>, (Erişim Tarihi: 15 Kasım 2021)

Semavî dinlerden Hıristiyanlıkta Matta İncili 25:31-46. pasajlar, “Yargılama Günü” başlığını taşımakta olup Tanrı’nın o gün insanları koyunlar ve keçiler gibi ayıracağını bildirmektedir. Burada koyunlar (iyiler) sağa, keçiler (kötüler) ise sola ayrılıp yargılama neticesinde cennet ve cehenneme gönderileceklerdir (Hammer-Tugendhat 2014: 13). Hıristiyanlıkta cennet ve cehennem tasvirleri daha çok düzen ve kaos üzerine kurulur. Sanat eserle-

rinde cennet, insanların sıra sıra dizili olduğu muntazam bir yer şeklinde resmedilirken, cehennemde kargaşa hâkimdir. Bu durum azap sahnelerinin yanı sıra birbirlerinin üzerine yığılmış insan görüntüleri ile belirtilir (Hammer-Tugendhat 2014: 14). Son Yargı'nın konu edildiği Ortaçağ kiliseleri taş süslemelerinde, kafataslarını tartan yahut kefeleri boş terazi motifleri dikkat çekmektedir (Fot.9). Hıristiyan ikonografisinde tartma işlemi ekseriyetle baş meleklerden Mikail tarafından yapılır ve önceki medeniyetlerde olduğu gibi tartılan şey ruhtur (Hammer-Tugendhat 2014: 24). Yukarıda yer verilen görsel materyal göstermektedir ki terazi, Hıristiyanlıkta da cennet, cehennem ve ahiret tasavvurlarını betimleyen temel objelerden biri olmuştur.

Netice itibariyle şu ana kadar incelediğimiz yazılı ve görsel malzeme, terazi motifinin İslâm öncesi medeniyetlerde, diğer anlamlarına ek olarak, bilhassa yaratıcının şaşmaz adaletini sembolize ettiğini gözler önüne sermektedir.

#### **4. İslâm Sanatında Terazi Motifinin Kullanımı ve Dinî – Tasavvufî Metinlerle İlişkisi**

Bu bölümde terazi motifiyle ilgili olarak İslâm dini ve tasavvuf metinlerine iki açıdan yaklaşılacaktır. Bunun sebebi, terazi motifinin İslâm sanatlarında, burç tasviri dışında temelde iki farklı anlama tekabül etmesidir. Bunlardan ilki ahiret sembolü diğeri ise dünya/devlet nizamıdır. Her iki tasvir türünü dinî ve tasavvufî metinlerle ilişkilendirmek mümkündür.

##### **4.1. Ahiret Tasviri Olarak Terazi Kullanımı**

İslâm'daki ahiret inancını îzah etmek için çeşitli mecazlar ve semboller kullanılmıştır. Bunun en tipik örneği, terazi metaforudur. Ahirette Allah, teraziyle hüküm verir. Bireyin iyi amelleri terazinin bir kefesine, kötü işleri de öbür kefesine konur ve üstün gelen taraf ilgilinin kaderini belirler. Burada, bu imajlar dünyasında beşerî fiillerin, “kefeye konan birer ağırlık” formunda ele alındığı görülmektedir (Ögke 2018: 66).

Terazinin mimarîde ahiret kompozisyonları kapsamında kullanımı Geç Dönem Osmanlı camileri ile Cumhuriyet Dönemi eserlerinde sıklıkla görülmektedir. Sayıca az olmasına mukabil mezar taşlarında terazi kullanımını yine ahiret inancı ile ilişkilendirmek mümkündür. Terazi motifi Ege Bölgesi (Şener 2011: 42-44, 88, 101), Orta Anadolu (Apa 2008: 32) ve Karadeniz Bölgesi (Bk. Sarı 2021: 165, 194, 347, 374, 781, 1721, 1763, 1988) dahil olmak üzere 18.-20. yüzyıllar arasında inşa edilen camilerin kalem işi süslemelerinde karşımıza çıkmaktadır. Kalem işi örneklerin dışında şu ana kadar tespit

edebildiğimiz kadarıyla Bayburt/Aydıntepe Gümüşdamla Köyü Camii'nin M. 1865 yılına tarihlenen ahşap vaaz kürsüsüne terazi motifi işlenmiştir (H. Özkan 2014: 27) (Fot. 10). Ayrıca 20. yüzyılda inşa edilen Trabzon/Akçaabat Derecik Mahallesi Demirtaş-Derecik Karaman Merkez Camii'nde mihrap nişinin her iki yanında ve yine Trabzon Dernekpazarı Akköse Köyü Camii mihrap nişinde taş malzemede iki kefli terazi motifleri mevcuttur (Sarı 2021: 164-65, 773) (Fot. 11-12).



**Fotoğraf 10**

Bayburt/Aydıntepe Gümüşdamla Köyü Camii Vaaz Kürsüsü M. 1865 (Haldun Özkan'dan)



**Fotoğraf 11**

Trabzon/Akçaabat Derecik Mahallesi Camii Mihrabı 20. Yüzyıl



**Fotoğraf 12**

Trabzon/Dernekpazarı Akköse Köyü Camii Mihrap Nişi - M. 1865 (Yavuz Sarı Arşivi)

İslâm eserlerinde ahireti sembolize eden terazî motiflerinin tamamı bir makalenin hacmini aşacağından, aşağıda konumuzla bağlantılı olan üç cami ve bir mezar taşını örnek olarak ele alacağız. Diğer örneklerin bulunduğu yapıların adlarını vermeye iktifa edeceğiz.

Örnek olarak inceleyeceğimiz terazî motiflerinden ilki, Denizli'nin Pamukkale ilçesi sınırlarında Belenardıç Köyü Camii'ndedir. Cami dışarıdan sade görünmekle birlikte iç mekânı zengin bir süslemeye sahiptir. Ahşap tavanlı ve ahşap direkli caminin duvar süslemeleri, Denizli ve çevresindeki diğer camilerde olduğu gibi bitkisel, geometrik, mimarî süslemelerin yanı sıra ahirete dair sembolik anlamlar ihtiva eden motifler içermektedir. Yapının biri haricî sofada (son cemaat yeri) diğeri harem (harim) güney duvarında olmak üzere iki kitabesi mevcuttur. Kitabelerin ilki M. 1884 tarihini veririrken ikincisi M. 1885-86 tarihini vermektedir. Pektaş, ikinci tarihin süslemelerin tamamlandığı tarih olabileceğini ifade eder (Pektaş 2011: 211). Harem (harim)in doğu duvarında terazî-mîzan; livâü'l-hamd<sup>5</sup> ve makas ile birlikte resmedilmiştir (Fot. 13). Yan yana üç pano şeklinde sıralanan ahiret tasvirli kompozisyonun ikinci panosunda, kaynayan kazanlar ve sırat köprüsü ile betimlenen yedi basamaklı cehennem, üçüncü panoda ise aralanan bir perde motifinin ardında sekiz basamaklı ve sekiz kapılı olmak üzere cennet tasvir

<sup>5</sup> *Livâü'l-hamd*, İslâm literatüründe, kıyamet gününde hesabın başlamasından önce herkesin sıkıntıda bulunduğu bir sırada Hz. Muhammed'in müminlerin altında toplanacağı sancağını ifade eder (Bk. Yavuz 2003: 200).

edilmiştir. Cennetin kademeleri üzerine, kökü perde motifinin arasından yukarıya uzanan Tûba Ağacı'nın dalları sarkmaktadır. Bahse konu kalem işlerinin cennet ve cehennem tasviri oldukları, kompozisyonların bir bölümüne yazılan Arapça “cennet – تَنَج” ve “cehennem – مَنَج” ibarelerinden ayrıca anlaşılmaktadır. Burada değindiğimiz üçlü panonun neredeyse birebir aynı Denizli Akköy Yukarı Camii (M. 1877-78) ve Fethiye Seki Yaylası Tekke Camii (M. 1846) harem duvarlarında da mevcuttur (Arık 1988: 134) (Fot. 14). Cennet-cehennem kompozisyonlarında bağımsız bir terazi tasvirini ise yine Denizli'de bulunan ve M. 1774/75 yıllarına tarihlenen<sup>6</sup> Baklan Boğaziçi Eski Camii kalem işlerinde görmek mümkündür (Fot. 15).



**Fotoğraf 13**

Denizli Belenardıç Köyü Camii M. 1884 - Terazi/Mizan Tasviri (Fatma Erten Arşivi)



**Fotoğraf 14**

Denizli Akköy Yukarı Camii M. 1877-78 – Terazi/Mizan Tasviri (Fatma Erten Arşivi)

<sup>6</sup> Pektaş, yapıda mevcut onarım kitabesinden hareketle Baklan Boğaziçi Camii kalem işi süslemelerinin 1876 yılında tamamlanmış olabileceğini ifade etmektedir. (Bk. Pektaş 2011:188-192).



**Fotoğraf 15**

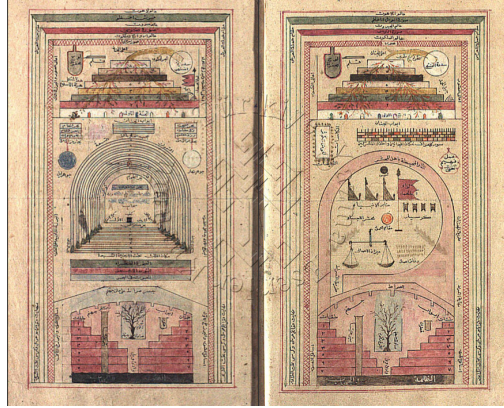
Denizli Baklan Boğaziçi Eski Camii M. 1774/75 – Terazi/Mîzan Tasviri (Fatma Erten Arşivi)

Çalışmamız açısından bir başka örnek, Yozgat'ın Şefaathli ilçesi Paşaköy Kasabası Tokmak Hasan Paşa Camii'dir. Miladi 1773 (H. 1187) yılında inşa edilen caminin duvarları dikkat çekici kalem işleri ile bezelidir (Acun 2005: 617-18). Bunlar arasında dikdörtgen bir pano formunda tasarlanmış ve cennet ve ceheennemin yanı sıra evrenin manevî âlemdeki katmanlarını hem görsel hem de yazılı biçimde betimleyen tasvir, terazi dahil olmak üzere sembolik birçok öğeyi bünyesinde barındırmaktadır (Fot. 16). Tasvirde en alt tabakada ceheennem ve ceheennemin kapıları yer almaktadır. Bu kısım bir miktar tahrip olmakla birlikte tasvirin beslendiği yazma ve matbu eserlerdeki örnekler dikkate alındığında ceheennemin kapılarının yedi adet olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca yine dinî metinlerle paralel olarak kalem işinde yedi kattan müteşekkil ceheennemin orta yerinde zakkum ağacı ve kaynayan kazanlar bulunmaktadır. Görselin en üstünde Belenardıç Köyü Camii'ndeki benzer bir cennet tasviri mevcuttur. Cennetin ilk kademesinin başında livâü'l-hamd resmedilmiştir. Sekiz katlı cennetin mertebeleri kökü yukarıda olan Tûba dalları ile kaplanmıştır. Cennetin yanında ayrıca kalem ve levh-i mahfuz tasvirleri bulunur. Terazi/mîzan tasvirine, cennet ve ceheennemin arasında yer verilmiştir.



**Fotoğraf 16**

Yozgat/Şefaatli Paşaköy Kasabası Tokmak Hasan Paşa Camii Harem Duvarı M. 1773  
<http://www.turkiyenintarihieserleri.com/?oku=722> (Erişim Tarihi: 15 Kasım 2021)



**Fotoğraf 17**

Ulûhiyet Âlemi, Marifetnâme vr. 18a-19b, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Süleymaniye Kütüphanesi,  
Hamidiye 00702<sup>7</sup>

Son dönem Osmanlı camilerinden değinmek istediğimiz diğer bir örnek, Trabzon Çaykara ilçesi Kabataş Köyü Camii'nin terazi motifli kalem işi bezemesidir. Cami, kitabelerinden hareketle M. 1811 yılına tarihlenmektedir (Sarı 2021: 560). Yapının mihrap duvarında, günümüzde vaaz kürsünün arkasında kalan kısımda orijinal kalem işi süslemelerin kalıntısına rastlanmaktadır. Arapça ibarelerden Medine-i Münevvere ve Beytü'l-Makdis tasvirleri olduğu anlaşılan panoda Beytü'l-Makdis'in altında terazi/mîzan resmedilmiştir. Terazinin keferleri arasında ise, söz konusu kompozisyonların bir parçası sayılan makas yer almaktadır. Terazinin iki yanına birer şamdan konum-

<sup>7</sup>Kaynağı belirtilmeyen görseller yazara aittir.

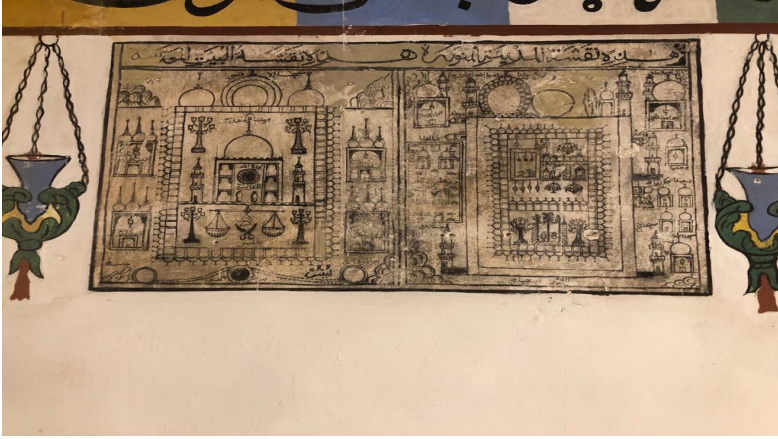


landırılmıştır (Fot. 18). Anadolu'daki yaygın örneklerden farklı bir tasarıma sahip olan bu tasvir, ahiret kompozisyonlarının dışında değerlendirilmiştir (Bk. Mürüvet Harman 2015: 359, dipnot 14). Ancak tasavvufî metinlerle birlikte ele alındığında terazinin burada da ahirette kurulacak olan mizana tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Zira Muhammediye'de geçen;

“Evvel İsrâfil'i ihyâ eyleye emr eyleye

Beyt-i Makdis sahrasından sûrun ede ibtidâ” (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a/ II: 332)

beytinden anlaşılacağı üzere kıymette İsrâfil'in sûra Beytü'l-Makdis'ten üfureceğine dair bir inanç mevcuttur.



**Fotoğraf 18**

Trabzon/Çaykara Kabataş Köyü Camii Kalem İşi (Yavuz Sarı Arşivi)

Terazi motifini ahiret sembolü kapsamında değerlendirebileceğimiz bir başka örnek, Adana Asrî Mezarlığı'nda bulunan ve “Hacı Ali Rıza oğlu ... Mahmud Bey”e ait M. 1926 yılına tarihlenen mezar taşıdır (Fot. 19). Burada terazi motifi, kitap ve cami tasvirleriyle birlikte taş sandukanın geniş yüzeyinde yer almaktadır. Mezkur mezarlık hakkında yüksek lisans tezi yazan Özkan; terazi, kitap ve cami motiflerini birlikte değerlendirdiğinde, bunları mevtânın dinî bilgisinin kuvvetli ve fikirleri benimsenen bir zat olduğunun işareti şeklinde yorumlamıştır (S. Özkan 2007: 48-50). Bununla birlikte mezar taşlarında kullanılan terazi motiflerinin mevtânın mesleğine bir gönderme olabileceğine dair görüşler de mevcuttur (Karamağaralı 1972: 21). Hatta Azerbaycan topraklarında hâkimlik mesleğini icra eden kimsele- rin mezar taşına terazi motifinin yerleştirilmesi geleneği vardır (Ünal 2000:

289). Buna mukabil Anadolu coğrafyasında 14. – 15. yüzyıllara tarihlenen mezar taşlarında karşımıza çıkan “Peygamber -salât ve selam O’nun üzerine olsun - şöyle dedi: Dünya ahiretin terazisidir/kantarıdır.” (Bk. Uluçam 2000: 49) mealindeki hadis-i şerif, bizzat motifin bulunduğu mezar taşında kullanılsa da Müslümanların zihnindeki terazi-ahiret ilişkisini gözler önünde sermektedir. Hadis-i şerife insanın dünyada yaptıklarının ahirette karşılık bulacağı anlamını vermek mümkündür. Nitekim hadiste Allah’ın adaletinin kıyamette tecellî edecek olan sonuçlarına yönelik bir ikaz vardır.



**Fotoğraf 19**

Adana Asrî Mezarlığı Terazi Motifli Mezar Sandukası M. 1926 (Erdal Elmas Arşivi)

#### 4.2. Ahiret Tasviri Olarak Terazi Motifinin Dinî ve Tasavvufî Metinlerle İlişkisi

İslâm sanatında karşımıza çıkan terazi motifinin dinî ve tasavvufî metinlerdeki arka planı araştırıldığında, motifin bir mecaz olarak İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’te önemi haiz bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Arapça mîzan kelimesi ile ifade edilen terazi, Kur’an’da pek çok ayette<sup>8</sup> geniş bir anlam çerçevesinde geçmektedir. Bu anlamlar kısaca; “yaratılmışlarda görülen ölçü ve denge, adalet, tartı aleti, tartma işlemi, akıl, Kur’an (Kaya 2019: 14-28), Peygamber ve Peygamberlere verilen akıl, fe-

<sup>8</sup> el-Hicr 15/19; er-Rahmân 55/7-9; el-En’âm 6/152; el-A’râf 7/8-9,85; Hüd 11/84-85; eş-Şuarâ 26/181-183; el-Mutaffifin 83/3; el-Kehf 18/105; el-Enbiyâ 21/47; el-Mü’minûn 23/102-103; el-Kâria 101/6-9; eş-Şûrâ 42/17; el-Hadîd 57/25.

raset, kabiliyet” (Kaya 2018: 211-14) ile insanlar için belirlenen “hükümler ve şeriat” olarak sıralanabilir (Çonkor 2020, 123). Ancak yukarıda zikrettiğimiz anlamların yanı sıra mîzan, bilhassa kıyamet ve ahiret tasavvurlarının anlatıldığı ayetlerde amellerin tartılacağı teraziye karşılık gelen Kur’anî bir terimdir. Zira Enbiya Sûresi 47. ayet-i kerîmede Cenâb-ı Allah:

“Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz.” buyurmuştur. Burada açık bir ifadeyle kıyamet günü kurulacak olan adalet terazilerinden bahsedilmektedir.

Yine Âraf Sûresi 8-9. ayetlerde:

“O gün ölçü-tartı haktır. Artık kimin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse işte onlar, ayetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden kendilerini ziyana sokanlardır.” ifadeleriyle ahirette insanların tartılarının ağır veya hafif gelmesi halinde karşılaşacakları durum anlatılmaktadır. Örneklerini verdiğimiz ayet-i kerîmelerden anlaşılmalıdır ki, kişinin bu dünyada yapıp ettikleri ahiret mahkemesinde, diğer bir ifadeyle, Mahkeme-i Kübrâ’da en hassas teraziyle tartılıp karşılığı verilecektir.

İslâm’ın ikinci temel kaynağı kabul edilen hadîs-i şeriflerde mîzan yine ekseriyetle kıyamet ve ahiretle ilgili bir terim olarak geçmektedir. Aşağıda verdiğimiz hadîs-i şerif bu husustaki pek çok örnekten yalnızca bir tanesidir.

“Dile hafif, Rahman’a sevimli ve mîzanda ağır gelen iki cümle vardır: Allahı O’na hamd ederek tesbih ederim; Yüce Allah her türlü eksiklikten münezzehtir.” (Müslim, Zikr, 31).

Tasavvufî kaynaklarda sıkça geçen mîzana, bir tasavvuf terimi olarak “insanın doğru düşünceye, salih amele, isabetli söz ve davranışa ulaşmasını sağlayan ve zıtlarından da nefsini korumasına vesile olan bir akıl/gönül ölçüsü” anlamı verilmektedir (Uludağ 2012: 252). Ayrıca mesnevî ve dîvânlarda yine mahşer gününde kurulacak olan adalet terazisine nispetle mecazî kullanımının yaygın olduğu görülmektedir. Bunun yanında ahiretteki terazinin ağır gelebilmesi için dünyadaki terazilerde hile yapılmamasına yönelik gerçek anlamıyla kullanımı da mevcuttur. Bu hususta Mevlânâ “Coşaraktan zulmüne bir tevbe etmedin. Buğday gösterip arpa sattın. Fiillerinin terazisi eğriydi. Şimdi nasıl karşılığında doğru bir terazi istersin.” (Rûmî 2010: V/579) mısralarında dünyada terazisi doğru olmayana ahiretteki terazinin hoşnut etmeyeceğini belirtmektedir. Tasavvufî meselelerde dikkatimizi çeken bir diğer husus terazinin ekseriyetle ayna ile birlikte zikrediliyor olmasıdır. Te-

razi ile ayna metaforlarının birlikte kullanımı, erken örneklerden başlayıp geç dönem tasavvufî metinlere değin sürmüştür. Âriflerin manevî âlemdeki yükselişleri bu iki metaforla olan irtibatları ile ilişkilendirilmiştir. Örneğin Safranbolulu Mehmed Emin Halvetî, Mizanü'l-‘Âşıkîn risalesinin başında “İrfanında ehlullahın ölçüsü var mıdır? Onların ölçüsüyle, kendini ârif misin, ârif mi geçiniyorsun, yoksa, câhil misin ölçüp tartabilmen için yazılmıştır.” açıklamasını yapmaktadır (Safranbolulu Mehmet Emin Halvetî 2003: 114). Nitekim sûfiler ayna ve teraziyi yaradılış sebepleri doğruluk ve adalet olan iki nesne telakkî ederler. Ayna ve terazinin olduğu yerde hilenin var olamayacağına vurgu yaparlar (Karakuş 2020: 1075).

Yûnûs’un Dîvânına baktığımızda yine terazinin, ahirette amellerin tartılacağı, kişinin unutup gittiği fiillerinin dahi karşısına çıkacağı Hakk terazisi şeklinde tasvir edildiği görülmektedir.

“Andan İsrâfil Sûr ura ölenler yirinden tura

Mizân terâzû kurıla hükmini ide zü'l-Celâl” (Tatçı 2020: 312; ayrıca bk. 2020: 226, 246)

Osmanlı Dönemi’nde halk arasında ve tasavvuf meclislerinde yaygın olarak okunan Muhammediye (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/356), Marifetnâme (Erzurumlu İbrahim Hakkı 1974b: I/28-29) ve Delâilü'l-Hayrât gibi metinler de söz konusu motifin bir metafor olarak hususiyetle yer aldığı kaynaklar arasındadır. Gerek Belenardıç Köyü, gerekse Tokmak Hasan Paşa ve Çaykara Kabataş Köyü camileri duvar resimlerinin yukarıdaki dinî ve tasavvufî literatürden beslendiği oldukça açıktır. Bununla birlikte başta Tokmak Hasan Paşa Camii olmak üzere “uluhiyet âlemi ve cennet – cehennem tasavvurları”nın Muhammediye ve Marifetnâme gibi dinî-tasavvufî metinlerle doğrudan bir bağlantı içinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira Marifetnâme’nin ilk bölümü kainatın yaradılışı, arş-ı âzam ve onun altındaki kürsî, levh-i mahfuz, kalem, sidretü'l-münteha, Tûba ağacı, berzah âlemi, kıyamet alametleri, sırat köprüsü, âraf, cennetin isim ve vasıfları, livâü'l-hamd, beyt-i mamur ve cehennem özellikleri konularını ihtiva etmektedir (Erzurumlu İbrahim Hakkı 1974b: I/11-30). Bu hususlar eserin el yazması nüshalarında ve geç devir resimli baskılarında şematize edilerek görsel alana taşınmıştır (Mürüvet Harman 2015: 357) (Fot.17). Aynı durum Muhammediye için de geçerlidir (Bk. Mürüvet Harman: 2014). Yazıcıoğlu Mehmed tarafından H. 853/M. 1449 yılında yazılan (Yazıcıoğlu Mehmed 1996b: I/57) Muhammediye’nin bilhassa üçüncü bölümünde kıyamet alametleri ve cennet-cehennem konularına temas edilir. Kıyamet duraklarından sonraki kısımda İsrâfil sûra ikinci

kez üfürür ve Müslümanlar livâü'l-hamd (hamd/şükür sancağı) altında toplanır. Mizan kurulumu, cennet ve cehennemlikler ayrılır. Sekiz kattan oluşan cennetin her bir katına farklı bir kapıdan girilir. Cennetin her bir katı yakut, zeberced, altın, inci, mercan gibi değerli taşlar ve onların renklerine teşbih edilmiştir. Cehennemde ise insanlar ve şeytanlar yanıp kaynarlar (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/465). Nazım şeklinde telif edilen eserde bu hususlar kısaca şu beyitlerle anlatılır:

“Arş u Kürsî nolısar levh ü kalem

Cennet ü nâra erişir mi elem (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/331)

...

Livâü'l-hamd: üç kanadı var durur üç yana olur intişar

...

Kurısarlar hem sırâtı çak tamunun üstüne

Kurular mizanı gök altında ede irtikâz

...

Hakk kürsîde Cebrail'den levh-i mahfuzu ister (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/356-57)

Hitâb ede saf saf bu kez eyleye Hak lihâz

...

Hesâb ede harf harf kamuya muhakkak lihâz (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/379)

...

Yana kaynaya insân u şeyâtîn

Karışa od ile od mâ ile tîn (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/465)

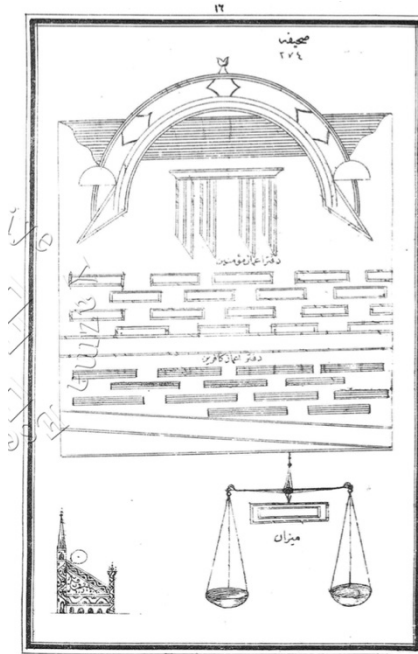
...

Hem buyurdu kim sekiz kapısı vardır cennetin

Yedisinden gire yoksullar birinden arkalu” (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/435)

Kıyamet ve ahirette yeniden haşrolunmaya dair anlatılan tüm bu sahneler, terim ve mekânlar, yukarıda değindiğimiz yazılı eserlerdeki tasvirlerle oldukça benzer bir formda, Geç Dönem Osmanlı camilerinin süslemelerine akta-

rılmıştır. Bu, aynı zamanda Osmanlı minyatür sanatının mimariye aksıdır. Tokmak Hasan Paşa Camii duvar süslemesi, Marifetnâme ve Muhammediye kitaplarındaki çizimlerle neredeyse birebir aynı özellikleri taşımaktadır (Fot. 16-17). Ayrıca metinlerde geçen ve amel defterine yazılmış kötü/kara bitiler<sup>9</sup> ile ak bitiler ise dünyada yapılan kötülük ve iyilikler olup amel defterlerinin rengini belirlemektedir. Bitiler arştan yere yağacaktır (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/367-69). Tomak Hasan Paşa Camii’ndeki kalem işi bezemede bahse konu ak ve kara bulutları görmek mümkündür. Bu husus matbu bir Muhammediye metninde mü’minlerin amel defterleri ak, kafirlerinki kara olmak suretiyle terazi motifinin yanında resmedilmiştir (Fot. 20). Bu yönüyle terazi, iyiler için “ümidin” kötüler için “korkunun” sembolü anlamlarına da gelmektedir. Yine bahse konu kitaplarda sekiz cennete benzetilen Kâbe’ye verilen yedi renkten söz edilir. Tokmak Hasan Paşa Camii duvar resminde Kâbe’yi çevreleyen bu renkler metinde aşağıdaki şekilde sıralanır; “Heşt-bihişte benzetip verdi kabâya heft-reng Sebz ü kızıl u sarı ağ al u benefî ve bakam” (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/423)



**Fotoğraf 20**

Ak-Kara Amel Defterleri ve Terazi, Muhammediye sy. 265, Yazıcıoğlu Mehmed, Süleymaniye Kütüphanesi, Basma Başışlar 08327

<sup>9</sup> Yazılmış şey anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte Belenardıç Köyü Camii örneğinde olduğu gibi terazilerin sağ kefesinde ekseriyetle bir hilâl bulunur. Tasavvufî metinlerde terazinin sağ kefesinin hasenâtı/iyiliği tarttığı ve iyiliği fazla olanın kefesinin nûr ile dolduğu ifade edilir (Yazıcıoğlu Mehmed 1996a: II/372) İslâmî literatürde nûrun sembollerinden biri de, Yûnûs Sûresi 5. ayet-i kerimeden hareketle ay, dolayısıyla hilâldir.

Görüldüğü üzere İslâmî literatürde geniş bir yer tutan terazi; cennet, cehennem, ahiret ve kıyamet tasvirlerinin başlıca objeleri arasında yer almaktadır. Bununla birlikte ahiret hayatını temsil eden bir nesne olması itibariyle terazinin mahiyeti hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve bizim dünya gözü ve aklıyla anladığımız türden teraziler gibi olup olmadığı tartışılmıştır. Hesap gününde gerçek terazilerin kurulacağını öne süren âlimlerin yanı sıra, Hamidullah'ın da işaret ettiği üzere, kimsenin gidip göremediği ve bilinmeyen bir âlemin ancak dünyadaki bilinen nesnelere tarif edilebileceğinden hareketle mecazî bir anlatım olduğunu ifade edenler olmuştur (Hamidullah 1989: 8). Ne var ki bir Sanat Tarihi çalışmasında bizim için önem arz eden husus, terazilerin mahiyetinden ziyade maddî kültürümüze yansıma biçimleridir. Arkeolojik buluntular ve sanat eserleri tarih boyunca birçok medeniyetin ahirette amellerin tartılacağı terazileri, dünya hayatındaki iki kefeli teraziler biçiminde tasvir ettiklerini göstermektedir.

## 5. Terazi – Kitap – Makas/Kılıç İlişkisi ve Dünya/Devlet Nizamı

Terazi motifli duvar resimlerinde terazinin kılıç ya da makas ile birlikte bir kompozisyon oluşturması dikkat çekmektedir. Kimi örneklerde bu kompozisyona kitap ilave edildiği görülmüştür. Terazinin yanında resmedilen kılıç ekseriyetle Zülfikâr'dır. İslâm Tarihi'nde Zülfikâr, Uhud Savaşı'nın (M. 625) ardından Peygamber Efendimiz tarafından Hz. Ali'ye hediye edilen kılıçtır. Hz. Peygamber'in kılıcı hediye ederken “Lâ fetâ illâ Alî, lâ Seyfe illâ Zülfikâr - Ali'den başka yiğit, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur.” anlamına gelen sözü söylediği rivayet edilmektedir (Öz 2013: 553). Zamanla bir sembole dönüşen Zülfikâr, Hz. Peygamberin belirtilen sözünün de tesiriyle kahramanlığın, adaletin ve yiğitliğin somut göstergesi olmuştur (Arslan 2020: 248). Tasavvufta Zülfikâr, kâmil bir mürşide inanmayanların inkâr duygularını kesip yok eden, insanın en büyük düşmanı olan nefsi öldüren “irşad ve hikmet kılıcı” olarak tasvir edilmiştir. Bazı tasavvufî metinlerde de Cenâb-ı Hakk'ın kulunun başına verdiği çeşitli sıkıntı, dert ve musibetleri ifade eden “celâl tecellileri”ni simgeler tarzda kullanılmıştır (Bk. Ögke, 210).

Alevîlik – Bektaşîlik inancıyla özdeşleştirilen Zülfikar, söz konusu tarikatların eserlerine yoğun bir biçimde yanmıştır. Buna mukabil Anadolu coğrafyasında Sünnî sanat ortamlarının da önemli bir süsleme nesnesi olmuştur. Terazi ile birlikte tasvir edildiklerinde çoğunlukla terazinin kefelere arasında konumlanmaktadır. Söz konusu duvar resimlerinin bir ahiret tasavvuru olduğu düşünüldüğünde akla Hz. Peygamberin “Cennet, kılıçların gölgesindedir.” hadisi gelmektedir (Buharî, Cihâd, 22; Müslim, Cihâd, 20). Bununla birlikte terazilerin yanındaki kılıç tasvirleri, ölçümdeki hassasiyete vurgu olabileceği gibi tartısı hafif gelenlerin karşılaşacakları sona bir gönderme anlamı da taşıyabilir. Nitekim Duran, Geç Dönem Osmanlı camilerinde yaygın bir kullanıma sahip olan bu sembolizmi “...ancak kötü söz ve davranışların kesilmesi halinde tartının ağır geleceği...” şeklinde açıklamıştır (Duran 1992: 332). Bunun, terazi-kılıç/makas kompozisyonlarının ahiretle ilgili anlamına dair en makul yorumlardan biri olduğu açıktır. Öte yandan makas, mizanın karşısına geldiğinde artık hükmün verilir son sözün söylendiğinin ve fâni dünya ile bağın kesildiğinin bir göstergesi sayılabilir. Bunun yanında Osmanlı’da hattatların kullandığı kağıt makaslarında, iki parmağın geçirildiği halkalı kısımlara bitişik vaziyette “Yâ Fettah” esmâsı yazma geleneği vardır (Serin 2010: 426-427). Mimarî süslemedeki makas tasviri ile bahse konu gelenek birlikte değerlendirildiğinde makasın, “Yâ Fettah” esmâsı ile uhrevî âlemin kapısını açan bir sembol olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki biz söz konusu motiflerin yaşadığımız dünyaya dair mesajlar içerdiğini de düşünmekteyiz. Zira Kur’an’da Yüce Allah’ın sıklıkla başvurduğu bu temsili ifadenin ahiret hayatı kadar dünya hayatını da etkileyen ve bu ikisini düzene koyan bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada mîzan terimi, dünya hayatının Allah’ın emir ve yasakları doğrultusunda yaşanmasına yönelik bir hudut ve ölçü ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili tasavvufî metinlere baktığımızda Mevlânâ’nın dünyadaki nizamın sağlayıcısı olan bu ölçüyü kadılar ile ilişkilendirdiği görülür. Zira o, Mesnevî’de kadıları “Hakk terazisi”ne benzeterek aşağıdaki beyti söylemiştir:

“Zira o, Hakk terazisidir. Şeytanın hilesinden kurtulmuştur. Şeriat ve Hakk üzere mücadelelerin makasıdır. İki hasmın dedikodusunu keser. Efsunla şeytanı şişede hapseder. Fitneyi kanun ile yatıştırır.” (Rûmî 2010: VI/700) Böylece Mevlânâ’nın dilinde kadı, mizan/teraziye, şeriat/kanunlar da Hakk uğruna mücadelede dedikodu ve fitneyi kesen makasa benzetilmiştir.

Terazi-kılıç/makas-kitap üçlüsüne yönelik değinmek istediğimiz bir diğer husus, devletin dünya nizamını sağlamadaki rolüdür. Tarih boyunca Müslü-



man devletler, kendilerini, ince bir çizgiyi ve hassas bir adaleti ifade eden bu ölçünün dünyadaki temsilcisi saymışlardır. Bu yaklaşımı Osmanlı devlet armasındaki simbolizmde açık bir biçimde görmek mümkündür (Fot. 21-22). Zira terazi, kitap ve silah üçlüsünün bir arada yer aldığı armada, devletin gücünü ilâhî kaynaktan alarak dünya nizamını ilim ve adaletle sağlama yetkisine sahip olduğu vurgulanmaktadır. Esasen bu husus, Türklerin İslâm öncesi dönemde, devletin Gök Tanrı ile irtibatlandırılan “kut” sahibi kimselerce yönetilebileceği yönündeki inançlarının İslâmiyet sonrasına tezahürü şeklinde de düşünülebilir. Bununla birlikte Osmanlı devlet armasındaki kitap, mizan, silah üçlüsünü Kur’an-ı Kerim’le ilişkilendirmek daha yerinde bir yaklaşım olacaktır. Zira Kur’an’da “kitap, mizan ve demir” arasındaki ilişkiye Hadid Sûresi 25. ayet-i kerîmede temas edilmektedir. Buna göre “kitap”, inanç ve düşünce kudretine; “mîzan”, gerekli amelleri yapma kudretine; “demir” ise gereksiz ve günah olan işleri terk etme kudretine delâlet etmektedir (Kaya 2018: 214). Batılılaşma Dönemi’nde geliştirilen Osmanlı armasında heraldik bir sembol olarak karşımıza çıkan bu üçlü kompozisyon, kanaatimizce, devletin yeryüzünde mîzan/terazi ile adaleti sağlayan, demir (silah-kılıç) ile adaletin sağlanmasının önündeki engellerle mücadele eden bir kurum olduğunu temsil etmektedir. Kitap ile de bu yetkinin ilâhî kökenine ve ilme işaret edilmektedir.

Yine Osmanlı armasına, İslâm sanatlarının önemli bir parçacı olan mezar taşlarında, ekseriyetle askerlere ait kabirlerde tesadüf ediliyor olması, bu kişilerin dinin ve devlet nizamının muhafazası için hizmet etmiş bireyler olmaları sebebiyle, yukarıda ifade ettiğimiz görüşü desteklemektedir (Fot. 23-24-25-26). Böylece terazi, kılıç-makas irtibatı hem dünyevî hem de uhrevî nizamın gerekliliklerine işaret eden bir sembol olarak sanat eserlerinde yerini almıştır.



**Fotoğraf 21**

Osmanlı Arması - Kapalı Çarşı  
Nuruosmaniye Kapısı



**Fotoğraf 22**

Osmanlı Arması Kapalı Çarşı  
Nuruosmaniye Kapısı – Detay



**Fotoğraf 23**

Osmanlı Armalı Mezar Taşı M. 1898-99,  
Karacahmet Mezarlığı No. 9472



**Fotoğraf 24**

Osmanlı Armalı Mezar Taşı M. 1898-99,  
Karacahmet Mezarlığı No. 9472 – Detay



**Fotoğraf 25**

Osmanlı Armalı Mezar Taşı M. 1884-85,  
Beşiktaş Yahyâ Efendi Haziresi No. 17



**Fotoğraf 26**

Osmanlı Armalı Mezar Taşı M. 1884-85,  
Beşiktaş Yahyâ Efendi Haziresi No. 17 – Detay

## 6. Değerlendirme ve Sonuç

İslâm öncesi örneklerden yola çıktığımızda, ölümden sonraki hayatın varlığı ve mahiyetinin, insanoğlunun sorguladığı en temel konulardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan İslâmî yahut diğer inançlara ait sanat eserleri bu düşüncenin en önemli delilleridir. Zira terazi motifinin İslâm öncesi medeniyetlerde de benzer mahiyette yer alması, René Guènon'un yıllar evvel dile getirdiği "...bütün tradisyonel öğretilerin, tek bir hakikatin değişik ifadelerinden başka bir şey olmadığı..." gerçeğini gözler önüne sermektedir.

İslâm sanatı özelinde ise terazi motifi, erken tarihli eserlerde burç tasvirleri olarak yer alırken geç dönem örneklerde motifin ahiret, adalet ve dünya/devlet nizamı anlamları öne çıkmaktadır.

18.-20. yüzyıllara tarihlenen örneklerde terazi motifi, cennet ve cehennem temalarını kapsamlı bir şekilde yansıtan duvar resimlerinde görülmektedir. Söz konusu tasvirlerin yer aldığı Batılılaşma Dönemi taşra camilerinde ahiret temasının, cennetin yalnızca güzelliklerini betimleyen saray kökenli (Mürüvet Harman 2015: 360) tasvirlerden farklı olarak kazanlar, sırat köprüsü, zakkum ağacı ve alevlerden oluşan cehennem temasıyla yan yana verildiği gözlenmektedir. Tam bu noktada terazi, hesap gününü hatırlatmak maksadıyla





**Fotoğraf 28**

Denizli Belenardıç Köyü Camii M. 1884 - Harici Sofa (Fatma Erten Arşivi)



**Fotoğraf 29**

Denizli Baklan Boğaziçi Eski Camii M. 1774/75 - Kemer Karnında İbrik Motifi (Kadir Pektaş'tan)

İslâm sanatlarında terazi motifinin ahiret tasviri anlamında yer aldığı eserlerden biri de mezar taşlarıdır. Sayıca az olsa da sandukalarda terazi motifinin “Dünya ahiretin terazisidir.” hadisini çağrıştıran biçimde kullanım örnekleri mevcuttur (Fot. 19). Öte yandan hadisin Arapça metninde geçen رطنق/kantara kelimesine kimi kitabelerde köprü anlamı verilmektedir. Örneğin Ahlat Taht-ı Süleyman Mezarlığı'nda (Yunus 2017: 86-87) ve Bursa Yeşil Türbe (1421) taç kapısında yer alan “...Dünya bir köprüdür, oradan geçiniz, fakat onu imar etmeyiniz.” hadis-i şerifinde رطنق/kantara kelimesi köprü olarak tercüme edilmiştir (Tüfekçioğlu 2001: 168-69). Burada kelimenin farklı anlamları ortak bir meseleye işaret etmektedir. Nasıl ki köprü, bir noktadaki

varlıkların diğer bir noktaya intikal etmelerine vesile oluyorsa, terazi de köprü gibi bu dünyadaki amelleri öte dünyaya taşımaktadır. Yine köprüünün düz bir çizgide durması, iki ayak arasındaki dengeye bağlıdır. Benzer şekilde, terazisinin ahireti temsil eden kefesini de bu dünyadaki amellere bağlıdır. Bu düşünceden hareketle metinde değinmediğimiz ancak İslâm sanatlarının önemli bir şubesi olan hat sanatında, terazi motifine benzetilebilecek istiflerin terazi sembolizmi ile doğrudan irtibatlı olduğunu ifade etmek isteriz. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin kesişiminde yaşamış kıymetli sanatkârlarımızdan Hamid Aytaç'ın "İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır." (Buharî, Mağâzî, 35) mealindeki hadis-i şerifi ihtiva eden istifi bu hususta mühim bir örnektir (Fot. 30). Zira ahireti elde etmek için ahiret öncesi hazırlığın ne olması gerektiğine vurgu yapan hadis metni, eşit kollu teraziyi andıran istifle sembolik bir görünüm kazanmıştır. Bunun yanında istifte kantarın topuzu diyebileceğimiz, dairevî formdaki orta kısım "Kâle'n-Nebiyü 'aleyhi's-selâm/Peygamber-selâm onun üzerine olsun- şöyle dedi" ifadesiyle adeta bize dünya ve ahiret hayatını dengede tutmanın ölçüsünü sunmaktadır. Hadid Sûresi'nde kitap/Kur'an-ı Kerim olarak belirtilen bu ölçü, burada kitabın vücut bulmuş şekli olan Hz. Peygamber Efendimiz ve onun sünnetidir.



**Fotoğraf 30**

Terazi Formunda Celî Sülüs Levha - Hamit Aytaç - [https://www.denizfeneri.org.tr/bagis/def5-hamid-aytac\\_3742/](https://www.denizfeneri.org.tr/bagis/def5-hamid-aytac_3742/), (Erişim Tarihi: 23 Ocak 2022)

Çalışmamız, motifin öte dünyaya gönderme yapan uhrevî anlamı dışında devlet nizamını sembolize eden dünyevî bir mahiyeti olduğunu ortaya koymaktadır. Sanat eserlerinde bunun en somut göstergesi, gerek mimarî yapı-larda gerekse mezar taşlarında karşımıza çıkan, Osmanlı devlet armasıdır. Hadid Sûresi 25. âyet-i kerime ile bağlantılı olarak armada kullanılan terazi,

demir (kılıç-silah) ve kitap motiflerini; devletin yeryüzünde “terazi/mîzan” ile adaletin sağlayıcısı olduğu, “kılıç” ile bu uğurda mücadele edeceği ve “kitap” ile yetkisini ilâhî kökenden aldığı şeklinde okumak mümkündür. Osmanlı’da geç dönemde devletin dünyevî nizamdaki rolü bahse konu motifler ile görselleştirilirken erken dönemde bu vurgu doğrudan devlet yapıları ve yapılara verilen isimlerle sembolize edilmiştir. Fatih Sultan Mehmed zamanında inşa edilmeye başlanan Topkapı Sarayı’nın en erken tarihli yapıları arasında yerini alan<sup>10</sup> ve her yerden görünür olan Adalet Kulesi bu görüşü doğrular niteliktedir (Fot. 31). Adalet Kulesi’nin yanı başında bulunan Karaağalar Dairesi’nin kule yönüne açılan kapısındaki kitabe, kulenin içerdiği sembolizm açısından oldukça mânidardır (Fot. 32). Hünkâr’ın aynı zamanda Divân-ı Hümayûn’daki toplantıları izlediği birime girişi sağlayan bu kapıya Peygamber Efendimiz’in “Bir saat adalet, yetmiş yıl (nafile) ibadetten daha hayırlıdır.” hadis-i şerifi nakşedilmiştir (Buhâri, Sulh, 11).



**Fotoğraf 31**

Topkapı Sarayı - Adalet Kulesi

<sup>10</sup> Kitabelerinden 1668 ve 1819-20 tarihlerinde yenilendiği anlaşılma ile birlikte Adalet Kulesi ilk olarak Fatih Sultan Mehmed zamanında inşa edilmiştir (Bk. Sakaoğlu 2002: 101).



**Fotoğraf 32**

Adalet Kulesi'nden Karaağalar Dairesi'ne Açılan Kapı ve Kitabesi

66 Terazi motifinin, adalet düşüncesi ile bağlantılı olarak, günümüz cami mimarisinde istisnâî bir örneği bulunmaktadır. Giresun Eynesil Yeşil Camii'nin (2012) avizeleri, Peygamber Efendimiz ve dört halifeyi temsilen çeşitli semboller içermektedir. Bu bağlamda caminin köşelerine yerleştirilen avizelerden birinde cam fanusun içerisinde Hz. Ömer'i sembolize eden terazi nesnesine yer verilmiştir (Detaylı bilgi için bk. Narmanlı 2017).

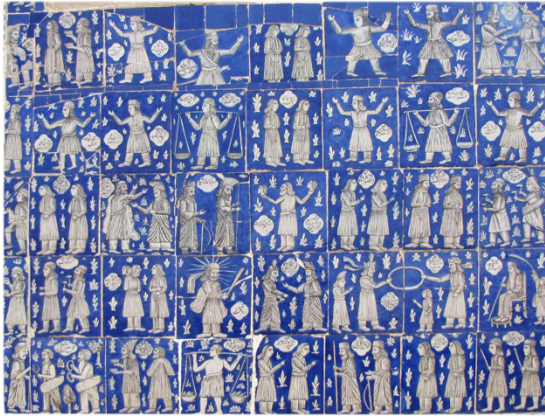


**Fotoğraf 33**

Giresun Eynesil Yeşil Camii – Hz. Ömer'i Sembolize Eden Terazi Nesnesi  
(Faruk Narmanlı Arşivi)

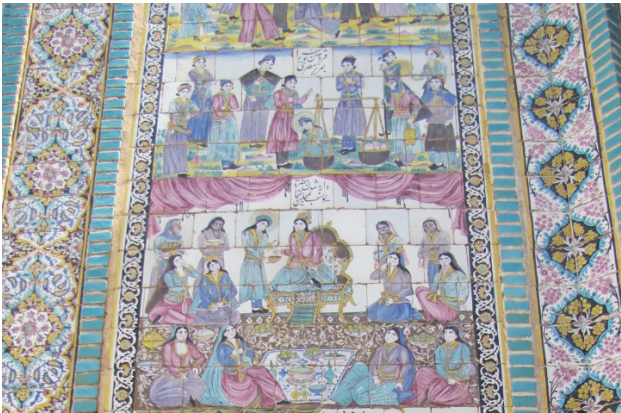


Son olarak terazi motifinin yer aldığı, ancak İslâm sanatları bünyesinde ünik bir eser olan Muâvinü'l-Mülk Tekkesi'ne (1903) temas etmek isteriz. İran'ın Kirmanşah şehrinde Kaçar Hanedanlığı Dönemi'ne tarihlenen tekkenin çini bezemelerinde görülen terazi motifleri, kanaatimizce ticarî bir mahiyete sahiptir. İlk panoda İran'nın İslâmiyet öncesi geçmişine atıfla Ahamenî ve Sâsânî dönemi günlük hayatının tasvir edildiği görsellerde terazi taşıyan insan figürleri bulunmaktadır (Fot. 33). İkinci görsel ise tekkede mevcut olan Peygamber kıssaları tasvirlerinden bir örnek olup kitabelerinden Hz. Yusuf'un Mısır Azîzi'ne satılma hadisesinin betimlendiği anlaşılmaktadır (Fot. 34).



**Fotoğraf 34**

İran-Kirmanşah Muavinü'l-Mülk Tekkesi (1903) - Terazi Motifli Çini Pano  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Tekyeh\\_Moaven\\_al-molk#/media/File:Iranianhistory-tekyemoaven.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Tekyeh_Moaven_al-molk#/media/File:Iranianhistory-tekyemoaven.jpg), (Erişim Tarihi: 25 Şubat 2022)



**Fotoğraf 35**

İran-Kirmanşah Muavinü'l-Mülk Tekkesi (1903) - Hz. Yusuf'un Terazide Tartılma Sahnesi  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Tekyeh\\_Moaven\\_al-molk#/media/File:Tekyemoacen-usof.JPG](https://en.wikipedia.org/wiki/Tekyeh_Moaven_al-molk#/media/File:Tekyemoacen-usof.JPG), (Erişim Tarihi: 25 Şubat 2022)

Görüldüğü üzere terazi/mîzan, İslâm sanatlarında mevcut olan diğer figür ve motiflere kıyasla, seyrek tesadüf edilen bir süsleme unsuru olmasına rağmen, dünyevî ve uhrevî birçok manayı bünyesinde barındırmaktadır. Motif, erken dönemlerde görülen gezegen ve burç tasvirleri haricinde, ölümden sonraki hesabı, Yüce Yaratıcı'nın şaşmaz adaleti ile hakkâniyetini çağrıştıran, ayrıca dünya nizamına işaret eden anlamlarıyla İslâm sanat eserlerinde yerini almıştır. Bunun yanında geç dönemde gündelik yaşam ve ticareti temsilen kullanım örneği de mevcuttur. Ne var ki motifin ticarî anlamı da dahil olmak üzere, sembolize ettiği manaları dinî ve tasavvufî metinler olmaksızın çözümlenmek, isabetsiz ve yavan birer tahminden öteye gitmemektedir.

### KAYNAKLAR

Acun, Hakkı (2005). *Bozok Sancağı'nda Türk Mimarisi*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.

Akurgal, Ekrem (2001). *The Hattian and Hittite Civilizations*, Ankara: Ministry of Culture.

Apa, Gülay (2008). *Konya-Ereğli Türk Devri Mimarisi*, Konya: Ereğli Belediyesi Yayınları.

Arık, Rüçhan (1988). *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Arslan, Mehmet (2020). "Anadolu Türk Mimarisinde Zülfikar Tasvirleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95, s. 235-75.

Baydur, Nezahat (1998). *Roma Sikkeleri*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Boardman, John (2005). *Yunan Sanatı*, İstanbul: Homer Kitabevi.

Can, Şefik (1994). *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Carpenter, Thomas H. (2016). *Antik Yunan'da Sanat Ve Mitoloji*, İstanbul: Homer Kitabevi.

Champdor, Albert (1984). *Eski Mısır'ın Ölümler Kitabı*, Çev. Suat Tahsuğ, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

Conti, Flavio (1982). *Eski Yunan Sanatını Tanıyalım*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri.

Çaycı, Ahmet (2019). *Anadolu Selçuklu Sanatında Gezegen ve Burç Tasvirleri*, Konya: Palet Yayınları.

Çonkor, Burhan (2020). “Hakikati ve Mahiyeti Açısından Kur’an’da Adalet Terazileri”, *Dini Araştırmalar XXIII (57)*, s. 117-42.

Duran, Remzi (1992). “Seki-Tekke Camii ve Tekke Sanatı ile İlgisi Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII*, s. 323-49.

Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (1996). *Taberî Tefsiri*, Çev. Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya, İstanbul: Hisar Yayınevi.

Ekmen, F. Gülden (2011). “MÖ. II. Bin Anadolu Terazi Kefeleri Hakkında Gözlemler”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2*, s. 35-44.

——— (2016). “Protohistorik Çağ Anadolu Terazi Kefeleri”, *İçinde Kantarın Topuzu: Teraziler, Ağırlıklar, Ölçü Aletleri*, Ed. Derya Önder, s. 49-57, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1974a). *Marifetname*, Çev. Turgut Ulusoy, c. IV, İstanbul: Ahmet Said Matbaası.

——— (1974b). *Marifetname*, Çev. Turgut Ulusoy, c. I, İstanbul: Ahmet Said Matbaası.

Gleadow, Rupert (2001). *The Origin of the Zodiac*, New York: Dover Publications.

Grimal, Pierre (2012). *Mitoloji Sözlüğü (Yunan ve Roma)*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hachlili, Rachel (1977). “The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research 228*, s. 61-77.

Hamidullah, Muhammed (1989). “İslam’da Sembolik Anlatım”, Çev. Sadık Kılıç, *Diyanet İlmî Dergi XXV (1)*, s. 3-16.

Hammer-Tugendhat, Daniela (2014). “Todes-und Jenseitsimaginationen in Der Christlichen Kunst”, *Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2*, s. 13-30, (Erişim tarihi: 12 Ocak 2022), <https://doi.org/doi:10.14361/zfk-2014-0204>.

Harman, Mürüvet (2015). “Geç Devir Osmanlı Resim Sanatında Cennet İmgesi: Duvar ve Kitaplarda Yer Alan Şematize Cennet Tasvirleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi VIII (39)*, s. 354-64.

Harman, Mürüvet (2014). “Yazıcıoğlu Mehmed’in Muhammediye’sinde Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri”, *Mukaddime V (1)*, s. 89-112.

Harman, Ömer Faruk (2000). “İdris”, *İçinde DİA XXI*, s. 478-80. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Hooke, Samuel Henry (2015). *Ortadoğu Mitolojisi*, Çev. Adam (Alaeddin) Şenel, İstanbul: İmge Kitabevi.

Insoll, Timothy (2007). *İslam Arkeolojisi*, Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Homer Kitabevi.

İbn Kesir (1985). *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, Çev. Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Karakuş, Yasemin (2020). “İnsan Hakları Bağlamında İki Evrensel Metin”, İçinde *Cemal Aksu Armağanı*, Ed. Müslüm Yılmaz ve Ayşe Aksu, s. 1069-96. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Karamağaralı, Beyhan (1972). *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü.

Kaya, Murat (2018). “Peygamberlere Gelen İlahi Mesajı Tamamlayıcı Üç Temel Ölçü: Mizan, Furkan, Hikmet”, *Turkish Studies XIII (17)*, s. 205-20.

——— (2019). “Kur'an'da Vezn, Mîzân ve Mevzûn Kelimeleri”, *Usûl XXXI*, s. 9-36.

Kılıç, Mahmud Erol (1998). “Hermes”, İçinde *DİA XVII*, s. 228-33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

——— (2010). *Hermesler Hermes*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Küçüktaşdemir, Özgür (2017). “Mitoloji'de Adalet İmgeleri”, *Vira Verita E-Dergi 5*, s. 87-132.

Lise, Giorgio (1986). *Mısır Sanatını Tanıyalım*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Narmanlı, Faruk (2017). “Eynesil Yeşil Camii Bir Değişimi İfade Ediyor Mu?”, *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu – Bildiriler Kitabı (18-20 Kasım 2016)*, s. 484-495, Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları.

Orthmann, Winfried (1971). *Untersuchungen zur spaethethischen Kunst*, Bonn: Rudolf Habelt Verlag.

Ögke, Ahmet (2018). *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, İstanbul: H Yayınları.

Öz, Mustafa (2013). “Zülfikâr”, İçinde *DİA XLIV*, s. 553-54. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özkan, Haldun (2014). “Bayburt/Aydıntepe Gümüşdamla Köyü Camii Vaaz Kürsüsü”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi XXXII*, s. 25-38.

Özkan, Serap (2007). “Geç Dönem Osmanlı Adana Mezar Taşları (18.-20. yy)”, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pektaş, Kadir (2011). “Denizli ve Çevresindeki Türk Dönemi Eserleri”, İçinde *Denizli Tanrıların Kutsadığı Vadi*, Ed. Filiz Özdem, s. 167-230, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn (2010). *Mesnevî-i Şerîf*, Çev. Süleyman Nahifi ve Âmil Çelebioğlu, İstanbul: Timaş Yayınları.

Safranbolulu Mehmet Emin Halvetî (2003). *Mir'âtü'l- Âşıkîn-Mîzanu'l- Âşıkîn*, Çev. Mustafa Tatcı ve Musa Yıldız, Ankara: Alperen Yayınları.

Sakaoğlu, Necdet (2002). *Tarihi, Mekanları, Kitabeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun*, İstanbul: Denizbank Yayınları.

Salt, Alparslan (2010). *Neo-spiritüalist Yaklaşımlarla Ezoterik Bilgilerin Işığında Semboller*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

Sarı, Yavuz (2021). “Trabzon ve İlçelerinde Camiler”, Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Serin, Muhittin (2010). *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları.

Studemund-Halévy, Michael (2011). “Über den Tod hinaus: Sefardische Grabkunst in der Alten und in der Neuen Welt”, *ICOMOS-Hefte des Deutschen Nationalkomitees* 53, s. 170-79.

Şener, Dilek (2011). “XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri”, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tatcı, Mustafa (2020). *Yunus Emre Divanı*, İstanbul: H Yayınları.

Tekin, Oğuz (2016a). “Tarih Boyunca Terazi Ağırlıklarına Genel Bir Bakış”, İçinde *Kantarın Topuzu: Teraziler, Ağırlıklar, Ölçü Aletleri*, Ed. Derya Önder, s. 31-48. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

——— (2016b). “Yakındoğu Uygarlıklarından Bizans’a Terazi ve Terazi Ağırlıkları”, *Türk Eski Çağ Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 42, s. 2-11.

“Terazi” (2004). İçinde *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi XX*, s. 568-69. İstanbul: Ana Yayıncılık.

Tollu, Cemal (1957). *Mitoloji: Yunan ve Roma*, İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları.

Tüfekçioğlu, Abdülhamit (2001). *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Uluçam, Abdüsselam (2000). *Erciş-Çelebibağ Mezarlığı ve Mezar Taşları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Uludağ, Süleyman (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Ünal, Mustafa (2000). “Azerbaycan Mezar Taşlarında Geleneksel Türk Dini ve İslam’ın Etkileri”, İçinde *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi*, c. II, s. 287-96. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Wheeler, Mortimer (2004). *Roma Sanatı Ve Mimarlığı*, İstanbul: Homer Kitabevi.

Yavuz, Salih Sabri (2003). “Livâü’l-hamd”, İçinde *DİA XXVII*, s. 200. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Yazıcıoğlu Mehmed (1996a). *Muhammediye*, Çev. Âmil Çelebi, c. II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

——— (1996b). *Muhammediye*, Çev. Âmil Çelebi, c. I, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

Yunus, Ömer Avni (2017). “Ahlat Tah-ı Süleyman Mezarlığındaki Mezar Taşları”, Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyoloji Bilimler Enstitüsü.

# Mehir'in Klasik Türk Şiir Evrenindeki Algısı

Nazire ERBAY\*

## ÖZ

Sanat, tarihin hemen her döneminde, toplumun bütün kesimlerini kucaklamaya çalışır; kültürel değerleri yansıtır, paylaşır, taşıma ve aktarma görevini üstlenir. Gelenek farklı coğrafyaları birleştirirken inanç ve düşünce sistemleri de toplumu birbirine bağlar. Bununla bağlantılı olarak uygarlık dokusundan topluma zengin olay, olgu ve durumların sözlü ve yazılı ürünlere farklı tür ya da şekillerde aksetmesinin tespiti sıklıkla yapılmaktadır. Bu ortak değerlerin varlığı ve kullanım şekli, edebî eserlerin aracılığıyla en mühim taşıyıcılar olarak varlık gösterirler. Aileyi birleştiren ve huzur tesisine yardım eden maddî varlık, sermaye ve hak paylaşımının önemi, gelenekten modern dünyaya doğru gündemini korumaktadır. Edebî eserler de, kendine özgü dil ve kavram kullanımıyla farklı türlerle kültürel taşıyıcılığın çok yönlülüğünü yansıtır. Edebî eserlerin hemen her türünde, doğrudan veya dolaylı olarak evlilik kurumunun başlangıcından itibaren törenleri, eğlenceleri, gelenekleri, dinî ve hukukî yönü farklı olay ve olgular içinde ele alınabilmektedir. Evlenecek çiftler arasında kadına veya kadının ailesine verilen kalın, başlık parası veya mehir de edebî metinlerde yok sayılmaz; zamanı, şekli, azamî haddi gibi teknik bilgileri de içerecek şekilde yer alabilmektedir. Türk - İslam kültüründe mehir, evlenecek kadının malıdır ve onun inisiyatifinde dilediği tasarrufa da yetkisi vardır. Kendi içinde belli hukuksal kuralları ve yaptırımları olan mehirin klasik Türk edebiyatının bütün nazım şekillerinin anlatım özelliklerine uyum sağlayarak bilhassa kullanılması dikkat çeker. Klasik Türk edebiyatı metinlerinde kalın, başlık parası yerine, mehir ve kabin kavramlarının, İslamî hükümleri öne çıkararak değer bulması önemlidir. Klasik Türk edebiyatında mehir, evlenecek kadının müstakil ve şahsî bir hakkı olarak toplumsal yaptırım kadar, mecaza ve teşbihe dayalı kullanımıyla da öne çıkar. Gazellerde toplumsallığın yanında bireyin iç huzurunu yakalaması için mehir, mazmun olarak yüceltilir. Gazellerde mehir; dünyayı, insanı, aşkı, sevgiyi, şefkati anlatmak için kullanılır. Şairler mehirin evlilikte maddî bir

\*Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye  
E-Posta: nazire.erbay@atauni.edu.tr ORCID: 0000-0001-6905-0178, DOI: 10.32704/erdem.2022.83.073  
Makale Gönderim Tarihi: 25.06.2022 \*Makale Kabul Tarihi: 15.12.2022 \* (Sanat ve Edebiyat Mk.)

getirisi olmasına rağmen, duygu ve düşünce arasında çelişkiye sebep olmadığını ispatlarlar. Mehir, mesnevilerde iki sevgilinin kavuşmasında, temel değerlerdendir. Bu durum mehiri, bir tabu olmaktan çıkarır, toplumun olağan işleyişiyle alakasını önceler. Mesnevilerde gerçek veya metafizik yaklaşımlar, mehirin kadın ve erkek arasındaki evlilik akdi münasebetiyle uygulanma hakikatini ve paylaşım düzeyini değiştirmez. Hukuksal bu olgunun aşk mesnevilerin varlığındaki süreklilik, mehirin toplum bilincini diri tutması açısından önem arz eder.

Bu çalışmada toplumsal düzenden uzak olduğu düşünülen klasik Türk şairlerinin aile, kadın ve erkek arasında bir gereklilik olarak gördükleri mehire, insana ait bir değer olarak bakmaları gazel ve mesnevi-lerden örnekler açıklanmaktadır. Beyitlerle mehir konusunun kültürel değerlerin taşıyıcısı ve ailenin teşekkülü, devamlılığı için tabii olarak ele alınmasına da dikkat çekilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk şiiri, gelenek, mehir, gazel, mesnevi.



## Mehir's Perception in the Universe of Classical Turkish Poetry

### ABSTRACT

In every period of history, art embraces all segments of society; undertakes the task of sharing, carrying and transferring cultural values. Tradition, belief and thought systems that unite different geographies connect all elements of society. It is frequently determined that the rich events, facts and situations in the civilizational fabric of the society are reflected in oral and written products in different types or forms. The existence and usage of these common values become the most important carriers through literary works. The importance of sharing material assets, capital and rights, which unites the family and helps to establish peace, maintains its agenda in the modern world. Literary works express the versatility of cultural carrier with their unique language and use of concepts. In almost all types of literary works, ceremonies, entertainments, traditions, religious and legal aspects can be discussed in different events and phenomena, directly or indirectly, from the beginning of the institution of marriage. The dowry, bride price and mehir given to the woman or the woman's family among the married couples are also not ignored in the literary texts; It must be included in the figure, including technical information such as time, shape and maximum limit. In Turkish-Islamic culture, mehir is the property of the woman to marry, and she has the authority to do whatever she wishes on her initiative. It is noteworthy that the mehir, which has certain legal rules and sanctions in itself, is especially used by adapting to the narrative features of all verse forms of classical Turkish literature. It is noteworthy that in the texts of classical Turkish literature, the concepts of kalın, mehir and kabin are used instead of dowry, emphasizing Islamic values. In classical Turkish literature, mehir stands out as an independent and personal right of the woman to marry, as well as with its use based on a mazmun as well as a social sanction. In ghazals, mahr is highlighted as a mazmun so that the individual can achieve inner peace as much as sociality. Mehir in gazalles; It is used to describe the world, people, love, affection and compassion. The poets prove that although the mahr has a material return in marriage, it does not cause a contradiction between feelings and thoughts. Mahr is one of the leading values in the reunion of two lovers in masnavis. This removes mahr from being a taboo and reveals its relevance to the normal functioning of society. Real, metaphysical approaches in masnavis do not change the truth and sharing of mahr during the marriage contract between men and women. The continuous existence of this legal phenomenon in love masnavis is important in terms of keeping the public consciousness of the mahr alive.

In this study, examples from ghazals and masnavis are explained that classical Turkish poets, who are thought to be far from the social order, view the mahr as a necessity between the family, women and men, as a human value. Attention is drawn to the fact that the subject of mahr is considered as the bearer of cultural values and the formation and continuity of the family with couplets.

**Keywords:** Classical Turkish poetry, tradition, mehir, ghazal, masnavi.

## Giriş

Toplumun kültürel dokusunda var olan olay, olgu ve durumların sözlü ve yazılı ürünlere farklı tür ve şekillerde aksetmesinin tespiti sıklıkla yapılmaktadır. Bir destanın, hikâyenin, maninin, mesnevinin, gazelin, şarkının ya da şiirin içinde Türk-İslam kültürüne ait usul, üslup ve geleneğe ait yaptırımlar veya uygulamalar bu bağlamda tespit edilebilmektedir. Değişik yöntemlerle nesiller arası paylaşım imkânının yanında; büyük toplumların değerleri, sosyal normları; uygulama ve inançlarının geniş kitlelere ulaşmasının bu vesilelerle mümkün olduğu görülmektedir. Türk-İslam kültüründe kadın ve erkeğin evlilik sürecine girdikleri dönemlerde kalın, mehir, mihr gibi adlandırmaları olan, nikâhlanmadan önce veya nikâh sırasında, erkeğin kadına verdiği maddî nitelikteki para ya da malın kültürel dokudan edebî metinlere yansıdığı görülmektedir. Mevcut verilerle, “Arapça mhr kökünden gelen mehr veya mihr مهر ‘nikâhta kadına ödenen para’ sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük Orta Farsça’da mihr ‘ant, sözleşme, kontrat’ sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük Eski Farsça’da aynı anlama gelen mithrâ sözcüğünden evrilmiştir. Türkiye Türkçesi: ‘gelin parası’ [Şer’iye Sicilleri, 1600 yılından önce] anlamındadır” (<https://www.nisanyansozluk.com>: 2022). Bunların yanında Türk kültüründe “Ağırlık-ağırlık parası, ata yolluğu, atayolu, baba ağırlığı, baba hakkı, başlık parası, başlık yatırma, günsalık, he demelik, he deme parası, kalın, kan parası, kara mal, kebin, kesir, koyu parası, küçük nişan-söz, mehir, mehr-i müeccel-mihr-i muaccel–mihr-i müsemma, tüy mal, yol, vase” (Kaya 1996: 4). şeklindeki zengin kavramsal ifadelerle, aynı kültürün farklı kollarının etkileşimlerindeki kullanımlarla karşılaşılr. Etimolojik tanımlarda yer aldığı haliyle Türklerde kalın, başlık veya mehir ödemesinin inanç ve geleneğin kesişim noktalarında, ayrı ayrı uygulamalarının yanında, ikisinin aynı anda yer aldığı coğrafyalar da tespit edilebilmektedir.

Çiftlerin evlilik öncesi yaşadığı ve aile hukuku açısından bir düzenleme olarak düşünülen uygulamanın, adının mehir veya başka bir tabir olması fark etmeden, maddî tarafının ağır basmasından dolayı geleneğin, kadınları aşağıladığına dair çok sayıda düşünce de üretilmiştir. Bunun tersine, “Eski Türklerde evlenme aşamasında olan gençlerden erkeğin ailesi kızın ailesine bir elçi göndererek kızın babasına ailenin durumuna göre maddi tekliflerde bulunulurdu. Zaten eski Anadolu törelerinde başlık kadına armağan edilen maddî ve manevî bir değerdir. Başlık parası, kadına gösterilen önemin simgesidir” (Kaya 1996: 4). tarzındaki bakış açıları, mehir veya başlık parasının, özellikle maddî güvencesi olmayan kadının toplumsal değerini artıran bir unsur olduğunu da sıklıkla dillendirir.

Kadına verilen maddî değer, çeyiz veya kalının mehire karşılık geldiğini Türk kültürünün sözlü anlatılarını destekleyen en önemli yazılı kaynaklarından Divanü Lügati't Türk'te de 'kalın' tanım ve tabirine önem atfedilerek yer verildiğini görmek mümkündür: 'kalınğ'= öncül mihir olarak kadına verilen çeyiz. (Rad., Alt., Tel., Şor., Leb., Kg., Kkg.), III, 371-18, 371-20, 372-3 (Atalay 1986: 255). Bu tanım ve tabirin dışında Kaşgarlı Mahmut, kalın kelimesinin geçtiği bir nazım şeklinden de eserinde bahseder. "Kalınğ berse kız alır, kerek bolsa kız alır=çehiz veren kız alır, gerekli olan bahalı alır", (bir adam çehiz verirse gelini kız oğlan kız alır." Berdim sanğa kalınğ / Emdî minî alınğ / Emgek meninğ bilinğ / Uğrar tünğür bargalı "Sana çehiz verdim, şimdi bunu alın, benim emeğimi bilin. Dünür gitmek üzeredir. (Güveyi kayınbabasına: "Ben sana çehiz verdim, bunu al. Benim bunumu ve çalışımı gör. Kayınbabası "dünür gitmek üzeredir" dedi)" (Atalay 1985: 371-372). Bu kavramların bileşkesinden görüldüğü kadarıyla mehir, kalın ve başlık gibi Türk halk kültüründeki evlenme geleneğinde önemli yeri olan uygulamaların tarihsel süreçte, neredeyse, birbirinin yerine devam etmesi tabiidir. "Kaşgarlı Mahmut'tan günümüze devamlılık gösteren bazı kavramlar bugün de Türk dünyası dediğimiz coğrafyada yaşamaktadır. Bu kavramlar içerisinde ilk sırayı kalın(m) almaktadır Tarihi seyri içerisinde Hunlarda, [aracılarla, zemin hazırlanıyor ve ondan sonra da on binlerce at ve sığır kalın olarak gönderiliyordu] ve Göktürklerde [Bilge Kağan kızını Türgeş kağanına veriyor ve buna karşılık olarak büyük törün oluyordu. Çin imparatoru da törün veya kalın gelmeden, kız ermiyordu] gördüğümüz kalın geleneği İslamiyet'le birlikte çeyiz, ağırlık ve mihrle karışmıştır" (Alptekin 2009: 308). Bütün bunlardan önce zaten, Kur'an-ı Kerim'de Nisa, Maide ve Bakara sureleri başta olmak üzere, mehir kavramına farklı vesilelerle dikkat çekildiği görülmektedir. "Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur." (Bakara, 236), "Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir." (Maide, 5)

Ayrıca, 15. yüzyılda Anadolu'daki ilk Kur'an tercümelerinde mehirin kadınların hakkı olduğuna dair önemli bilgilere rastlanır. "Müt'a vermek yahşılık

bile hâkdur muhşinler üstine dahı eger boşatsanız /avratları yetişmeginden burun mehir ta'yin eyleyüp farz eylemiş olsanız” (Küçük 2014: 103). Bu çıkarım ve tespitlere ilaveten, Anadolu sözlü kültüründe halk hikâyeleri, mani, türkü gibi türlerde başlık parası adı ile uygulamanın sıklıkla konu edildiği görülür. Denizli/ Acıpayamlı Veli Acımaz'dan Özyay Gönüm'ün derlediği, “tepsi de tepsi fındıklar” türküsü ilk akla gelen misallerdendir:

Tepsi de tepsi fındıklar  
Ayşe de Veli agamı gıdıklar  
Aman aman Ayşem şanına  
Nasıl çıkcen Veli agamın yanına hey  
Aman aman Ayşem nar diye  
Nasıl gelcen Veli agama yar diye  
Denizli Acıpayam arası  
Veli agam nerden bulcek başlık parası

### **Klasik Türk Edebiyatında Mehir**

İslamiyet'in kabulünden sonra halk kültürüyle paralel bir düzlemde ilerleyen eserler de olmuştur. Bu bağlamda klasik Türk edebiyatı metinlerinde de kadın ile erkeğin evlenme akitlerinde bilhassa, mehir kavramının ya doğrudan geçtiğini ya da mehiri çağrıştıran uygulamaların söz konusu olduğu görülür. Aileyi birleştiren huzur ve mutluluğun tesisinde sevginin yanında, hak paylaşımının, maddî varlığın önemi, inanç değerlerini ve yaşam biçimini gözetererek, modern dünyada da kabul edilen bir hakikattir. Soyut anlatımıyla hep öne çıkan klasik Türk edebiyatında, her nazım şekli şaire özgü nitelikleri yansıtanın yanında, toplumsal işlevini birçok vesileyle yerine getirir. Klasik Türk şiirinde nazım şekli fark etmeden başlık, kalın yerine mehir ve kabin kavramlarının kullanımı söz konusudur. Daha özel manada ise klasik Türk şiirinin yazılma sıklığıyla önde gelen nazım şekillerinden gazel ve mesnevilerinde İslamî hayatla ve bakışla örtüşen mehir kavramının kullanım yoğunluğu önem arz eder. Söz konusu akitleşmede dikkat çeken husus ise, kadın şairlerde mehir konusunun gazelerde daha sınırlı ya da hiç ele alınmamış olmasıdır. Bu dikkatle, gazelerde mehirin mecaz, zengin teşbih örgüleri içinde, derinlikli ve anlam katmanlı kullanımına yönelik misaller vardır. Bahsedilen misallerin hiçbirinde kadının, evlilik ve maddiyat konusunda köleleştirilmesine yönelik bakışın mevzu edilmediği, tam tersine evlenecek çiftler arasında ülfeti tesis eden köklü bir pratik olduğu görülür.

Evlenen çiftlerden erkeğe borç olan mehir, dinî öğretiler, örf ve adetlerle tayin edilmiştir. Ömür döngüsünde, insan ile hayat arasında farklı ruh hal-

lerine göre çekişmelerin yaşanmasının yanı sıra, anlaşma yapmak isteyenler de vardır. İslam kültüründe mehir eşler arasında bağı kuvvetlendirdiği düşünüldüğü için, Bosnalı Sabit bir gazelinde, bu nazım şeklinin anlatım diline yaklaşan üslupla mehiri, hayat ile arasındaki sözleşme sayar. Çünkü evlilikte kurulan bağ, mehirsiz gerçekleşmez hatta geçersiz sayılır. O zaman toplumsal olduğu kadar bireyin iç huzurunu, hak ve sorumluluk anlamında yakalaması için, mehir şart gözükmektedir:

Mehr-i mu'aceli olıcak surre-i hayât

N'olmak gerek şu kahbe 'âcûzun mü'ecceli (Sabit, 354/4)

Mehirin kadına hak, erkek için borç olması ödeme şeklini veya kolaylığını da ticarî bir bakışla gündemde tutar. Kadının ailede, dolayısıyla, toplumsal olarak görev ve sorumluluklarının fazla olması mehirin ödenmesi konusunda dikkatli olmayı beraberinde getirir. Şairler olay, insan, durum veya varlık sorgulaması fark etmeden mehirdeki ödeme şekli veya ödemedeki kolaylık ilkesini beyitlerine yansıtır. Gazellerde, mehiri karşılamayı hükme bağlayan tarafların yanında, örfî niteliklerin varlığı dikkat çeker. En önemlisi, kadının hukukî ve fiilî tasarrufunda olan mehiri, klasik Türk şairleri gazel diliyle, aşka, sevgiye, şefkate dönüştüren lirik bir tediye şekline çevirmeyi de başarırlar:

Çok kıymadılar duhter-i rez sehl ele girdi

Ağırlığına göre değülmüş hele mehri (Şeyhülislam Yahya, 415/4)

Erkeğin kadına verdiği mehir; para, değerli madde, menkul veya gayr-i menkul olabilir. Şairler, sosyal hayatta kadına verilen değeri mehirle anlatmasının karşılığını, şiir dilinin vazgeçilmez unsuru hatta söz incisi mazmuna eş değer tutmakta bir mahzur görmezler. Klasik Türk şairi gazellerinde aşk, sevgi veya evlilik karşısında maddeyi öne sürüp sorumsuzca bir davranış sergilemek yerine, mana değeri yüksek kavramlarla aktarımı uygun bulur. O zaman, yapılması gereken değerli olanla kurulacak bağı, en sağlam ifadelerle, geniş söylem özgürlüğü çerçevesinde anlatmayı temel prensip edinmektedir. Dünyalık veya ahretlik borç değerinin altında ödenmemelidir. Dolayısıyla mehirin kamu düzenini etkileyen, aile bağlarını kuran ve koruyan bir uygulama olmasını klasik Türk şairinin de en çok sevdiği gönül metaforu ile birlikte kullanılması mevzua manen ehemmiyet atfetmenin göstergelerindedir:

Cem-i mühr eyledi ol mihre virüp dil mehrin

Bıkr-i mazmûnun olup nâm-zedi çün dem ü reg

(Gelibolulu Mustafa Ali, 140/4)

İnsanın kendini risklere karşı korumaya alması veya garantileme arzusu farklı durum ve olaylar karşısında tezahür edebilir. Devletler belli zamanlarda değiştirdiği kanun ve düzenlemeler olabilir. Devlet, bünyesinde birçok kurum, kurul barındırmasının yanında gelenekleri, örfleri dikkate alan uygulamaları da vardır. Şairler, mehir kavramına verdikleri değeri can kavramıyla da dile getirirler. Şair sanki aile kavramı içinde yer alan mal birlikteliği rejimini ortaya koymak istercesine devlet ve can gibi iki değeri koruyup kollama maksadını beraber zikreder. Esasında bu bakışta dikkate değer husus evliliğe gerekli olan akdin, duygu ve düşünce bağlamında birbiriyle çelişki de olmamasıdır:

Nukûd-ı cân olayıdı arûs-ı devlete mehr

Cemâl-i nusrete şimşir olaydı âyine-dâr (Tacizade Cafer Çelebi, 30/23)

Klasik Türk şiirinde sadece evlenmek değil, dünya ile kurulan ilişkiler de mehire dayalı anlatımlarda zenginlik kazanır. Eşler arasında kararlaştırılan ortak irade, ortak hukukî değer, kelime ve kavramların zengin benzetmeleri içinde kendine yer bulur. Ölüm veya dünya ile kurulan bağdan bıkmamanın bedelinin de yüksek miktarda mehir ödemekle ilişkilendirildiği görülür. Dünyadan vazgeçişin karşılığı ise, boşanmaya o da başta, en yüksek bedel olan mehir-i müeccele karşılık gelir:

Çekmedin dünyâdan el virmek ne mümkündür talâk

Nev-arûs-ı çarhun ey h'âce ağır kâbîni var (Bağdatlı Ruhi, 385/3)

Kültürel olarak evlilik sözleşmesinin en önemli göstergesi mehir, evin iç görevlisi görülen kadının toplumsal rol ve konumundaki duruşunun belirgin bir şekilde girmesinin karşılığıdır. Evlenirken kızın söz hakkının olmasının gerekliliği hak ve yükümlülükleri ortaya koymak için mısralara yansır. İslam dinine göre helal sayılan her şey, mehir namına kız tarafına verilebilir. Beyitte konu aşk veya evlilik olmasına rağmen aklın, mehir uygulamasıyla gündeme getirilmesi sosyal hayatın gerçekliliği açısından tesadüf değildir:

Aklımı mehr virüp duht-ı rez-i akd itdüm

Ger helâlümle disem ayb degül mâlumdur (Kani, 46/2)

Mehir inanç ve gelenek çevresinde uygulanırken tarihî ve toplumsal bir bağlam içinde, insan hakkını, daha açıkçası, kadını yücelten bir değer olarak makul gerekçelerle uygulama yoluna da koyulur. O zaman vefaya dair olan duyguları da çağrıştırmada bir mahzur yoktur. Şairler de kadın-erkek arasında bir kıymet gördükleri mehire, insanî değer bağlamında bakmayı bilirler:

Uzayup nâzişi günden güne mânend-i berât  
Defter-i mehr-i vefâyı dürenüm hoş geldün (Kani, 108/3)

Mehir ödemelerinin sosyal yapıya veya bireye göre değişen belli seçenekleri vardır. Her toplumda evlilik öncesi veya evlilik kurumu içinde hediyeleşmeler de vardır. Fakat nikâh akdinin içinde de mehirin uygulama şartlarındaki alışılan pratiklerin yanında hukukî gerekçeleri görmek gerekir. Bu davranış şekilleri popüler kültür kalıpları dışında dinî ve ananevî olanlar kendi içinde, kanunlaşmadan sürekli değişir ve dönüşür. Üç şahit huzurunda gerçekleşen mehir vermenin, makul hükümler ve gerekçelere bağlı olarak hayatileşmesini, Aynı mısralarıyla dile getirir.

Arûs-ı rez yine itdi benümle akd-i nikâh  
Müsellese iki tanuk getürdi oldu mübâh (Ayni, 101/1)

Bütün bunlardan farklı olarak on altı yüzyılda yaşadığı bilinen Emri, mehir kavramını kendisine özgü zekâsı, şiir dilindeki gücü ve üslubu ile özgün bir teşbih içinde kullanır. Şairin mehiri ince söyleyişiyle ömür, emek, kadın ve aşk düzleminde kelime oyunu yapması takdire değerdir. Emri, içine ironi de kattığı beytine göre nefesine hâkim olmak gereklidir, çünkü ömrünü zamane kadınlara mehir olarak adamak gereksiz bir eylem olacaktır:

Eri ol nefsünün ki virmeyesin  
Nakd-i ömrün zen-i zemâneye mehr (Emri 191/2)

Kökeni Türk geleneğinden gelip İslamî değerler üzerine sabitlenen mehir uygulamasının yüzyıllar içinde kadının toplumsal işlevinden çok, aile yüklerinin otoriter tutumlarıyla kendilerine bir gelir sağlama mekanizması olarak maskelendiği de söz konusu edilebilmektedir. Klasik Türk edebiyatındaki mesnevilerde ise, erkek kahramanın sevdiğine kavuşması için kızın babasından mehirin yanında, doğrudan soyut veya somut hedeflerin, isteklerin yerine getirilme şartlarının öne sürüldüğüne dair beyitlerin, daha sık, yer aldığı görülmektedir. İlk tercüme telif mesnevilerden olan Ahmedi'nin İskendernamesi'nde kültürlerarası ortaklığın belirteçlerinden mehir, iki sevgilinin kavuşmasında öncül olarak ortaya koyulur. Bu durum mehiri, bir yaptırım veya tabu olmaktan ziyade, taşradan elite toplumun olağan işleyişiyle hatta kültür hayatında rolü olan büyük alakayı açığa çıkarır:

İdüben anı mukarreb tâc-bahş  
Kıldı ana mülk ü taht u tâc bahş  
Virdiler ol arada âyîn-ile  
Gülşah'ı İskender'e kâbîn-ile (Ahmedi, İskendername, 1915/1916)



Mesnevilerde şebçerağı veya Kaf Dağı'ndan bir nesneyi alıp getirmeye yönelik talepler, evlenecek çiftlerden erkeğin önüne koyulan soyut yaptırımlar arasındadır. Bu talepler, yüzyılına göre olay örgüsündeki kahramanların ele alış şekli ile farklılık arz eden, Şeyhoğlu Mustafa'nın Hurşidnâme (Hurşid u Ferahşad) Mesnevisi, mehir kavramının kültürel unsurları taşımaya da mühim örneklerden biri olur. Mesnevide kadın kahramanın erkeğe evlenmesi için maddî, manevî, fizikî yaptırımlar, daha önemlisi, şebçerağı getirmesi veya bedeller ödemesi şart koşulur. Kısacası gerçek veya metafizik yaklaşımlar mehirin kadın ve erkek arasındaki evlilik akdi esasındaki uygulanma hakikatini değiştirmez. Eserde ayrıca, kız isteme, cevap müddeti, aile büyüklerine evlilikle ilgili durumu danışma, yüz görümlüğü, hediyeleşmeler ve mehir konusu zengin donanımı yansıtmaya açısından dikkat çeken detaylarda kendini gösterir. “Kadınlara mehir vermeleri vacip olduğu halde, ‘mehir vermek’ten ‘hediye’ diye bahsedilmedi, büyük bir gönül rızası ve kalp rahatlığı içinde verme manasını ifade etmek içindir” (İsmail Hakkı Bursevi 2005 :504). Sosyal güvenliğin teminatı olma özelliğiyle mehir geleneksel hukuk okuması ile aile birlikteliğini kurma ve koruma yönü ile bu mesnevide dikkat çeker:

Velikin âdet olmuşdur bilürsüz  
 Biregü bir kişiye kim vire kız  
 Ahî hâlince erden kalın alur  
 Niçeme ol kızını yalın alur  
 Getürdü bugün bir tâc sanduk  
 Şehâ budur dir ol şanuna sanduk  
 Ki kankı er ki kız olsa râzi  
 Ol er ile kıya kâbîni kâzî  
 Şehenşâh kız virem diyen cüvânı  
 Ki virmüşdür kalını vü nişânı  
 (Şeyhoğlu Mustafa'nın Hurşidname, 5988/ 5989/ 7343/ 7600/ 7684)

Gazellerde mehirin teşbih ve mecaza dayalı lirizme yaklaşan anlatımlarının karşısında, aşk mesnevilerinde ise, olay örgüsüyle bağlantılı olarak evlenecek tarafların beklentisinin yanına, toplum tarafından kabul gören, geleneksel yaptırımlarıyla güçlü bir fiil olması dikkat çeker. Bu bağlamda Celili'nin Leyla vü Mecnun Mesnevisi'nde çeyiz olarak mehir karşılığında gulam verileceği belirtilir. Kabul edilen husus ise, edebî metinlerde aile üzerinde etkili olan hukuksal önemdeki olgunun, bir şekilde sürekli var olması ve toplumdaki birlik bilincini diri tutmadaki göstergelerdir:

Ya'nj idüben ri'âyet-âyın  
 Kim Leylî vü Kaysa ola kâbîn  
 Ol mihr-i cemâle istesen mehr  
 Virem ana bin gulâm-ı meh-çehr  
 Maksûdı bu ki o dürr-i nâ-suft  
 Ola dür-i tâk-ı Leyliye cüft  
 Ol lâle-izâra virmege mehr  
 Aldı niçe bin gulâm-ı meh-çehr  
 (Celili, Leyla vü Mecnun Mesnevisi, 712/ 713/ 1272/ 1273)

Mehirin toplumsal biçimlerde, geleneksel ve hukuksal değerlendirmesinde hareket tarzı, 'alınan' ve 'verilen'in madde ve mana boyutunun aynı anda yapılması gereklidir. Kadının maddî teminatı olan mehir, evlilik müessesesinin sağlam bir yapıda inşası için her aşaması ve detayı dikkatle hesaplanır. Toplumsal hayatın idâmesi için birbirlerinin tamamlayıcısı olan erkek ve kadının mehirin gerçekliğine ve ödenme şekline bir itirazı olmadığı açıktır. Her eserde de konunun farklı tanzimini tespit etmek mümkündür. Fuzuli'nin Leyla vü Mecnun Mesnevisi'nde mehir, hukukî niteliğinden ziyade vazgeçilmezliği, gelenekselliğiyle öne çıkarılır ve evlendirilecek kıza düğün esnasında verilecek hediyelerle zikredilir. Kıza kesilen mehir, kabin kelimesi ile karşılığını bulur:

Gönderdi nikâh için besî mâl  
 Şart etdiğin etdi cümle irsâl  
 Bir zerrîn-na'l esb-i tâzî  
 Mısırî vü Irâkî vü Hicâzî  
 Bir câriye vü gulâm-ı zîbâ  
 Pîrâyeleri harîr ü dîbâ  
 Bin nâka nebât-ı kand yüklü  
 Nesrîn derilü benefşe tüğlü  
 Bin tabla abîr ü anber ü müşk  
 Yüz yük güher-i ter ü zer-i hoşk  
 Esbâb-ı nikâh olup revâne  
 Kâbîni kesildi nakd-ı câna (Fuzuli, Leyla vü Mecnun, 1668/ 1673)

Mehirin gündeme geldiği geleneksel sistemde, hukukta yeri olmayan farklı detaylar, güncellemeler mevcuttur. İbrahim İbn-i Bali'nin Hikmet-name adlı Mesnevisi'nde evlenecek kıza toplumsal bir prestij hatta hayat sigortası göstergesi olarak yüz köyün, mehir şeklinde somut değer olarak verilmesine dair nikâh akdi dile getirilir. Evlenecek iki taraf arasında, malî olarak karşılıklı

anlaştıkları ve bu anlaşmanın alacak hakkını doğurduğu metinde belli edilir:

Bu bûm-ı Basra vü ol kavm-ı şeb-hîz  
Dilemiş Musli'den oğluna kız  
Kızına mehr için bu bûm-ı Basra  
Dilemiş yüz köy nakd ola mehre  
Olacak bu kelâm ol bûma ma'lûm  
Cevâbı eyle virdi ana ol bûm  
(İbrahim İbn-i Bali-Hikmet-name, 7263/ 7264/ 7265)

Nev'i-zade Atâyî Sohbetü'l-Ebkâr eserinde yine mehir ve kabin kelimelerini aynı bağlamda kullanır. Mehir, erkek için bir vazife kadının da gururunu besleyen bir uygulama olmakla dikkat çeker. Eserde evlilik kararı sonrasında mehir üzerine görüşmelerin uğurlu zaman dilimi olarak nitelendirilmesi ise, toplumun kabul gören kutlu bakışını ortaya koyar. Eserde mehirin en üst seviyeden veriliyor olması ise, mutluluğun diğer sebebidir. Beyitlerden varlığın, güzelliğin, ailenin soylu olmasının mehir miktarı üzerinde tesirli olduğu düşünülebilir:

Bulmuşam akdime lâyıık zeni ben  
Umarım fazl u kerem Mevlâ'dan  
Mehri hod himmetinizle hâzır  
Olunuz dağdağadan hoş-hâtır  
Gûş-ı pîre tokınınca bu sühan  
Sordı çünkim gülerək aslından  
Nev-arûs-ı tutuk-ı devletdir  
Duhter-i haclegeh-i milketdir  
Meyline lâyıık odur merdânın  
Hutbedir hıtbe-i akdi anın  
Bilirin hâsılı bî-hayf ü dirîğ  
Akdına mehr-i mu'acceldir tîğ  
Kutlu demdir bu zamân-ı hurrem  
Gönderin şimdi nikâha âdem  
Varıcak istemege ehl-i recâ  
Eyledi istemedin arz-ı rızâ  
Hibe kâbînden evvel oldı  
Müjdesi mehr-i mü'eccel oldı

(Nev'i-zade Atayi-Sohbetü'l-Ebkâr, 1460/ 1461/ 1462/ 1465/ 1466/  
1467/ 3437/ 3438/ 3439)

Evliliğin fiili olarak başlaması için mehirin gündeme gelip ödenmesi gerektiği de mesnevilerde yer alır. Sosyal denklik için kıymeti haiz olan mehiri, Firakî'nin Hüsrev ü Şîrîn Mesnevisi'nde kıza verilen maddî bir bedel olma yanında, aidiyet tesisi açısından mecburiyeti ima edilir. "Kocanın sahip olduğu tek taraflı irade beyanıyla boşanma yetkisini kötüye kullanması durumunda kadının mali imkâna fazlasıyla ihtiyaç duyacaktır" (Divantaş 1999: 218). Neticede eserde, kadını koruma maksadıyla memnuniyet verici bir şekilde, mehirin üst limiti üzerinden karar kılındığı anlaşılır:

Hemân-dem itdi tedbîr-i salâhı  
 K'ide Şîrîne kâbîn ü nikâhı  
 Eyü adıyla ola ana hem-dem  
 Yaramazlık ile olmaya mahrem  
 Binâ-yı mihr olmaga mükemmel  
 Gerekdür dirhem ü mehr-i müeccel  
 (Firaki-Hüsrev ü Şirin, 2384/ 2385/ 2386)

Mehirin miktarı konusu toplumsal yapıda iki tarafın anlaşmasına, mezhebe, ahlaka, kamu düzenine göre değişir. Ama görüldüğü kadarıyla mehirin üst limit miktarı konusunda sınırlama getirilmemiştir. Aşkî, Heft-Peyker Mesnevisi'nde ataerkil yapının isteklerinin göstergesi olarak kız tarafına verilecek mehir üzerinden iki tarafın anlaşma yapmak istendiğine dair bilgi verilir. Görülen odur ki, sevgi, saadet, huzur ve istikrarlı bir birlikteliğin sağlanmasında kadın ve erkeğin lehine bir anlaşma yapmak evliliğin başlangıcı için bahusus gündeme gelmektedir:

Diledi kendüye lâyıık bir sanem  
 Bula k'ola mihrîbân u pür-kerem  
 Aldı her bir cinsden mehr ü kenîz  
 Tâ ki anlar gele ide huft u hîz  
 Şâh-zâde gördi dürr-i hem-seri  
 Bağlamışlar yanına bir gevheri  
 Biri birinden olunmaz idi fark  
 İki de gün gibi ururdı berk  
 Katdı anlara bir ezrak mühreyi  
 Mehre râzı olmagıçün zühreyi  
 (Aşkî, Heft-Peyker, 2295/ 2296/ 3045/ 3046/ 3047)

İslam kültürüne göre, evlenen erkeğin mehiri kadına vermesi hukuken ve gelenekte de zarurî olduğu belirtilir. Kadının şahsî mülkiyetine giren para veya hediyeler, Şeyh Gâlib'in Hüsün ü Aşk Mesnevisi'nde mehirin ödenme mec-

buriyetiyle ifade edilir. Aileleri hatta kuşakları birbirine bağlayan ve beraber yaşama arzusunun da göstergesi olan mehir bedelinin tasarrufunu kabilenin ileri gelenlerince belirlendiğini görmek gerekir:

Aşk anladı kim nedir serencâm  
Gavgâ-yı makâle verdi ârâm  
Dedi buyurun ne ola hizmet  
Mîn ba'd men ü belâ vü mihnet  
Sâdât-ı kabîle etdi tebdîr  
Kim mehrine eyle nakdi tevfir  
(Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, 1240/ 1241/ 1242)

Kul olmağı dolayısıyla insanın yaratıcısıyla emir, yasak, görev ve sorumluluk anlamında yapıp etmelerinin bir tarafı da, insanın insanla, erkeğin kadınla olan ilişkisi üzerinden de okunmalıdır. Mostarlı Hasan Ziyâ'î, Şeyh-i San'an Mesnevisi'nde "Ol mihr-i münîr Şeyh-i fakîrden mehr isteyüp bir yıla dek hınzîrın gütmeye takdîr itdügüdür" şeklinde isimlendirdiği özel bir başlıkla mehiri evliliğin mecburî simgesi ve şartı haline getirir. Kadınların sosyal hayatta çok fazla varlık gösteremediği, maddî güvencesinin olmadığı zaman dilimleri için mehir, daha fazla bir güç unsurudur. Maddî bir bedel olan mehir kavramı, farklı inanç sistemlerinde de gündeme gelirken bu anlaşmada eşlerin iradeleri ve kadının rızasının gerekliliği eserlerde mutlaka gündeme gelir. Şeyh San'an Mesnevisi'nde gayr-i Müslim bir kadına âşık olan ve o kadına kavuşmak için isteklerini yerine getiren şeyhin mehir karşılığında bir yıl domuz çobanlığına razı oluş kararı konu edilir. Gelenekte, nikâhın gerçekleşmesine yönelik olan mehirin kadının cinselliğini öne çıkar- madığı anlaşılır. Fakat bu mesnevideki kadın kahramanın erkek ile olan diyalogları ve yaptırımları mehir ile cinselliği beraber okumaya mecbur bırakmaktadır. Bu da mesnevi müellifinin Hanefi mezhebine göre zifaktan önce mehirin bir bölümünün hemen verilmesi gerektiği hükmünü uyguladığına dair hükmü akla getirir:

Virmeyen mehr uramaz mihrüme dest  
Vasluma lâyık olur mı her mest  
Didi mehrün yog ise ve'l-hâsıl  
Hûk-bân ol bana bârî bir yıl  
Sana âsân işi tebdîr ideyin  
Seni çübân-ı henâzîr ideyin  
Bir yıl olursan eger çübânım  
Lâyık olmaya sana hicrânım  
(Mostarlı Hasan Ziyâ'î, Şeyh-i San'an Mesnevisi, 1073/ 1099/1100/ 1101)

## Sonuç

Türk-İslam kültürü, kadının sosyal hayatta varlık gösterememe gerçeğini dikkate alarak, fiiliyatta belli egemenliklerinin teminatını din, gelenek, ahlak ve hukuk hükümlerinin birbirini desteklemesiyle garantiye alır. Kadının içtimaiyatta ve evlilik hayatında evvela, insan olarak ilkesel bir duruşu ve değeri vardır. Evlilik sevgi bağları üzerine kurulur, ama çiftlerin maddî hakları da, en baştan itibaren, toplumsal düzen açısından korunması gereken hususlardandır. Toplumun yapı taşı aile birliği kurulurken evvela, kadına mehir ödenmesi, hukuksal hakların tespiti ve tayini açısından önem arz etmektedir. Mehir, çalışma imkânının sınırlı olduğu dönemlerde veya bu imkânı bulamayan kadınlar için evlilik akdinden önceki veya sonraki zaman dilimlerinde birlikteliğin rüknü veya şartı olarak belirlenmiştir. Mehir, Türk-İslam kültüründe salt edebi metinde var olmasıyla bir değer taşımaz, dikkat çekmez. Toplum nezdinde evliliğin meşrulaştırılması için şart koşulan bu olgu ve uygulamanın edebî eserler aracılığıyla dinî, içtimaî, hukukî taşıyıcılık vazifesini ifa ettiği görülür.

Halk kültürüne ait edebî türlerin yanında, klasik Türk edebiyatında da mehir veya kabin kavramsal en önemlisi de, uygulamalı olarak gazel ve mesnevilerde sıklıkla kullanılır. Mehir, gazel ve mesnevilerde mecaz ve teşbihler şeklinde; anlatmaya dayalı eserlerde olay örgüsündeki yeri ve kullanım düzeyi fark etmeden hayatın gerçekliğine vurgu yapılarak ele alınır. Mehir, eserlerde satır arası detay olarak var olduğunda bile, evliliğe gerekli şart olarak ortaya koyulur ve hep kadının hakkını gözeten veya kadını yücelten bir değer şeklinde kullanılmasıyla da dikkat çeker. Mehir, gazelerde mazmun olarak yer alırken kadına ödenen maddî karşılık olmasının yanında, hayatın gerçekleriyle bağ kurmada ve şairlerin bîkr-i mana arayışlarında, dil ötesi işlevle gündeme gelir.

Klasik Türk şairleri, evlilik hayatını sürdürmede mehirin kadını rencide ettiğini hiç zikretmedikleri gibi, evlilik akdi ve kadının hayat standardı için şart olduğunu çok yönlü gerekçelerle ortaya koyarlar. Eserlerde, aynı zamanda toplum nezdinde mehirin, vazgeçilmezliği ifade edilirken evlenecek kadının malı ve onun inisiyatifinde dilediği gibi tasarrufa yetkisi olduğu da mısralarda yansıtılır. Neticede mehirin edebî eserlerdeki varlığı; sosyal hayatın, sevginin ve evliliğin dinî, hukukî ve içtimaî bağlarla birbirine bağlı olduğunu göstermesiyle önem arz eder. Mehir gerçeğini, klasik Türk şairinin gazellerdeki şiir dilini teşbihe dayalı dil ötesi, zengin kullanım imkânlarında ve bilhassa sosyal hayatın aynası olan mesnevilerdeki örnek hadiselerde bireysel ve toplumsal güvence olarak okumak mümkündür.

## KAYNAKLAR

Ak, Coşkun (2001). *Bağdatlı Rûhî Divanı Karşılaştırmalı Metin I-II*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.

Akdoğan, Yaşar. Ahmedî - *İskender-Nâme*, <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78415/ahmedi---iskendername.html>.

Aksoyak, İ. Hakkı (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımları.

Akyüz, Kenan; Beken, Süheyl (1990). *Fuzulî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Alptekin, Ali Berat (2009). “Ceyhun’dan Ceyhan’a Evlenme İle İlgili Bazı Kavramlar (Kalın, Saç, Okuntu, Aşerme, Toy) Üzerine”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39, s.308

Altun, Mustafa (2017). *İbrahim İbn-i Bâlî-Hikmet-Nâme –I (1b-149a)*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımları.

Atalay, Besim (1985). *Divanü Lügati-t Türk III*, Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi.

Atalay, Besim (1986). *Divanü Lügati-t Türk Dizini*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ayan, Hüseyin (1979). *Şeyhoğlu Mustafa, Hurşidname (Hurşid ü Feraşad)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.

Aytaç, Aslı (2017). *Aşkî - Heft-Peyker*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımları.

Bayram, Asuman (2017). *Firâkî, Husrev ü Şîrîn*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımları.

Divantaş (1999). *İlmihal II- İslam ve Toplum*, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi

Erünsal, İsmail E. (2018). *Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Dîvânı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımları.

Gürgendereli, Müberra, (2017). *Mostarlı Hasan Ziyâ'î - Şeyh-i San'ân Mesnevîsi*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımları.

İsmail Hakkı Bursevi (2005). İstanbul: Erkam Yayınları.

Kaya, Doğan (1996) “Düğünlerimizle İlgili Terimler ve Bunların Fonksiyonel Özellikleri”. *Millî Folklor (Bahar-Yaz)*, s. 4.

Karacan, Turgut haz. (1991). *Bosnalı Sabit Divanı*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.

Kavruk, Hasan (1991). *Şeyhüslîlâm Yahyâ Divânı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Küçük, Murat (2014). *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır arası İlk Kur'an Tercümesi (inceleme -metin - Dizin)*, Ankara: Türk Dil Kurumu.

Mermer, Ahmet (1997). *Karamanlı Aynî ve Dîvânı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

M.Muhyiddin Abdulhamid (1984). *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye*, Beyrut.

Nas, Şevkiye Kazan Nas (2018). *Celîlî - Leylâ vü Mecnûn*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımları.

Okçu, Naci (2011). *Şeyh Galib Divanı*, Ankara: TDV Yayınları.

Yazar, İlyas (2017). *Kâni Dîvânı - Ebû Bekir Kâni*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımları.

Yelten, Muhammet (2017). *Nev'î-zâde Atâyî - Sohbetü'l-Ebkâr*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımları.

<https://www.nisanyansozluk.com/>

[kuran.diyenet.gov.tr](http://kuran.diyenet.gov.tr)

[http://www.turkuler.com/sozler/turku\\_tepsi\\_de\\_tepsi\\_findiklar.html](http://www.turkuler.com/sozler/turku_tepsi_de_tepsi_findiklar.html)



# Yaşayan Kültürel Miras: Sermayelendirme ve Değerleme<sup>1</sup>

Erol GÜLÜM<sup>2</sup>

## ÖZ

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ana hatları belirginleşen yeni iktisadi düzende ayakta kalabilmenin yollarından birinin de boş zaman, kültürel özgünlükler ve ekonomik yaratıcılık temelli üretimden geçtiğini keşfeden toplumlar, kültürel miras ekolojilerinden de bir kaynak olarak sürdürülebilir biçimlerde nasıl yararlanabilecekleriyle yakından ilgilenmeye başlamıştır. Böylece kültürel miras unsurlarının hem yenilik, teknoloji, hız, ilerleme ve gelecek kavramlarıyla ilişkilendirilen modernleşme projesini yavaşlattığını hem de bağlamında korunması, muhafazası ve gelecek nesillere aktarımı için sarf edilen kaynaklar (zaman, iş gücü ve para) bakımından önemli bir gider alanı olduğunu savlayan yaklaşımlar da tedricen tedavülden kalkmıştır. Bunların yerine kültürel mirasın yöresel, bölgesel ve ulusal ekonomilere katkı sağlama potansiyelini edimselleştirici politikalar ikame edilmiş ve bu konuda görece kısa sürede geniş bir literatür dâhi oluşturulmuştur. Bu gelişmelere rağmen yaşayan mirasın ekonomik değere nasıl tahvil edilebileceğiyle ilgili pratik metodolojilerin, modellerin ve stratejilerin geliştirilmesi ve uygulanması hususlarında ise henüz yeterince yol katedilebilmiş değildir. Kültürel miras yönetimiyle de doğrudan alakalı olan bu eksikliğin giderilmesi amacıyla son birkaç yıldır Pierre Bourdieu'nun yeniden içeriklendirdiği sermaye teorisinin yaşayan mirasın ekonomik sermayeye çevrimine nasıl katkı sağlayabileceği sorgulanmaktadır. Kültürel mirası, sermaye teorisi özelinde yorumlayan bu güncel perspektif, somut veya somut olmayan kültürel kaynakların ekonomik değere tahvilinde ise değerlendirme pratiklerinden yararlanmaktadır. İşte mirasbilim alanındaki bu güncel yönelime katkı sağlamayı amaçlayan ve Bourdieu'nun sermaye teorisinin bir merceği gibi kullanılacağı bu çalışmada da önce yaşayan mirasın özüne yaklaşarak (zoom in) bir kültürel sermaye formu olduğu gösterilecek,

<sup>1</sup>Bu çalışma, TÜBİTAK'ın 2219/Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı desteğiyle yürütülen araştırma projesi kapsamında üretilmiştir.

<sup>2</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bilecik/Türkiye  
E-Posta: erol.gulum@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7314-0555. DOI: 10.32704/erdem.2022.83.091  
Makale Gönderim Tarihi: 07.04.2022 \*Makale Kabul Tarihi: 09.09.2022 \* (Araştırma Mk.)

sonra uzaklaşarak (zoom out) bu sermaye formunun küresel miras endüstrisi, pazarı, piyasası ve ekonomisi alanında uluslararası aktörler arasında süren güç oyunlarındaki rolü ve etkisi hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Bir sonraki bölümde ise kültürel değerlendirme sürecinin temel aşamalarına, uygulamalı halkbilimi kapsamında sıkça tartışılan geleneksel kültüre yönelik yaygın ticarileştirme stratejilerine ve yaşayan kültürel mirasın değerlemesi açısından da kritik bir önem arz eden yaratıcılık temelli kültür politikalarına değinilecektir. Son olarak kültürel yaratıcı endüstrilerin yaşayan mirasın değerlemesine, korunmasına ve sürdürülebilirliğine ne şekilde katkı sağladığına dair çözümlenmelere yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kültürel sermaye, değerlendirme, kültürel kaynak yönetimi, kültürel ve yaratıcı endüstriler, kültürel politikalar

## Living Cultural Heritage: Capitalization and Valorization

### ABSTRACT

Countries that discovered one of the ways to survive in the new economic paradigm, whose outlines became evident in the second half of the twentieth century, is cultural production based on leisure time, cultural uniqueness, and economic creativity have begun to be interested in how to benefit from their cultural heritage as a resource and capital in a sustainable way. Thus, prevalent approaches that claim to be an important expense area in terms of resources spent for the protection, preservation, and transfer to future generations of cultural heritage elements have gradually ceased to be out of circulation. Instead, new approaches that actualize the potential of cultural heritage to contribute to local, regional and national economies have been substituted. As a result of this orientation, the extensive literature on the importance of living cultural heritage in terms of regional, regional, and national economic development was generated. However, enough progress has not been made yet in the development of methodologies, models, strategies, and policies that can be applied in the conversion of this cultural resource into economic value. Capitalization and valorization theories, practices, and processes can be evaluated to overcome this deficiency, which is also directly related to cultural heritage management. The fact that financial concepts and theories such as capitalization and valuation are discussed in areas that prioritize protection, conservation, and reproduction of cultural resources such as heritage studies is a result of the entanglement of cultural and economic value becoming more evident in the age of cultural and creative economy. Especially Bourdieu's insights on the concept of capital, its forms, and transformation dynamics also provide an analysis framework for the issues related to the effective management of the valuation processes of living cultural heritage. In this study, first the argument that living cultural heritage is a form of "cultural capital" will be tried to be justified in various expansions regarding an interpretation framework produced specifically for the theory of capital, which is at the center of Bourdieu's sociology. Then, various methodological, strategic, and political analyzes that can enable this cultural capital to be transformed into economic capital will be included. Finally, the study will be concluded by giving various evaluations on how the cultural creative industries can contribute to the conservation and sustainability of living cultural heritage and valorization.

**Keywords:** Cultural capital, valorization, cultural resource management, cultural and creative industries, cultural policies

## Giriş

Uzayan yaşam süreleri, geleneksel aile yapısındaki çözümler, tanıdık sosyo-kültürel çevrelerin yitimi, hızlandırılmış eskitme kültürü, soykırımlar, toplu göç dalgaları ve yaygınlaşan teknofobi gibi geleceğe yönelik umutları aşındıran faktörler (Lowenthal 2009: 6), kültürel mirasın çağcıl öznenin nostaljik bir arzu ve retroperspektifsel bir bakış ile geçmişe nüfuz etme çabasına aracılık eden bir alana dönüşmesine vesile olmuştur. Bu dönüşümün makro ekonomik sistemlerdeki yansımalarının iyice netleşmesiyle birlikte ise mirasın kültürel ekonomik boyutları tartışılmaya açılmıştır. Kültürel mirastan sürdürülebilir bir ekonomik kaynak olarak nasıl istifade edilebileceğine yoğunlaşan ekonomi politiğin yarattığı konjonktür, kültürel mirasın ne olduğu ve ne işe yaradığı meselesinin de bir süre sonra yerini hangi unsurların kültürel miras kapsamında değerlendirildiğine kimlerin, neden ve nasıl karar verdiği sorunsalına bırakmasına vesile olmuştur. Barthel-Bouchier (2013: 9), bu yönelimle ilgili ilk somut atılımları “kültürel miras topluluğu” olarak adlandırdığı organizasyonun şekillenmesiyle ilişkilendirmiştir. Kültürel mirasın korunmasını ve değerlendirilmesini uluslararası ve disiplinlerarası bir perspektiften ele alan bir grup profesyonelden oluşan bu topluluğun teşekkülü için gerekli olan tarihsel, sosyolojik ve hukuki zeminin tesisinde ise Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi’nin (1948), “herkes, topluluğun kültürel yaşamına özgürce katılma, sanattan yararlanma ve bilimsel gelişmeye katılarak onun yararlarını paylaşma hakkına sahiptir” hükmünü içeren 27. maddesi kritik bir rol oynamıştır (Barthel-Bouchier 2016: 224).

Kültürel katılımın da bir insanlık hakkı olduğunun ilanıyla başta UNESCO olmak üzere birçok uluslararası organizasyon bahse konu hükmü gerekçelendirici ve destekleyici sözleşmeleri ivedilikle yürürlüğe sokmuştur. Sembolik kaynakların etkin yönetiminin ekonomik başarının manivelasına dönüştüğü bu süreçte (Bandelj & Wherry 2011: 7) hazırlanmış olan ve genelde kültürel varlıkların korunmasıyla ilgili hükümler, yaklaşımlar ve programlar içeren sözleşmelerde kültürel miras temelli sürdürülebilir ekonomik kalkınma meselesine de değinilmiştir. Throsby’nin (2017: 136) kültürel sürdürülebilir kalkınma, Soini ve Dessein’in (2019: 395) ise sürdürülebilirlikte kültür şeklinde kavramsallaştırdığı bu yaklaşım, temelde kültürel kaynakların ekolojik, sosyal ve ekonomik sürdürülebilirliğe katkılarına odaklanır. Bu yönelimin bir neticesi olarak Kowalski’nin (2011: 87) de işaret ettiği gibi sözleşmelere taraf hükümetler somut olmayan kültürel miraslarını ulusal sermayelerinin bir formu olarak değerlendirmeye ve bu sermayenin ekonomik katma değere

tahvili hususunda çaba sarf etmeye başlamıştır. Bu süreçte yerel toplulukların sosyal, kültürel ve spiritüel kimliğinin bir parçası olarak nesillerden nesillere aktarılan çeşitli öğretilerini, uygulamalarını, inovasyonlarını, becerilerini, deneyimlerini, tekniklerini ve pratiklerini kapsayan geleneksel bilgi (WIPO 2001) ile toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin uygulamalarını, temsillerini, anlatımlarını, bilgilerini, becerilerini ve bunlara ilişkin araçlarını, gereçlerini ve kültürel mekânlarını içleyen somut olmayan kültürel mirasın (UNESCO 2003) ekonomik kalkınmaya katkılarını sorun-sallaştıran yeni bir kültürel kaynak yönetimi paradigması doğmuştur.

Bu paradigmanın temelleri, Bandarin ve diğerlerinin (2011: 19) özlüce ifade ettiği gibi kültür ile kalkınma arasındaki sinerjiye ve çevrimselliğine dayanır. Buna göre kültürün kalkınmayı beslemesine karşılık olarak kalkınma da kültürü güçlendirir. Yaşayan kültürel mirasın ekonomik kalkınma açısından taşıdığı önem söz konusu paradigma özelinde üretilen kurumsal literatürce açık ve seçik biçimde ortaya konmuş olmasına rağmen bu kaynağın ekonomik değere nasıl tahvil edilebileceğine dair pratik modellerin, metodolojilerin ve stratejilerin geliştirilmesi ve uygulanması hususlarında ise henüz yeterince yol katedilememiştir. Bu eksikliğin temelinde Özbuğday'ın (2019: 18, 20, 24) da aktardığı ve detaylandığı üzere, bir yandan kültür gibi kompleks bir fenomenin ekonomik ve kurumsal çevrelerle nasıl etkileşimler kurduğunun ve ekonomik sonuçlarla nasıl bağlantılı olduğunun tam olarak anlaşılammış olması, öte yandan ise UNESCO'nun kültür-ekonomik kalkınma bağlantısını çok boyutlu bir şekilde ele alması ve dolayısıyla kültür ile ekonomik başarı ilişkisi bağlamındaki tezlerinin sadece bir kısmının iktisat literatürünün bulgularıyla örtüşmesi yatmaktadır.

Yaşayan kültürel mirasın finansal anlamda etkin biçimlerde değerlendirilebilmesinde “miras” kavramının ve onun içeriklendirdiği sakıncacı zihniyetin, söylemin ve yaklaşımın gözden geçirilmesi söz konusu eksikliğin giderilmesine katkı sağlayabilir. Çünkü miras kavramının anlam evreni, kültürel değerlendirme için gereken, çeşitli girdilerle destekleme ve yaratıcı yıkımlara açık olma, dönüştürme, yorumlama ve yeniden yazma pratiklerinin aktifleştirilmesine çoğu zaman engel olabilmektedir. Nitekim Özdemir (2012: 107) de miras kavramının statik, parçalanarak paylaşılan, çok kere yok edilen ve himaye edilmesi gereken edilgen unsurlara özgü anlamlar ve çağrışımlar içerdiğini ve geçmişten hareketle geleceğin yaratılması işlevini de taşıyan kültürel geleneklerin sadece muhafazakârlık yönünü vurguladığını teyit etmiştir. Yaşayan kültürel mirasın değerlemesini olumsuz yönde etkileyen bu

türden engeller, Bourdieu'nun sermaye teorisi kapsamında ürettiği bilgi birikimi referans alınarak inşa edilecek bir çözümleme ve yorumlama çerçevesiyle aşılabilir. Kültürel mirasın OECD, Dünya Bankası ve UNESCO gibi birçok uluslararası organizasyon tarafından sürdürülebilir ekonomik kalkınmanın katalizörü olarak değerlendirilmesi de (Throsby 2001: 74), aslında yaşayan kültürel mirasın sermaye teorisi özelinde yeniden yorumlanması için gerekli olan paradigmatik zemini oluşturmuştur.

### 1. Yaşayan Kültürel Mirasa Bourdieu'nun Sermaye Teorisinden Bir Bakış

“The Forms of Capital” başlıklı ünlü makalesinin girişinde sermayeyi, materyalleştirilmiş veya bedenselleştirilmiş formlarda biriktirilen emek/işgücü olarak tanımlayarak yeniden içeriklendiren Pierre Bourdieu (1986: 241), bu tanımdan hareketle formüle ettiği sermaye türlerine ve bunlar arasındaki dönüşebilirlik/çevrilebilirlik ilişkilerine yönelik çözümlemeleriyle sermaye teorisi literatüründe yeni bir sayfa açmıştır. Bourdieu'nun sermaye kavrayışının Marx'inkinden temel farkı ve aynı zamanda özgünlüğü ise ekonomik değeri olmayan ürün, hizmet ve ilişkilerin yanı sıra maddi, kültürel, sosyal veya sembolik biçimlerde tecessüm edebilen tüm güç ve iktidar biçimlerini de içermesidir (Swartz 1997: 66, 77). Bourdieu'un açılımıyla birlikte kapital kavramının anlam evreni; a) maddi veya maddi olmayan finansal ve ticari varlıkların veya kaynakların tümünü kapsayan, doğrudan ve derhal nakite dönüştürülebilen, diğer sermaye türlerinin dönüştürülmesi neticesinde elde edilen gelirlerle biriken ve gelişen, mülkiyet hakları formunda kurumsallaştırılabilen ekonomik sermaye, b) belirli koşullar sağlandığında ekonomik sermayeye dönüştürülebilen ve edinilen eğitimsel vasıflar formunda kurumsallaşabilen kültürel sermaye ve c) sosyal yükümlülüklerden oluşan, belirli koşullarda ekonomik sermayeye dönüştürülebilen sosyal sermaye (Bourdieu 1986: 243) şeklinde kategorize edilerek genişletilmiştir.

Ekonomik kapitalin tanımlanmasında Marx'ın çizdiği sınırların içerisinde kalmayı tercih eden Bourdieu'nun sermaye teorisine asıl katkısı ise kültürel sermayenin karakteristiklerini, türlerini ve birbirleriyle ilişkilerini ortaya koyduğu çözümlemelerinde gizlidir: *Kültürel kapital*, uzun süreli kişisel, zihinsel ve bedensel eğilimler özelinde bedenselleşen (embodied form), sembolik değişim değeri olan kültürel mallarda nesneleşen (objectified form) ve edinilen eğitimsel vasıflarla kurumsallaşan (institutionalised form) formlarda belirir (Bourdieu 1986: 243). Söz konusu sermaye formlarının birbirine kolayca dönüşebilirliğinin/çevrilebilirliğinin ardındaki temel ilke, ekonomik

sermayenin esasında diğer tüm kapital formlarının özünde yer almasıyla, temel amaç ise bir alandaki güç ilişkilerine etki etmede farklı sermaye formlarına duyulan ihtiyaçla alakalıdır (Bourdieu 1986: 252). Bir alandaki güç ilişkilerini kontrol edebilme inisiyatifine sahip sosyal aktörlerin en önemli niteliği, hangi durumlarda hangi kapital türünün işlevsel kılınabileceği konusunda etkili stratejilere sahip olmalarıdır. Bu da farklı toplumsal alanlardaki aktörlerin dâhi kapitalist ekonomik sistemin işleyiş mantığına göre eylemesini, başka bir deyişle homo sapiens'ten ziyade “homo economicus” olarak davranmasını zorunlu kılmaktadır.

Dönüştürülebilirlik ilkelerince belirlenen sermaye formları arasındaki organik ilişkiler farklı toplumsal alanlardaki sosyo-kültürel davranış örüntülerinin ekonomik, ekonomik sistemlerin ise sosyo-kültürel perspektiflerden ele alınmasını hem mümkün hem de gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Bourdieu'nun sermaye nosyonu özelinde geliştirdiği kategorik, teorik ve metodolojik açıklamalar, yaşayan kültürel mirasın üretimden aktarımına, dönüştürülebilirliğinden sürdürülebilirliğine, çevresel, sosyal ve ekonomik alanlardaki katma değer üretme potansiyelinden kültürel yaratıcı endüstriler tarafından bir ham madde, yaratıcılık ve inovasyon kaynağı olarak kullanımlarına kadar çok boyutlu çözümlemelere de imkân tanımaktadır. Nitekim Meissner'a (2017: 296; 2021: 98) göre de kültürel kapital kavramının bu konudaki işlevselliği, somut olmayan kültürel mirasın kategorilerini de içleyen bir kaplama sahip olmasından kaynaklanır. SOKÜM Sözleşmesi'ndeki (UNESCO 2003: 2) somut olmayan kültürel miras tanımı dâhi tek başına bu türden unsurların kültürel sermayenin bedenselleştirilmiş ve nesneleştirilmiş kategorileri özelinde ele alınabilecek nitelikler taşıdığına işaret etmektedir (Meissner 2017: 298).

Bourdieu'nun kültürel sermaye nosyonunun yaşayan kültürel mirasın boyutlandırılması açısından isabetli bir tercih olduğunun bir diğer kanıtı, bu sermaye formunun sonraki çalışmalarda (Bourdieu ve Wacquant 2014: 108) “bilgi sermayesi” kavramıyla dönüşümlü şekilde kullanılmış olmasıdır. Somut olmayan kültürel mirasın başat kategorileri olarak belirlenen alanlardaki kültürel üretimlerin hemen hepsinin göze, kulağa, burna, dile ve/veya tene değen bir somutluğa sahip olduğu, dolayısıyla yaşayan kültürel miras unsurları olarak kavranan kültürel uygulamaların, pratiklerin, becerilerin ve deneyimlerin esasen geleneksel bilginin türevleri ve tecessümleri olduğu göz önünde bulundurulduğunda iki kavram arasındaki ilişkinin ana hatlarının iyice belirginleştiği görülebilir. Yaşayan kültürel mirasın bilgisel özüne

ve soyutluğuna vurgu yapması bakımından WIPO'nun geliştirdiği tanımın UNESCO'nunkinden daha işlevsel olduğu da açıktır. WIPO'ya göre “geleneksel bilgi” kavramı genel anlamda, özgün sembol ve göstergelerden müteşekkil geleneksel kültürel ifadelerin/dışavurumların yanı sıra bu ifadeleri oluşturan bilgisel içeriği; dar anlamda ise geleneksel bir bağlamda icra edilen entelektüel aktivitelerden edinilen bilgileri ve bu bilgiye dayalı pratikleri, becerileri, inovasyonları ve teknikleri içerir (<https://www.wipo.int/tk/en/tk/>).

Bilince, belleğe ve bedene nakşolunan geleneksel bilgiler, beceriler ve deneyimler yekünü olarak tanımlanabilecek yaşayan kültürel miras da tıpkı bedenselleştirilmiş kültürel sermaye gibi tamamen devredilemez, sadece kısmen aktarılabilir ve taşıyıcıları yok olduğunda ortadan kalkar. Yaşayan kültürel mirasın özünde geleneksel bilgi sermayesi olduğunun bir diğer kanıtı da literatürde değişimli olarak kullanıldığı folk-lore, terkinindeki ‘lore’ kavramının esasında kaybolmaya yüz tutan kültürel-spesifik özyaşam bilgisi anlamına gelmesidir. Yaklaşık iki asır önce folkloristiğin bağımsız bir disipline evrilmesini tetikleyen ve bu gün ise UNESCO'nun sorumluluğunu üstlendiği temel misyon, kültürel toplulukların geleneksel bilgi sermayesinin çeşitli pratiklerle korunmasını, sürdürülebilmesini, değerlendirilmesini ve gelecek nesillere aktarımını sağlamaktır. UNESCO'nun bu sermayenin eşsiz kültürel dışavurumlarını İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi ve Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi, sermayenin aktif taşıyıcılarını ise Yaşayan İnsan Hazineleri programları kapsamında kayıt altına almasının temelinde de bu motivasyon yatar.

Yaşayan kültürel mirastan ekonomik sermaye (t)üretme süreçleri de Bourdieu'nun sermaye teorisi kapsamında açıklanabilir. Sermayenin dönüştürülebilirliği/çevrilebilirliği ilkesinin pratiğe döküldüğü yaşayan kültürel miras alanlarının başında ise aynı zamanda geçimlik iş kollarını da oluşturan geleneksel meslekler gelmektedir. Geleneksel meslekler, sadece bir mal veya hizmetin üretimini olanaklı kılan geleneksel bilginin pratiğe dökülerek ekonomik gelir elde edildiği, başka bir deyişle kültürel sermayenin ekonomik sermayeye tahvil edildiği bir miras alanı değildir. Bir geleneksel mesleğin daha hızlı veya kaliteli ifası için satın alınan araç ve gereçler ile çıraklık müessesesi özelinde insan kaynağına yapılan yatırımlar dâhi esasında ekonomikten kültürel olana yönelen bir sermaye çevrimini örneklemektedir. Bu bağlamda geleneksel mesleği icra eden ustaya ürettiği mal ve hizmet karşılığında ödenen ücret ise aslında ustanın ihtisaslaştığı alanda sahip olduğu kültürel sermayesinin üründe somutlaşmış tezahürüne biçilen bir değerden ibarettir.



UNESCO'nun uluslararası arenadaki prestiji de bu organizasyonca tescillenmiş kültürel sermaye bileşenlerinin yerelden ulusala, ulusaldan küresele taşınmasını ve özellikle kültürel yaratıcı sektörler aracılığıyla ekonomik sermayeye tahvil edilebilmesini kolaylaştırmaktadır. Turistik destinasyonların veya çekiciliklerin belirlenmesinde, planlanmasında ve değerlendirilmesinde

UNESCO tescilli doğal, somut ve somut olmayan kültürel miras içeriklerine verilen öncelikler, turizm endüstrisi açısından kültürel sermayenin kurumsallaştırılmasının ekonomik katma değer üretiminin gerek koşulu olduğunun açık bir delilidir. UNESCO tarafından planlanan ve yürütülen kültürel farklılığın, çeşitliliğin ve yaratıcılığın korunması, aktarımı, görünür ve işlevsel kılınmasına dönük programlar neticesinde elde edilen çıktılar da kültürel ekonomik yeni katma değer alanlarının ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. UNESCO'nun kurumsal tescilinin kültürel sermayenin ekonomik sermayeye tahvilindeki çarpan etkisinin en somut örnekleri için yaratıcı şehirler ağı programı özelinde gerçekleştirilen uygulamalara bakılabilir. Kültürel mirasın korunması ve değerlendirilmesiyle ilgili yaklaşımların meşruiyet zeminini, kapsam alanını ve yaygın etkisini de arttıran bu türden programlar ve uygulamalarla yaşayan kültürel miras da uluslararası devlet kuruluşları (IGO), uluslararası devletdışı kuruluşlar (INGO) ve ulusal devletdışı kuruluşlar (NGO) arasında kurulan ilişkilerce yönetilen ve kamu-özel sektör ortaklıklarına dayandırılan değerli bir girişim alanına dönüşmektedir.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde UNESCO sözleşmelerinin, yaklaşımlarının ve programlarının özellikle kültür endüstrilerinin ve ekonomilerinin özerkleşmesine koşut olarak kültürün ve daha özelde kültürel mirasın ekonomik ve dolayısıyla yönetsel bir alan olduğunu kanıksatma gibi bir işleve sahip olduğu da söylenebilir (Özdemir 2012: 24). Bahse konu sözleşmeler, yaklaşımlar ve programlar referans alınarak hazırlanmış kültürel mirasın korunmasına yönelik yöresel, bölgesel ve ulusal boyutlu kültür politikalarının bir süre sonra ekonomi politikalarının bir koluna dönüşmüş olması (Throsby 2010: 5) da aslında kültürel mirastan ekonomik kaynak ve kazanç yaratma hedeflerinin, pratikte mirasın korunması misyonunu öncelediğine işaret etmektedir. Bu yaklaşımı gerekçelendiren paradigmaya yön veren araştırmacılar (Graham vd. 2000: 2; Lowenthal 2009; Ashworth 2013: 368) mirası, önceki nesillerden tevarüs etmiş kalıntılardan ve hayali geçmişlerden tüketilebilir ürünler ve deneyimler yaratan çağdaş bir kültürel üretim aktivitesi şeklinde tanımlamıştır. Buna göre kültürel miras, paraya mal olmakla beraber doğru yatırım girdileriyle desteklendiğinde para da kazandıran (Ashworth

2009: 104) ekonomik bir alandır. Kültürel mirasın ekonomik kullanımının sürdürülebilir kılındığı, sistematikleştirildiği ve yaygınlaştırıldığı bağlamlarda bir miras ekonomisi de oluşur. Miras ekonomisini biçimlendiren üretim sisteminin temel dinamikleri ise tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi üreticiler, ürünler, tüketiciler ve pazarlardan meydana gelir (Ashworth 2009: 105).

Uluslar kültürel miraslarından küresel ekonomik düzende kendilerine yer açmak, yerlerini korumak veya yükseltmek için de yararlanmaktadır. Fakat gelişkin bir kültürel sermayeye sahip olmanın makro kültürel ekonomik sistemde iktidar olabilmenin gerek koşulu olsa bile yeter koşulu olmadığını da vurgulamak gerekir. Çünkü bir toplumun kültür ekonomisi alanındaki performansı, çoğunlukla ihraç ettiği kültürel yaratıcı ürünler ve hizmetlerden elde ettiği ekonomik artı değere göre belirlenmektedir. Ekonomik ilkenin bu alandaki mutlaklığı ise kültür ekonomisinin temel dinamiklerinin de esasında kültürel sermayenin ekonomik sermayeye çevrim süreçleri ve pratiklerince belirlendiğine işaret etmektedir. Kültürel sermayenin ekonomik sermayenin ana kaynağına dönüştüğü günümüz kültür ekonomisi paradigmasında, Bourdieu'nun (1986) kültür piyasalarını ikincil bir sermaye formu olarak konumlandırışı da artık geçerliliğini yitirmiş, kültür piyasaları ve kurumları ile ekonomi piyasaları ve kurumları arasındaki görecelik ulusal ekonomilerin kültürel sermayeye tabiliğiyle ortadan kalkmıştır.

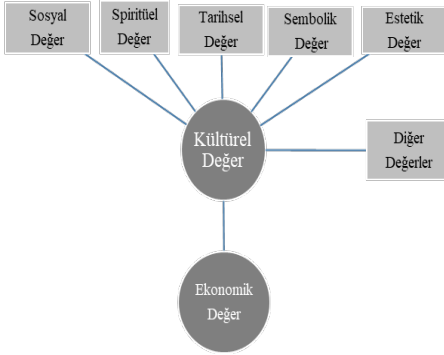
Bu yorumlama çerçevesi, toplumların kültürel miraslarından makro kültürel ekonomik düzendeki konumlarını korumak veya yükseltmek için nasıl stratejik biçimlerde yararlanılabileceğinin sorunsallaştırılmasına da imkan tanımaktadır. Bu sorunsalın çözümü olarak sunulabilecek tespitler, yorumlar ve değerlendirmeler son tahlilde Bourdieu'nun kültürün çeşitli sosyal bağlamlarda bir iktidar kaynağına dönüştüğü savını gerekçelendirmektedir. Kültürel sermayenin simgesel veya yumuşak şiddet (Bourdieu ve Wacquant 2014: 165) unsuru olarak kullanımına dair tartışmaların büyük bölümü ise “yumuşak güç” kavramı etrafında şekillenmektedir. Kavramın da mucidi olan Joseph Nye (2004: 44-54), ABD'nin yumuşak gücünün 1990'lı yıllarda itibaren küreselleşen, kültür piyasasına yön veren ve politik etkileri belirginleşen Amerikan popüler kültürüyle doğrudan ilişkili olduğunu gerekçeleriyle birlikte ortaya koymuştur. Bourdieu'nun (2006: 175) kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasındaki ilişkiler odağında ele aldığı ve “gerçek bir sihirsel güç/edim gibi etki eden” biçiminde tanımadığı simgesel sermaye ile Nye (2004: 11) tarafından bir ülkenin kültürü, politik değerleri ve dış politikalarından edinilen çekicilik olarak tanımladığı yumuşak güç nosyonunun

yollarının kültür kavramında kesişmiş olması da aslında bir tesadüften ziyade tevafuktur.

## 2. Somut Olmayan Kültürel Sermayenin Değerlemesi

Finansal literatürde bir ürün veya hizmetin değer ve eder belirlenme süreçlerine dair pratikler “değerleme” kavramı etrafında ele alınmaktadır. Marksist terminolojide de önemli bir yere sahip olan ve Almanca’da *verwertung*, İngilizce’de *valorisation/valorization* kelimeleriyle adlandırılan bu pratiğin Türkçe’deki karşılığı ise değerlendirme/kıymetlendirmedir. Kültürel miras alanındaki değerlendirme ise bir miras içeriğinin değerini “belirginleştirme, tahmin etme, atfetme, değiştirme, onaylama ve hatta inkar etme” (akt. Throsby, 2010: 17) gibi kasıtlı aksiyonlardan müteşekkil planlı, sistematik ve yönetilebilir bir süreçten oluşur. Kültürel mirasın değerlendirilmesi birçok yönüyle mirasın korunması yaklaşımıyla da doğrudan ilişkilidir. UNESCO’nun 1972 tarihli Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşmesi’nin odağında yer alan ve ne anlama geldiği 1977 yılında kullanıma sunulan Dünya Miras Sözleşmesi Uygulama Rehberi’nin (2017: 19) 49. maddesinde “ulusal sınırları aşan ve tüm insanlığın şimdiki ve gelecekteki nesilleri için ortak öneme haiz istisnai bir kültürel ve/veya doğal önem” şeklinde tanımlanan “üstün evrensel değer” (*outstanding universal value*) kavramının mirasın korunması yaklaşımının temel kriteri olarak belirlenmiş olması değerlemenin bir koruma pratiği olarak da ele alınabileceğini gösterir.

Kültürel miras bileşenlerine içkin değer kategorileri miras endüstrisinin, pazarının, piyasasının ve ekonomisinin sadece varlık ve gerek koşulu değil, aynı zamanda işleyiş mantığının da temel parametresidir. Kültürel mirasın ekonomik katma değer üreten bir kaynağa dönüştürülebilmesinin bilinen en etkili yolu, Throsby’in (2001: 26; bk. şekil 1) estetik, spiritüel, sosyal, tarihsel, sembolik ve otantik sıfatlarıyla nitelendirdiği, Roders’in (2019) ise tespit edebildiği başat değer formlarını bir araya getirerek ürettiği ve aşağıda temsili sunulan değer kategorilerinin işlenmesidir:



Şekil 1

Kültürel değer kategorileri  
(Angelini - Castellani, 2018)

<b>EKOLOJİK</b> Spiritüel Asli Varoluşsal (COE, 1975)	<b>SOSYAL</b> Spiritüel Hissi Alegorik (SPAB, 1877)	<b>EKONOMİK</b> Kullanım Değeri Kullanım Dışı Değer Eğlence Alegorik COE, 1975
<b>ÇAĞ</b> Spiritüel Asli Varoluşsal (SPAB, 1877)	<b>DEĞERLER</b> Diğerleri (1877-2005)	<b>POLİTİK</b> Eğitimsel Yönetimsel Eğlence Sembolik (COMOS, 1967)
<b>BİLİMSEL</b> Zanaatsal Teknolojik Kavramsal (RIBA, 1904)	<b>ESTETİK</b> Artistik Kavramsal Aşıkâr (SPAB, 1877)	<b>TARİHİ</b> Eğitimsel Tarihi-Artistik Tarihi-Kavramsal Arkeolojik (SPAB, 1877)

Şekil 2

Kültürel miras değerler çerçevesi  
(Rodgers, 2019)

Kültürel mirası koruma pratiği olarak değerlendirme ile kültürel mirastan ekonomik kazanç elde etme pratiği olarak değerlendirme arasındaki ayrım, kültürel mirasa ilişkin değer katmanlarından hangileriyle ilgilendiğiyle yakından alakalıdır. Bir miras unsuruna ait içsel/öz değerlerin belirginleştirilmesiyle ve açığa çıkartılmasıyla ilgilenen değerlemeyi bir koruma pratiği; araçsal değerleri önceleyen değerlemeyi ise ekonomik bir aktivite olarak kategorize etmek mümkündür. Arkeologlar, sanat tarihçileri, müzeologlar, antropologlar ve halkbilimciler, kültürel mirasın öz değer kategorileri olarak tanımladıkları tarihsel, kültürel, spiritüel ve estetik değerini ön plana çıkarmak için değerlendirme yaparken; turizmci, kültürel ve yaratıcı sektörler yön veren profesyoneller, bireysel girişimci ve yerel yönetimler ise kültürel mirasın ekonomik kazançta tahvil edilebilecek araçsal değer potansiyellerini edimselleştirmek için değerlemeye başvurur. Birinci grubu kültürcüler, ikincisini ise ekonomistler olarak etiketleyen ve her ikisinin de tek başına etkin bir değerlendirme için yeterli olmadığını düşünen Klamer (2013: 421), kültürel mirasın değerlemesinin ancak bu zıt kutupların dengeli birliğiyle ortaya çıkan “kültürel ekonomistler” tarafından yönetilebileceğini ileri sürmüştür. Kültürel ekonomik perspektif bir yandan ekonomistlerin sadece mirasın fiyatlandırılması ve kârı maksimize etme kaygısının ötesine geçerek sürdürülebilirliği için korunması gerektiği bilincine varmaları, öte yandan ise kültürcülerin dayattığı akademik, teorik, soyut, muhafazakar ve tek boyutlu yorumlama çerçevesinin dışına çıkılarak mirasın çeşitli boyutlarının sosyo-kültürel yaşamın farklı alanlarında birçok problemin çözümüne katkı sağlayabilecek bir potansiyele sahip olduğunu görebilmek açısından oldukça işlevseldir.

Kültürel ekonomik değerlendirme, geleneksel kültürü oluşturan uygulamaları, bilgileri, teknikleri, yetenekleri ve imgeleri küresel kültür pazarına yön veren arzulara, fantezilere, ihtiyaçlara ve taleplere uyumlayarak miraslaştırabilmenin ya da Lowenthal'ın (2009: XV) deyimiyle şimdinin geçmişe, geçmişin ise şimdiye yansıtılmasıyla elde edilen kültürel yaratıcı ürün, hizmet ve deneyimler üretebilmenin de ön koşuludur. Lowenthal'a (2009: XV) göre tarih, zaman geçtikçe daha da opaklaşan geçmişini araştırır ve açıklarken; mirasbilim, hayali geçmişleri şimdinin amaçlarıyla demlemek için berraklaştırır. O halde mirasın "hakiki" geçmişini, seçme, değiştirme ve icat etme pratikleriyle yeniden ürettiği ve dolayısıyla olduğundan farklı yansıttığı için kınanması da yanlıştır. Çünkü aktüel geçmişini olduğu gibi yansıttığı düşünülen tarih biliminin yaptığı şey de bundan pek farklı değildir. Dolayısıyla tarih bilimcilerin mirasbilimcileri sahtekarlık ile mirasbilimcilerin ise tarihçileri gerçeklik fetişliğiyle yaftalaması (Lowenthal 2009: 127) da aslında epistemolojik bir uyumsuzluktan kaynaklanır. Bu noktada miras içeriklerinin, tarihî gerçeklikten, tarihî gerçekliğin ise aktüel geçmişten kategorik olarak farklı şeyler olmakla beraber; miras içeriklerinin tarihî gerçeklikten, tarihî gerçekliğin ise aktüel geçmişten hareketle kurgulandığını vurgulamak gerekir. Miras içeriklerinin tüketicisine sunduğu psikik, imgelemsel, duyumsal ve duygusal aktif katılım ve bunun sağladığı dolaysızlık deneyimi (Lowenthal 2009: 122), onu tarih başta olmak üzere diğer geçmişe nüfuz modlarından farklılaştırır. Tarih bilimi geçmişini, akademik uzmanlığa ve jargona uygun olarak ürettiği bilgiyle kitaplara, arşivlere ve kütüphanelere hapsederek muhafaza ederken, mirasbilim onu gündelik yaşamın ritmine uyumlayarak şimdide yaşatılması için eldeki tüm imkanları seferber eder. Bu yönüyle tarih, geçmişini toplumdan soyutlaştırarak uzaklaştırırken miras toplumun gündelik yaşam kültürüne aşılacak onun ait olduğu yerde, yani kolektif muhayyilede canlı bir şekilde varlığını sürdürmesine katkı sağlar.

Yaşayan kültürel miras bileşenleri arasındaki kombinasyonel ilişkilerin belirlenştirilmesi hususunda ise Pinto'nun (2018: 35) *fact*, *act*, *artefact* formülasyonu uygun bir başlangıç noktası sunmaktadır. Söz konusu formülasyondaki *fact*, somut olmayan mirasın özünü oluşturan geleneksel bilgiyi; *act*, geleneksel bilginin bir kültürel dışavuruma dönüşmesini sağlayan geleneksel pratikleri; *artefact* ise geleneksel bilginin geleneksel pratiklerle buluşmasıyla ortaya çıkan kültürel ürünü veya icrayı temsil eder. Pinto'nun (2018: 37) formülasyonunun en işlevsel yönü ise geleneksel bilgi, pratik ve ürün arasındaki organik ilişkilerin gelenek içi ve dışı faktörlerin

etkisiyle ne türden dönüşümler geçirebileceğini, aşağıda sunulan senaryolarla somutlaştırmış olmasıdır:

**Bilgi+pratik+ürün:** Yaşayan kültürel mirasın otantik üretim bağlamını tasvir eden bu senaryoya göre geleneğin bilgisine ve bu bilginin dışavurulmasına olanak sağlayan geleneksel becerilere sahip kültür aktörleri, bilgiyi pratikle buluşturarak bir somut olmayan kültürel miras ürünü/ıcrasını meydana getirir.

**Bilgi+ürün:** Bu kombinasyon kültürel bellekte taşınan geleneksel bilgi ve ona dayalı çeşitli üretimler arasındaki ilişkiye işaret eder. Geleneksel bilgiyi geleneksel ürüne/ıcraya dönüştürebilecek pratisyenler/ıcracılar yok olmuş, pratikler unutulmuştur.

**Bilgi+pratik:** Burada geleneksel bilgiye ve bunun kültürel ifadeye nasıl dönüştürülebileceğini bilen icracılara erişebilir, ama artık yaşayan kültürel miras unsurlarına yönelik bir ihtiyaç ve talep olmadığından yeniden üretim durmuştur.

**Pratik+ürün:** Burada miras ürünleri ve bunların üretimini sağlayan pratiklere erişilebilir, fakat ilgili içeriğin varlık ve gerek koşulu olan geleneksel bilgi yok olmuştur.

**Bilgi:** Bu senaryo belirli bir geleneğin sadece bir kaç kişinin hazıfasında kalmış geleneksel bilgisine işaret eder. Geleneğin bilgisini belleklerinde taşıyan, fakat bunu icra etmeyen kişilerin varlığı sona erdiğinde ilgili gelenek de ölmüş olur.

**Ürün:** Bu senaryo ise sadece arşivlerde saklanan veya müzelerde sergilenen bir geleneğin spesifik görünümünü arz eden, geçmişten günümüze tevarüs etmiş geleneksel ürünlere işaret eder.

Kültürel sermayenin değerlendirme ve dönüştürülme süreçlerinin yönetimi açısından belirleyici olan bir diğer faktör, uygulanan kültür politikalarının mahiyeti ve işlevselliğidir. Yaşayan kültürel mirası sürdürülebilir ekonomik kalkınmaya katkı sağlayabilecek şekilde değerleyebilen ve dönüştürebilen topluluklar, bu süreci uzun ve titiz araştırmalar neticesinde tasarladıkları, yürürlüğe soktukları ve başarılı biçimde uyguladıkları kültür politikaları aracılığıyla gerçekleştirir. Santagata'nın (2010: 7), a) tahrip edici politikalar, b) ihmal edici politikalar, d) koruyucu politikalar ve e) üretici politikalar şeklinde kategorize ettiği yaklaşımlar hakkında fikir sahibi olmak kültürel sermayenin dönüşüm ve değerlendirme süreçlerinin yönetiminde kültür politikalarının öneminin belirginleştirilmesine katkı sağlayabilir. Bahse konu kategorizasyonun ilk sırasında yer alan tahrip edici kültür politikaları, genelde savaşlar, devrimler ve kolonyalist müdahaleler gibi kaotik ve travmatik deneyimler

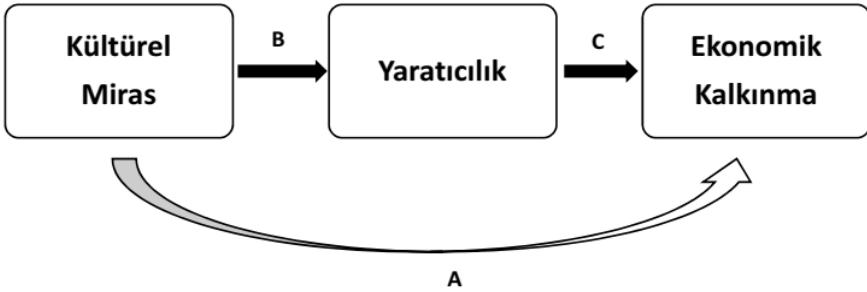
sırasında veya sonrasında hedef toplumun sahip olduğu kültürel mirasın yağmalandığı, anlamı ve değeri zedelenecek şekilde değiştirildiği veya sistematik biçimde yok edildiği bağlamlarda işletilir. Tahrip edici politikalar, bir toplumu oluşturan özellikle azınlık statüsündeki toplulukların farklı miras ekolojilerinden kaynaklanan kültürel çeşitliliği, ulusal zenginlikten ziyade toplumsal bütünlüğe ve birliğe zarar verebilecek bir faktör olarak değerlendirilir. Toplumsal bütünlüğün temel koşulu olan milli kimlik bilincinin yok edilmesinin kültürel belleğe müdahaleyle, kültürel belleğe müdahalelerin ise onun somutlaşmış dışavurumlarını sunan kültürel miras unsurlarının planlı ve sistematik biçimde tahribiyle gerçekleştiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda bu türden politikaların ardındaki temel motivasyonlar daha da belirginleşmektedir.

Kültürel sermayenin değerlemesini ve ekonomik sermayeye dönüştürülmesini engelleyen ve yarattığı sonuçlar itibariyle tahrip edici kültür politikalarından pek de farklı olmayan bir diğer yaklaşım ise kültürel mirasın değerinin bilinçli ve aktif veya çoğunlukla bilinçsizce ve pasif şekilde ihmal edilmesidir. Bir toplumun kültürel mirasına yönelik ihmalkâr tutumunun en somut delili, kültürel mirasın korunması, yönetimi ve değerlendirilmesi hususunda kapsayıcı ve etkin kültür politikalarına sahip olmayışıdır. Kültürel mirasın ekonomik değerini hafife alan toplumlar, bu sermayenin değerlendirilmesi hususunda yetkin politikalar üretmede de başarısızdır. Kültürel mirasın değerine yönelik bir farkındalığa sahip olarak politikalar üreten, fakat ürettikleri politikaları değerlendirme sürecinin yönetiminde yetersiz kalan topluluklar da yaşayan kültürel mirasın ihmal edilmesine neden olabilir. İhmalkâr bakış, politik cehaletin yanı sıra bu türden kültür politikalarının pratiğe dökülmesini mümkün kılacak ekonomik kaynaklara sahip olunmaması veya egemen güçlerin bu türden girişimlere fırsat tanımamasından da kaynaklanabilir (Santagata, 2010: 8).

Kültürel miras bileşenlerine içkin potansiyelden etkin ve sürdürülebilir biçimlerde yararlanılabilmesini olanaklı kılan koruyucu politikaların tasarlanmasında ise çoğunlukla UNESCO'nun öncülüğünde geliştirilen korumacı yaklaşımın ana ilkeleri, süreçleri ve pratikleri dikkate alınmaktadır. Bu türden politikaların temel hedefi, miras unsurlarının otantik bağlamlarının, aktörlerinin ve işlevlerinin sürdürülebilirliğini temin edebilecek tedbirleri ve pratikleri belirlemek, uygulamak ve kontrol etmektir. Yaşayan kültürel mirasın korunmasıyla ilgili pratiklerin tamamı, bu türden üretimlerin varlık koşulu da olan sosyo-kültürel bağlamların korunması, gelecek nesillere en az bozulmayla aktarılması veya mümkünse yeniden üretilmesi mantığına, başka bir deyişle miras unsurlarının bağlamında ve bağlamıyla birlikte koruması

ilkesine dayanmaktadır. UNESCO yaşayan kültürel mirasın korunmasının, miras bileşenlerinin dondurulması, arşivlenmesi veya saklanmasıyla alakalı olmadığını netleştirmek adına SOKÜM Sözleşmesi'nde (2003) “bağlamında koruma” (safeguarding) teriminin somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğinin güvence altına alınması anlamına geldiğini ve bunun da kimlik saptaması, belgelenmesi, araştırılması, muhafazası, korunması, geliştirilmesi, güçlendirilmesi, okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılması ve değişik yanlarının canlandırılmasıyla sağlanabileceğini açık ve net biçimde ifade etmiştir. Sözleşme’de sıralanan koruyucu pratiklerinden özellikle araştırma, geliştirme, güçlendirme, aktarım ve canlandırma süreçlerinin yaşayan kültürel mirasın değerlendirilmesi ve yorumlanması süreçleriyle doğrudan alakalı oluşu da korumacı kültür politikalarının kapsamı ve mahiyeti hakkında fikir vermektedir.

Üretici politikaların temel hedefi ise kültürel miras formlarını ve bileşenlerini çağdaş kültür piyasasının taleplerini ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak ve yaratıcı emek, teknoloji ve tasarım girdileriyle destekleyerek inovatif içerikler, hizmetler, bağlamlar ve etkileşimler üretmektir. Aşağıda sunulan figür özelinde yapılacak çözümlenmelerle yaratıcı emeğin kültürel mirasın değerlendirilmesi ve yöresel, bölgesel ve ulusal ekonomik kalkınmaya ne şekilde katkılar sağlayabileceği ortaya konabilir:



Şekil 3

Kültürel miras ve ekonomik kalkınma: Direkt ve dolaylı etkiler (Cerisola 2019: 7)

Şekildeki A bağıntısı; kültürel miras ile ekonomik gelişme, B bağıntısı; kültürel miras ile yaratıcılık arasındaki ilişkiyi temsil etmektedir. B bağıntısının kültürel mirasın yaratıcılığın özü ve kaynağı olduğu savını gerekçelendirici bir işleve sahip olduğu da açıktır. C bağıntısı; yaratıcı ekonomi, kültürel yaratıcı ürünler ve hizmetler ile özgün ve inovatif düşünme ve yaratıcılık arasındaki etkileşimsel ilişkilere işaret etmektedir. Şekildeki B+C bağıntısı ise yaratıcı emek girdisiyle işlenen kültürel mirasın ekonomik kalkınmaya katkı sağladığı gerçeğinin altını bir kez daha çizmektedir (Cerisola 2019: 7). Do-



layısıyla Duxbury ve diğerinin de (2016: 20) vurguladığı gibi yerel kültürler, sağladığı içeriklerle kültürel ve yaratıcı endüstrilerin ve aktivitelerin temellerini oluşturmakta ve böylece kapsayıcı ve sürdürülebilir ekonomik ve sosyal kalkınmaya katkı sağlamaktadır. Yaşayan kültürel miras ile kültürel yaratıcı endüstriler arasındaki etkileşimlere dayanan sermaye dönüşüm örüntülerini araştıran Gordin ve Matetskaya (2011: 51-52), kültürel mirasın kültürel yaratıcı endüstrilerde; a) bir sahne veya dekor b) bir ham madde c) bir markalaştırma kaynağı ve d) talep oluşturucu bir unsur olarak kullanıldığını tespit etmiştir. Özellikle çeşitli turizm türleri ve etkinlikleri ile müzecilik uygulamaları açısından somut ve somut olmayan mirasla doyurulmuş tarihî-kültürel mahallerin taşıdığı önem göz önünde bulundurulduğunda kültürel mirasın kültürel yaratıcı endüstriler kapsamında sunulan hizmetlerin mekânsal bağlarını ve organizasyonlarını tesis etmedeki rolü ve işlevi daha da belirginleşmektedir. Yaratıcı sektörler sundukları çeşitli aktivitelerin otantik bağlamında deneyimlenmesini sağlamak için gerekli olan soyut, maddi ve davranışsal kültür unsurlarını içeren bir atmosferin yaratımında da kültürel miras unsurlarından çeşitli biçimlerde istifade etmektedir. Miras bileşenlerine ilişkin değer kategorileri ve bunun kamu psikolojisindeki yansımaları profesyoneller tarafından markalaştırılmak istenen kültürel yaratıcı ürünlerde ve hizmetlerde değerlendirilmektedir. Kültürel markalaşma kavramıyla literatürdeki yerini alan bu pratiğe göre miras unsurlarının bir ürüne, hizmete ve mekâna iliştilmesiyle yaşanan ‘değer’ transferi ve bunun yaratıcı etkisi, ilgili içeriğin markalaşma potansiyelini de arttırmaktadır.

## Sonuç

Yaşayan kültürel mirasın kadim, geleneksel ve özgün bilgiler, beceriler, deneyimler ve pratikler belleği olduğunun keşfi ile yaratıcı endüstrilerin ve ekonomilerin yükselişi arasındaki tarihî tutarlılık bu alanlar arasındaki etkileşimlerin zamanla belirginleşmesiyle iyice pekişmiştir. Söz konusu ilişkilerin değeri ve önemi birçok uluslararası organizasyonca kültürel mirasın ekonomik kalkınmanın kaynağına dönüştüğünün ilanı ile en üst düzeyde teyit edilmiştir. Geleneksel bilgi sermayesinin ekonomik sermayeye çevrimini etkin, sistematik ve sürdürülebilir kılmanın yolu ise uygun kültür politikalarıyla, dinamik bir yaratıcılık ekolojisiyle ve genelleştirilebilmiş bir Ar-Ge zihniyetiyle desteklenen güçlü bir kültürel yaratıcı endüstrilere sahip olmaktan geçer. Dolayısıyla bu aşamada artık üzerine düşünülmesi gereken asıl mesele, yaşayan kültürel miras ile kültürel yaratıcı endüstriler ve ekonomiler arasında sürdürülebilir ve karşılıklı yarar esasına dayanan entegrasyonların nasıl kurabileceğidir. Yaşayan kültürel mirasın sermayelendirme ve değerle-

me pratikleri ekseninde ele alınması bu türden entegrasyonların kurgulanmasını mümkün kılacaktır. Sermayenin değerlendirilmesi, korunumu ve dönüştürülebilirliği ilkeleri özelinde geliştirilecek stratejilerle yaşayan mirasın etkin biçimde muhafazasına, korunmasına ve değerlendirilmesine katkı sağlayabilecek yaratıcı ve inovatif çözüm yolları keşfedilebilir. Sermayelendirme ve değerlendirme yaklaşımları, korumacı ve üretici yaklaşımların eşzamanlı uygulandığı yeni nesil bir kültürel miras yönetimi anlayışının geliştirilmesine de vesile olabilir. UNESCO'nun 1972'den 2003 yılına kadar kültürel mirasın kategorileri, formları, yapıları ve işlevleriyle ilgili bakış açısında yaşanan radikal dönüşümler bu alanda belirecek yeni yaklaşımların hâkim kültürel miras söylemine eklenilebileceğinin açık delilidir.

### KAYNAKLAR

Angelini, Francesco - Castellani, Massimiliano (2019). "Cultural and Economic Value: A Critical Review", *Journal of Cultural Economics* 43, pp. 173 -188.

Ashworth, Gregory John (2009). "Heritage and Economy", in Rob Kitchin & Nigel Thrift (eds.). *International Encyclopedia of Human Geography* (pp. 104-108), Amsterdam: Elsevier.

Ashworth, Gregory John (2013). "Heritage and Local Development: A Reluctant Relationship", in Ilde Rizzo & Anna Mignosa (eds.). *Handbook on the Economics of Cultural Heritage* (pp. 367-385), Cheltenham: Edward Elgar.

Bandarin, Francesco - Hosagrahar, Jyoti - Albernaz, Frances Sailer (2011). "Why Development Needs Culture", *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development* 1(1), pp. 15-25.

Bandelj, Nina - Wherry, Fredrick (2011). "Introduction: An Inquiry into the Cultural Wealth of Nations", in Nina Bandelj & Fredrick Wherry (eds.). *The Cultural Wealth of Nations* (pp. 1-20), California: Stanford University Press.

Barthel-Bouchier, Diane (2013). *Cultural Heritage and the Challenge of Sustainability*, New York: Routledge.

Barthel-Bouchier, Diane (2016). "Cultural Heritage: Tangible and Intangible Markers of Collective Memory", in Anna Lisa Tota & Trever Hagen (eds.). *Routledge International Handbook of Memory Studies* (pp. 221-232), New York: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1986). "The Forms of Capital", in John Richardson (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-58), Connecticut: Greenwood.

Bourdieu, Pierre (2006). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, Çev. Uğur

Tanrıöver, İstanbul: Hil.

Bourdieu, Pierre (2015). *Ayrim: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, Çev. Derya Fırat - Günce Berkkurt, Ankara: Heretik.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loïc (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim.

Cerisola, Silvia (2019). *Cultural Heritage, Creativity and Economic Development*, Cheltenham: Edward Elgar.

Duxbury, Nancy - Hosagrahar, Jyoti - Pascual, Jordi (2016). “Why Must Culture Be at the Heart of Sustainable Urban, Development?”, *Culture 21*, (Erişim tarihi: 18.07.2022), [https://www.agenda21culture.net/sites/default/files/files/documents/en/culture\\_sd\\_cities\\_web.pdf](https://www.agenda21culture.net/sites/default/files/files/documents/en/culture_sd_cities_web.pdf).

Gordin, Valery - Matetskaya, Marina (2011). “Culture and Local Development: The Interaction of Cultural Heritage and Creative Industries”, *Santalka* 19(2), pp. 47-59.

Graham, Brian - Ashworth, Greg - Tunbridge, John (2016). *A Geography of Heritage: Power, Culture & Economy*, New York: Routledge.

Klamer, Arjo (2013). “The Values of Cultural Heritage”, in Ilde Rizzo and Anna Mignosa (eds.). *Handbook on the Economics of Cultural Heritage* (pp. 421-437), Cheltenham: Edward Elgar.

Kowalski, Alexandra (2011). “When Cultural Capitalization Became Global Practice: The 1972 World Heritage Convention”, in Nina Bandelj and Fredrick Wherry (eds.). *The Cultural Wealth of Nations* (pp. 73-89), California: Stanford University.

Lowenthal, David (2009). *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Meissner, Marlen (2017). “The Valorisation of Intangible Cultural Heritage: Intangible Cultural Heritage as Cultural Capital in Sustainable Development”, in Sérgio Lira, Rogério Amoêda & Cristina Pinheiro (eds). *Sharing Cultures* (pp. 295-303), Barcelos: Green Lines Institute for Sustainable Development.

Meissner, Marlen (2021). *Intangible Cultural Heritage and Sustainable Development*, Cham: Springer.

Nye, Joseph (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York: Public Affairs.

Özbuğday, Fatih Cemil (2019). “Kültür ve Ekonomik Başarı”, *MPRA Paper*, University Library of Munich, (Erişim tarihi: 18.07.2022), [https://mpra.ub.uni-muenchen.de/96734/1/MPRA\\_paper\\_96734.pdf](https://mpra.ub.uni-muenchen.de/96734/1/MPRA_paper_96734.pdf).

Özdemir, Nebi (2012). *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi -Seçki-*, Ankara: Hacettepe.

Pinto, Tiago de Oliveira (2018). *Music as Living Heritage: An Essay on*

*Intangible Culture*, Berlin: Edition EMVAS.

Roders, Ana Pereira (2019). “Wall-e: Value, Conserve, Evolve”, (Erişim tarihi: 02.06.2021), <https://collegerama.tudelft.nl/Mediasite/Showcase/public/Presentation/91689445bd724564a39a0b8ae233175d1d>.

Santagata, Walter (2010). *The Culture Factory: Creativity and the Production of Culture*, Berlin: Springer.

Soini, Katriina - Dessein, Joost (2019). “Kültür-Sürdürülebilirlik İlişkisi: Kavramsal Bir Çerçeveye Doğru”, Çev. Burak Gökbulut, Ed. Nebi Özdemir - Adem Öger, *Kültürel Miras Yönetimi* (s. 391-410), Ankara: Grafiker.

Swartz, David (2011). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, Çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim.

Throsby, David (2001). *Economics and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

Throsby, David (2010). *The Economics of Cultural Policy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Throsby, David (2017). “Culturally Sustainable Development: Theoretical Concept or Practical Policy Instrument? *The International Journal of Cultural Policy* 23(2), pp. 133-147.

UNCTAD & UNPD(2008). “Creative Economy Report”, (Erişim tarihi: 05.05.21021), [https://unctad.org/system/files/official-document/dtc20082cer\\_en.pdf](https://unctad.org/system/files/official-document/dtc20082cer_en.pdf).

UNESCO (1972), “Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage”, (Erişim tarihi: 05.06.2021), <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/>.

UNESCO (2003). “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”, (Erişim tarihi: 05.04.2021), <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>.

UNESCO (2017). “Dünya Mirası Sözleşmesi Uygulama Rehberi”, (Erişim tarihi: 05.06.2021), <http://www.alanbakanligi.gov.tr/evrak/document-57-11.pdf>.

WIPO (2001). “The WIPO Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore (First Session)”, (Erişim tarihi: 06.05.2021), [https://www.wipo.int/meetings/en/topic.jsp?group\\_id=110](https://www.wipo.int/meetings/en/topic.jsp?group_id=110).

WIPO. “Traditional Knowledge”, (Erişim tarihi: 02.05.2021), <https://www.wipo.int/tk/en/tk/>.

# Yabancılaşmayı Bir Karakter Üzerinden Okumak: Peyami Safa'nın “Meral”i

Emel HİSARCIKLILAR<sup>1</sup>

## ÖZ

Yabancılaşma kavramı, toplum içerisinde yaşayan ve diğer bireylerle iletişim halinde olan kişinin, inandığı değerlerin, sahip olduğu düşüncelerin, hayat algısının; çevresiyle uyum sağlamasından doğan bir çatışma hali sonucunda yavaş yavaş değişmesi ve kendini bulunduğu ortama ait hissetmemesi durumudur. Çeşitli düşünürler ve sosyologlar tarafından tanımlanan bu kavram hakkında incelemeler yapan bir isim de Melvin Seeman'dır. O, yabancılaşmayı beş boyut eşliğinde incelemiştir. Bunlar güçsüzlük, anlamsızlık, kuralsızlık, soyutlanma ve kendine yabancılaşmadır. Güçsüzlük, bireyin zihnindeki düşünceleri gerçekleştirmek için harekete geçememesi; anlamsızlık, varlığına ve dünyaya değer ifade eden bir anlam yükleyememesi; kuralsızlık, zihninde tasarladığı hedeflere ancak kuralları çiğneyerek ulaşabileceğini düşünmesi; soyutlanma, içinde yaşadığı topluma ve onun değerlerine bir anlam yükleyememesi ve kendine yabancılaşma, geleceğe dönük beklentileri birer birer yok olduktan sonra, derin bir ümitsizlik ve yalnızlığa düşmesidir. Sanat alanında eserlere çeşitli şekillerde yansıyan yabancılaşma, Türk edebiyatında da kendine yer bulmuştur. Bu çalışmada Peyami Safa'nın “Yalnızız” adlı romanının kişilerinden biri olan Meral karakteri, eserde bu konuyu en belirgin şekilde yansıtan karakter olarak Seeman'ın yabancılaşma teorisine göre incelenecektir.

Meral karakteri bu doğrultuda incelendiğinde onun, kişisel özgürlük alanının sınırlandırıldığı endişesiyle bazı toplumsal kuralları ve değerleri çiğnediği, ahlaki olmayan durumlar içerisinde yer aldığı, ailesinin ve Samim'in tasvir etmediği arkadaşlıklar içinde bulunduğu görülmektedir. Samim'in ona yaptığı uyarılar ve ikisinin, hayat hakkındaki sohbetleri; kendisine karışılmasından, yaptıklarına müdahale edilmesinden hoşlanmayan Meral için bunaltıcı olmaktadır. Meral'i bunalan etkenler; çevresindekiler tarafından hürriyetinin kısıtlanması yani

<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tokat/Türkiye.

E-posta: emel.hisarciklilar@gop.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9497-509X, DOI: 10.32704/erdem.2022.83.111  
Makale Gönderim Tarihi: 02.07.2022 \*Makale Kabul Tarihi: 15.12.2022 \* (Sanat ve Edebiyat Mk.)

iradesinin kontrol edilmek istenmesinin yanı sıra, yalnızlaşması hem de kalabalık içerisindeyken bile yalnız hissetmesidir. Meral'in, içine düştüğü kötü durumlar ve bu durumların, çevresindekiler tarafından tasvip edilmemesi ve özellikle de ağabeyi tarafından gördüğü baskı dolayısıyla kendisini değersiz, öz varlığını anlamsız hissettiği görülmektedir. Yaptıklarından dolayı zaman zaman vicdan azabı çekse de, kendi kendine yaptığı sorgulamalara cevap bulamayan Meral hayatını ve bu hayatı çekilmez hale getirdiğini düşündüğü kuralları anlamsız bulmaya başlamıştır. Karşısına çıkan zorluklarla mücadele etmek için gücünün kalmadığını düşünerek, sonunda öz varlığına dahi yabancılaşan Meral, kendisini sınırsız bir özgürlüğe kavuşturacağını düşündüğü kaçış düşüncesini gerçekleştiremeyince ölümü, kurtuluş için tek çare olarak görmüştür. İntiharını düşünmesine rağmen, romanın sonunda bir kaza sonucu yanarak ölen Meral'den geriye kalan not; onun yok oluşa sürüklenmesinin en önemli nedeninin hakikatte dünyadaki yalnızlığı olduğunu göstermektedir. İçine düştüğü yabancılaşma onu yalnızlığa, ümitsizliğe, kaçış ve ölüm düşüncesine doğru sürüklemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yabancılaşma, roman, karakter, Peyami Safa, Yalnızız.

## Reading Alienation Through a Character: "Meral" of Peyami Safa

### ABSTRACT

The concept of alienation is a situation in which a person who lives in the society and communicates with other individuals gradually changes as a result of a state of conflict arising from the incompatibility of the values they believe in, the thoughts they have, and their perception of life with their environment and feel that they do not belong in that environment. Another person who has studied this concept, which has been defined by various philosophers and sociologists, is Melvin Seeman. He studied alienation along five dimensions. These are powerlessness, meaninglessness, normlessness, isolation and self-estrangement. Powerlessness is the inability of the individual to take action to realize the thoughts in his/her mind; meaninglessness is the inability to attribute a meaningful meaning to his/her existence and the world; normlessness is the belief that he/she can only achieve the goals he/she has designed in his/her mind by breaking the rules; isolation is the inability to attribute a meaning to the society he/she lives in and its values; and self-estrangement is the deep despair and loneliness after his/her expectations for the future disappear one by one. Meral, a character in Peyami Safa's novel "Yalnızız", will be analyzed in this study, according to Seeman's theory of alienation, as the character who reflects this issue most clearly in the novel.

Meral is analyzed in this context, it is seen that she violates some social norms and values out of concern that her personal freedom is being restricted, takes part in immoral situations, and makes friendships that her family and Samim do not approve of. Although she occasionally suffers a twinge of conscience because of the things she has done, Meral, unable to find answers to her self-inquiry, begins to find her life and the rules that she thinks make it unbearable meaningless. Thinking that she has no strength left to fight against the difficulties she faces, Meral eventually becomes alienated even from her own existence, and when she cannot realize her idea of escape, which she thought would provide her with unlimited freedom, she sees death as the only solution for salvation. The note left behind by Meral, who, despite contemplating suicide, burns to death at the end of the novel due to an accident, shows that the most important reason for her descent into destruction is in fact her loneliness in the world.

**Keywords:** Alienation, novel, character, Peyami Safa, Yalnızız.

## Giriş

**Y**abancılaşma, birtakım yaşamsal ihtiyaçları dolayısıyla toplum içerisinde yaşama zorunluluğunu taşıyan bireyin, aslında bir parçası olduğu ya da olmaya çalıştığı bu yapıyla arasında doğan uyum sorunundan doğmuştur. “İnsanın kendisini belirleyen özünden uzaklaşmasında olduğu gibi, birbirlerine ayrılmaz bir şekilde bağlanmış olan iki şeyin ayrılmasının yol açtığı psikolojik veya sosyal olumsuzluk durumu.” (Cevizci 2012: 451) olarak tanımlanmaktadır. Yabancılaşmanın çeşitli şekilleri olmakla birlikte, onunla esas olarak insanın öz-yabancılaşması, bireylerin kendi doğalarından, bilinçlerinden veya benliklerinden uzaklaşmaları ya da kopmaları anlatılmak istenmektedir. Kişi, bireysel bütünlüğünü ve bağımsızlığını yitirip, kendisine yabancı biri haline gelmektedir (Cevizci 2012: 451). Bu durumda kendi benliğiyle yaşadığı çatışmalar, zamanla onun dış dünyayla da arasında doğacak olan uyumsuzluğun zeminini hazırlamaktadır.

Yabancılaşma, insanın varlığının, özünden önce var olduğunu, bireyin dünyaya geldikten sonra aslında kendi kaderine terk edilmiş bulunduğunu savunan varoluşçuluğun da konuları arasındadır. Varoluşçu felsefe insanı dünyada bir yabancı olarak tanımlarken, çağımızın en temel deneyimlerinden birini de formülleştirmiş olmaktadır. Heidegger’in “Evsizlik, evrensel bir kader haline geliyor.” benzetmesi, çağımızın huzursuzluğunu kavrayan şairler ve romancılar tarafından modern insanın en derin korkusunu simgelemek üzere kullanılmaktadır (Pappenheim 2002: 23). Modern hayatta dünyaya tutunmaya, yaşamını devam ettirmeye çalışan bireyin yaşadığı çatışmalar, huzursuzluk, yalnızlık, ıstırap gibi durumlar; bazen onun kapıldığı umutsuzluk duygusu ya da düzene tepkisini ortaya koyan başkaldırı eylemi eşliğinde yansıtılmaktadır.

Yabancılaşma kavramı Hegel ve Marks gibi düşünürler tarafından ortaya konulmuştur. Hegel’e göre kendi dışına çıkan düşünce bilinçsiz olan şeyler dünyasında kendisini yoksunlaştırmış hissedecek, boğuntuya düşecek, yenden içselleşmenin, kendine dönmenin yolunu arayacaktır. Marks’ta yabancılaşma bireyin çeşitli iç ve dış koşullar altında kendini eşya gibi, eşyaya indirgenmiş duymasıdır (Timuçin 2004: 497). Marks’ın düşüncesine göre yabancılaşma, insana ait olanın, insanın yarattıklarının, öznenin üzerinde yer alarak onun üzerinde belirleyicilik kazanmasıdır. Hegel’in yabancılaşmaya yüklediği anlam, ayrılma ve teslimiyet birleştirilirken, Hegel’deki bireyin kendisine dayattığı teslimiyet eylemi, Marks’ta dışarıdan dayatılma olarak yorumlanmaktadır (Özbudun ve Demirer 2008: 22). Marks’la birlikte ya-



bancılaşma ilk kez toplumsal bir içerik kazanmıştır. O, görüşünü toplumdaki sınıfsal farklılığa dayandırmış ve sorunu, emeğin yabancılaşmasına indirgemıştır (Sazyek 2008: 25). Yabancılaşmadan bir dizi yaşam alanıyla -din, siyaset, toplumsal ve ekonomik ilişkiler- ama özellikle de emekle ilgili olarak bahsetmiştir (Sayers 2018: 117). Yabancılaşmayı bireyin toplumsal sistem içerisinde yaşadığı uyum sorunundan hareketle açıklamakta, ona özellikle siyasal bir mana yüklemekte, emek ve emek sömürüsü kavramlarıyla ilişkilendirmektedir. Ayrıca toplum yapısına yerleşmiş olan sınıfsal ayrımın ve farklılığın da söz konusu durumda etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Yabancılaşmış insan, bir soyutlamadır; çünkü birey artık insana özgü olan her şeyle bağını yitirmiştir. Kendisine farksız gelen nesnelere üzerinde, insani farklılıklarını ve sevecenliğini yitirmiş insanlar arasında, farklılaşmamış bir iş yapmaya indirgenmiştir. Türüne özgü özelliklerini anlamamıza yardım eden; kendi etkinliğiyle, ürünüyle ve türünün diğer üyeleriyle kurduğu ilişkilerden geriye çok az şey kalmıştır (Ollman 2015: 218). Bu birey artık neredeyse çevresinde her zaman gördüğü, hiç de olmak istemediği bireyler gibi olmuş; hatta onlardan biri haline gelmiştir.

Yabancılaşma kavramı çeşitli uzmanlar tarafından tanımlanmış ve bu durumun ortaya çıkış süreci ile ortaya çıkış biçimleri bakımından değerlendirilmiştir. Sosyal psikolog Melvin Seeman da bu isimlerden biridir. O, psikolojik ve sosyolojik bir durumu ifade eden bu terimin; güçsüzlük, anlamsızlık, kuralsızlık (normsuzluk), soyutlanma (topluma yabancılaşma) ve kendine yabancılaşma şeklinde beş boyuta sahip olduğunu söylemektedir (1959). Onun bu tasnifi; yabancılaşmayı doğuran ve kişiden kaynaklanan, bireyin kendi benliği ve çevresiyle arasındaki uyum sorununun derecesini gösteren bir adlandırma olarak görülebilir. Ayrıca yabancılaşmanın hem psikolojik hem de sosyolojik bir arka plana sahip olduğuna da işaret edilmektedir.

Bu boyutlardan "güçsüzlük", kişinin sahip olduğu beklentiler ve inandığı olasılıkların, kendisi tarafından belirlenememesi ve karşılaşacağı sonucu değiştirebilmek için elinden hiçbir şey gelmediğini düşünmesi; "anlamsızlık", kişinin hayal ettiği geleceğine ulaşabileceği ile ilgili olarak umutsuz olması, düşüncelerini gerçekleştiremeyeceğine inanması; "kuralsızlık", hedef ve amaçlarına yalnızca toplumsal olarak kabul görmeyen davranışlar sonucu ulaşabileceğine inanması; "soyutlanma" (topluma yabancılaşma), toplum tarafından yüksek değer verilen amaçlar ve inançların birey için bir anlam ifade etmemesi; "kendine yabancılaşma", kişinin belirli bir davranışının, geleceğe yönelik beklentileri ile uyuşmaması, onun, beklentilerinin dışına

çıkarak farklı davranması olarak açıklanmıştır (Tekin 2012: 33).

Seeman'ın yaptığı tespitlere göre; ileri kapitalist toplumlarda var olan yapı ve ilişkiler çerçevesinde birey-toplum etkileşimi, özellikle bireylerin kendilerini ve toplumu algılamaları alanında önemli sorunlar yaratmaktadır. O, bu sorunları davranışsal ve duygusal boyutta çözümlemeye çalışmıştır (Tolan 1980:129). Kişinin duygularını olumsuz yönde etkileyen, onu hayattan, insanlardan ve hatta kendinden uzaklaştıran, birtakım davranış bozuklukları ve düşünce tutarsızlıkları sergilemesine neden olan bu durumla birlikte onun için artık yaşam da yavaş yavaş anlamını yitirmeye başlamıştır.

Bireyin kendi benliğiyle, toplum fertleriyle ve toplumsal değerlerle arasındaki çatışma ve bu esnada yaşadığı yabancılaşma edebiyatta da kendisine yer edinmiştir. Romanlarda yazarlar yarattıkları karakterler aracılığıyla sosyolojik ya da psikolojik bir boyutta bu konuya yer vermişlerdir.

Romanın kurmaca gerçekliği içinde bireyin; dar anlamda çevresiyle, geniş planda da toplumla yaşadığı düşünsel ve tutumsal yabancılaşma modernist Avrupa romanında James Joyce, Marcel Proust, Franz Kafka, William Faulkner, Virginia Woolf, Jean Paul Sartre, Elias Canetti, Albert Camus gibi; Türk romanında da modernist çizgiyi oluşturan Abdülhak Şinasi Hisar, Ahmet Hamdi Tanpınar, Attilâ İlhan, Yusuf Atılgan, Oğuz Atay, Adalet Ağaoğlu, Ferit Edgü gibi isimlerin eserlerinde işlenmiştir (Sazyek 2008: 32). Bu eserlerdeki kişiler vasıtasıyla yabancılaşmanın, bireyi çevresindeki insanlar arasında, toplum içerisinde, en sonunda da kendi iç dünyasında yalnızlaştıran, karamsarlığa, korkuya ve umutsuzluğa düşüren, onun dünyaya karşı güvensizlik duymasına neden olan yönü okurun önünde resmedilmeye çalışılmıştır.

Roman kişileri yabancılaşma sürecine yavaş yavaş girmektedir ve bu süreç onların kişilerarası ilişkilerine zarar verdiği gibi, bizzat kendi benlikleri içerisinde karmaşaya, bunalıma sebep olmaktadır. Böylece de;

“sosyopsişik bağlamda yabancılaşan birey yalıtılmışlık, yalnızlık, iletişimsizlik, amaçsızlık, değersizlik, boşluk, umutsuzluk, geleceksizlik duygularının yoğunlaştığı bir kişisel anomi içine düşer. Böyle derin bir kopuşun açmazları içinde yaşayan yabancı kendisine genellikle iki yol bulur. İlki dış gerçekliği, toplumu ve onun değerlerini reddeden bir ‘pasif isyan’a kalkışma; ikincisi de ‘içe kapanma’dır.” (Sazyek 2008: 39-40)

Kişi, her iki durumda da kendisini baskı altında hissetmekte, tepkisini bazen tepkisizliğiyle ya da hayatına son vererek ortaya koymaktadır. Bazen intihar, bazen kaçış, bazen de rahatsız olunan durumu ve bu durumun sebeplerini ortadan kaldırma eylemi, yabancılaşan bireyi bekleyen sona kaynaklık etmektedir. Bu roman kişisi; yakınındaki insanlarla çatışmakta, yalana sığınabilmekte ya da olan bitene karşı tepkisini ortaya koymayarak sessiz bir isyan sergilemektedir. Bir romanda bir ya da birden fazla kişiyle yansıtılabilen bu olgu, bireyi mutsuz eden, onun hayattan beklentilerini birer birer yok eden, onu yalnızlaştıran, bunalıma girmesine neden olan bir durum olarak görülmektedir.

### 1. “Yalnızız” Romanı

Peyami Safa; “Sözde Kızlar, Şimşek, Mahşer, Bir Akşamdı, Cânân, Dokuzuncu Hariciye Koğuşu, Fatih-Harbiye, Bir Tereddüdün Romanı, Biz İnsanlar ve Matmazel Noraliya'nın Koltuğu” adlı romanlarında yabancılaşmayı çeşitli boyutlarıyla ortaya koymuştur. Yarattığı karakterlerden bazıları Doğu ve Batı kültürü arasında sıkışmış, ne Batılı olabilmiş ne Doğulu kalabilmiş kişilerken, bazıları da toplumun geçirdiği birtakım zorlu süreçlerin ya da yaşadıkları bunalımın etkisiyle gideceği yolu kestiremeyen, kültürel ve ahlaki çöküntü içerisinde debelenen ve yok oluşa doğru sürüklenen bireylerdir. Yazar, yabancılaşmayı kültürel ve toplumsal boyutuyla resmettiği gibi; romanlarında psikolojik manada da bireyin çevresiyle ve kendi ben'iyle yaşadığı uyum sorunlarını ve içine girdiği bunalımı ortaya koymuştur. Onun hem sosyolojik hem de psikolojik manada yabancılaşmış karakterlere yer verdiği romanlarından biri de “Yalnızız” adını taşımaktadır.

Peyami Safa'nın son romanı olan “Yalnızız”, ilk olarak 1951 yılında basılmıştır. Zengin bir şahıs kadrosuna sahip olan romandaki olayların özellikle belli şahıslar etrafında şekillendiği görülmektedir. Romanın başlarında Selmin etrafında gelişen olaylar, eserin ortalarından itibaren onun arkadaşısı Meral etrafında şekillenmektedir. Ancak Selmin'in dayısı ve Meral'le de aralarında duygusal bir bağ olan Samim, romanın büyük çoğunluğunda ön planda yer alan kişidir. Eser, “yazarın diğer romanlarında işlenen Doğu-Batı, madde-mânâ, ruh-beden, şekil-iç, idealizm-materyalizm gibi ikilemler üzerinde kurulmuş bir romandır. Eserde beden-ruh, madde-mânâ ikilemi işlenir.” (Büyükkavas Kuran 2018: 323-324) Roman kişileri de yaşadıkları bu ikilemler ve çatışmalar neticesinde, etraflarında gelişen olayları anlamlandırmakta ve benliklerini iç dünyalarında konumlandırmakta zorluk çekmekte-

dirler. Bu sorun onların, kendilerini bir bunalım hali içerisinde bulmalarına neden olmaktadır.

Romanda, manevi yönden bir boşluk içerisinde olan ve topluma, çevrelerine, en sonunda da kendilerine yabancılaşan bireylerin, içine düştükleri çıkmaz ve yalnızlık duygusu anlatılmaktadır. Bu eserde “bireyler arasındaki güvensizlik ve ilişki kopukluğunu, yalnızlığı, insanın kendi kendisine yabancılaşmasını, yakın zamanda yaşanan büyük savaşın etkisiyle açıklamak mümkündür.” (Tekin 2014: 286) İkinci Dünya Savaşı sonrasına denk gelen olay zamanı, bu durumun sosyal hayata, aile kurumu içerisindeki ve toplum fertleri arasındaki ilişkilere tesirlerini de gözler önüne sermektedir.

Eserdeki şahısların en belirgin özellikleri olan yalnız olma ya da giderek yalnızlaşma durumu, onların topluma ve kendilerine karşı bir yabancılaşma süreci içerisinde olduklarını göstermektedir. Zaten yabancılaşmış insan, aynı zamanda da yalnız insandır. Ancak bu yalnızlık, kalabalıklar içerisindeki yalnızlıktır. Diğer insanlarla ilişkisi yapmacıktır. İçinde bulunduğu toplumdan ve bu toplumun kültüründen de uzaklaşan yabancılaşmış insan, kendi duygu ve düşüncelerini kendi dışındaki bir nesneye aktardığı için artık kendisi değildir. Diğer insanlardan ve kendisinden kopmuş, artık öteki olmuştur (Gülbay 2015: 13). “Yalnızız” romanının adı bile kahramanlarının bu durumuna bir gönderme olarak düşünülebilir ki, özellikle eserdeki belirli karakterlerin, etraflarında başka bireyler bulunsa dahi gittikçe yalnızlaştıkları, kendi iç dünyalarına çekildikleri, olan biteni olduğu kadar, kendi varlıklarını bile anlamakta, anlamlandırmakta zorlandıkları görülmektedir.

“Yalnızız” romanı, karşılıklı çatışmalar ve bu çatışmalardan doğan bunalım üzerine kurulmuş bir eserdir. “Bedensel hazlar ile ruhsal doyum, cinsel aşk ile platonik aşk, pozitivist akıl ile idealist kavrayış ve nihayetinde modern hedonist kültür ile modern mistik dünya görüşü arasındaki çatışmalar, romanın içeriğindeki çatışmalar zincirinin halkalarını oluşturur.” (Aksoy 2021: 47) Roman kişileri, içine düştükleri çıkmazdan dolayı bunalıma sürüklenmekte ve içinden çıkılmasını zor buldukları bir ümitsizliğe düşmektedirler.

Eserin şahıs kadrosunu oluşturan kişiler; Samim, Meral, Mefharet, Besim, Selmin, Ferhat, Nail, Feriha, Necile, Renginaz, Şakir ve Haydar’dır. Yazar; geniş ruh tahlilleriyle, iç konuşmalarla ve bilinç akışı tekniği vasıtasıyla roman kişilerinin iç dünyalarını okur için görünür kılmaktadır. “Peyami Safa, insanın iç dünyasına en uygun şekilde yaklaşmasını bilen bir romancı olarak, dış dünyaya, tabiata ait intibâlarla ruh âleminin meselelerine yöneldiği, asıl ağırlığı insan psikolojisine, onun iç dünyasının tahliline verdiği için, roman-

larında dinî hayatın tezâhürlerine, metafiziğe ve felsefeye ister istemez yer vermiştir." (Özbalcı 2000: 273) "Yalnızız" romanında yarattığı karakterlerin yaşadıkları iç çatışmalar eserdeki olayların ve durumların biçimlenmesinde etkili olmaktadır. Bu kişiler aile bireyleriyle ya da çevreleriyle yaşadıkları çatışmaların yanı sıra iç dünyalarında, kendi benlikleriyle de uyuşmamakta, böylece derin bir yabancılaşma sürecine girmektedirler.

## 2. "Yalnızız" Romanında Yabancılaşmanın Boyutları

Bu bölümde; roman kişilerinden Meral karakteri, yabancılaşma kavramı etrafında incelenecek, onun bu durumuna sebep olan çevresel ve içsel etkenler belirlenmeye çalışılacaktır. Melvin Seeman'a ait olan "On The Meaning Of Alienation" (Yabancılaşmanın Anlamı) adlı makalede belirtilen hususlar ve yabancılaşmanın boyutunu ortaya koyan aşamalar dikkate alınarak, Meral karakterinin yabancılaşma süreci değerlendirilecektir.

### 2.1. Güçsüzlük (Powerlessness)

Yabancılaşmanın bu boyutunda birey, tasarladığı bir şeyi yapabilmek ya da düşüncelerini gerçekleştirebilmek için kendisini yeterli görememekte, harekete geçememektedir.

Güçsüzlük olarak yabancılaşma fikri, bireyin kendi davranışının veya amaçladığı sonuçların meydana gelişini belirleyemeyeceği beklentisi veya olasılığı olarak algılanabilir (Seeman 1959: 784). Yani birey, içinde bulunduğu ve karmaşık olduğunu düşündüğü şartlar dolayısıyla beklentileri hakkında bir ümitsizliğe düştüğü gibi, bunu yenmek için de kendisinde yeteri derecede güç bulamamaktadır.

"Yalnızız" romanının kişilerinden Meral, kendisini sorguya çeken ağabeyi Ferhat'a verdiği cevapla, onun tasvip etmediği kişilerle görüşmesinin ve onun kadar toplumun da reddettiği davranışları sergilemesinin altında yatan nedenin toplum ve ailesi tarafından önüne konulan kurallar olduğunu belirtmektedir. Bu kurallar karşısında içine düştüğü durumu ise "boğulmak" ifadesiyle Ferhat'ın önüne koymaktadır. Boğulduğunu söyledikten sonra Ferhat'ı daha da sinirlendirmiştir: "Bu evde boğuluyormuş. Çünkü bu ev onun namuslu olmasını istiyor. Onu boğan bu ev değil, bu.. bu.. cemiyet, bu memleket." (Safa 2022: 329) Burada Meral'in tavrının asıl olarak cemiyete yerleşmiş olan kurallara ve davranış kalıplarına karşı olduğu belirtilmektedir. Meral, her hatasında önüne bu kurallar sunuldukça, hatalara doğru kendini daha çok yönlendirmekte, bir yanlış başka bir yanlış doğurmaktadır. Ancak

buradaki yanlış da Meral'e göre değil, onun çevresindeki insanlara ve cemi-yete göre belirlenmiştir. Meral'in kendisini boğuyormuş gibi hissetmesinin nedeni de burada yatmaktadır. Meral, onun önüne sunulmuş olan kalıpları yıkmak istemekte ancak bunu yapamayınca gücünün tükendiğini hissetmektedir. Sonrasında da bu durumunu “boğulmak” kelimesiyle ifade etmektedir.

Bu durum Meral'in aile bireyleriyle ve onunla arasında gönül ilişkisi olan Samim'le, bir uyum sorunu ve çatışma yaşamasına da neden olmaktadır. Çatışma, başlı başına bir uyumsuzluk kaynağı olarak nitelenmektedir. Bireyin psikolojik ve fizyolojik dengelerini bozacak bir gerilim yaratmaktadır. Çatışan isteklerden biri lehine karar verildiğinde de doyurulmayan isteğin yol açacağı baskılar, birey için bir psikolojik hatta psikopatolojik huzursuzluk kaynağına dönüşebilecektir (Tolan vd. 1985: 112). Meral de yaptıklarını ve görüştüğü kişileri onaylamayan yakınları ve onların da içerisinde buldukları toplumsal normlarla arasında yaşadığı uyum sorunu dolayısıyla psikolojik sorunlar yaşamakta, bu durumunu “boğulmak” kelimesiyle ifade etmektedir. Romanın sonundaki ölümü, her ne kadar kaza gibi görünse de, aslında bu yaşadıkları sonucundaki bir pes edişin yansıması olarak belirtilebilir.

Ağabeyiyle yaşadığı tartışma sonrasında yaşadığı evi, eşyaları ve kendini sorgulayan Meral, varlığını onlara bağlayan bir şey olduğunu sezmesine rağmen, onlar arasında kalmaya devam etmek için yüreğinde güç bulamamaktadır. Artık kaçıp onu boğan her şeyden kurtulmayı kesin olarak aklına koyduğu anda aklından şunlar geçmektedir:

“Hakaret ediyor, bu evin havasını teneffüs edilmez bir hâle getiriyor, beni kendi kendimden büsbütün iğrendiriyor. Ölümü arzu ettiriyor bana. İrade filan hiçbir şey kalmıyor bende. Üstüme yürümese öyle, belki daha başka türlü olurum. Şimdi sakinim işte. Başka türlü görüyorum her şeyi. Bu evden kopmak bana kendimden ayrılmak gibi geliyor. Çünkü ben bir anın içinde bütün varlığımla var değilim. En büyük parçalarım geçen zamanın içinde.” (Safa 2022: 335)

Meral, kaçmak üzere olduğu anlarda son kez evine, eşyalarına baktığında, onlarla birlikte geçmişini de orada bırakacak olmanın hüznünü duymaktadır. Ancak orada kalmaya ve hayatını bu evde, bu şehirde, bu ülkede sürdürmeye daha fazla güç bulamamaktadır.

Artık sona yaklaşan ve kaçmaya teşebbüs edecek olan Meral'in girdiği bunalm hali onu ölüm düşüncesine doğru da itmektir: “Kendinde biri çok ağır, altında bir filin ezilebileceği kadar ağır, öteki de onu taşıyamayacak kadar

hafif iki hâl vardı. Taşıyamayacaktı, taşıyamıyor. Ah, şimdi ölebilsen birdenbire. Yokluk hissi ne kadar tatlı geliyor ona. Bayılır gibi ölmek, fakat ölmek.” (Safa 2022: 367) Önce çevresindeki insanlara, sonrasında da kendine yabancılaşan Meral'e, onun bu duruma düşmesine neden olan dünyada, daha fazla nefes almak anlamsız gelmektedir. Bu karmaşa içerisinde tek çare ve kurtuluş olarak ölümü gören Meral, bir intihar psikozu içerisine girmektedir.

Romanın sonunda, aklındakileri gerçekleştirmek için harekete geçemeyen Meral, artık yaşamak için kendinde güç bulamamaktadır. Yazar, roman boyunca maddeci anlayışı eleştirmekte, maneviyatı ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Eserde; maneviyatı olmayan insanın sonu yıkımdır tezi işlenmektedir (Yürek 2021: 124). Bu yıkıma en başta Meral uğramaktadır ki o önce intihar etmeyi düşünmüş, ancak bu esnada bilinçsizce ya da bilinçli bir şekilde sebep olduğu kaza sonucu yanarak ölmüştür.

Bu sebeple romanda; psikolojik travma sonucu insanların karar mekanizmasında ortaya çıkan intihar olgusu da işlenmektedir. Kehanetlerin önemli olduğu bir eserdir. Yanarak ölen roman kişisi, romandaki en önemli dönüm noktasıdır. Meral'in, yanlış kararları nedeniyle sürüklendiği ahlak dışı hayat, onu intihar etmeye itse de aslen yanarak ölür. Ardında kalanlar ise travmatik yaşla melankolinin kısılacında sürüklenir (Doğan 2021: 285). Meral'in yanlış bedeniyle karşılaşan Ferhat, onun feci ölümünün haberini aldıktan sonra aniden hayatını kaybeden annesi Necile, hem Meral'in hem de bir zamanlar âşık olduğu Necile'nin ölümüyle sarsılan ve yıkıma uğrayan Samim bu şekilde travmatik sona uğrayan karakterlerdendir.

Yaşamak için kendisinde güç bulamayan Meral artık isyan noktasına gelmiştir: “Bütün bir cemiyetin ağırlığı. Affetmiyor insanlar. Sokak kızlarını affedebilirler. Fakat beni affetmiyorlar. Okutmuşlar beni. Zekâma güvenmişler. Onlar affetseler bile ben isyan ediyorum kendime. Ben tahammül etmiyorum. Ben kendimi cezalandırmakta herkesten daha âdil ve kuvvetli olmak istiyorum.” (Safa 2022: 368) Meral, insanların, öncelikle en yakınındaki kişilerin, yaptıkları yüzünden onu yargılayıp cezalandıracak olduklarını düşündükçe iyice huzursuzluk yaşamaktadır. Yapmak istediklerini gerçekleştirmesinin önündeki cemiyeti ve cemiyetin kurallarını aşmak için gücünün tükendiğinin farkına vardıkça, isyan noktasına gelmekte, ölmeyi de bu isyanın gerçeğe dönüşecek şekli olarak görmektedir.

Bu esnada Meral, zihnine her yönden hücum eden düşüncelerin de etkisiyle, tek hamlede kapıyı açıp gitmek için de gücünün tükendiğini hissetmektedir: “İşte yine boğuluyorum şimdi. Bütün ağırlığımı yine üstüme çöktü ve

beni eziyor. İçimde bir hamle doğuyor fakat. Kapıyı açıp çıkamadım, ikincimin hürriyetine kavuşamadım, fakat şimdi şu pencereyi açabilirim, kendimi üçüncü kattan aşağı atıp birincimin hürriyetine kavuşabilirim.” (Safa 2022: 371) Meral kaçmak için gücünün olmadığını farkındadır. Pencereden atladığında ise ölmek gibi bir ihtimal onu beklemektedir ve belki bu da kaçıp gitmenin yanındaki başka bir kurtuluş yoludur: “Bazen insan yok olduğu zaman mı var olur? Ondan evvel, bir kâğıdın üstüne iki satır: ‘İntihar ediyorum. Kendi kendimden nefretim sardığı bir dünyada yalnızım.’ Başka hiçbir şey istemez.” (Safa 2022: 372) Dünyada yapayalnız olduğunu düşünen, ayrıca iki ben’i arasında sıkışan Meral için ölüm, kurtuluşun tek yolu gibi durmaktadır. O, dünyaya ve dünyanın yarattığı acımasız olduğunu düşündüğü kaidelere karşı yaşadığı güçsüzlüğü, bu şekilde bir tepkiyle başından savuşturmaya çalışmayı düşünmektedir.

Ardından bırakacağı mektubu ithaf ettiği kişiler ise onun bu hale düşmesinde ve cesaretsizliğinde payının olduğunu düşündüğü kişiler ve kurallar olarak ifade edilebilir: “Buyurunuz Ferhat Bey, Samim Bey, cemiyet bey, ahlak bey, namus bey” (Safa 2022: 373). Meral, bu saydıkları karşısında yaşama isteğinin, umutlarının tükendiğini hissetmektedir. Topluma ve kendisine karşı yabancılaşan Meral, hayalindekileri gerçekleştirmek, kaçmak, isyan etmek ve hatta hayatına kaldığı yerden devam etmek için kendinde güç bulamamakta, artık nefes almayı bile anlamsız bulmaktadır.

## 2.2. Anlamsızlık (Meaninglessness)

Anlamsızlık, yabancılaşma sürecine girmiş olan bireyin varlığını, çevresini, dünyayı zihninde bir yere oturtamaması, bunlara kendisi için bir değer ifade edecek anlamlar yükleyememesi durumudur. Bu haldeki kişinin, içinde bulunduğu ruh halinin en belirgin yönü ise umutsuzluk ve yalnızlıktır.

Yabancılaşmanın bu boyutu bireyin, içinde bulunduğu olayları anlama duygusunu ifade etmektedir. Birey, neye inanması gerektiğinden emin olmadığına, onun karar vermesinde minimum netlik sağlanmadığında, anlamsızlık bağlamında bir yabancılaşmadan bahsedilebilmektedir (Seeman 1959: 786). Bu durum; “bireyin neye, hangi doğrulara inanacağını ve bağlanacağını bilememesi halidir. Özellikle bireysel karar verme sürecinde, bireyin kendi doğrularından hiçbirinin genel toplumsal doğrularla çakışmaması, bu duygunun en yüksek bir düzeyde oluştuğunu gösterir.” (Tolan 1980: 127) Böyle bir durum içerisinde olan insan için çevresindeki kişiler ve onların davranışları, hatta kendi varlığı bile anlamsız gelebilmekte, onu derin bir yalnızlığa sürüklemektedir.



"Yalnızız" romanında da Meral'in, içine düştüğü kötü durumlar ve bu durumların, çevresindekiler tarafından tasvip edilmemesi ve özellikle de ağabeyi Ferhat tarafından gördüğü tehdit dolayısıyla kendisini değersiz, öz varlığını anlamsız hissettiği görülmektedir. Meral, tek başınayken kendini faydasız ve boş hissetmekte, ancak Samim'in varlığının ve desteğinin ona güç vereceğini düşünmektedir:

"Kendimden öğreniyorum. Niçin böyleyim? Böyle olmamak elimde mi? Samim... Samim... Gelmeyecek. Bir daha buluşmak istemez benimle. İstemez mi? Benim nem o? Niçin vardı hayatımda o? Şimdi bir dağ gözümün önüne geliyor. Samim... şimdi çok iyi hisseder gibi oluyorum. O benim yükselişim. Ben onda, onunla büyüdüğümü ve temizlendiğimi hissediyorum. Onsuz bana bir hiçlik geliyor. Onsuz bir sıfırım ben." (Safa 2022: 262-263)

Tek başınayken, kendini hayatta yapayalnız hisseden Meral, dünyadaki varlığını bir hiçlik ya da sıfır gibi anlamsız ve boş olarak nitelendirmektedir. Kendi varlığıyla anlamsızlık gibi bir duyguya kapılıp, bunu ancak başka birinin varlığıyla, Samim'le fark edilebilir şekilde düşünebilmektedir. Yani Meral'e göre onun ben'i tek başına bir değere sahip olmamakta, ancak bir başkasının, güvendiği biri olan Samim'in varlığıyla değer ifade edebilmektedir.

### 2.3. Kuralsızlık (Normlessness)

Birey, toplum içerisinde yaşadığı ve buradaki kişilerle iletişim halinde olduğu için, söz konusu durum birtakım kuralların varlığını zorunlu kılmıştır. Bu kurallar, bireylerin söz ve davranışlarını ortaya koyma şekillerinde etkili olmakta, onlar için bir sınırlandırma işlevi görmektedir. Ancak kişiler bazen topluma ve onun kurallarına karşı tavır alıp, isyanlarını farklı şekillerde ortaya koyabilmektedirler.

Yabancılaşmanın, Seeman tarafından "kuralsızlık" şeklinde ifade edilen biçimi; belirli hedeflere ulaşmak için sosyal olarak onaylanmayan davranışların gerekli olduğuna dair yüksek bir beklentinin olduğu bir durum olarak tanımlanabilir (1959: 788). Bu durumdaki birey, toplum içerisine yerleşmiş kuralları ve davranış kalıplarını çiğneyerek, ayrıca yine toplum tarafından onaylanmayan davranışları sergileyerek amacına ulaşabileceği inancını taşımaktadır.

"Yalnızız" romanının kahramanı Meral, Paris'e gitme ve orada özgürce yaşa-

ma hayalinin bir anahtarına bu şekilde bazı kuralları çiğneyerek ulaşacağına inanmaktadır. Çiğnediği kurallardan biri de namus ve ahlaka dair olanlardır. Onun, düşüncelerini ve iradesini kontrol etmeye çalışan Feriha bunda etkili olmuştur ki zaten o da aynı yoldan kendine dejenere bir hayat kurmuş bir kadındır. Paris’te istediği gibi bir hayat yaşamak için bedenini kullanmaya tereddüt etmediği gibi, Meral’e de bu yaptığını normalleştirerek yansıtmıştır.

Meral, Paris’e gitme hayalleri için görüştüğü Feriha yüzünden, bir garsoniyerde yaşadığı birliktelik sonrasında eve dönüş yolunda ve eve girdiği ilk anlarda kendine karşı duyduğu iğrenmeyi bir “kirlenme” olarak nitelemiştir: “Her türlü emniyet tedbirlerine rağmen korkusu insanın içine çöken o gizlilik! Dört duvar arasında herkesin beni seyrettiği vehminden bir türlü kurtulamıyorum. İllaki ışığı da yakacak. Bütün erkekler böyle midir? Kendimden iğreniyorum. Vücudumun her tarafı yapış yapış gibi. Hele o... Ayy... Fena oluyorum. Birisi beni öldürse dünya düzelir gibi geliyor bana.” (Safa 2022: 280) Meral, yaşadığı ve şimdi kendisine iğrenç gelen birliktelik sonrasında kendini kirlenmiş hissetmektedir. Ancak burada dikkat çeken durum; “kirlenmişlik” değil “kirlenmişlik” duygusunun öne çıkmasıdır. Bu da Meral’in, içine düştüğü durumun kendi tercihleri sebebiyle olduğunun farkına varmasındandır.

Meral, Feriha’nın da ön ayak olmasıyla Nuri ile birlikte olmuş, bunun sonrasında kirlendiğini hissederek toplumun değerlerini, nihayetinde de kendi varlığını sorgulamıştır: “Demek yaşıyor bu ahlak değerleri. Canlı canlı. Ve ben onları teptim bugün. Evvelce de çiğnedim. Demek ben kötüyüm. Hiç kimse bunu bilmeseydi Nuri biliyor ya. Daha fenası, ben biliyorum.” (Safa 2022: 285) Meral hayalleri uğruna ailesinin, Samim’in ve toplumun ahlak değerlerini çiğnemiştir. Onu kendisinden asıl iğrendiren de içine düştüğü durumun kokuşmuşluğunun farkında olmasıdır:

“Ve iğreniyorum benden şu dakikada. Ve Samim değil yalnız. Ondan daha mühim bir varlık iğreniyor benden. Bu varlık, tuhaf, vücudu yok onun. Fakat hissediyorum ki vardır o. Samim’den, Nuri’den, Cezmi’den, Talat’tan, Şakir’den, babamdan, Ferhat’tan, annemden, benden fazla var. Her yerde var o. Allah mı? Değil. Ona yakın bir şey. Dur, dur. İsmi bulacağım gibi geliyor. Var bir ismi onun. Fa... fazilet. Fazilet derler değil mi? Yahut iyilik, iyi olmak. O iğreniyor benden.” (Safa 2022: 285)

Onun Paris’te yaşamak ve daha özgür bir hayat uğruna gözünü kırpmadan çiğnediği değerler fazilet ve iyiliktir. İşin asıl dikkat çeken tarafı, kötü bir şeyler yaptığının ve bu değerleri çiğnediğinin farkında olması, geçici de olsa

bu yaptığının iğrençliğini algılamasıdır. Fakat çok değil, kısa bir zaman sonra bunları normalleştirecek, tekrardan hayallerinin ve onu bu hayallere ulaştıracağını söyleyen Feriha'nın peşinden gidecektir.

Onun yaşadığı kirlenmişlik duygusu, kısa bir süre sonra kaybolacaktır. Çünkü Paris hayallerinin bu şekilde ve ona kirlendiğini düşündüren yollarla ancak gerçekleşeceği fikrini taşımaktadır. Feriha, Meral'e hayallerine kavuşmak için bu şekilde erkeklerle gayri meşru birliktelikler, hatta metres hayatı yaşayabileceğinin mubah olacağı fikrini dayatmıştır. Meral de hayallerinin ve hakikatlerin karşı karşıya gelmesinden duyduğu rahatsızlığı kendine şöyle itiraf etmektedir: "Aradabir o kirlilik ve yapışkanlık hissi kuvvetle bastırıyor ve kayboluyor. Sonra birtakım serseri ve belirsiz imajlar. Samim, Selmin, kalabalıklar, Feriha, Paris mevzularına bağlı imişler gibi, birbirleriyle alakâlı fakat şekilsiz bir şeyler..." (Safa 2022: 282) Meral'in Samim, Selmin ve kalabalık kelimesiyle ifade ettiği toplum, hatta onu bu yola sürükleyen Feriha bile ona birer "yabancı" gibi gelmektedir zaman zaman. Bu yabancılaşmayı da onların her birini "şekilsiz bir şeyler" olarak ifade edişyle ortaya koymaktadır.

Bu anların sonrasında ağabeyi Ferhat'ın onu Samim'le ilgili sorguya çektiği anda bile aslında başına gelenlerden akıllanmadığını, ona verdiği şu cevapla göz önüne sermektedir: "'ben sana senin aklının alacağı gibi bir şey sorayım: Fazla mal göz çıkarır mı?' " (Safa 2022: 293) Ona göre; aynı anda birden fazla kişiyle gönül ilişkisi kurmak, hatta biriyle böyle bir ilişki içerisindeyken başkalarının önüne her şeyini, namusunu bile feda etmekte yadırganacak hiçbir şey yoktur. Yani Nuri ile bir garsoniyerde birlikte olduktan sonra yaşadığı vicdan azabı hiç de uzun sürmemiştir.

Meral, gayrimeşru olana kolaylıkla kapılabildiği gibi, meşru olanı da yadırganmaktadır. Onun için evlilik, ancak basit kızların, hayatını bu şekilde kurtarmak isteyenlerin kalkışacağı bir deliliktir: "fakat ben gündelikçi kız değilim ki evlenmek için evleneyim. Çoluk çocuğu da sevmem, bilirsin. Hırçın bir kedi benim için daha enteresandır. Şimdi, kuzum, bana ahlak dersi verme. Nüfus davası için filan da nutuk çekme. Sen de öyle değil misin? Niçin evlenmiyorsun? Ben kendimi kaybedersem evlenirim." (Safa 2022: 293) Meral için evlenmek, hele bir de çocuk sahibi olmak onun mantığına ters düşmektedir. Zaten böyle bir kararı da ancak kendini kaybederse, yani aklını yitirirse alabileceğini düşünmektedir.

Yabancılaşmanın "kuralsızlık" boyutu eserde en çok Meral karakteri etrafında yansıtılmıştır. Meral, hayalini kurduğu Paris hayatına, kimsenin onun

davranışlarını sınırlandırmadığı, ona hükmetmeye çalışmadığı bir hürriyet ortamına, kendince birtakım kuralları çiğneyerek ulaşacağını düşünmüştür. Bu yaptıklarından dolayı ara sıra vicdan azabı çekip kendini sorguladığı zamanlar olmasına rağmen bu durum fazla sürmemiş, Meral'in kuralsızlığı kendi kuralı olarak normalleştirdiği görülmüştür.

#### 2.4. Soyutlanma / Topluma Yabancılaşma (Isolation)

Soyutlanma anlamında yabancılaşmış olanlar, entelektüeller gibi belirli bir toplumda tipik olarak yüksek değer verilen hedeflere veya inançlara düşük ödül değeri verenlerdir (Seeman, 1959: 788-789). Yabancılaşmanın bu şekilde toplum tarafından yüksek değer verilen amaçlar ve inançların birey için bir anlam ifade etmediği görülecektir (Tekin 2012: 33). Birey yavaş yavaş, içinde yaşadığı toplumun değerlerinden, genel kabullerinden uzaklaştığı gibi onları anlamsız, değersiz ve gereksiz görmeye başlayacaktır.

Yabancılaşmış kişi; olağan bir yaşam sürdürmekte ve özellikle kurallara uymakta yetersiz bir kişidir. O artık bir yabancıdır, çevresiyle ilişkileri kopuktur, tutumu ve dili anlaşılır olmaktan uzaktır, davranışları tümüyle düzensizdir, toplum için tehlike dahi oluşturabilir. Yabancılaşma uyumsuzlukla ve zihnin yetkin olmayışıyla ilgilidir (Timuçin 2004: 498). Yabancılaşmanın bir boyutu da topluma ve toplumun değerlerine karşı bireyin birtakım uyumsuz ve bazen de aykırı davranışlar sergilemesidir. “Yalnızız” romanında bu durum Meral'in, ahlaki bakımdan çöküntü içerisinde olan ve bunu normalleştiren arkadaşı Feriha'nın yönlendirmelerine kapılıp, Paris'te yaşama ve bu şekilde sözde özgürlüğe kavuşma hayalleriyle görülmektedir. Meral bu hayalleri uğruna Feriha'nın türlü ahlaksızlıklarla dolu yaşam şekline ayak uydurmaktadır. Onun söz konusu durumu Samim tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “Hangi ihtiyaç, hangi zaruret, hangi zaptedilmez arzu, hangi his ve kader birliği seni bu son basamaya itti? Daha aşağı bir kademe yoktur. Türk ve insan cemiyeti, karşına alıp konuştuğun bir mahluku bir fahişe olduğu için reddetmiyor. Fuhşun iktisadi mazeretleri var. Bu mahluk onlardan mahrum.” (Safa 2022: 229) Feriha'ya bunları söylemeyi düşünen Samim aslında onun şahsında; yozlaşan, ahlaksızlaşan ve bu durumu tamamen kendi arzularının kölesi olduğu için yapan kişilere ithafen bu yargıda bulunmaktadır. Özellikle toplumun ahlaki değerleriyle yabancılaşan bu türlü bireyler, Meral gibi toy ve tecrübesiz, hayallerinin esiri olan fertleri de yoldan çıkarmaktadırlar.

Feriha'nın bu, yoldan çıkarıcı karakterinin etkisinde olduğunu düşündüğü Meral'e karşı da söyleyecek bir çift lafı vardır Samim'in: “Niçin, Meral, anlamıyorum, bu şıllığın sefil yaşama telakkisinde biraz kendini bulmuyorsan, onun bu hareketine imrenmiyorsan, hangi his canım, tapındığımız kıymetle-

re bağlı alakalarımızı tepen hangi cinsten bir temayül seni bütün cemiyetin lanetine uğrayan bu rezile koşturmuştur? Millet, insan, gurur, vicdan, aile, baba saygısı ve bana olan bağlılığın birdenbire nasıl yok olmuştur?" (Safa 2022: 230) Samim, daha Meral'le yüz yüze gelmeden onun, içine düştüğü çöküntünün farkına varmasını sağlayacağını düşündüğü tespitlerini zihninde tasarlamaktadır. Meral, zaten düşmüş bir kadın olan Feriha'nın onu sürüklediği girdaba doğru ilerlemekte, daha da kötüsü bu durumun vahametinin farkına varamamaktadır. İçinde yaşadığı toplumu, gururunu, vicdanını, ailesini, sevdiklerini, onu sevenleri ezip geçmekte; kendisini var eden değerler bütünüyle çelişen ve çatışan haller sergilemektedir. Bunun farkında olan Samim de boşa bir çırpınıyla Meral'in gözünü açmayı, onu içine girdiği çıkmaz yoldan döndürmeyi amaçlamaktadır.

Meral'in artık her şeyi göze alıp kaçmaya teşebbüs ettiği gün, bu eylemi öncesinde aklından geçirdiği düşünceler, anlatıcı tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "Fakat Samim'in gözüyle cemiyet var. Er geç o çıkar insanın karşısına. Mahkemelerinden ziyade onun nefreti korkunç. Ve öfkesi. Gizli, dil-siz, hiçbir şekilde bağlı olmayan öfkesi. Ne yapar? Müthiş bir tatouage. Dam-galar insanı. Kötü kadın. Bitti." (Safa 2022: 363) Meral, kaçıışı sonrasında zaten hasta olan babasının buna dayanamayıp ölme ihtimalini de bir kenara bırakıp, onun bu yaptığına dair cemiyet mahkemesinin, hakkında vereceği hükümleri aklından geçirmektedir. Bu mahkeme onu kötü kadın olarak damgalayacaktır, ama bu düşüncelere rağmen Meral, ailesinden de öte kendisini damgalayacağını bildiği cemiyeti karşısına alıp zihnindeki kaçma planını gerçekleştirmeye hazırdır.

Romanın yabancılaşmış bireyi Meral, bu şekilde toplumun, kendisi hakkında vereceği hükümleri, ailesinin düşeceği durumu karşısına alarak; nefsinin arzularına uymuş ve ardına bakmadan evinden, anılarından kaçmaya karar vermiştir. Ancak cemiyetten ve onun kurallarından kaçan Meral'in son aşamada kaçtığı şey kendi ben'i olacak ve bu da onu acı son'a, ölüme götürecektir.

## 2.5. Kendine Yabancılaşma (Self- Estrangement)

"Kendine yabancılaşma" ifadesi, Seeman'ın tasnifine göre yabancılaşmanın en ileri boyutunu oluşturmaktadır. Bu kavram, son analizde, birinin ideal olarak olabileceğinden daha az bir şey olması anlamına gelmektedir (1959: 790). "Kendine yabancılaşma psikolojik anlamda mutsuzluk ve hayattan kopmaya varabilecek bir etkiye sahiptir. Bu etki kişiden başlayarak kişiler arası bir yolla topluma yansır." (Çiçek 2015: 144) Kendine yabancılaşmış bireylerin olduğu bir toplumda yavaş yavaş yalnızlık, ümitsizlik, başkaldırı ve isyan gibi haller baş gösterir. Kendine yabancılaşma yoluna giren insanın

belirli bir davranışı, onun geleceğe yönelik beklentileri ile çakışmamakta, sonunda da kendi varlığıyla yabancılaşmaktadır (Tolan 1980: 128). Söz konusu kişi artık geleceğe dair ümitlerini kaybetmiş, onun yaşamdan beklentileri kalmamıştır. Bu belirsizlik ruhsal manada bir çöküşe, sonra da yok oluşa doğru sürüklenmesine neden olacaktır.

“Yalnızız” romanında diğer karakterlerin de zaman zaman yaşadıkları yalnızlaşmanın yanı sıra, bu durumun giderek topluma ve sonrasında da kendine yabancılaşan bir ben’e dönüşmesi özellikle Meral’de belirgin şekilde hissedilmektedir. Eserin konusu “fizyolojik ve sosyolojik iki bene sahip olduğu halde bu iki beni arasında denge kuramayan insanların içine düştükleri huzursuzluk, mutsuzluk ve yalnızlıktır.” (Büyükkavas Kuran 2018: 324) Meral de iki ben’i arasında fark ettiği uyumsuzluğun neticesinde yavaş yavaş yok oluşa doğru ilerlemiştir. “Meral, biri manevî diğeri de maddî değerlerden oluşan iki beni arasında denge kuramayan insanların, çatışma ve buhran içine düşeceklerini, sonuçta mutsuzluğa ve yok oluşa sürükleneceklerini gösterme niyetiyle yaratılmış birinci dereceden bir roman kişisidir.” (Büyükkavas Kuran 2018: 334) O, iç ve dış ben’i arasında bir türlü denge kuramamış olmaktan kaynaklanan buhranlar geçirmekte, varlığını sorgulamakta, hatta romanın sonunda, hayatın kendisi için anlamsız hale geldiğine dair düşüncelerini ortaya koymaktadır. Roman; “Geleneklere, toplumun genel yaşantısına ve gidişatına ayak uyduramadığı için, başka bir deyişle birinci beninin arzularına mağlup olduğu için feci bir akıbete sürüklenen bir genç kızın öyküsü merkeze alınarak Türk insanının yirminci asırda yaşadığı yalnızlığını, çaresizliğini ve ruh acılarını” (Karataş 2017: 742) oldukça ayrıntılı ruh çözümlemeleri eşliğinde anlatmaktadır.

Eserin kendine yabancılaşan karakteri Meral; onunla arasında duygusal bir ilişki olan Samim’le konuştuğundan sonra kendine sorular sormakta, kim olduğunu, varlığının neye yaradığını sorgulamaktadır: “Samimmm... Benim nem o? Benim sen nemsin ey dilber? Ey dilber, başım dönüyor... İki kadehten fazlası fazla bana. Hiçbir şey düşünmüyorum. Ben bu muyum? Değilim. İçimde bir sürü ‘ben’ler kaynaşiyor. Kendimi hangisine bağlayacağıma şaşırıyorum... Samim’in ‘ikinci’ dediğinden çok fazla: İkinci, üçüncü, beşinci, beş yüzüncü, o kadar kalabalığım.” (Safa 2022: 188) Samim’in ona yaptığı uyarılar ve ikisinin, hayat hakkındaki sohbetleri; kendisine karışılmasından, yaptıklarına müdahale edilmesinden hoşlanmayan Meral için bunaltıcı olmaktadır. Meral, özgürlük alanının bu şekilde daraldığını hissetmektedir. Ayrıca Samim’in, Meral’e onun birinci ve ikinci ben’i arasında sıkıştığını telkin eden ifadeleri de Meral’in yaşadığı boşluk duygusunda etkili olmaktadır. “Meral’in iç çatışmaları ve Samim’in onun ikinci benine yenilmemesi için

verdiği çabalar, eserde çok fazla yer tutmaktadır.” (Savaş 2019: 354) Meral ikinci ben'inin yani arzularının kuşatması altında olan bir karakter haline gelmiştir. Hiç kimsenin onu anlamadığını, ancak Samim'in de haddinden fazla anladığını düşünmekte, bu durumun farkına vardıkça da adeta nefesinin tükendiğini hissetmektedir. Onun kendine yabancılaşmasının ardındaki neden; kendi özgürlük alanının daraldığını düşünmesidir. Bu durum çevresindekilerden, yakınlarından bağımsız ve onlara rağmen bir şeyler yapma/yapabilme dürtüsünü tetiklemektedir.

Peyami Safa, benliğin, kendini var etme sürecinde karşı karşıya olduğu durumu şöyle örneklendirmektedir: “Niçin ben'imizi aşmak ve başkasının beniy-le kaynaştırmak istiyoruz? Çünkü insan toplumu (cemiyet), benler arasına kurulmuş bir köprü değil, her benin kendi kendisini başkasına doğru aşmak için yaptığı samimi hamlelerin karşılaşması ve kaynaşmasıdır.” (Safa 2018: 96) “Yalnızız” romanındaki Meral de ben'ini ortaya koyma ve varlığının özünü inşa etme yolunda hep yanlış hamleler yapmış, yanlış kişilerle benlik açılımını yapacağını düşünmüştür. Feriha ve onun etrafındaki, Meral'den sadece faydalanmak isteyen kişiler buna örnek gösterilebilir. Samim'in ise Meral için bir sevgili olup olmadığını daha kendileri bile bilmemektedir.

İkinci ben'inin esiri olduğunun farkında olan ve Samim'in de kendisine söylediklerindeki haklılığı gören Meral, şahsi özgürlük alanının daraldığını düşünmektedir: “Beni kendi gözümle hudutlandırıyor, içimde hürriyet sahası daralıyor. Hürriyet! ‘Ya aşk, ya hürriyet!’ demek istiyor Samim. İkisi birden olmaz. Ya gazi, ya şehit. Hakkı var. Hem tuhaf: Hürriyet içinde hürriyetin kıymeti yok. Bugün Samim benden ayrılrsa ve beni hür bıraksa, nefret ederim hürriyetimden.” (Safa 2022: 188) Meral, kendine göre hürriyetin ne olduğunu sorgulamaktadır. Burada hürriyetin ne olduğuna tam ve kesin olarak cevap veremediği gibi, Samim'le arasındaki duygunun aşk mı başka bir şey mi olduğunun anlamını bulamadığı anlaşılmaktadır: “Beni ona bağlayan hisse bir isim takamıyorum. Aşk değil bu. Dostluk değil. Dostluk ve ahbaplık gibi, zora gelince feda edilebilecek bir şey değil. Sevilmenin gururu var tabii bu biraz da sevmektir. Aşka yakın bir sempati mi? Galiba. Çünkü aşk olsa, ona hürriyetimi feda ederdim; kuvvetli ve sempati olmasa, onu hürriyetime feda ederdim. İkisini de yapamıyorum.” (Safa 2022: 189) Meral, Samim'e karşı hissettiklerinin ne olduğunu anlayamadığı gibi, onun söylediği şekilde olmak ya da olmamak hususunda da özgürlüğünün ve yaşam alanının daralacağı endişesiyle kesin bir hamle yapamamaktadır. Bu durumda da sürekli kendine sorular sormakta, kendisi için aşkın, hayatın ve hürriyetin anlamını sorgulamaktadır. Ancak bu sorgulamaların hiçbirinden, zihnindeki sorulara tatmin edici bir cevap bularak çıkamamaktadır. Cevapsız kalan sorular za-

manla onun sağlıklı düşünmesine ve doğru kararlar alabilmesine engel olacaktır. Özgürlüğünün başkaları tarafından sınırlandırıldığını düşündükten sonra kendi yapıp ettikleriyle aslında kendi kendinin hürriyetini sınırlandırdığının farkına varamamaktadır. Çünkü başkalarından bağımsız, hatta onlara rağmen kararlar almanın, kendisine zarar verse bile şahsi özgürlük olduğu düşüncesiyle gözlerini karartmıştır.

Samim'in ve kendi ailesinin onaylamadığı bir arkadaşlık yaptığı Feriha, kendi arzu ve istekleri için onurunu, şerefini, namusunu hiçe sayan bir karakterdir ve o, şimdi Meral'in hayallerini süsleyen şehir olan Paris'e kaçması için Meral'e yardım edecektir. Samim'in söylediklerinden sonra kendini hayatı ve hürriyeti hakkında bunaltı verici bir sorgulamada bulan Meral'in bu esnada aynadaki görüntüsü garip şekilde kendisine çirkin gelecektir: "Aynaya arkasını döndü. 'Demek ben bu kadar çirkin olabiliyorum,' diye düşündü. Tekrar aynaya baktı. Bu, benim 'ikinci'min yüzü. Ah, Samim ne kadar doğru anlıyor. Şimdi gözümde o bir Allah kadar büyüyor.'" (Safa 2022: 190) Meral, bir yanda Feriha ile Paris'e kaçma düşüncesi, bir yanda da Samim'in o bile farkına varmadan haklı çıkan düşünceleri ile yüzleşince irkilmekte, aynadaki görüntüsü kendine çirkin gelmektedir. Bu durum aslında Meral'in, içine düştüğü bunalımı, korkuyu ve tereddüdü göstermektedir.

Meral'in aslında bilinçaltında da aynı duyguların ve sorgulama halinin varlığının sezildiği, onun sabah uyandıktan sonra aklından geçirdiği şu düşüncelerle belli olmaktadır: "Meral şimdi günün mânâsını arıyordu. Samim'le randevusu yok bugün. Feriha'ya gidecek. Feriha. Tuhaf, şimdi çekmiyor. Soğuk bir his var içinde ona karşı. Paris'i düşündü. Bruva-Mödon... Hayır, olmuyor, tutmuyor; istemiyor; hiçbirini." (Safa 2022: 192) Sabah uyanan Meral, adeta hafızasını yitirmiş gibi ne yapacağı, kiminle bir araya geleceği hususunda hiçbir fikre sahip değildir. Onun birinci, yani asıl ben'ine seslenen Samim ve ikinci, yani arzularının yön verdiği ben'ini çağıran Feriha arasında gidip gelmektedir. Ne yapacağını ve kime kulak vereceğini kestiremeyen Meral, kendine sorular sorup durmaktadır.

Zamanla etrafındaki herkese ve her şeye karşı yabancılaşan Meral'in bu durumunun, onu yönlendirdiği düşünce kaçıştır. O, ağabeyiyle yaşadığı tartışma sonrasında ondan, etrafındakilerden, kendi içindeki vicdanının sesinden bile kaçmak için Paris'e, hatta bulunduğu yer dışındaki herhangi bir yere, ardına bile bakmadan kaçmak istemektedir: "Anlıyordu ki, bu evden ayrılmayı da, burada kalmayı da istemiyor. Sade, içinde bir başkalık ihtiyacı var. Artık Paris'e Paris için değil, şimdiki müthiş sıkıntıdan kurtulmak için gitmek istiyor. Paris'e, yahut da nereye olursa olsun." (Safa 2022: 336) Meral, içinde hiç adını koyamadığı bir his duymaktadır ve aslında ne hissettiğini



bile kestiremeden kaçmak, onu boğduğunu düşündüğü herkesten ve her şeyden tamamen uzaklaşmak istemektedir.

Meral'in kendine karşı duyduğu yabancılaşma hissi, kaçmayı kesin olarak kafasına koyduğu andan itibaren iyice artmıştır. Kaçış teşebbüsü öncesinde odasında oturup da kendi kendine düşündüğü anda şunları geçirmiştir zihninden: "Sanki benliğimin pozitif ve negatif arasındayım. Samim'in birinci ve ikinci Meral'i. Şimdi ikincim, kalbimin kenarında büyüyen bir kanser uru gibi ağrıyor. Onu acısız kesip atmak kabil olsa, kalbimin, hayatımın da beraber yok olmasına razı olacağım adeta. Çok sıkılıyorum." (Safa 2022: 365-366) Samim'in de söylediği birinci ve ikinci ben'i arasında sıkışan Meral, bir bunalım hali yaşamaktadır. Bu durum onun; ailesiyle, Samim'le, Paris hayalleriyle, sonunda da kendi ben'leriyle çatışma yaşamasına neden olmakta, onu adeta çıldırma noktasına getirmektedir.

Samim'e göre, varlaşma hamlesinden ebedilik hamlesi ve neşesi doğmaktadır. Her çeşidinden aşk ve kahramanlık gibi, kendi fani ve geçici benliğinin üstüne sıçramak, kendi kendini aşmak için yapılan bütün fedakârlıklar varlaşma hamlesinin devamıdır. Yoklaşma hamlesinden ise fanilik ve geçicilik duygusuyla birlikte onun büyük sıkıntısı doğmaktadır (Ayvazoğlu 1999: 419). Romanın kahramanı Meral de kendi varlığını, yaşadığı dünyaya tam olarak ait hissetmemiş; ailesiyle, çevresindekilerle, toplumla ve toplumun kurallarıyla, son aşamada da kendi benliğiyle uyuşamamıştır. Bu da onun, Samim'in dediği gibi varlaşma hamlesini gerçekleştirememesine, yavaş yavaş yokluğa ve yok oluşa sürüklenmesine neden olmuştur.

Meral, kaçma düşüncesinin hüsrana uğraması sonrasında son bir sigara yakmak isterken, kendisini yakarak ölmüştür. Bu genç kadının yanarak ölmesi bir kaza gibi görünse de bu durumun gerçekleşmesi öncesinde intihar etmeyi düşündüğü de bir gerçektir ve belki de son bir sigara yakarken kullanacağı çakmağı doldurduğu esnada dikkatsiz davranmasının ardında yatan nedenin de bu olduğu düşünülebilir. Meral, kolaylıkla yalan söyleyebilen, hayalleri için her şeyini feda etmeyi göze alabilen, işler istediği gibi gitmeyince umutsuzluğa düşüp, kendini dünyada yapayalnız hisseden bir yaradılışa sahiptir. Onun bu özellikleri intihara yatkın bir karaktere sahip olduğunu da göstermektedir.

Bireysel yatkınlıklar tek başına intihar sebebi olmasa da, başka dış etkenlerle bir araya gelince belki de daha etkili olmaktadır. Maddesel çevre bazen nasıl bir hastalığı açığa çıkarabiliyorsa, bazı kişilerin doğallıkla sahip oldukları genel ve tümünden belirtisiz intihar yatkınlığını da harekete geçiriyor olabilir (Durkheim 2021: 76). Hürriyetinin olmadığını düşünen, bu yüzden sınırsız bir özgürlüğe kavuşmak için kaçmaya karar veren; ancak aile, top-

lum kuralları, çevre gibi etkenler dolayısıyla bunu gerçekleştiremeyen Meral de henüz tam anlamıyla inşa edemediği ben'inin yönlendirmesiyle intihara meyletmiştir. Ölüm de onu, bu şekilde bunalımda olduğu, kendisini derin bir çıkmazda hissettiği anda yakalamıştır.

Meral'in korkunç ölüm haberini aldıktan sonra Samim, gittikçe yalnızlaşan ve iç dünyasında var olmaya mecbur bırakılan bireyin durumunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu, işte, yakıcı ve boğucu yalnızlık korkusu, bu müthiş fobi, ferdiyetler nizamı üstüne kurulmaya doğru her gün biraz daha fazla giden yeni nizamların Ben'ler arasındaki mesafeleri açarak ruhların birbirlerine intikallerini ve kaynaşmalarını mümkün kılan polipsişik bir havadan onları mahrum etmesidir. Yani, bak, büyük kalabalıkların ortasında, insan denilen sosyal mahluk kendi.. kendi iç dünyasının mahbusu hâlinde, şifasız bir yalnızlığa mahkûm.” (Safa 2022: 392)

Samim, Meral'i korkunç bir akıbeta sürükleyen durumun aslında onun yalnızlaşp, kendi de dâhil olmak üzere her şeye karşı bir yabancılık duyması olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Samim, bireyin sosyal ve psikolojik ben'i arasındaki uyum probleminin de onu yalnızlığa sürüklediğini ifade etmektedir ki Meral'in başına gelende de bu durum söz konusudur: “ ‘Sosyal ben’, ötekinin, yani biyolojik ben'in emri altındadır. Tamamıyla kendi kendisi, yani sosyal olamadığı için yalnızdır, köleliğinden öğrenir. Meral'in nefreti budur. İnsanı intihara veya haberi olmadan birçok hastalıklara hazırlayan günah kompleksi böyle bir iç mücadelenin düğümüdür.” (Safa 2022: 394) Samim, Meral'in sonunu hazırlayan etkenin, ben'leri arasındaki çatışma, içine düştüğü yalnızlık ve yaşadığı günah kompleksi olduğunu düşünmektedir. Meral, aynı zamanda da bu ben'lerinin birbirine uyum sağlamasının önüne geçmiş olan yalnızlığının etkisinde kalmıştır. Onu boğan da aslında çevresindekiler tarafından özgürlük alanının kısıtlanması yani iradesinin kontrol edilmek istenmesinden ziyade, yalnızlaşması hem de kalabalık içerisindeyken bile yalnız hissetmesidir. Ailesi, arkadaşları, hatta onun aklını çelen Feriha bile Meral'i anlamamaktadırlar.

## SONUÇ

Edebiyata da konu olan yabancılaşma, bireylerin toplum içerisindeki ve kendi iç dünyalarındaki uyum sorunundan kaynaklanan problemlerden biridir. Yabancılaşma sürecine girmiş olan bireyde huzursuzluk, bunalım, içe kapanış, iletişimsizlik, kaçış gibi durumlar ortaya çıkmakta, bu sürecin ileri boyutunda isyan ve intihar gibi yollar dahi denenmektedir. Yabancılaşmış roman karakteri; çevresini olduğu kadar, kendi ben'ini de anlamlandırmakta

güçlük çekmektedir.

Yabancılaşma kavramı hakkında çalışma yapan isimlerden Melvin Seeman; bu kavramı beş boyut şeklinde ortaya koymaktadır. Bunlar; güçsüzlük, anlamsızlık, kuralsızlık, soyutlanma ve kendine yabancılaşmadır. Söz konusu tasnif yabancılaşmanın hem sosyolojik hem de psikolojik yönden ele alındığını göstermektedir.

Peyami Safa'nın "Yalnızız" romanının kahramanlarından Meral, Seeman'ın bu tasnifine göre incelenebilecek özellikler göstermektedir. O, uyum sağlayamadığı çevresiyle çatışmakta, bulunduğu ortamda adeta boğulduğunu hissetmekte, hayata karşı umutsuz bir tavır içerisine girmekte, kendisini her şeye karşı güçsüz hissetmektedir. Söylenenlere olduğu kadar, başına buyrukluğu yüzünden yaşadıklarına da anlam verememektedir. Yaşadığı bu sorunlarla birlikte, bulunduğu ortamdan ve yaşam alanından kurtulmak ve istediği gibi, sözde özgür bir hayata kavuşmak için toplumun kabul etmeyeceği şekilde bazı kuralları yıkmakta, ahlaki görülmeyen durumların içerisinde bulunmaktadır. Davranışları ve sözleri toplum tarafından kabul görmediği için kendini onlardan soyutlamaktadır. Son aşamada ise kendine yabancılaşan Meral artık, çevresiyle ve toplumla yaşadığı çatışmayı, kendi ben'iyle/ben'leriyle yaşamakta, bu durum onu acı sona, ölüme götürmektedir.

"Yalnızız" romanında yabancılaşma Meral karakterinde, belirgin şekilde kendini göstermektedir. Bu durumun bireyi iletişim sorunlarına, yalnızlığa, toplumdan ve kendinden uzaklaşmaya, kaçışa ve ölüm düşüncesine ittiği görülmektedir.

## KAYNAKLAR

- Aksoy, Süreyya Elif (2021). "Yalnızız'da Trajedi, Ütopya ve Mit Kesişimi". *Parçadan Bütüne: Peyami Safa Kitabı*, Haz. S. Şahin, D. Ardalı Büyükarman, B. Öztürk, T. Ural, İstanbul: Ötüken Neşriyat. s. 31-49.
- Ayvazoğlu, Beşir (1999). *Peyami-Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Büyükkavas Kuran, Şeyma (2018). *Peyami Safa'nın İnsanları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Cevizci, Ahmet (2012). *Felsefe Sözlüğü* (3.bs.), İstanbul: Say Yayınları.
- Çiçek, Nuri (2015). "Franz Kafka'nın Eserlerinde Yabancılaşma Problemi", *Beytulhikme An International Journal Of Philosophy*, 5/1, s. 141-162.
- Doğan, Mine Nihan (2021). "Peyami Safa'nın Psikolojik Travma Estetiği". *Peyami Safa 60. Yıl Hatırası*, Ed. C. Karataş, Ankara: İlbilge Yayıncılık, s. 277-287.

- Durkheim, Émile (2021). *İntihar*, Çev. Z.Z. İlkelen, İstanbul: Pozitif Yayınevi.
- Gülbay, Tabip (2015). *İsmet Özel'de Yabancılaşma*, Mardin: Artuklu Yayınları.
- Karataş, Turan (2017). "Bir Düşünce Romanı Yalnızız", *Hece- Türk Romanı Özel Sayısı* (3.bs.), C 2, S 65/66/67, (Mayıs, Haziran, Temmuz 2002), s. 733-743.
- Ollman, Bertell (2015). *Yabancılaşma- Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı* (2.bs.), Çev. A. Kars, İstanbul: Yordam Kitap.
- Özbalcı, Mustafa (2000). *Kültür Köprüsü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özbudun, Sibel ve Temel Demirer (2008). "Yabancılaşma", S. Özbudun, G. Márkus, T. Demirer. *Yabancılaşma ve...* Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 13-106.
- Pappenheim, Fritz (2002). *Modern İnsanın Yabancılaşması- Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Safa, Peyami (2018). *Objektif: 5- Kadın Aşk Aile* (10.bs.), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, Peyami (2022). *Yalnızız* (51.bs.), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Savaş, Özden (2019). "Yalnızız'da İnsanın Anlamlandırılması Meselesi", *Teke Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8/1, s. 348-361.
- Sayers, Sean (2018). *Marx ve Yabancılaşma -hegelyan temalar üzerine yazılar-*, Çev. Ferhat Sarı, İstanbul: Kor Kitap.
- Sazyek, Hakan (2008). *Abdülhak Şinasi Hisar'ın Romanlarında Özel Yabancılaşma*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Seeman, Melvin (1959). "On The Meaning Of Alienation". *American Sociological Review*, 24/6, s. 783-791.
- Tekin, Mehmet (2014). *Romancı Yönüyle Peyami Safa*, (2.bs.), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Tekin, Ömer Akgün (2012). "Yabancılaşma ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkiler: Antalya Kemer'deki Beş Yıldızlı Otel İşletmeleri Çalışanları Üzerinde Bir Uygulama", Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Timuçin, Afşar (2004). *Felsefe Sözlüğü* (5.bs.), İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tolan, Barlas ve Galip İsen, Veysel Batmaz (1985). *Ben ve Toplum - Sosyal Psikoloji I*, Ankara: Teori Yayınları.
- Tolan, Barlas (1980). *Çağdaş Toplumun Bunalımı – Anomi ve Yabancılaşma*, Ankara: Kalite Matbaası.
- Yürek, Hasan (2021). "Yalnızız'daki Aforizmalar Üzerine". *Peyami Safa 60. Yıl Hatırası*, Ed. C. Karataş, Ankara: İlbilge Yayıncılık, s.123-139.

# Hedonic Consumption and Meta Needs: a Investigation on Al-Ghazali

Hasan Tutar<sup>1</sup>,

## ABSTRACT

Like any productive activity, the phenomenon of consumption itself is an individual and social action like other productive activities in consumer societies. People express this action with different conceptual definitions for different reasons. In hedonic consumption, people attribute meanings to the act of purchasing and the product they buy, and they see consumption as an important purpose of life. The person may feel unhappy if the meaning and importance attributed to a particular brand in these societies is not completed by owning it. The pleasure of meeting him is, unfortunately, momentary; with hedonic adaptation, the person has to chase other pleasures. The effort to convey a message to the social environment through the symbolic meanings of the goods and services consumed by the person is seen as worthless by Ghazali, who prioritizes meeting the commodity needs. Ghazali's view of human psychology is transpersonal, and Ghazali does not consider the physical aspect of man apart from his psychological and biological aspects, spiritual or spiritual aspects. Ghazali sees man as a being with the potential for continued development, especially regarding his spiritual aspect. It sees humanization not as a biological growth but as a psychological and spiritual deepening. Ghazali's goal of maturing man is to lead him to his spiritual depth and religious orientation. Ghazali argues that not meeting the spiritual needs of man will create a deep feeling of "emptiness," "nothingness," and "spiritual hunger" in him. Ghazali, who argues that those who see the products they consume as status symbols do not have individual values, even that they are idiots of fame, aims to turn people towards their spiritual or meta-needs. Ghazali, who prioritizes commodity needs, sees hedonic consumption as a consumption frenzy stemming from ordinary life or the folly of fame. For Ghazali, who prioritizes

135

---

<sup>1</sup>Prof. Dr.,Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler Bölümü, Bolu/Türkiye  
E-Posta: hasantutar@ibu.edu.tr // Affiliated Universty Istanbul Commerce University, htutar@ticaret.edu.tr. ORCID: 0000-0001-8383-1464, DOI: 10.32704/erdem.2022.83.135  
Makale Gönderim Tarihi: 20.01.2022 Kabul Tarihi: 09/06/2022 (Derleme Mk.)

meta-needs, hedonic consumption is not a simple shopping or an act of meeting needs but a pathological condition that should be questioned. Based on the assumption that a happy life is possible to the extent of consumption, hedonic consumption is a simple pleasure appealing only to the biological side of a person for someone who prioritizes meta-needs. This research focuses on two themes. The first is hedonic consumption; an act people do for desire, pleasure and imitation, not because of their needs. The other is the meta needs, which, like Ghazali, do not see the needs as endless and unlimited and consider it necessary to meet the physical needs of the person at a minimum level and turn to psychological needs. In this research, both the hedonic consumption act was questioned at the conceptual level and aimed to examine the concept of “meta-need,” which does not give more meaning to human needs than it deserves. In this way, what should be the main purpose and priority of the historical march of man through Ghazali will be questioned.

**Keywords:** Consumption, hedonic consumption, needs, commodity needs, Spiritual needs, Ghazali

## Hedonik Tüketim ve Meta İhtiyaçlar: Gazali Üzerinden Bir Sorugulama

### ÖZ

Herhangi bir üretken faaliyet gibi, tüketim olgusunun kendisi de tüketim toplumlarında diğer üretici faaliyetler gibi bireysel ve toplumsal bir eylemdir. İnsanlar farklı nedenlerle bu eylemi farklı kavramsal tanımlarla ifade etmektedirler. Hedonik tüketimde insanlar satın alma eylemine ve satın aldıkları ürüne anlamlar yüklerler ve tüketimi yaşamın önemli bir amacı olarak görürler. Bu toplumlarda belirli bir markaya atfedilen anlam ve önem, ona sahip olmakla tamamlanmaz ise kişi kendini mutsuz hissedebilir. Ona kavuşmanın verdiği haz ise ne yazık ki anlıktır ve hemen hedonik adaptasyon ile kişi başka hazların peşinden koşmak durumunda kalır. Kişinin tükettiği mal ve hizmetlerin sembolik anlamları üzerinden sosyal çevreye bir mesaj iletme çabası, meta ihtiyaçların karşılanmasına öncelik veren Gazali tarafından değersiz görülür. Gazali'nin insan psikolojisine bakışı transpersoneldir ve Gazali, insanın fiziki yönünü psikolojik ve biyolojik yönlerinden, manevi veya manevi yönlerinden ayrı düşünmez. Gazali insanı, özellikle manevi yönü bakımından sonsuz gelişme potansiyeline sahip bir varlık olarak görür. İnsanlaşmayı biyolojik bir büyüme olarak değil, psikolojik ve ruhsal bir derinleşme olarak görür. Gazali'nin insanın olgunlaştırılması hedefinde onun manevi derinliğine ve ilahi yönelişine sevk etmek vardır. Gazâlî, insanın manevî ihtiyaçlarını karşılamamanın onda derin bir “boşluk”, “hiçlik” ve “manevi açlık” duygusu yaratacağını ileri sürmektedir. Tükettikleri ürünleri statü sembolü olarak görenlerin bireysel değerlerinin olmadığı, hatta onların şöhret budalası olduğunu ileri süren Gazali, insanın manevi veya meta-ihtiyaçlarına yönelmesini amaçlar. Meta ihtiyaçlarını ön planda tutan Gazali, hedonik tüketimi sıradan yaşamdan kaynaklanan bir tüketim çılgınlığı veya şöhret budalalığı olarak görür. Meta-ihtiyaçları ön planda tutan Gazali için hedonik tüketim basit bir alışveriş ya da ihtiyaçları karşılama eylemi olarak değil, sorgulanması gereken patolojik bir durumdur. Tüketim ölçüsünde mutlu bir hayatın mümkün olduğu varsayımına dayanan hedonik tüketim, meta-ihtiyaçları ön planda tutan biri için insanın sadece biyolojik tarafına hitap eden basit bir zevktir. Bu araştırma iki tema üzerine odaklanmaktadır. Birincisi, insanların ihtiyaçlarından dolayı değil, arzu, zevk ve taklit için yaptıkları bir eylem olarak hedonik tüketimdir. Diğeri, Gazali gibi ihtiyaçları sonsuz ve sınırsız görmeyen, kişinin fiziksel ihtiyaçlarını minimum düzeyde karşılamayı

ve psikolojik ihtiyaçlara yönelmeyi gerekli gören meta ihtiyaçlardır. Bu araştırmada hem hedonik tüketim eylemi kavramsal düzeyde sorgulanmış hem de insan ihtiyaçlarına hak ettiğinden fazla anlam yüklemeyen “meta-ihitiyaç” kavramının incelenmesi amaçlanmıştır. Bu sayede Gazali üzerinden insanın tarihsel yürüyüşünün temel amacının ve önceliğinin ne olması gerektiği sorgulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tüketim, hedonik tüketim, ihtiyaçlar, meta ihtiyaçları, Manevi ihtiyaçlar, Gazali



## Introduction

The concept of need has been handled differently in various disciplines because it relates to human beings. Philosophy sees man as a being who needs many things, unlike God, who does not need anything, and therefore argues that living in society is not a choice but a necessity. On the other hand, psychology evaluates the consumer action of a person in terms of the meaning he attributes to it. On the other hand, religion wants to explain the act of consumption through the concept of “opinion.” On the other hand, ethics evaluates consumption within the framework of consumption ethics and hedonistic consumption as unethical. In particular, economists who adopt the neo-classical approach accept the needs as unlimited. However, the needs of an average person are limited, and their desires are endless, the needs are physiological, and the desires are psychological (Yaran 1992: 160).

According to their severity, needs are divided into essential (basic) and non-essential (secondary) needs. Mandatory needs are physiological needs such as air, food, and water for human survival. On the other hand, secondary needs such as entertainment, travel, and listening to music are not vital to meet but give pleasure to people as they are satisfied. What is necessary to make life easier and more beautiful is not needs but desires. People have many needs they want to satisfy, some of which are repetitive, i.e., periodic. Another characteristic of needs is that their intensity decreases as they are satisfied. Needs can also be classified psychologically as hedonic needs and meta-needs. For hedonic consumption, life is a set of actions consisting of consuming more products and owning more products. According to the hedonic consumption approach, the way to make life happier is the act of purchasing itself. The power that drives the buying action is the will to power from owning more. Hedonic consumption “corresponds to purchases made for the sensation derived from the experience of using the products (Roy and Ng 2012: 85, Botti and McGill: 2011). Hedonic consumption experiences; emerge as fun, emotional and spontaneous, thanks to their pleasurable and instantly satisfying nature (Kivetz and Strahilovitz, 2000; Sela, Berger and Liu, 2009).

The earliest thing people learn from birth is that when needs are satisfied, they are the source of pleasure and satisfaction; when they are not satisfied, they are the source of pain, sadness, and feelings of absence. Behind people’s

attitudes and behaviors, there is an orientation towards satisfying various needs. People must meet their basic and secondary needs to survive and lead happy lives. The approach in which people tend only to pleasure and avoid pain in their behavior is a “behavioral” approach. According to the meta-needs approach, which has recently been on the agenda in new behaviorism and behavioral sciences, there are needs and human cognition, beliefs, and values behind behaviors. For those who see the act of consumption in the context of commodity needs, people who have reached a position such as truth, beauty, and self-control do not think of the act of consumption independently of “commodity needs” (Maslow 2001: 299).

## **Conceptual Framework**

### **The Hedonic Nature of Consumption and Meta-Needs**

Economists divide needs into “basic” needs and “luxury needs.” Need is seen as “all of the natural and social requirements for living. Others consider the need the feeling of absence that the material and spiritual self feels and tries to eliminate (Yeniçeri 1980: 177). With a general definition, pleasure is the feeling that gives a feeling of absence and pain when the need is satisfied. Need is the feeling of lack that leads to the deterioration of the psychological and physiological balance of the person (Luthans 1997: 141). Needs are divided into two groups: primary needs, which include basic physiological needs, and secondary or meta-needs, which include social and psychological needs. Primary needs are those that are essential for human survival. When it is not met, various diseases and even death can occur. Such needs include food, drink, shelter, and sexuality, which are required by the physiological structure of the human being. Secondary needs are required by people’s social relations, social status, responsibilities, duties and roles. In this respect, it is possible to characterize them as social needs. Secondary needs are the need to love, belong, be liked, compete, and achieve. Needs can also be classified in terms of their continuity. Needs that continue as long as people live are constant.

Needs are divided into normal and essential needs in terms of necessity. Necessary needs are called “necessity,” which is more severe than relative need. In fact, “necessity” covers all needs and expresses complete neediness. The need concept is used for “normal” needs that have not reached necessity. While it is almost impossible for a person to get rid of this situation, someone in need can get rid of it. As the need intensifies and man is under the pressure

of the need, the need moves towards necessity. While the necessity of a person who has not eaten a few meals a meal is a necessity, the situation of someone on the verge of death from hunger is a necessity; that is, the need has turned into a necessity. While the feeling of a hungry person for food is needed, the lack of breathing of a person who is about to drown in the sea is necessary. Need is a feeling of lack that enables humans to continue their existence. All human behaviors and activities meet the need; In other words, the basic motive behind the behavior is the need. More important here, which constitutes the essence of this study, is the meanings people attribute to the act of consumption revealed by the concept of need rather than the meaning, characteristics, and types of need. The main purpose of this research is to question the consumption act in question in the context of hedonic consumption and meta-needs.

Hedonism, which has its roots in ancient Greece, asserts that “the supreme good is a pleasure as the main purpose of life.” “pleasure” is “the feeling of contentment arising from not getting something desired.” According to hedonism, the feeling of “pleasure” gives meaning to life. Epicurus proposes taking advantage of pleasures for people’s happiness and avoiding natural and non-essential pleasures. Hedonic consumption considers enjoying the pleasure dimension of consumption as a basic goal (Tynan and McKechnie 2009). For those who prioritize hedonic consumption, consumption provides the transition from the pleasure obtained through the senses to the pleasure obtained through emotions and dreams. Advocates of hedonism argue that pleasure can be obtained through fantasies, not specific actions. One of these fantasies is the act of hedonic consumption (Odabaşı 2009: 43). According to the hedonic consumption approach, the emotions and dreams of the consumer are at the forefront, not the quality, price, or functionality of the product or service. Hedonic consumers buy products not just for what they do but also for what they mean and feel. Hedonic consumers are more passionate about the excitement of buying a product rather than owning it.

Some studies show that people turn to hedonic consumption mainly because of unrealistic evaluations such as experiencing adventure, relaxation, establishing social relationships, and looking different from others. Research results show that consumers buy not for rational but emotional reasons (Arnold and Reynolds, 2003; Deli-Gray et al., 2010). It is not the need, price and cost that drives the purchasing behavior of hedonic consumers but the meaning and importance they attribute to the visual and message dimension

of consumption. For this reason, hedonic consumers prioritize the sense of image in the objects they buy. Apart from these, even the atmospheric elements of shopping malls can guide those who want a hedonic experience (Jack and Parsons 2010). Hedonic consumers can feel a different excitement from touching the product and interacting directly with the salesperson. For this reason, hedonic consumers visit the store directly rather than shopping on the website (Sarkar 2011). Shopping centers are a kind of consumption temple for them.

Besides hedonic behaviors limiting the purpose of human existence to a simple act such as consumption, Frankl (1992:99) states that it is impossible to understand the real purpose of human existence within the limits of his existence. The purpose of human existence is actually “transcendence” rather than self-actualization. Man is the only being able to transcend, and self-actualization is only the first stage of self-transcendence. Only when a person can transcend himself will the self’s search for meaning find an answer. In addition, the purpose of God, who gives the person the ability to transcend himself, will be realized in this way. Maslow’s truth, beauty, transcendence, etc. Meeting the “commodity needs,” he uses to describe his feelings can only be possible by exceeding himself. Maslow sees meta-needs as basic, instinctive, and transcendent, like lower-level biological-physiological needs. According to Maslow, transcendent aesthetic, spiritual and philosophical need in human life is human nature’s real and essential need, like any biological need (Maslow 2001:299). Maslow sees people with such transcendent needs as people who have moved beyond the realm of the transpersonal self. With the self reaching a full maturity level, all attitudes and behaviors of a person are beautiful, and there is wisdom and virtue in them.

He states that if meta-needs cannot be satisfied, it will lead to loss of value, cause anxiety and alienation, and as a result, psychological-spiritual diseases, which Maslow calls “meta pathology,” will emerge due to not being able to meet meta-needs (Walsh and Vaughan 2001: 163). Finally, Maslow concludes that a transcendent aesthetic, religious and philosophical aspect in human life is a real and essential need of human nature, like any biological need (Maslow 2001: 54). Maslow considers the transcendent, transpersonal, in other words, the transcendent transcendence of the person beyond the known limited self-area to the highest of all goals, even above self-actualization. Maslow’s thoughts on this subject are as follows: The examination of the

most spiritual dimensions of human nature and the latest possibilities of its potential caused the weakening of the theories that have been emphasized for years and the demolition of psychology theories that were deeply believed and accepted for a long time and accepted as uncritical (Maslow 2001: 75). With these thoughts, Maslow laid the foundations of humanistic psychology, which he founded. Humanistic psychology represents a universe-centered understanding of humanity beyond the physiological needs of humans and “transpersonal” psychology that does not exclude God in the process of self-realization.

Maslow divides self-actualized people into people who have not had a transcendent experience but are in good physical and psychological health and those who have had a transcendent/metaphysical experience. People whom Mevlana calls perfect human beings and who have reached the last stage of al-Ghazali’s religious orientation hierarchy are people who see their needs at the level of meta-needs and who have reached the level of Maslow’s transcendent and metaphysical experience. Although psychologists offer much new descriptive information about human behavior, they do not discuss how one can transcend oneself (Willox 2001: 12). Contemporary psychology, which developed under the influence of positivism and Newtonian physics, was not interested in what the ideal type of person or what was ideal for a person was and could not develop a perspective on this since it was based on “average” human behaviors that could be measured for itself (Capra 1992: 53). The purpose of psychology is to describe, predict and control human behavior. The tradition of basing his theories on a quantitative and physical basis has moved him away from dealing with man’s metaphysical/transcendent aspect (Walters 1995: 179).

### **The Structure of Human Needs in The Thought of Al-Ghazali**

Al-Ghazali’s (1058–1111) view of human psychology is a transpersonal or “transpersonal” view, and he does not consider the physical side of man as separate from the psychological side and the biological side from the spiritual or spiritual side. The transpersonal or “supra-ego psychology” believes every human being has a higher side than the one reflected in life from the known. It regards man as a being with infinite development potential, especially in his spiritual aspect. He sees humanization not as biological growth but as psychological, spiritual, and deepening. In al-Ghazali, the transpersonal approach transcends the sense of identity and self-concept. It expresses man’s

spiritual depth and eternal spiritual exaltation (Ali 2010:97). Al-Ghazali drew attention to the spiritual orientation of the human being and the needs of the human spirit to prevent the emergence of a new type of patient that psychotherapists encountered in the 1950s about a thousand years ago. Al-Ghazali's "holistic needs approach," which does not ignore human beings' spiritual and psychological needs, has been confirmed by the scientific level we have reached today and the basic assumptions of our knowledge.

Al-Ghazali argued that not satisfying a person's spiritual/spiritual needs will create a deep feeling of "emptiness," "nothingness," and "spiritual hunger" in him. Western psychologists, after the 1950s, especially among the people living in America, al-Ghazali placed the spiritual needs, which they defined as the "California Syndrome," which shows passion, selfishness and consumption passion, at the basis of the holistic need approach. He drew attention to the fact that satisfying only the physiological and biological needs will cause aimlessness, meaninglessness, loneliness, excessive selfishness, consumerism and passion, which are the symptoms of California Syndrome, and will result in a morbid psychological state.

People with California Syndrome are successful individuals considered normal by contemporary societal standards. At first glance, they have a respectable profession, a reasonable income, a good family life, status symbols, prestige in society, and all the opportunities that are believed to bring happiness to the relative. These people know they get "pleasure" by ordinary standards but still, seek therapy because they think life is "empty" and unhappy. What they are questioning is, are there no other pleasures apart from the biological pleasures of human beings, is not more than money, career, property and reputation necessary for a virtuous and profound life? In short, what is the meaning of life? (Palmer 2006:9). Essentially, while explaining the needs, al-Ghazali distinguishes between "pleasure" and "happiness" and states that by meeting the physiological needs of a person, he will experience a feeling of "pleasure" that is born prematurely and extinguishes prematurely. Al-Ghazali showed how to overcome the abovementioned syndrome through long-term happiness and satisfaction by meeting people's spiritual and spiritual needs instead of temporary pleasures.

In traditional psychotherapy, problems in the personality structure can be identified and corrected, but the real problem, the "true meaning" of life, is hardly addressed. These types, called "successful-unsatisfied," developed humanistic-humanistic and transpersonal-superpersonal psychology. These

psychology schools saw an inherently existential and spiritual dimension to humanity. In addition to achieving reasonable success in developing the skills necessary for an ordinary life, one should not neglect the existential and spiritual dimensions to be happy and psychologically healthy and in feelings of well-being (Palmer 2006:10). The belief that just as the stomach must be fed to get rid of the pain of hunger, the soul must be fed to get rid of the feeling of spiritual deficiency has led to the development of transpersonal psychology. Al-Ghazali's holistic needs approach gains importance at this point, drawing attention to human beings' spiritual and spiritual aspects without neglecting their biological and physiological aspects and emphasizing that the satisfaction of the human spirit is at least as important as meeting physiological needs.

About a thousand years later, al-Ghazali, Jung, Rogers, Maslow and Fromm also drew attention to human beings' spiritual, transcendent and transpersonal dimensions, which worked in this direction. In this context, Gurdjieff, who pioneered Eastern teachings by Westerners, developed the "Enneagram Theory." Enneagram Theory is a theory about self-knowledge, especially the transcendent personality dimension (Palmer 2006:6). The Enneagram theory emphasizes the importance of getting rid of the narrow patterns of biology, embarking on the endless journey of human development, being a transcendent and spiritual being, meeting transpersonal needs, and getting rid of being a pile of cells.

Al-Ghazali divides human needs into two categories and explains to them as follows: "Know that man has two kinds of needs; The first of these is to protect the heart and provide its spiritual food in order not to cause depression, the other is to protect its body from things that will lead to destruction and provide its physical food. According to him, the body's main function is to meet the heart's desires (al-Ghazali 2020:64). According to al-Ghazali, if the worldly assets or possibilities are not used to follow their purpose, they make people forget their purpose of existence and lead to destruction. Al-Ghazali sees the main source of psychological problems in improper organs or personal abilities. For example, the disease of the eye is the difficulty in seeing. The disease of the heart is that it is difficult for him to do the deed he was created to do. This deed is knowledge, wisdom, ingenuity, love of God, worshiping God, enjoying the remembrance of God, and preferring the satisfaction of these inclinations to other animal lusts (al-Ghazali 2002:43). A person must live with his soul and body and transform his powers into

action.

According to Mevlana, man's physical and spiritual development should be parallel. Human physiological needs and spiritual needs should be considered together. The needs of human physiological existence show a tendency from the concrete/physical to the abstract. Like al- Ghazali's spiritual ascension valleys, Rumi calls for changing physical and spiritual "spiritual self-transformation" (Mevlana 1990: 1189). Spinoza revealed that personal maturity is spiritual maturity by saying, "Taste is to move from a low level to a higher maturity point, and the pain is to fall from a more advanced maturity point to a lower position" (Bertrand 2018:50).

Al-Ghazali, who deals with the needs in two categories physiological and spiritual (psychological) needs, details the physiological and spiritual needs as follows (al-Ghazali: 2002).

*Necessities for life.* These are essential (necessary) needs for life or inevitable and non-deferrable (essential) needs. Necessary needs for human life such as eating, drinking and sleeping are included in this group. Needs have priorities, but they prioritize "met" instead of "birth" needs. Although people cannot meet their essential living needs, they continue to see the needs that make life easier and more beautiful as a need. A person's spirituality who cannot meet his essential life needs is negatively affected. As Plato stated, "the body is the house of the soul." Every person is affected by the house they live in.

*Necessities that make life easier.* Everyday needs that make people's lives easier and provide them with well-being and comfort are included in this group. The desire for regular life, the desire to achieve a sufficient income level, and the needs related to health and safety can be evaluated. Such needs are not related to the comfort of one's life, nor are they necessary for life.

*Necessities that make life beautiful.* Apart from the necessities necessary for life and making life easier, they are complementary and life-enhancing needs such as luxury. This includes not owning any house but the need to own a luxurious house. Apart from these, every need considered a luxury in life is evaluated within this scope. All kinds of consumer goods considered luxury are necessities that make life beautiful. All kinds of fine arts such as art, literature, music, travel, painting and all activities that will enable people to enjoy life (taste) and be happy are evaluated in this category.

*Spiritual needs.* In al-Ghazali's thought, while meeting the needs arising



from man's physiological or biological characteristics gives him "pleasure" or "taste," his heart also has spiritual needs, which can be met by obeying the creator's call to serve God. When a person meets these, he feels a sense of happiness and satisfaction in his heart. To meet the needs of man's heart, he needs to experience peak experiences by turning to God in the form of a "hierarchy of divine orientation." A person's satisfaction during peak experiences and ecstasy shows that he has spiritual needs (Tutar 2012: 139).

At the last step of his hierarchy, al-Ghazali named the transcendental or transpersonal needs of the human being, which Maslow described as meta needs towards the end of his life, and named them "spiritual needs" (Walsh and Vaughan 2001: 162). al-Ghazali draws attention to the negative mental illnesses that arise from the self-turned-to-the-world, like the Islamic thinkers who see the world and the afterlife together, in short, the universe conceptions and perceptions as "two-worldly." He sees the feeling of "appreciation," which Maslow sees as a stage in self-realization, as a "fame foolishness" and argues that this is due to the lust of the soul (al-Ghazali 2002: 154). Like Mevlana, al-Ghazali sees all the gains of the soul as temporary and vile things (Mevlana 2600-3)

While Freud determined the basic faculties in man as id, ego and superego, al-Ghazali determined the basic faculties in man; he categorizes them as the animal, aggressive, demonic, and angelic aspects. While Freud shows man as a being under the control of "libido" and "aggression" feelings, al-Ghazali argues that man has the appropriate potential to be equipped with angelic morality. According to him, human; It is equipped with a more noble and divine purpose than an animal and aggressive beast (al-Ghazali 2017:22). According to al-Ghazali, animal states also exist in humans, but the ability to mature in humans does not exist in animals. Whatever characteristics are given to animals and predators, they are also given to humans. People have also been given more maturity, which is the reason. According to al-Ghazali, everything was created for his maturity at the end of his ascension. With this maturity, the man knows God and experiences peak experiences, and thanks to his positioning himself according to the will of his creator, he gets rid of inner troubles and lust (al-Ghazali 2017:22). The man needs two things: to protect his heart from the causes of destruction and to provide his food (worship); the other is to protect his body from the causes of destruction and provide his food. The nourishment of the heart is to know God, love him, and turn to him because the food of all things is what nature desires. Before that, knowing and loving God was a human need. The restlessness of the heart

is due to turning away from Allah and turning to other things (al-Ghazali 2017:56).

### **Discussion and Conclusion**

Jung brought the first expansion to the spiritual and transpersonal dimensions of man. Later, Rogers, Maslow, and Fromm studied the transcendent dimension of human beings. Gurdjieff, who pioneered the adaptation of Eastern teachings for use by Westerners, developed the “Enneagram Theory (Palmer 2006:6). Inside every living thing, there is the urge to be himself, a life form, as Aristotle put it. A daughter is the form of a mother, a butterfly’s caterpillar, or a conifer of an oak tree. Every form grows and develops and becomes what it becomes in maturity. Every form knows what it will turn into. This information exists in the form, that is, in the beginning, only potentially. For the potential to emerge, favorable conditions must exist. What will man become? To be “adult” biologically or “adult” spiritually and spiritually?

Finding one’s truth on the path one walks on, expressing oneself as a whole person and communicating with other people healthily depends primarily on getting to know oneself (Palmer 2006: 12). Al-Ghazali, one of the important names of the eastern world of wisdom, focuses on transpersonal needs and transpersonal psychology (al-Ghazali 1984: 17). The transpersonal or transpersonal approach explains al-Ghazali’s experience as a “holotropic state of consciousness.” A person identifies with only a small part of his everyday consciousness. In holotropic situations, the body can transcend the narrow limits of its ego and become able to use its identity fully. Consciousness in holotropic situations is qualitatively altered quite profoundly and fundamentally, but not to such a great extent as in conditions where causes are organic. Contents from other dimensions of existence may enter our conscious field, which may occur intensely, even irresistibly. We experience two very different realities simultaneously, with our two feet in a different world (Gorf 2000: 22). Human is in the material world, in the world of objects and animals; on the other hand, he lives in a spiritual and transcendent world.

According to the transpersonal-suprapersonal approach, it is important to realize that many of the disorders diagnosed as psychotic today and treated indiscriminately with suppressive medication are the troublesome stages of a radical personality transformation and spiritual opening. If these are properly understood and supported, these psychospiritual crises can result in

emotional and psychosomatic healing, remarkable psychological changes, and evolution of consciousness (Grof 2000: 181). Al-Ghazali expresses this evolution of consciousness as follows: “Man was created from the body and the heart. My purpose from the heart is the spirit, which is the place to know Allah. Otherwise, it is not a heart of flesh and blood found in the dead and animals. There is a healthy body on which the happiness and well-being of a person depend. There is also a diseased one that causes destruction. So is the heart. He also has a state of health and well-being. Salvation for people: “Only those who come before Allah with a sound heart” (Quran, 26/89). There is also a state of heart illness that causes man’s eternal and otherworldly destruction. Not knowing Allah is a destructive disease. Relying upon Allah by following the soul’s desires is caused by that poison (al-Ghazali 1984:75).

Comparing the qualities and characteristics of al-Ghazali’s “healthy person,” which deals with the material and spiritual dimensions of the person together, with the following features that Maslow sees in a self-actualized person, will be useful in understanding the subject. Maslow claims that the self-actualized person has the following features: Perceives the known aspects of reality correctly, accepts reality as it is, tends to enjoy life’s events fully, acts spontaneously, acts creatively, and can laugh at himself and life, values humanity is close. He has friends, sees and lives life through the eyes of a child, works hard when necessary, is aware of his responsibility, is honest, aware of his surroundings, and constantly researches and tries new things. There are fundamentally important differences between the human being, whom Maslow sees as having completely turned his face to the world and consists of biological and physiological aspects, and al-Ghazali’s human model, which evolves from animal to human and then to the perfect human being. While Maslow does not see a transcendent aspect in human beings, al-Ghazali considers humans whole with animal and angel aspects. While Maslow’s man has biological and mental characteristics, al-Ghazali’s man also has spiritual and transcendent characteristics.

## REFERENCES

- Alexis, Bertrand (2018). *Ahlak Felsefesi*, (Çev. S. Zeki), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arnold, Mark, J. and Reynolds, K. E. (2003). "Hedonic Shopping Motivations," *Journal of Retailing*, 79, s. 77-95. [https://doi.org/10.1016/S0022-4359\(03\)00007-1](https://doi.org/10.1016/S0022-4359(03)00007-1)
- Ayten, Ali (2010), *Transpersonel Psikoloji Nedir Ne Değildir?*, Din Psikolojisi, İstanbul: İz Yayıncılık, s.97-98.
- Ballantın, P. W., Jack, R. ve Parsons, A. G. (2010). "Atmospheric Cues and Their Effect on the Hedonic Retail Experience," *International Journal of Retail & Distribution Management*, 38(8), s. 641-653 <https://doi.org/10.1108/09590551011057453>
- Botti, Simona and McGill, Ann L. (2011). "The Locus of Choice: Personal Causality and Satisfaction with Hedonic and Utilitarian Decisions," *Journal of Consumer Research*, 37(6), s. 1065- 1078. <https://doi.org/10.1086/656570>
- Capra, Fritjof (1992). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (Çev. M. Armağan), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Deli-Gray, Zsuzsa, Gilpatrick, Tom, Marusic, Mira, Pantelic, Darko. and Kuruvilla, S. Jose. (2010). "Hedonic and Functional Shopping Values and Everyday Product Purchases: Findings from the Indian Study," *International Journal of Business Insights & Transformation*, 4(1), s. 65-70.
- Al-Gâzâli (2002). *İhya-u Ulumiddin*, (Çev. A. Duran), C.3. İstanbul: Neşriyat Yayınları, s.45
- Al-Ghazali (1984). *El Munkızu Mined Dalâl*, İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, s.17-18.
- Al-Ghazali (2017). *Kimya-i Saadet*, İstanbul:Muallim Neşriyat.
- Grof, Stanislav (2000). *Geleceğin Psikolojisi*, İzmir: Ege Meta Yayınları, s.22
- Kivetz, Ran (2000). "Hedonic and Utilitarian Motivations in Consumer Choice," *Advances in Consumer Research*, (27), s. 286-286.
- Luthans, Fred (1997). *Organizational Behaviour*, Singapore: McGraw Hill, s.141
- Maslow, Abraham H. (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi*, (Çev. O. Gündüz),

İstanbul: Kuraldışı Yayınları, s. 299-340.

Maslow, Abraham H. (1996). *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, (Çev.K.Sönmez), İstanbul: Kuraldışı Yayınları, ss. 75-86.

Maslow, Abraham H. (2001). *Bir Metamotivasyon Kuramı: Değer-Yaşamın Biyolojik Kökeni*, Ego Ötesi, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 162-163

Mevlânâ, (1990). *Mesnevi*, (Çev. Ç. İzbudak, Gözden Geçiren. A. Gölpınarlı) İstanbul: M.E.B. Yayınları, II. Baskı.

Odabaşı, Yavuz (2009). *Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Palmer, Helen (2006). *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları*, (Çev.Okhan Gündüz), İstanbul: Kaknüs Yayınları, s.9.

Roger N. Walsh, and Frances, Vaughan (2001). *Ego Ötesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, Maslow, “Bir Metamotivasyon Kuramı: Değer-Yaşamın Biyolojik Kökeni”, s. 163.

Roy, Rajat and Ng, Sharon (2012). “Regulatory Focus and Preference Reversal Between Hedonic and Utilitarian Consumption,” *Journal of Consumer Behavior*, 11(1), s.81-88. <https://doi.org/10.1002/cb.371>

Sarkar, Abhigyan (2011). “Impact of Utilitarian and Hedonic Shopping Values on Individual’s Perceived Benefits and Risks in Online Shopping,” *International Management Review*, 7(1), s.58-65.

Sela, Aner, Berger, Jonah and Liu, Wendy (2009). “Variety, vice, and virtue: How assortment size influences option choice.” *Journal of Consumer Research*, 35(6), s. 941-951. <https://doi.org/10.1086/593692>

Tynan, Caroline and McKechnie, Sally (2009). “Hedonic Meaning Creation through Christmas Consumption: A Review and Model,” *Journal of Customer Behaviour*, 8(3), s. 237-255. <https://doi.org/10.1362/147539209X469326>

Viktor E. Frankl (1992). *İnsanın Anlam Arayışı*, (çev. S. Budak), Ankara: Öteki Yayınları, s. 99. Frankl’in yaklaşımlarına dair bir değerlendirme için bkz. Abdulkерim Bahadır (2002), *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İstanbul: İnsan yayınları, s. 52.

Walters, J. Donald (1995). *Modern Düşüncenin Krizi: Anlamsızlık Sorununa Çözümler*, (çev. Ş. Yalçın), İstanbul: İnsan Yayınları, s. 179.

Wilcox, Lynn (2001). *Sufizm ve Psikoloji*, (Çev.O.Düz), İstanbul: İnsan

Yayınları, s. 12.

Yaran, Rahmi (2000). İhtiyaç, *DİA*, *XXI*, s. 573-574, Ayrıca bkz. Zaim Sabahattin, (1992) *İslam, İnsan, Ekonomi*, İstanbul: Yeni Asya Yayınları, s. 160.

Yeniçeri, Celal (1980). *İslam İktisadının Esasları*, İstanbul: Şamil Yayınevi.

# Aristoteles'in Evren Anlayışının İslam Astronomları Tarafından Mekanik Olarak Yorumlanması ve Bu Yorumun Yol Açtığı Alternatif Modeller\*

Yavuz UNAT\*\*

Fatma Zehra PATTABANOĞLU\*\*\*

## ÖZ

Astronomi tarihinin başlangıcında gezegenlerin ve yıldızların hareketlerini betimlemeye ve kurgulamaya yönelik bilimsel kuramlar; matematiksel, fiziksel, hem matematiksel hem de fiziksel olmak üzere üç aşamadan geçmiştir. Klasik dönem İslam astronomi bilgileri genelde Batlamyus'un (Ptolemaios) kinematik yaklaşımı ile Aristoteles'in dinamik yaklaşımını birleştirmek istedikleri üçüncü aşama olan gök mekaniği kuramını benimsemişlerdir. İslam düşüncesinin yenilenme döneminde gökbilginleri, Batlamyus'a karşı alternatif modeller geliştirmeye devam etmişlerdir. Böylece uzun zamandan beri devam eden gözlemler ile matematiksel modeller arasında meydana gelen problemlere çözüm aramışlardır.

İslam bilgilerininin Batlamyus karşıtı olan alternatif model oluşturma çabaları ve bunların Copernicus üzerindeki tesirleri Edward Kennedy, Victor Roberts, George Saliba, Jamil Ragep ve Morrison gibi pek çok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Mesela Noel Swerdlow ve Otto Neugebauer, Copernicus'i "Merâğa Rasathanesinin astronomi geleneğindeki son astronomu" olarak nitelemişlerdir. Her ne kadar bu tesirin kim üzerinden ve nasıl gerçekleştiği konusunda kesin deliller tam olarak sunulmuş olmasa da İslam astronomisinin Batıya aktarımı konusunda ciddi çalışmalar mevcuttur. Bu makalede de mezkûr aktarım sürecinden kısmen bahsedilmiştir. Ancak asıl amaç, Copernicus astronomisinin başlamasını sağlayan evrenin mekanik yorumunun,

\* Bu makale TÜBİTAK/1003 Ar-Ge Projeleri Destekleme Programı, 119K835 Nolu "Ortaçağ İslâm Astronomisinde Evrenin Mekanik Yorumu ve Batıya Etkileri" başlıklı proje bağlamında hazırlanmıştır.

\*\* Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kastamonu/Türkiye  
E-Posta: yunat@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2561-6341

\*\*\* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. Kastamonu/Türkiye  
E-Posta: f.zehrapattabanoglu@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6756-8387

DOI: 10.32704/erdem.2022.83.153

Makale Gönderim Tarihi: 17.01.2022 Kabul Tarihi: 09.09.2022 (Araştırma Mk.)

kendisinden önce İslam bilginleri tarafından çalışıldığını ve bu çalışmaların Batı modernleşme sürecinin temellerini oluşturduğunu göstermektedir. Burada evrenin mekanik yorumundan kastedilen şey, Aristoteles tarafından sistemleştirilen evrenin değişmeyen ve mükemmel olan fiziksel yapısının Batlamyus'un kurguladığı matematiksel yorumla birlikte ele alındığı model uyarlamalarıdır. Bu fiziksel ve matematiksel yapı, Kepler'e kadar bilim tarihçilerini meşgul etmiş bir sistemdir.

İslam astronomları 11. yüzyıldan beri, Batlamyus'un el-Mecisti (Almagest) adlı eserinin çelişkileriyle dolu olduğunu göstererek, Aristoteles'in kozmolojisi ile uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır. Batlamyus'un matematiksel modelinin fizik yönden yetersiz olması nedeniyle ilk ciddi eleştiri İbn Heysem'den (ö.1040) gelmiştir. Tûsî-çifti, Urdî lemma, İbn Şâtır'ın çift episikl aleti gibi modeller sayesinde Aristoteles fiziğini ve Batlamyus astronomisini kendi araştırmalarına dayanarak yorumlayan İslam bilginleri, 16. yüzyıla kadar aydınlanmanın temsilcisi olmuşlardır. Bu minvalde Urdî (ö.1266), et-Tûsî (ö.1274), eş-Şirâzî (ö. 1311), İbn Şâtır (ö.1375) ve Ali Kuşçu (ö.1474) gibi önemli isimler zikredilebilir. Güneş merkezli sistemi kuran Copernicus Müslüman astronomların çözüm bulmaya çalıştığı çelişkilerden ve çözümlerden yola çıkmıştır. Başka bir deyişle denilebilir ki, Müslüman astronomlar ve oluşturdukları alternatif bilim tarzı, modern dönem öncesini etkilemiş ve bilim devriminin itici gücü olmuştur. İşte çalışmada bu modeller ele alınacak ve astronomi ve bilim tarihi açısından onların tesirleri tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mekanik evren, Aristoteles, Batlamyus, İslam astronomları, Copernicus



## **The Mechanical Interpretation of Aristotle's Understanding of The Universe By Islamic Astronomers and Alternative Models Leading to**

### **This Interpretation**

#### **ABSTRACT**

Scientific theories to describe and construct the motions of planets and stars at the beginning of the history of astronomy; it has gone through three stages: mathematical, physical, both mathematical and physical. Classical period Islamic astronomy scholars generally adopted the third stage, the theory of celestial mechanics, where they wanted to combine the kinematic approach of Ptolemy and the dynamic approach of Aristotle. During the renewal period of Islamic thought, astronomers continued to develop alternative models against Ptolemy. Thus, they sought solutions to the problems that occurred between long-standing observations and mathematical models.

The efforts of Islamic scholars to create an alternative model against Ptolemy and their effects on Copernicus have been discussed by many researchers such as Edward Kennedy, Victor Roberts, George Saliba, Jamil Ragep and Morrison. For example, Noel Swerdlow and Otto Neugebauer described Copernicus as “the last astronomer of the Merâga Observatory in the astronomical tradition”. Similar studies are ongoing. Although definitive proofs on whom and how this effect occurred have not been fully presented, there are serious studies on the transfer of Islamic astronomy to the West. Although this transfer process is partially mentioned in the article, the main purpose is to show that mechanical interpretation of the universe, which led to the start of Copernicus astronomy, was studied by Islamic scholars before him and these studies formed the basis of the Western modernization process. What is meant by the mechanical interpretation of the universe is model adaptations in which the unchanging and perfect physical structure of the universe, systemized by Aristotle, is discussed together with the mathematical interpretation that Ptolemaios constructed. This physical and mathematical structure has kept scientific historians busy until Kepler.

Since the 11th century, Islamic astronomers have tried to harmonize Ptolemy's al-Macisti (Almagest) with Aristotle's cosmology, showing that it is full of contradictions. The first serious criticism came from Ibn al-Haytham (d. 1040) due to the physical inadequacy of Ptolemy's mathematical model. Islamic scholars, who interpreted Aristotelian physics and Ptolemaic astronomy based on their own research, were the representatives of enlightenment until the 16th century, thanks to models such as Tūsī-couple, Urđī lemma, and Ibn Shatir's double epicycle instrument. In this respect, important names such as Urđī (d. 1266), et- Tūsī (d. 1274), al-Shirazī (d. 1311), Ibn Shatir (d. 1375) and Ali Kuşçu (d. 1474) can be mentioned. Copernicus, who

established the heliocentric system, started out from the contradictions and solutions that Muslim astronomers tried to find solutions to. In other words, it can be said that Muslim astronomers and the alternative science style they created influenced the pre-modern period and became the driving force of the scientific revolution. In this study, these models will be discussed and their effects in terms of astronomy and science history will be discussed.

**Keywords:** Mechanical worlds, Aristotle, Ptolemaios, Islamic astronomers, Copernicus

## Giriş

İslam Astronomisi temel hatlarıyla Aristoteles fiziği ve Batlamyus'un (ö. M.S. 140 yılları) evren teorisine dayanmakla birlikte bu iki bilginin eserlerine yapılan çeviri, şerh, telhis ve tahlil çalışmaları neticesinde eleştiriler, farklı yorumlar ve düşüncelerle gelişme göstermiştir. İslam bilginlerindeki yenilik, dönüşüm ve revizyon arayışları Batlamyus'tan Copernicus'e kadar olan astronomi tarihinde matematiksel ve fiziksel temellerdeki farkların oluşmasına olanak tanımıştır. Çünkü iki otorite arasında İslam astronomlarının gelişmiş matematiksel modelleri yanında fiziksel bütünlüğü de koruyan çalışmaları vardır.

Bugün İslam bilginlerinin modern dönem öncesi bilimin gelişme sürecinde çok önemli bir geleneği temsil ettikleri bilinmektedir. Bu bilginler uzun bir çeviri döneminden sonra Yunan biliminin ve özellikle Batlamyus'un *el-Mecisti* adlı eserinin yetersiz ve çelişkilerle dolu olduğuna dikkat çekerek, gerekli olan atılımı gerçekleştirmişlerdir. Böylece klasik Yunan'da uygulanan bilimin dışında yeni bir bilim tarzı, başka bir deyişle alternatif bir bilim tarzı sunmuşlardır. Nitekim Saliba'ya göre Rönesansı hazırlayan evren anlayışında tüm bu düzeltmeler, yeni teknikler, yeni çözümler Batlamyus'un eseri İslam bilginleri tarafından eleştirel gözle okunmasaydı gerçekleşemezdi. Bu sebeple onların eleştirel bakışları, çözüm arayışları ve sorun yaratan parametrelerden daha güvenilir olanları bulma arzusu, aydınlanmanın yolunu açmıştır demek yanlış olmayacaktır (2015: 98).

İslam dünyasında Batlamyus'un matematiksel astronomisini Aristoteles'in fizik anlayışı ile uyumlu hale getirme çabaları, gökbilimcilerini "Yeni kuramlaştırma denemesi" ve "Alternatif evren tasarımı" arayışına sevk etmiştir. Böylece Aristoteles'in dinamik evren modeli, etkisini, yüzyıllarca devam ettirmiştir. İslam gökbilimindeki bu arayışların nasıl ivme kazandığı, tartışılan problemlerin İslam biliminin gelişim, süreklilik ve özgünlüğüne ne gibi katkı sağladığı ve nihayetinde bu çalışmaların Batıya tesirlerinin araştırılması objektif bir bilim tarihi yazımı sağlamak bakımından önemlidir. Bu minvalde öncelikle Aristoteles'in evren anlayışını anlamak ve daha sonra da İslam bilginlerinin onu Batlamyus bağlamında nasıl yorumlayıp geliştirdiklerine bakmak lüzumu vardır.

## 1. Aristoteles'in Evren Anlayışı

İnsanoğlu yüzyıllardır gökyüzündeki hareketleri incelemeye çalışmış ve bunları anlamlandırmak için çeşitli izahlara başvurmuştur. Mezopotamyalılar gökyüzünde meydana gelen hareketleri aritmetik ve cebir esasına göre açıklamayı başarmış olsalar da gökyüzündeki hareketleri mitoloji ve dinden ayırarak geometrik modellerle açıklayan ve astronomiyi geometri ile temellendirebilen ilk uygarlık Yunanlılar olmuştur (Ayrıntılı bilgi için bkz. Sayılı 1982: 323-409). Geometri temelli astronomi de Pythagorasçılarla başlatılmış olsa da astronominin sistemleşmesinde ilk isim Eudoxus (M.Ö. 408-355 yılları) kabul edilmiştir. Çünkü Eudoxus, "Ortak Merkezli Küreler Sistemi"ni kurarak bilimsel astronominin öncülüğünü yapmıştır (Unat 2001: 25-29; Sayılı 1982: 390). Eudoxus'un evren modeli, merkezleri aynı olan dairesel hareketli kürelere dayanmaktadır; bu küreler iç içe geçmiştir ve merkezinde yer vardır. Bu sistem karmaşık ve uygulamada başarısız sayılmış olsa da, görünümleri anlamlandırmaya yönelik kuramsal bir girişimdir ve yaklaşık olarak görüntüyü kurtarmayı sağlamıştır. Daha sonra Aristoteles tarafından fiziksel bir temel ile desteklenerek bu sistem, Kepler'e kadar devam etmiştir (Heath 1921: 330-331; Sevim Tekeli, Esin Kâhya vd. 1997: 29-30).

Aristoteles'in evren anlayışında her şeyin başı veya sonu olarak ele alınabilecek uç noktalarda bulunan iki kavram vardır. Bunlardan birisi imkân (*dynamis*), diğeri ise işlerliktir (*energia*). Ortalarında ise üçüncü bir kavram olan etkinlik yahut gerçeklik (*entelekheia*) bulunur. Onun anlayışının başlangıç noktası ise harekettir (*kinêsis*). Doğa ise, hareket ilkesidir (Aristoteles 2019a: 11). Bir araştırmanın en açık ve anlaşılır olandan başlatılması gerektiği için öncelikle nesneye, yani doğaya bakılmalıdır. Doğanın temeli olan madde saf imkân olan, cisimsiz bir şeyken; maddi neden, taşıyıcı (*hypokeimenon*) olarak madde ve form (*morphe*) birlikteliğidir. Dolayısıyla doğadaki ilk yalın cisimler de bir taşıyıcı üzerinde bulunan ve sıcak-soğuk, kuru-ıslak karşıtlıklarından oluşan toprak, su, hava ve ateş öğeleridir (Aristoteles 2019c: 75). Yalın cisimlerin hareketi de yalın olduğu için öğelerin hareketleri tek yönlüdür. En ağır olanlar aşağıya/ortaya, en hafif olanlarsa yukarıya/sınıra doğru hareket eder. Böylece toprak en ağır olarak aşağıda, su onun üzerinde, suyun üzerinde hava ve en üstte de ateş şeklinde bir sıralama gerçekleşmiştir (2019c: 91).

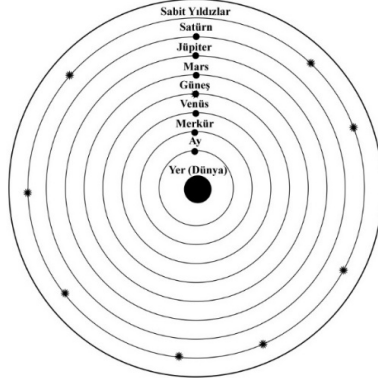
Aristoteles'e göre ateş yeryüzünün en uç sınırıdır. Ondan sonra gökyüzündeki cisimler, yıldızlar bulunur. Gökyüzündeki cisimlerin maddesi, eterdir

(2018: 17), hareketleri ise daireseldir. Gökyüzü ezeli ve sınırsız hareketle hareket ettiği için buna en uygun hareket, dairesel harekettir. Bu bakımdan yıldızlar ve seyyar yıldızlar (gezegenler) da en mükemmel biçim olan daire biçimindedir (2018: 53). Onların hareketleri dairesel olduğu için buna en uygun şekil olan küre üzerinde kürelere çakılı olarak hareket ederler. Ancak Aristoteles, kürelerin kendilerini hareket ettirmediğini ve onlarda hareket ilkesinin bulunmadığını söyler (2018: 60-62). Bu bakımdan onların bir şey tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Bu ise ilk hareket eden küreye ezeli hareketi veren hareket ettiricidir. İlk hareket ettiricinin hareketi ise hareketsizliktir; çünkü hareket etse onun da başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi ve böylelikle sonsuza gitmesi gerekir; lakin hareket bir yerde durulmalıdır (Aristoteles 2019a: 305-307).

Aristoteles'e göre ilk hareket etmeyen hareket ettirici evrenin dışında, maddesiz, en iyi ve mükemmel olan ezeli varlıktır. O maddesi olmayan saf formdur. Çünkü maddesi olanlar birlik değil, çokluk içerir (2019b: 391-393). Diğer yandan evrendeki hareket daireseldir, ilk hareket ettiren ise hareketsizdir. Dolayısıyla dairesel harekette bir parça hareket ve bir parça hareketsizlik dairenin devamlılığını bozar ve daire parçalanır (2013: 26). Nihai olarak evren tek ve hareketi de tek olduğu için ilkesinin de tek olması gerekir. Dolayısıyla o, saf işlerliktir ve onun işlerliği de akıldır (2019b: 383). Sadece akıl değil, en iyiyi akletmedir. En iyi de kendisi olduğu için onun işlerliği kendi kendisini yani akledeni akletmedir (2019b: 391). Aristoteles'in bu düşünceleri metafizik ve kozmoloji anlayışının bir sonucudur. Onun evren sisteminde, saf işlerlik olan İlk Muharrik'in, saf imkân olan ilk maddeyi etkinlik haline doğru gerçekliğe kavuşması için harekete geçirmesi gereklidir.

Aristoteles kozmolojisinde evren küresel ve sonludur. Yer küre biçimindedir, evrenin merkezinde ve hareketsizdir. Gezegenler saydam, kristal yapıdaki kürelere takılı bir şekilde Yer'in etrafında dolanarak hareket ederler. Gezegenlerin hareketleri dairesel, düzgün ve tek düzedir. Yer'i, bir soğanın kabukları gibi merkezleri ortak olan birçok küre katmanı çevreler. Öncelikle yeri çevreleyen su, hava ve ateş küreleri, gelir. Ateş küresini saydam, kristal yapıda olan küreler çevreler. Gezegenler bu kürelere çakılı bir şekilde Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn sırası ile taşınmaktadırlar (Crombie 1957: 52-53). En dışta ise sabit yıldızlar küresi bulunmaktadır. Bu küreler, göksel cisimlerin hareket ettiği büyük bir makinenin fiziksel varlığı olan parçalarıdır (Dreyer 1953: 112). Aristoteles gökyüzü boyunca

taşınanların görünürde dokuz tane olduğunu söyler (2019b: 33). Eudoxus ve Callippus gibi Yer’i, hareketsiz olarak merkeze aldığı halde Yer’den sonraki sıralamayı Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve Sabit yıldızlar küresi olarak değiştirir (Unat 2001: 34-35).



Şekil 1

Aristoteles’in evren modeli

Aristoteles Yer’i merkeze alıp hareketsiz kıldığından ötürü ona küre tayin etmez. Hemen üzerinde olan Ay’a eklemeye yapmadan beş, Merkür, Venüs, Güneş ve Mars’a dörder küre ekleyerek her birinin dokuzar; Satürn ve Jüpiter’e de üçer küre ekleyerek her birinin yedişer kürede hareket ettiklerini söyler (Unat 2001:36). Dolayısıyla Aristoteles, Eudoxus’un kürelerine yirmi dokuz veya Callippus’un kürelerine yirmi iki küre daha ekler. Nihayetinde Aristoteles gökyüzündeki seyyar yıldızların (gezegenlerin) hareket ettiği kürelerinin sayısının toplamının Sabit yıldızlar küresini de dâhil ederek elli altı tane olduğunu ifade eder (Aristoteles 2019b: 387).

Aristoteles’e göre Ay küresi evreni iki farklı bölgeye ayırır. Yer’den Ay’a kadar olan kısım Ay altı âlemini, Ay’dan sabit yıldızlar küresine kadar olan kısım ise Ay üstü âlemini oluşturur. Bu iki âlem yapı bakımından çok farklıdır. Ay üstü âlem ve burada yer alan gök cisimlerinin hareketleri dairesel olduğuna göre, doğal hareketi dairesel olan fiziksel bir element olmalıdır; bu da eterdir. Eterin mükemmel doğası, Ay üstü âleme ezeli ve ebedi bir mükemmellik sağlar. Yıldızlar ve küreler, bu elementten yapılmışlardır. Buna karşılık Ay altı âlem her türlü değişimin, oluş ve bozuluşun yer aldığı bir evrendir. Burası, ağırlıklarına göre, Yer’in merkezinden yukarıya doğru sıralanan dört temel öğeden, yani toprak, su, hava ve ateşten oluşmuştur. Toprak, diğer üç öğeye nispetle daha ağır olduğu için, en alta, ateş ise daha hafif olduğu için, en üstte bulunur. Aristoteles’e göre, bu öğeler, kuru ve

yaş ile sıcak ve soğuk gibi birbirlerine karşıt dört niteliğin birleşiminden oluşmuştur (2018: 14-17, 27-32; Unat 2019: 48).

Aristoteles'te geometrik yaklaşım, mekanik yoruma dönüştürüldüğü için kürelerin hayali değil, gerçek olduğu düşünmek mümkündür. Ancak Eudoxus ile ortaya atılan ve Aristoteles tarafından fiziksel sistem ile temellendirilen ortak merkezli küreler sistemi, gezegen hareketlerini açıklamada yetersiz kaldığı için yeni bir sisteme ihtiyaç duyulmuştur. Bu sistem de tamamen matematiksel olarak Batlamyus tarafından kurulmuştur. Aslında sistemin temelleri Batlamyus'tan üç yüz yıl önce Apollonius (M.Ö. 200 yılları) ve Hipparchus (M.Ö. yaklaşık 190-120) tarafından atılmış ve Batlamyus tarafından geliştirilip tamamlanmıştır. Batlamyus'un kurduğu bu sistem, gezegenlerin yerlerini belirlemede ortak merkezli küreler sisteminden daha başarılı olsa da, sistemde kullanılan episikl ve eksantrik modeller astronomi tarihi boyunca hep tartışılmıştır.

Batlamyus'un episikl ve eksantrik modellerinin tartışılması neticesinde üç görüş ortaya çıkmış ve gökbilimcileri bu üç görüşten birini benimseme yoluna gitmişlerdir:

Bunlardan birincisine göre; astronomik varsayımlar basit birer matematiksel kurgudurlar ve görevleri olguyu kurtarmaktır. Batlamyus sistemi de bunu en iyi şekilde yerine getirmektedir.

İkinci görüşü kabul edenler ise; Batlamyus astronomisi karşısına başka bir sistem koyma yoluna gitmişler ve bu doğrultuda olmak üzere ya Eudoxus ve Aristoteles tarafından ortaya atılan ortak merkezli küreler sistemini benimseme yoluna gitmişler ya da ortak merkezli küreler sistemine benzer yeni sistemler (özellikle Bitrûcî tarafından) öne sürmüşlerdir.

Üçüncü görüşte ise; Batlamyus sistemi Aristoteles fiziğine uygun olarak küre katmanları şeklinde düşünülmüş ve Batlamyus'un kullandığı eksantrik ve episikl modeller somut nesnelere ele alınmıştır (Sayılı 1973: 46-47).

Batlamyus ve kendisinden sonra gelen Hellenik düşünürler ilk görüşü kabul etmişler ve bu nedenle de geometrik kuramlarını farklı fizik görüşlere bağlı kalmadan oluşturabilmişlerdir. Aynı paralelde, Ortaçağ'da Batı ve İslâm astronomlarından bazıları matematiksel kuramla yetinmeyi tercih etmişler, Batlamyus sisteminin geometrik yapısını yeterli bularak fiziksel temel anlayışını bir tarafa bırakmışlardır. Bu astronomlara göre, betimsel fakat niceliksel olan Batlamyus sistemi, gök cisimlerinin devinimlerini, bir gezegenin belirli zamanlardaki yerini doğru olarak verebilmektedir.

Astronominin de temel amacı bu olduğuna göre fiziksel temel sorunu fizikçilere veya doğa felsefecilerine bırakılmalıdır.

Diğer taraftan bazı astronomlar gezegen hareketlerinin sadece geometrik bir nitelik taşımasının doğru olmadığını, bu hareketlerin aynı zamanda dinamik bir niteliğe de sahip olması gerektiğini savunmuşlar ve bu nedenle astronominin fiziksel bir temele gereksinimi olduğu düşüncesinde ısrar etmişlerdir. Bu düşünce Sâbit b. Kurre (ö. 901) ve İbn Heysem (ö. 1040) den sonra gelişmiş ve bu iki bilginden sonra gökbilimciler ya Batlamyus'un geometrik varsayımını katı nesnelere gerçek hareketleriyle birleştirmek istemişler ve Batlamyus'un geometrik sistemini fizik kanunlarına uygun hale getirmeye çalışmışlar ya da özellikle 12. yüzyıldan sonra Aristoteles fiziğinin etkisi altında kalan Endülüs bilginlerinin etkisiyle, Batlamyus kuramına karşı çıkmışlar ve Aristoteles'in ortak merkezli küreler sistemini benimsemişlerdir (Sayılı 1973: 46-47).

## 2. Küre Katmanları Sistemi ve Mekanik Evren Anlayışı

Gezegen hareketlerini açıklamak için iç içe geçmiş küre katmanları sistemi, 10. yüzyılda Basra'da kurulmuş bir birlik olan İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'inde önemli bir yer tutmaktadır. Onlara göre evren belirli bir derinliği olan iç içe geçmiş kürelerden oluşmuştur; kürelerin içleri boş ve saydamdır; merkezleri ortaktır ve bir "soğanın katmerleri" gibidirler. Her bir küre katmanı, belirli bir derinliğe sahip saydam iki küreden oluşmuştur (Nasr 1964: 75-76; Unat 1992: 129-144).

Bîrûnî (ö. 1048), *Kitâb el-Tefhîm li-Evâil Sinâ'at el-Tencîm* adlı eserinde, bu kürelere ilişkin ayrıntılı bilgiler vermektedir. Ona göre gök küre dönen bir topa benzeyen bir cisimdir ve bu cismin içerisinde pek çok cisim bulunur. Bu cisimler dairesel hareketlerinden dolayı küre olarak adlandırılırlar. Birbirini çevreleyen sekiz küre vardır. Bunlar bir "soğanın katmerleri" gibidirler. Her kürenin iç ve dış katmanları arasında boşluk bulunur. Böylece en yakın ve en uzak olmak üzere iki uzaklık oluşur. İlk küre Ay'ın küresidir sonra sırasıyla Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn'ün küreleri gelir. En son küre ise sabit yıldızlar küresidir (el-Beyrûnî 1934: 43-44).

İslam dünyasında Batlamyus'un matematiksel modelinin fizik yönden yetersiz olması nedeniyle ilk ciddi eleştiri İbn Heysem'den gelmiştir. Bu eleştiriden sonra, İslâm astronomisi, bir taraftan Batlamyus astronomisinin matematiksel yapısını yeniden kurgulamaya ve diğer taraftan da bu matematiksel yapıyı fiziksel bir temele oturma çabaları yönünde gelişme



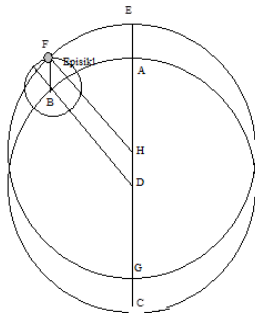
kaydetmiştir. İbn Heysem ile başlayan eleştiri geleneği, onun *eş-Şukûk alâ Batlamyus* eserine atfen şukûk (şüphe) geleneği şeklinde meşhur olmuştur (Pattabanoğlu, Tuba Uymaz 2021: 141-165). Astronomide yeni bir araştırma programı sunan bu gelenek sayesinde, evrenin mekanik yorumunun 17. yüzyıl sonrasında tartışılmaya başladığı ve geliştiği yönündeki yaygın görüşün aksine, bu yorumun Aristoteles'e kadar uzandığını söylemek mümkündür. Çünkü Aristoteles'in küre katmanları sistemindeki gezegenlerin hareketlerinin kinematik veya dinamik denilen yapısı, mekanik yorumun gelişmesine neden olmuştur. Böylece İslam düşüncesinin klasik döneminde Aristotelesçi doğa filozofları ve gökbilimcilerinin matematiksel astronomlara itirazları çerçevesinde küre katmanları sistemine dayanan yeni bir mekanik yorum şekillenmiştir. Bu bağlamda İslam bilginleri tarafından özellikle de Aristotelesçi çevrelerce geliştirilen ve kabul edilen mekanik yorumun 11.-13. yüzyıllarda Batı'da da karşılık bulduğu ve benimsendiği görülmektedir. Bu tür yorumlar 15. yüzyılda Copernicus'e giden yolu açmış ve sonrasında da yeni mekanik yorumların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ancak bu bakış açısının, bugünkü fizik alanının bir dalı olan mekanikle birebir örtüştüğü söylenemez.

İbn Heysem'in yeni bir gezegen modeli oluşturduğuna ilişkin bir kanıt olmasa da Batlamyus'un kuramını küre katmanları sistemine dönüştürdüğü bilinmektedir. Harranlı matematikçi ve astronom Muhammed İbn Ahmed el-Harakî (ö. 1138/39) *Müntehâ el-İdrâk fî Taksîm el-Eflâk* adlı eserinde İbn Heysem'in eleştirilerinden yola çıkarak Batlamyus sistemini, küre katmanları sistemi haline getirmeye çalışmış ve hayali dairelerden değil de katı kürelerden oluşan bir gezegenler teorisi geliştirmiştir. Somut küreler sistemi daha sonra el-Kazvinî (yaklaşık 1203-1283) ve Ebu'l-Ferec (yaklaşık 1279'lar) tarafından daha detaylı ele alınmıştır. Bu astronomlar da gezegen hareketlerini iç içe geçmiş küre katmanları ile açıklamaktadırlar. Örneğin; Güneş katı küresel bir cisimdir, iki dış merkezli küre arasına yerleştirilmiştir. Gezegenler episikl adı verilen ve katı bir cisim olan küre üzerine tıpkı yüzük üzerindeki bir inci gibi yapışıktır (Dreyer 1953: 259-261).

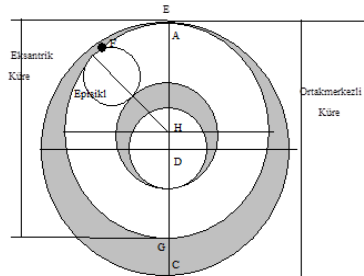
İslâm astronomları arasında en çok rağbet bulanı küre katmanları sistemi olmuştur. Genelde Doğu İslâm astronomlarının Batlamyus'un geometrik sistemini kabul ettikleri veya bu sistemi küre katmanları sistemi olarak değiştirdikleri görülmektedir. 14. ve 15. yy. astronomi bilginlerinden Çağmîni ve Ali Kuşçu da bu düzeni kullanarak episikl ve eksantrik modelleri küreler sistemine uydurmaya çalışarak Batlamyus astronomisine fiziksel bir temel

bulmaya çalışmışlardır (el-Çağmîni 2016: 84-242; Ali Kuşçu 2019: 195-289). Willy Hartner, Peurbach'ın Merkür modelini İbn el-Heyssem'inkiyle kıyaslamış, aynı zamanda Çağmîni'nin kürelerin fiziksel gerçekliğine olan ilgisini fark ederek ve Erken Rönesans astronomlarının İbn Heyssem ve Çağmîni'ye bağlılığının şüphe götürmediğini ileri sürmüştür (Ragep, S. 2017: 158).

Küre Katmanları Sistemi, Batlamyus astronomisine fiziksel temel sağlamak amacıyla ortaya konan ve bu sistemi mekanik hale getiren bir sistemdir. Bu sistemde evren, iç içe geçmiş somut küreler biçiminde tasarlanmaktadır. Her gezegen, iç içe geçmiş kürelere sahiptir; bu küreler, çapları birbirlerinden küçük olmak üzere, katman biçiminde birbirlerinin içerisinde yer almaktadırlar. Sistemde Batlamyus'un geometrik olan eksantrik ve episiklleri kullanılmış ancak bunlar, somut olarak algılanmışlardır. Gerçekte Mekanik Küre Katmanları Sistemi'nde her ne kadar küreler somut olarak algılanmış olsa da, geometrik olarak ele alındığında Batlamyus Sistemi'nden farklı değildir. Batlamyus Sistemi'nde gezegenler, geometrik olan episikl üzerinde yer almakta ve bu episiklin merkezi de bir eksantrik daire üzerinde dolanmaktadır. Küre Katmanları Sistemi'nde ise, gezegen, episikl küresine çakılıdır ve bu episikl küresi de eksantrik küre katmanı içerisinde bulunan oyukta yuvarlanmaktadır. Kinematik bakış ile dinamik bakışı birleştiren bu gök mekaniği kuramı, İslâm Dünyası'nda oldukça önemli ve etkin bir yere sahip olmuş ve on dokuzuncu yüzyılda Newton'un gök mekaniği kuramı Batı'dan Doğu'ya aktarılmaya değin Müslüman astronomlar ve özellikle Osmanlı astronomları arasında yaygın bir şekilde benimsenmiştir (Unat 2002: 309-310).



Şekil 4: Batlamyus'un Geometrik Modeli



Şekil 5: Küre Katmanları Sistemi

- ABC - Ortakmerkezli daire  
 EFG -Eksantrik daire  
 D - Ortakmerkezli dairenin merkezi  
 H - Eksantrik dairenin merkezi  
 F - Gezegen  
 B - Episiklin merkezi

### 3. Batlamyus'un Matematiksel Astronomisinin Evrenin Fiziksel Yorumu Olan Mekanik Evren Anlayışıyla Uyumlu Hale Getirilmesi

Batlamyus'un astronominin matematiksel ilkelerini ele aldığı ve gezegenlerin hareketlerini matematiksel ve geometrik olarak açıkladığı *el-Mecisti* adlı eseri İslam astronomları tarafından eleştirel bir şekilde incelenmiş ve hataları gösterilmiştir. Yukarıda da anlatıldığı üzere İslam gökbilimcileri Batlamyus'un modellerine karşı alternatif model kurma girişiminde bulunarak kendi modellerini oluşturmuşlardır. İbn Heysem ile sistemli bir şekilde başlayan tartışmalar, diğer Müslüman bilginlerle devam eden yeni kuramsallaştırma denemeleriyle ivme kazanmıştır. Bunların neticesinde Batlamyus otoritesi sarsılmış ve Aristoteles kozmolojisi de çatırdamaya başlamıştır.

Batlamyus'un kuramlarına karşı çıkan İslam bilginlerinin bazıları yeni Merkür ve Ay modelleri öne sürmüş, bazıları ise farklı modeller oluşturmayı denemişlerdir. Bunların içinde üç önemli ek hipotez ya da model İslâm astronomları arasında rağbet görmüştür:

1. İbn Heysem'in hipotezi: "Her daire ancak kendi merkezi etrafında düzgün hareket yapar" ilkesine dayanmaktadır. Buna göre "eğer cisim hareketli çap da onun hareketiyle hareketli olarak hayal edilirse, bu çap episiklin kendisi olan dairenin merkezi etrafında dairesel hareket eder." (İbn Heysem 1971: 16). İbn Heysem bu ilkeyi temel alarak Batlamyus'un eksantrik, episikl ve ekuant modellerini eleştirmiş ve bunların olmadığı yeni bir sistemin kurulmasını önermiştir.

2. Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 1274) "Tûsî çifti modeli": Tûsî, Ay ve Merkür için yeni ancak oldukça karmaşık hipotezler önermiştir. Bu modeli Copernicus'in de kullandığı iddia edilmektedir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Jamil Ragep'e göre Tûsî çiftinin ilk olarak 1295 civarında Tebriz'e seyahat eden ve *Şems* Bukharos (*Şemsüddin el-Vebkenevi*) ile çalışmış Gregory Chionades tarafından Bizans aracılığı ile başka bir kültürel bağlama girdiği açıktır (2017: 187-188). Bu aktarımın Bizans, İspanya, İtalya üzerinden gerçekleşme ihtimalleri üzerinde durulmaktadır. Şöyle ki; *İslam astronomisi ile Copernicus ve aynı zamanda onun yakın Latin öncülleri arasındaki bağlantı Osmanlı kurumları aracılığıyla gerçekleşmiştir*. Tzvi Langemann ve Robert Morrison tarafından ayrıntılı olarak açıklandığı gibi, şüphesiz Moses ben Judah Galeano (Mûsâ Câlînûs), diğer yerlerin yanı sıra Osmanlı sarayı ile İtalya arasında seyahat ederek Doğu Akdeniz'de bazı sınırları geçmiştir. Galeano, seyahatlerinde, Copernicus'in *Commentariolus*'unda sunulan gezegen sistemlerine çok faydalı olacak, Tûsî çiftinin bir örneğini ve İbn Şatır'ın modelleri de dâhil olmak üzere, İslam ve Yahudi astronomisinin bazı alet ve modelleri hakkında bilgi getirmiştir. Ayrıca Kuşçu'nun, Kopernik'in yer merkezli sistemden güneş merkezli sisteme yaptığı dönüşümün muhtemel temel taşı olan, Merkür ve Venüs'ün episikl modellerinin eksantrik modellere nasıl dönüştürüleceğini gösterdiği eleştirel ifadesinin kanıtı da verilmiştir. Bu önermenin, Regiomontanus'un *Epitome of the Almagest*'inin 1496 baskısında da mevcut Türkçe elyazmalarına oldukça yakın bir şekilde ortaya çıkması, İstanbul ve Viyana çevreleri arasındaki yakın bağlantıları kuvvetle düşündürmektedir (Ragep, S. 2017: 156-157).

3. Müeyyediddin el-Urdî'nin (ö. 1266) “yardımcı teoremi (lemma)”: Ay ve Merkür'ün hareketleri konusunda Batlamyus'un önerdiği ekuant noktası problemini çözmek için kullandığı matematiksel bir önsavdır.

İslam astronomları bu üç hipotezi birçok modelde kullanarak, yine Yer'i merkez kabul etmek suretiyle Batlamyus astronomisinde açıklanamayan bazı gezegen olgularını açıklamayı denemişlerdir. İbn Heysem Batlamyus astronomisine fiziksel ve matematiksel yönde itiraz ettiği *eş-Şukûk alâ Batlamyus* adlı eserinde Batlamyus'un kullandığı eksantrik ve episikl modellerini eleştirmiş ve özellikle de ekuant noktasının muntazam hareket noktası olamayacağını söylemiştir. Ona göre, eğer bir daire bir nokta etrafında muntazam olarak dairesel hareket ediyorsa, nokta o dairenin tam merkezinde demektir. Buna göre, ekuant noktası muntazam hareket noktası olamaz. Dolayısıyla bir dairenin merkezinin kaydırılmış olduğunu söylemek, gerçekte fiziksel olarak imkânsızdır (Sabra 1994: 128-131). Batlamyus'un modellerinin gerçeği yansıtmadığını düşünen İbn Heysem şunları söylemektedir:

Eğer taşıyıcı eksantrik küre hareket ederse episikli de hareket ettirir. Episiklin apojesinden geçen eksantrik kürenin çapı da episikl ile beraber hareket eder. Ya da bir çizgi tahayyülde onun yerini alır ve apojeden geçen episiklin çapı onunla beraber hareket eder. Bu çap, hareket edip konumunu değiştirmedeği sürece, herhangi bir vakitte eksantrik kürenin merkezinden başka bir noktanın karşısında olmaz. Ancak o zaman, konumun değişmesi sebebiyle başka bir noktanın karşısında bulunur. Episiklin çapı hayali bir çizgidir. Bu hayali çizgi, evrende somut bir varlık oluşturan hissedilir bir hareketle hareket etmez. Aynı şekilde episiklin düzlemi de hayali bir düzlemdir. Ve o da algılanır bir hareketle hareket etmez. Dünyada var olan cisim dışında hiçbir şey, dünyada var olduğu anlamına gelen algılanır bir hareketle hareket etmez. Bu durumda hareket edenin episiklin cismi olması, onun hareketiyle episiklin çapının konumunun değişmesi ve böylece daha önce karşısında bulunduğu noktadan başka bir noktanın karşısına gelmesi gerekli olur (1971: 15-16). ...Bu ise (Batlamyus'un) gökyüzünün hareketlerinin düzenli, kesintisiz ve devamlı olduğunu söylerken sunduklarına aykırı büyük bir imkânsızlıktır (muhal). Çünkü bu hareket, bu hareketle hareket eden bir cisim olmadıkça mümkün değildir. Çünkü algılanabilir hareketler mevcut cisimler olmadan

meydana gelmez. Ve bu iki zıt hareket ya doğal (tabî) ya da seçime dayalıdır (ihtiyari). Zira kendinde hareketli her bir cismin hareketinin tabî veya seçime dayalı olması kaçınılmazdır. Bu oluş ve bozuluş âleminde iki zıt tabî hareketle hareket eden bir cisim yoktur. Bu imkânsızdır. Bu durum semavi cisimlerde daha da imkânsızdır. Çünkü onlar tezattan daha uzaktır. Eğer bu iki hareket seçime dayalı hareketler ise, onlarla hareket eden cismin iki zıt cevherden veya daha çok zıt cevherlerden oluşması gerekir. Bu ise semavi cisimler için imkânsızdır (1971: 36).

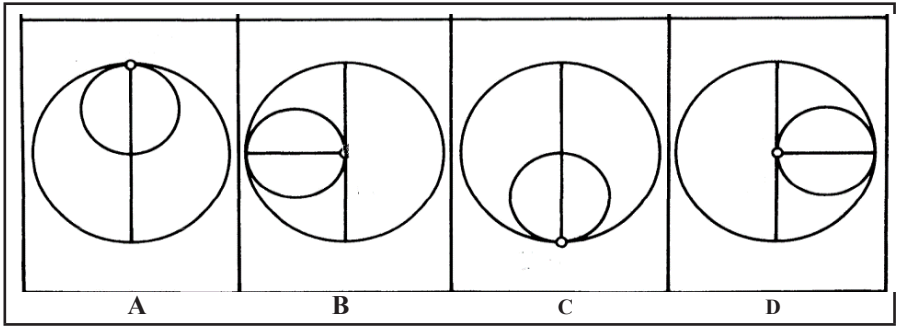
Bir takım açıklamalarla Batlamyus'un düzenlerinde kendisini mazur göstermek istemesine de karşı çıkan İbn Heysem onun mazeretini şu sözleriyle kabul etmemektedir:

Batlamyus bu sözüyle gezegenlerin hareketlerinin düzenlerinde kıyas dışı şeyler kullandığını itiraf etmiştir ki çelişkiyi gerektiren de bu şeylerdir. Çünkü gezegenlerin hareket düzenlerinden zorunlu olarak doğan çelişki, [Batlamyus'un] hareketlerin mevcut cisimlerde değil de hayali daireler ve çizgilerde olduğunu farz etmesinden kaynaklanmaktadır. Hareketler somut olarak mevcut cisimlerde farz edilmediği zaman çelişki meydana gelir. Batlamyus'un itirafından, bu görüşlerde kasıtlı olarak hata yaptığı ortaya çıkmaktadır (1971: 38).

Batlamyus astronomisine fiziksel ve matematiksel yönde itiraz eden İbn Heysem evrende gerçek fiziksel cisimlerin var olduğunu ve onların fiziksel doğalarını ihlal etmeyen matematiksel modellerle açıklanabileceğini kabul eder. Ona göre ekuant problemi fiziksel bir kürenin kendi merkezinden geçmeyen bir eksen çevresinde düzenli hareket etmeye zorlar ki, bu saçmadır. İbn Heysem'in gökbilim ilkelerine uyma ve tutarlı olma ile ilgili sözleri, haleflerini de olumlu yönde etkilemiştir. Onun yaklaşımı yeni alternatif modellerde aranan "tutarlılık ilkesi" şeklinde anlaşılmıştır. Aslında Batlamyus'un metnine önceki yüzyıllarda bir kaç eleştiri gelmiş olsa da daha önce hiç kimse yeni gökbilim temellerini İbn Heysem kadar iyi ifade edememiştir (Saliba 2015: 114-115). İbn Heysem'den sonraki gelişmeler, yalnızca eleştiri geleneğinin devamını değil, aynı zamanda ortaya atılan soruların tarzını ve bu sorularla Avrupa Rönesansı zamanının soruları arasındaki benzerliği göstermektedir (Saliba 2015: 119).

İbn Heysem'den sonra Nasîrüddin et-Tûsî Batlamyus sisteminin sorunlarını görerek bunları giderecek yeni bir düzenek önermiştir. Tûsî *et-Tezkire* adlı eserinde ilkin iki dairesel hareketin nasıl doğrusal bir hareket oluşturacağını ispatlamış ve bu hareketi kullanarak düzgün hareket ilkesini ihlal etmeden

gezegen hareketlerini açıklamaya çalışmıştır. Tûsî'ye göre problem, hem bir ekuant noktası çevresinde düzenli hareket ederek fiziksel bir saçmalık yaratan bir episikl dairesi, hem de çeşitli uzaklıklardan izlenen ve düzenli gözükmeyen düzenli bir harekettir. Çünkü Batlamyus'un gezegen modellerinde, episikl dairesi, ekuant noktasına göre dolanımını gerçekleştirmektedir. Bu durum fiziksel olarak mümkün değildir. Eğer episikl merkezinin düzenli hareket etmesine ve apojeje yaklaştıkça ekuanta yaklaşmasına, perijede iken ise uzaklaşmasına izin verilirse sorun çözülecektir. İşte bu hareket, gözlemlenen olgunun çifte olması demektir (Uymaz 2015: 199). Tûsî *et-Tezkire*'de önce bu modeli şöyle açıklar:



Şekil 5

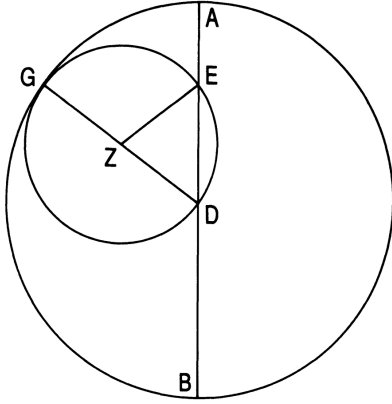
A. Baştaki iki dairenin şekli küçük olanın gözlemcinin sağına ve büyük olanın sola doğru hareket etmesini gösterir. B. Küçük olan yarım ve büyük olan çeyrek [dönüş] tamamladıktan sonraki şekillerini gösterir. C. Küçük olanın bir dönüşü ve büyük dairenin yarısını tamamladıktan sonraki şekilleridir. D. Küçük olanın bir buçuk dönüş ve büyük olanın dörtte üç dönüşü tanımladıktan sonraki şekil-

leridir (Tûsî, 1993: 198-199).

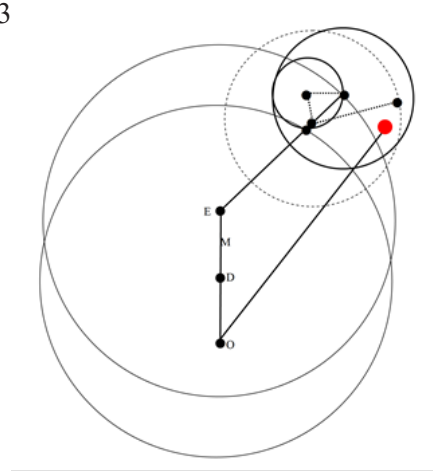
Tûsî çifte bağının (ya da çifti) ayrıntılı modeli şöyledir:

Noktanın çizgiden hiç sapmadığını ispatlamak için -niyetimiz bu özette geometrik ispat sağlamak olmasa da- büyük olanı ABG çemberi, çapı AB, merkezi D olsun ve daha küçük olan daire GED, çapı GD, merkezi Z; verilen nokta E'dir. Başlangıçta GD çapının AD doğrusu ile G noktası A noktasıyla çakışsın ve E iki nokta ile orada olsun. O zaman GED çemberi GE yönünde hareket etsin ve E noktasının GE'yi tanımlayana kadar hareket etsin ve daire AGB'nin eşzamanlı olarak AG yönünde, önceki hareketin yarısı ile hareket etsin ve DG çapının uç noktasının, AG'yi tanımlayana kadar hareket etsin, bu daha sonra yay GE'nin yarısına benzer olacaktır. E'yi Z'ye ve E'yi D'ye bağlıyoruz. O zaman GZE açısı, iki hareketten dolayı GDA'nın iki katıdır ve ayrıca bu açının iki katıdır, çünkü EZD üçgeninin

bir dış açısı ve iki iç açlarına eşittir. ZED ve ZDE eşittir, çünkü ZE ve ZD iki ayağı eşittir. Dolayısıyla, GDE ve GDA iki açı eşittir ve DE doğrusu DA doğrusu ile çakışır. Bu nedenle E noktası BA çapındadır, ondan sapmamaktadır ve diğer tüm pozisyonlarda da durum aynı olacaktır. Bu nedenle E noktası, AB çizgisinin uç noktaları arasında sürekli olarak salınacak ve ondan sapmayacaktır (Tûsî, 1993)



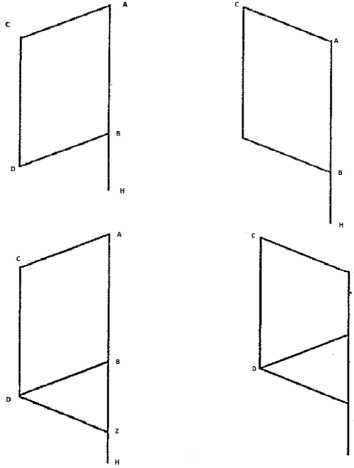
**Şekil 6**  
Tûsî çifte bağı  
(Tûsî 1993: 198).



**Şekil 7**  
Dış Gezegenlere  
Uyarlanan Tûsî Çifte Bağı  
(Uymaz 2015: 204).

Tûsî'ye göre bir daire içerisine çapı bu dairenin yarıçapına eşit bir başka daire yerleştirilirse ve içteki dairenin hareketi dıştaki dairenin hareketinin tersi yönünde ve iki katı miktarında olursa, küçük daire üzerinde yer alan bir C noktası, GD doğrusu boyunca doğrusal olarak hareket eder. Böylece, kendi merkezleri çevresinde düzenli hareket etmeleri beklenen dairelerde, salınan bir hareket elde edilmiş olacaktır. Başka bir deyişle, iki düzenli dairesel hareketin birleşmesi sonucunda bir salınım hareketi ortaya çıkmaktaydı. "Tûsî çifti" olarak adlandırılan bu model Copernicus tarafından da kullanılmıştır. Bu sayede iki dairesel hareketin bileşiminden doğrusal hareketin oluşabileceğini kanıtlayan Tûsî, matematik alanındaki bu buluşunu astronomiye uyarlamıştır. Böylece Batlamyus'un gezegenler modelinde muntazam hareket ilkesini ihlal etmeyen bir model öne sürmüştür. Tûsî çiftinin doğrusal versiyonuna ek olarak Tûsî, ayrıca büyük bir daire yayı üzerinde doğrusal bir salınım oluşturması amaçlanan eğrisel bir versiyon geliştirmiştir. Bu model Batlamyus'un enlem teorisindeki bir dizi zorluğu ve aynı zamanda Ay modelindeki prosneusis noktasının neden olduğu eğrisel salınımı düzeltmek için kullanılmıştır (Ragep 2017: 168).

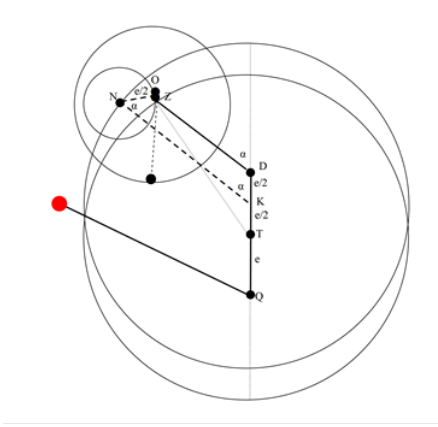
Tûsî ile birlikte Merâgâ Gözlemevi'nde çalışan Urdî de, *Kitâbü'l-Hey'e* adlı eserinde Batlamyus astronomisinin sorunlarını çözmek için çalışmıştır. O da Batlamyus'un kullandığı ekuant noktasını eleştirmiş ve bu noktayı muntazam hareket noktası haline getirdiği modelinde üst üste iki episikl kullanmıştır. Urdî, Ay'ın ve Merkür'ün hareketleri konusunda, her iki modeldeki ekuant noktaları ve üst gezegenler modelinin değiştirilmesi gerektiğine karar vermiştir. Urdî'nin sorunu fiziksel bir imkânsızlık olarak tanımladığı ekuant noktasıdır. Bu sebeple episikl hareketini taşıyan kürenin küreselliğini bozan ekuant noktası problemini çözmek için Urdî Yardımcı Teoremi'ni geliştirmiştir. Urdî bu teoriyi ilk önce Ay'a uygulayarak Ay'ın düzensiz hareketlerini açıklamaya çalışmış, daha sonra da Batlamyus'un üst gezegenler modeline muntazam hareket ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle karşı çıkmış ve bu ilkeyi esas alan bir model ileri sürmüştür. Lemma teorisi; iki eşit çizginin bir taban çizgisi ile içsel ve dışsal olarak eşit açılar oluşturduğu düşünüldüğünde, bu iki çizginin uçlarını birleştiren çizginin taban çizgisine eşit olduğunun bilinmesi ile ilgili bir teoridir (Saliba 2015: 156-158). Aşağıdaki şekilde verildiği üzere taban çizgisi AB ile içten veya dıştan eşit açılar yapan eşit uzunluktaki herhangi iki çizgiyi, AC veya BD, diğer uçlardan birleştiren çizgi DC, taban çizgisi AB'ye paraleldir (el-Urdî 1995: 220).



**Şekil 7**

Urdî Yardımcı Teoremi (el-Urdî 1995: 220).

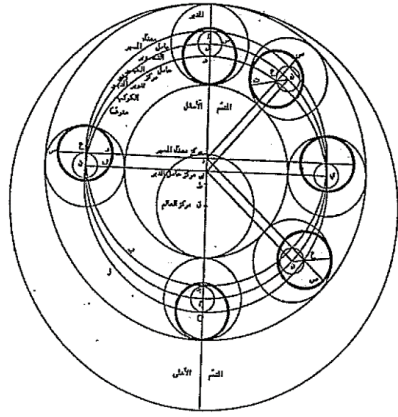




Şekil 8a

Üst Gezegene Uyarlanan

'Urdî Yardımcı Teoremi (Uymaz, 207)



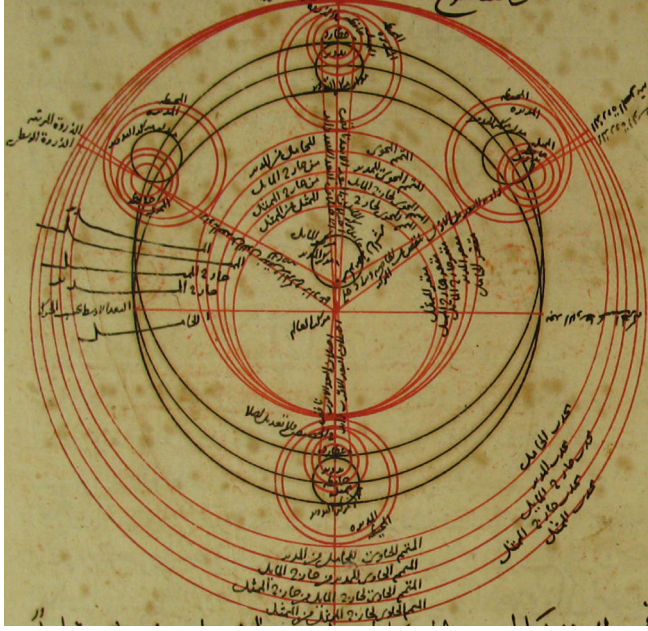
Şekil 8b

(Urdî, 224)

İslam dünyasında Batlamyus'a karşı eleştiriler 14. yüzyılda da devam etmiştir. Urdî'nin teoremi daha sonraki astronomlar tarafından, İbn Heysem'in "her daire ancak kendi merkezi etrafında muntazam hareket yapar" prensibi ve Tûsî'nin oluşturduğu "Tûsî çifti" ile birlikte kullanılmış ve bu üç duruma uygun olarak muntazam hareket ilkesine uygun modeller geliştirilmiştir. Böylece Kutbeddîn eş-Şîrâzî (ö. 1311) ve İbn Şâtır (ö. 1375) gibi bilginler de Batı astronomisini ve özellikle Copernicus'i etkileyen yeni gezegen modelleri tasarlamışlardır.<sup>2</sup>

Şîrâzî *Nihâyetü'l-İdrâk fî Dirâyeti'l-Eflâk* adlı eserinde muntazam hareket ilkesini ihlal etmeyen bir gezegen düzeni oluşturmaya çalışmıştır. Bu düzende Tûsî çiftini tıpkı *Tezkire*'de anlatılan şekilde şekillendirmiş (eş-Şîrâzî, Damad İbrahim, 851: 52a) ve Ay'ın hareketlerini açıklamak üzere Tûsî'ninkine benzer bir model önermiştir. Kutbeddîn eş-Şîrâzî Aynı Tûsî çifti modelini ve Urdî Lemmasını *Tuhfe*'de de vermiştir (Süleymaniye, Turhan Sultan, 220, 32b, 34a). Merkür'ün modelinde ise Tûsî'nin bile kullanmadığı Çifte Bağıcı kullanmıştır. Onun bu adımı atmış olması çok önemlidir. Şîrâzî Merkür'ün fiziksel (katı) kürelerinin düzlem üzerinde tasarlanan şekillerinden *Nihâye*'de ve *Tuhfe*'de örnekler vermiştir:

<sup>2</sup>Victor Roberts, İbn Şâtır'ın *Nihâyetü's-sûl* eserinden hareketle onun Güneş ve Ay düzenlerini incelemiş, bunları Copernicus'in modelleriyle karşılaştırarak özellikle Ay modelleri arasında çok önemsiz farklar olduğunu ortaya çıkarmıştır (Roberts 1957: 428-432). Daha sonra Edward S. Kennedy ile Victor Roberts, *Nihâyetü's-sûl*'ü esas alarak modern vektör kavramının yardımıyla İbn Şâtır'ın gezegen teorisini incelemiş ve Kopernik'in parametreleriyle onunkileri ayrıntılı şekilde karşılaştırıp ikisi arasındaki benzerlikleri göstermişlerdir (Roberts, Kennedy 1959: 227-235).



Şekil 9

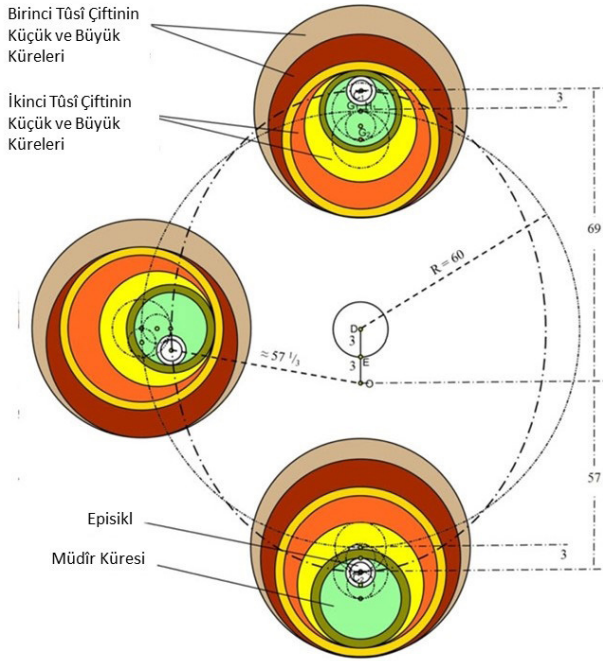
Şîrâzî'nin Nihâye'deki Merkür Modeli (eş-Şîrâzî, Nihâyetü'l İdrâk, 1066)



Şekil 10

Şîrâzî'nin Tuhfe'deki Merkür Modeli (eş-Şîrâzî, Kitâbu't-Tuhfe, 65b)

Şîrâzî *et-Tuhfetü's-Şâhiyye* adlı eserinde de Ay ve diğer gezegenler için önerdiği modelleri vermiştir. Gamini, Şîrâzî'nin gezegen modellerini eserlerinde birkaç aşamada sunduğunu söyler. Ona göre *Nihâye*, önceki modellere yönelik eleştirilerinin yanı sıra yeni modellerini geliştirmeye yönelik ilk çabasıdır. Ancak yeni modellerini gezegen modelleri ile ilgili bölümlerde değil, enlemdeki gezegen hareketleri bölümünün sonunda ayrı bir bölümde sunmuştur. *Nihâye*'nin eksik olduğu yeni bir Merkür modeline ek olarak uygun bölümlerde sunulan modeller, *İhtiyârât* ve *Tuhfe*'de revize edilmiştir (2017: 183). Buna göre Şîrâzî'nin aşamalar halinde altı adet Merkür modeli çizdiğini söyleyen Gamini, aşağıdaki şekilde son modeli örneklemiştir.



Şekil 11

Şîrâzî'nin altıncı ve son Merkür modeli (Gamini 2017: 201)

İbn Şâtîr ise *Nihâyâtü's-Sûl* eserinin başında Batlamyus'un, ondan önce ve sonra gelen bilgilerin astronomi alanında ilkeler koymada öncelik ettiklerini ancak bu ilkelerin istenileni karşılamada yeterli olmadığını şu ifadeleriyle anlatmıştır:

Çünkü onlar (öncekilerin koyduğu astronomideki bazı ilkeler) sabitleşmiş olan geometri ve fizik bilimi ilkelerine aykırıdır. Bu

ilmin muhakkiklerinden bir grup, bu ilkeler hakkında kesin şüpheler zikretmiştir. Biz de gözlemler ve diğer yollarla elde ettiğimiz başka şüpheler zikrettik. Bizden öncekiler, kitaplarında zikrettikleri gibi, doğru ilkelere muhalefet etmeden amacı karşılayan ilkeler ortaya koyamadılar. Biz bu ilkeler hakkında zikredilen şüpheleri takip ettik ve Tâ'likü'l-Ersâd olarak adlandırdığımız kitabımızda açıkladık. Bu makalenin başında, bahsedilen şüpheleri, onlar hakkında herhangi bir delil getirmeden ve açıklama yapmadan zikrediyoruz ki bundaki gerekçemiz ve icat ettiğimiz ne kadar önemli olduğu bilinsin. Bu, önceki ve sonraki âlimlerin icat ettikleri, maksadı karşılayan ilkeler koymak için sarf ettikleri çaba ve onların ilkelerinin, doğru ilkelerin gerektirdiklerine olan aykırılığı kavranmadıkça bilinmez. Onlar bunda muvaffak olmadı. Yüce Allah –Hamd ona aittir- aciz kalınan bir hedefe bizi muvaffak eyledi (2017: 28, 30).

Ayrıca İbn Şâtır meşhur hey'e eserlerinde bulunduğu şüpheler ve muhaller hakkında bilgiler verir. Ona göre şüphe ve muhallerden biri, eğer eksantrik küre evreni kuşatıyorsa bu durum imkansızdır. Batlamyus'un eksantrik küre kullanması kendi merkezi ve evrenin merkezi etrafındaki hareketleriyle çelişmesinden dolayı hatalıdır. Hatta Güneş için tercih edildiğinde dahi gözlemlerle uyumlu değildir. Ay'ın da eksantrik küresinin olması yanlıştır. Çünkü eksantrik kürenin kendi merkezi dışında düzenli hareket etmesi imkansızdır. Diğer gezgin gezegenlerde de eksantrik kürenin olması imkansızdır. Eksantrik kürelerin kendi merkezleri dışındaki hareketlerinin düzenli olması, eğimli kürenin düzlem olduğunu ve düzleminin ortak merkezli küreyi karşılıklı iki noktada (baş-kuyruk) kestiğinin söylenmesi de saçmadır. Episiklin taşıyıcısının merkezi haricinde bir prosneusis noktası imkânsızdır. Ekuant dairesi de (Felekü'l muaddilü'l-mesir) de imkânsızdır, hatalı bir düşüncedir (İbn Şâtır 2017: 38, 40). Kendisinden önceki bilgilere de atıfta bulunan İbn Şâtır şunları söyler:

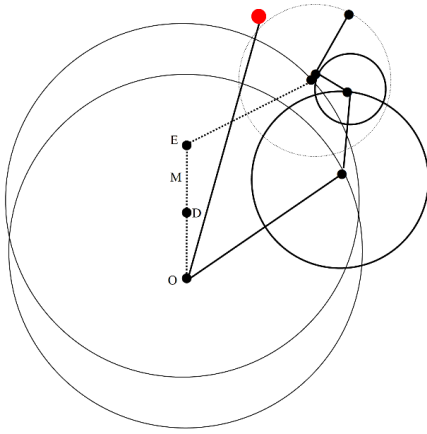
Nasîrüddin et-Tûsî'nin et-Tezkire adlı eserinde Ay'ın kürelerindeki şüphelerin giderilmesi konusunda zikrettiği durum, eksantrik kürenin varlığı ve episiklin çapının onu taşıyan kürenin merkezi dışındakinin prosneusis noktasının varlığı sebebiyle muhaldir. Tûsî'nin, dört gezegenin yani Satürn, Jüpiter, Mars ve Venüs'ün modellerinin düzeltilmesinde zikrettiği durum, eksantrik kürelerin, ekuantın ve episikllerin devre hareketine has anomalinin ve bunun gibi muhallerin devam etmesi sebebiyle imkan-

sızdır. Müeyyedüddîn el-Urdî'nin Hey'etü Eflâki'l-Kamer adlı eserinde, eksantrik kürenin hareketi yönüne doğru ters çevrilmesi ve episiklin dönüşünün episikli taşıyanın merkezi dışında bir noktanın prosneusis noktalarındaki düzensizlikler için takdir ettiği durum muhaldir. Urdî'nin seyyar gezegenlerin düzeltilmesinde zikrettiği durum, eksantrik kürenin devam etmesi, ekuant ve bunun dışındakiler sebebiyle muhaldir. Kutbuddîn eş-Şirâzî'nin Ay'ın küreleri modelinin düzeltilmesinde zikrettiği durum, eksantrik kürenin ve prosneusis noktasının devam etmesi sebebiyle muhaldir. Şirâzî'nin Ay'ın prosneusis noktasının imkânıyla ilgili kullandığı delil, muhallerin en büyüklerindedir ve yanlış bir düşüncedir. Ancak Şirâzî bu görüşünden et-Tuhfe adlı eserinde dönmüş ve orada başka bir görüş zikretse de o da muhaldir. Onun gezegenlerin enlemlerinin bozulmasıyla ilgili "el-İbdâiyye" olarak adlandırdığı ilke muhaldir. Seyyar gezegenlerin kürelerinin düzeltilmesinde zikrettiği durum, eksantrik kürelerin, ekuant ve episiklin iki zirvesinin anomalisinin varlığı sebebiyle muhaldir. İleri ve geri hareketi, eski ve yeni gözlemlerde doğru bulunanlara aykırılığı sebebiyle doğru değildir. Bununla beraber, bu hareketi gerektiren küreler ortaya koyma imkânı da yanlış bir tasavvurdur (2017: 40, 42).

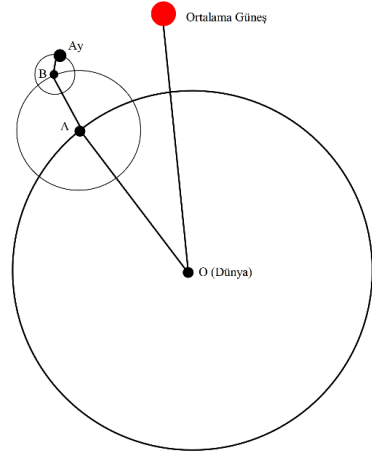
İbn Şâtır'a göre episikller gibi evrenin merkezini kuşatmayan küçük kürelerin varlığı, dokuzuncu küre (felek) dışındakiler için imkânsız değildir. Buna her kürenin bir gezegeni olması ve sekizinci kürede ise küresel çok gezegenin olması delalet eder. Onlardan her biri bazı gezegenlerin bazı episikllerinden daha büyüktür ve gezegen kürenin cismine aykırıdır. Bu sebeple İbn Şâtır episikllerin ve benzerlerinin varlığı imkânsız görmez. Ancak Batlamyus'un *el-İktisâs* kitabında zikrettiği menşûrâtı (küre kesitleri) batıl bulur. İbn Eflah ve Urdî'nin zikrettiği Venüs'ün Güneş'in üstünde olduğu görüşü ve onunla yaptıkları delillendirmeler de imkânsızdır (2017:46, 48). Görüldüğü üzere İbn Şâtır önceki bilginlerin hatalarını göstererek en doğru modeli arama peşindedir. İbn Şâtır'a göre aşağıdaki teoriler kesinleşmiştir:

- Dünya'nın görünen yüzeyinin ve suyun yaklaşık olarak daireliği,
- Semanın daireselliğinin kürenin daireselliği gibi olduğu,
- Dünya'nın gökyüzünde oluşunun, bir kürenin merkezinin kendisini çevreleyen bir kürede oluşu gibi olduğu,
- Dünya'nın Mars'ın altında belirli bir ölçüsünün olduğu,

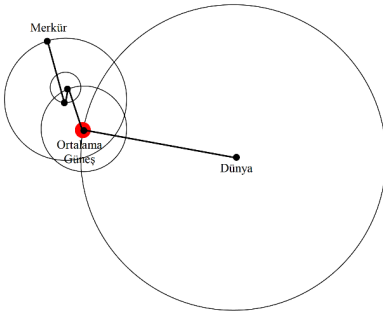
- Ağırlık merkezinin, hacminin merkezine değil evrenin merkezine mutabık olduğu ve orada herhangi bir yöne hareketli değil sabit olduğu,
- Üst kısmın, semaya doğru olan taraf ve merkezden uzak olduğu, aşağının ise merkezin altı olduğu,
- Bütün ağırlığın merkeze doğru yöneldiği ve hafif olanın çevreye doğru olduğu (2017: 52).



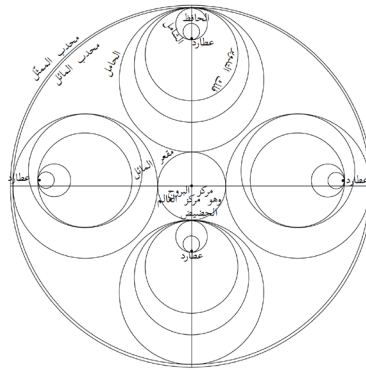
**Şekil 12**  
Üst Gezegene Uyarlanan  
İbn Şâtır'ın Modeli  
(Uymaz 2015: 214)



**Şekil 13**  
İbn Şâtır'ın Ay Modeli  
(Uymaz 2015: 215)



**Şekil 14**  
İbn Şâtır'ın Merkür Modeli  
(Uymaz 2015: 215)



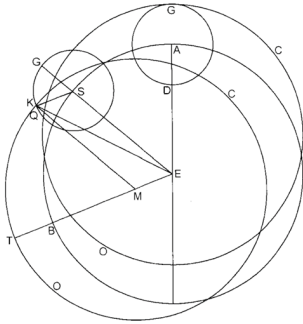
**Şekil 15**  
İbn Şâtır'ın Merkür Modeli ve Küreleri  
(İbn Şâtır 2017: 204)

İbn Şâtır eksantriklerin Aristoteles ilkelerini ihlal ettiğini ve bunlardan kaçınılması gerektiğini düşündüğü için gözlemlenen hareketlerle uyumu sağlama adına episikllerin sayısını çoğaltmıştır. Copernicus de evrenin merkezini Güneşe çevirdiğinde aynı şeyi yapma zorunluluğu duymuştur (Saliba 2015: 185).

15. yüzyılda küre katmanları sistemi daha çok Batlamyus astronomisi ile uyuşturulmaya çalışılmış, matematiksel olarak mükemmel, fakat fiziksellikten yoksun olan Batlamyus astronomisine fiziksel bir temel sağlama çabası devam etmiştir. Bu süreçte Ali Kuşçu (ö.1474) Batlamyus gökbilimini bütünüyle ele almak yerine sorunları bireysel çözümleme yoluna giderek Merkür'ün ekuant problemini çözmek istemiştir. Böylece episikl ve eksantrik modelleri küreler sistemine uydurmaya çalışarak Batlamyus astronomisine fiziksel bir temel bulmaya çalışmıştır. Nasîrüddîn el-Tûsî'nin *Tecrîd el-Akâid* üzerine yazmış olduğu şerhte, astronominin Aristoteles fiziğine olan bağlılığından vazgeçmesi gerektiği konusunda önemli bir sav ileri sürmüştür. Buna ilaveten bu şerhte, Dünya'nın hareketiyle ilgili yeterli gözlemsel kanıt bulunmadığını ve Aristoteles'in doğa felsefesi savlarına bağlı kalmak istemediği için Dünya'nın dönmesinin mümkün olduğunu savunmuştur (Ragep 2004: 125-142; Ragep, 2006: 82-96).<sup>3</sup> Ali Kuşçu'nun bu fikirlerinin Kopernik'in hocası Regiomontanus'u (1436-1476) etkilediği söylenmektedir. Onun *Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'addil li'l-Mesîr* adlı risâlesi *el-Fethiyye*'nin aksine Batlamyus astronomisini düzeltmeye yönelik bir çalışmadır. Burada Ali Kuşçu'nun Batlamyus'un Merkür modeline karşı çıktığı ve yeni bir Merkür modeli oluşturma girişiminde olduğu görülmektedir (Saliba 1993: 177-179). *Risale fi enne asli'l Hârici* adlı eseri incelendiğinde Kopernik'in güneş merkezli sisteme geçmesinde etkin olacak verileri sunduğu görülmektedir. Nitekim Kopernik güneş merkezli gökbilimi geliştirirken, ilk adım olarak, Batlamyus'un gezegenlerin hareketi için kullandığı dış çemberli (episiklik) modellerin yerine, dış merkezli (eksantrik) modeller kullandığına dair

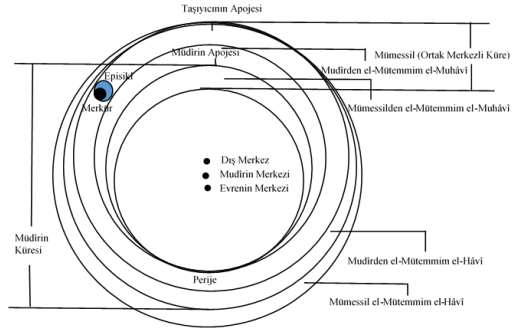
<sup>3</sup> Kuşçu *Şerhü Tecdîd*'de Eş'arilerin nedensellik konusundaki iddialarını eleştirerek astronominin felsefeye ihtiyaç duymadığı konusunda ısrar etmiştir. Çünkü astronomik girişim için gerekli olan tüm kürelerin yapısı yalnızca geometri, makul varsayımlar, uygun yargılar ve geçici hipotezler kullanılarak inşa edilebilir. Kuşçu, Tanrı'nın Ay'ı Dünya'nın gölgesi olmadan karartması ve tutulmaya neden olması örneğini vererek, sıradan (adiyya) ve pratik (tecrübi) şeylerle gündelik hayatlarımıza devam ettiğimiz gibi bilimde de böyle ilerlemek gerektiğini düşünmektedir. Neticede astronomiyi felsefeden bağımsız hale getirmek gerekmektedir. Tûsî gibi Dünya'nın hareketi sorununun gözlemlerle belirlenemeyeceğini savunmuş olsa da Tûsî'den farklı olarak, konuyu Aristotelesçi doğa felsefesine başvurarak çözmeyi reddetmiştir. Doğrusal bir eğim ilkesine sahip olanın dairesel hareketi engellediğinin kanıtlanmadığını ve dönen bir Dünya varsayımından yanlış bir yorumun çıkmayacağını söylemiştir (Ragep 2006: 62-63; Ali Kuşçu 2001:182-187).

kanıtlar getirmektedir. Ancak bu dönüşüm, gerçekten de bütün dış çemberli modellerin dış merkezli modellere dönüştürülebileceği genel kabulüne dayanır. Swerdlow'a göre, Kopernik dönüşüm işlemini başlatmak için gerek duyduğu önermelerin kaynağı olduğuna inandığı kanıtı, Regiomontanus'un *Epitome*'unun (*Almagest*'in özeti) XII. kitabının 1. ve 2. bölümlerinde bulmuştur. Böylece İkinci bölümde Regiomontanus, iç gezegenler için son derece önemli olan kuramın kısa bir taslağını ve kanıtlarını vermiştir. Bu kuram da Kopernik'e bütün gezegenler için dış çemberli modellerden dış merkezli modellere geçmesine olanak sağlamıştır (Ragep 2006: 81-82; Unat, 2009: 50-56; Ayrıntılı bilgi için bkz. Swerdlow 1973: 423-512).



**Şekil 16**

Kuşçu'nun eksantrik modeller için varsayımı. (Ali Kuşçu 2006: 92)



**Şekil 17**

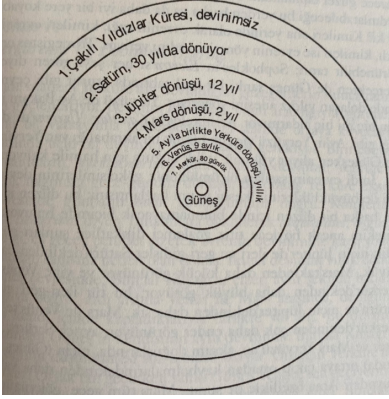
Kuşçu'nun Fethiyye'deki Merkür Modeli. (Ali Kuşçu 2019: 215; Seyyid Ali Paşa 2001: 45)

Ali Kuşçu'dan sonra torunu Mirim Çelebi (ö.1525) ve Takiyüddin (ö.1585) gibi önemli astronomi bilgileri Osmanlıda matematiksel astronomi bağlamında önemli etkinliklerde bulunmuşlardır. Kuşçu'yu takip eden bir veya iki nesilde, İslam dünyasında astronomi bilimi gelişmeye devam etmiştir. Bu bağlamda Kopernik'in iki çağdaşı olan Abdü'l-Ali el-Bircendî (ö. 1526) ve İran'da Şemseddin el-Hafri (ö. 1525) tarafından astronomiye dair önemli eserler üretilmiştir. Bircendî Dünya'nın hareketiyle ilgili tartışmayı sürdürmüş ve astronomide hem doğa felsefesini hem de metafiziği kullanma gereğini savunmuştur (Ragep 2001: 63-64). Copernicus ya da sonrası üzerinde çağdaş İslam bilginlerinin etkilerinin olup olmadığı da ayrı bir çalışmanın konusu olabilir.

Astronomi ve kozmolojinin farklılaşması 16. yy. da Copernicus için önemli bir emsal olmuştur. Kendisi de astronomiyi temelde matematiksel bir bilim olarak gördüğü için küreler evreninde devinen bir dış tekerleme eğrisinin (episikl) fiziksel uyumsuzluğu, devinen bir dünyanın fiziksel olarak uyumsuz

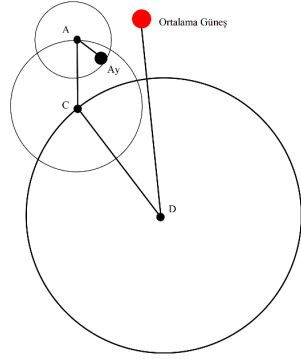


olduğuna ilişkin belli belirsiz önsezi vermiş olabilir (Kuhn 2007: 181). *Commentariolus*'da evren modelini aşağıdaki gibi veren Copernicus (2002: 43). Güneş yılının karşılığını ilk defa Sabit b. Kurra'nın (Thebitus Choraes Filius) bulduğunu söylemesi (2020: 251), Battanî, Zerkali, Bitrûcî ve İbn Rüşd'e atıf yapması-Merâğa bilginleri ve sonrakilerden bahsetmesine de-İslam astronomlarından haberdar olduğunu göstermektedir.



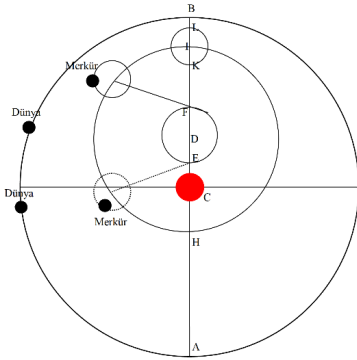
Şekil 18

Commentariolus'daki evren modeli



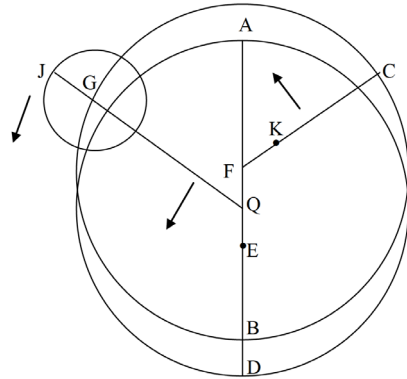
Şekil 19

Copernicus Ay Modeli (Uymaz 2015: 228)



Şekil 20

Copernicus Merkür Modeli  
(Uymaz, 236)



Şekil 21

Batlamyus'un Merkür Modeli  
(Ptolemaios, 1952: 293)

İslam bilginleri ile Copernicus modelleri arasındaki benzerliklerin tespiti ve bilgi aktarımının nasıl gerçekleştirildiğine dair araştırmalar devam etmektedir. Bu çalışmada İslam dünyasındaki astronomide meydana gelen gelişmeler, Güneş merkezli evren teorisinin bulunması değil, o teoriye giden yolu hazırlamış olmasında aranmıştır. Çünkü gezegenlerin konumu,

hareketi, yapısı ve gökyüzüne dair pek çok tartışmalı konu İslam bilginlerinin çalışmaları sayesinde açığa kavuşmuştur. Bu da bir sonraki adımın atılmasında kolaylaştırıcı ve yol gösterici bir faktör olarak algılanmalıdır.

Sistemli bir şekilde İbn Heyssem ile başlayan Batlamyus'a karşı eleştiri geleneği İslam coğrafyasının iki ucunda farklı oluşumlara yol açmıştır. Böylece İslâm gökbilginleri bir taraftan Batlamyus astronomisinin matematiksel yapısını yeniden kurgulamaya, diğer taraftan da bu matematiksel yapıyı fiziksel bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Bunun neticesinde ya Batlamyus sistemini Aristoteles fiziği ile bütünleştirme düşüncesiyle, Batlamyus sistemi küre katmanları sistemi haline getirilmeye çalışılmış ya da Batlamyus astronomisi tamamıyla reddedilerek Aristoteles'in Ortak Merkezli Küreler Sistemi benimsenmiştir.

Orta Doğu ve Türkistan'da 11.-15. asırlar arasında Buzcânî (ö.998), Birûnî (ö.1051), İbn Sînâ (ö.1037), Urdî, Tûsî, Şîrâzî, Gıyaseddin Kâşî (ö.1437), Kadızâde Rûmî (ö.1440), Ali Kuşçu gibi bilginler Batlamyusçu modeli eklemeler, yeni formüller ve gözlemler yardımıyla tekmil etmeye çalışmışlardır. Batıda, Mağrip ve Endülüs'te, benzer bir çalışma daha alt seviyede gerçekleşse de bu bölgedeki asıl kapsamlı düşünce hareketi, Batlamyus'un felsefi zeminde eleştirilmesi olmuştur. Batlamyus'un bazı kabullerinin Aristotelesçi evren modelinin ve doğa yasalarının inkârı anlamına gelecek olmasından dolayı, burada yeni geometrik bir model sunmak ya da mevcudu düzeltmek yerine, ekuant noktası gibi fiziksel gerçekliği olmayan ön kabullerin yıkılması için eleştirel bir yaklaşım kabul edilmiştir. Batlamyus'un modellerini temelinden sarsmaya yönelik Bitrûcî, İbn Rüşd, İbn Meymûn (Maimonides) gibi bilginlerin içinde bulunduğu ve "Endülüs Devrimi" olarak anılan düşünce hareketi çalışmalarını kapsamlı hale getirmiştir.

Yukarıdaki iki yaklaşımdan bağımsız gibi gözükmekle birlikte eleştiri geleneğinin bir temsilcisi olan İbn Şâtır, bizzat gerçekleştirdiği sistematik gözlemler sonucunda elde ettiği verilerin, gezegen hareketlerine dair Batlamyus tarafından ortaya konan modeller ile uyuşmadığını fark ederek, yeni bir model üzerine düşünmüş ve her ne kadar Yer merkezli evren fikrini korusa da matematiksel hesap ile gözlemin birbirine daha uyduğu bir model geliştirmiştir. Ancak İbn Şâtır'ın modeli, İslam coğrafyasında hak ettiği ilgiyi görmemiş, kısmen Ali Kuşçu ve sonrası Osmanlılarda ele alınmıştır. Batıda ise İbn Şâtır'ın modelleri bizzat kopyalanarak kullanılmıştır. Bu bilgi transferinin nasıl ortaya çıktığına dair yakın zamanlarda önemli çalışmalar yapılmıştır.

Copernicus'e giden yolda İslam Dünyası'ndaki astronomların birkaç yönden etkisi olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Copernicus'in de argümanlarından biri olan Pythagorasçı ve Platoncu etkilerdir. Bu etkiler daha ilk dönemlerden itibaren İslam düşüncesinde kendini gösterir. Bu etki Aristoteles-Platon ikilemine yol açmasına karşın özellikle Yeni Platoncu etkileri de taşıyan felsefi ve kozmolojik görüşler ortaya çıkmıştır.

İkinci önemli etki, matematiksel modellerle ilişkilidir. İslam Dünyası'nda özellikle Ay ve Merkür'ün hareketlerini açıklamak üzere yeni kinematik modeller ileri sürülmüştür. Bunların içinde en önemlisi ve Copernicus'i etkileyenler Tûsî Çifti ve İbn Şâtır'ın çift episiklli modelidir.

Üçüncü etki ise yeni model arayışlarının ortaya çıkışını sağlayan eleştirel bakış açılarıdır. Özellikle eksantrik, episikl ve ekuant modellerinin eleştirilmesiyle birlikte bu modelleri fiziksel olarak yorumlayan, ancak bu modellerin matematiksel yapısını da kabul eden küre katmanları sistemi anlayışı gelişmiştir. Bu anlayış en son Ali Kuşçu'da görülmekle birlikte Endülüs astronomları farklı bir yoldan giderek matematiksel eksiklikleri tartışmışlar ve İbn Rüşd gibi Aristotelesçilerin etkisiyle yeniden Aristoteles sistemine dönüş yaşanmıştır. Bitrûcî de Aristoteles'in sistemine benzer ortak merkezli küreler sistemini oluşturmuş ve yeni evren modellerinin önünü açmıştır.

İslam dünyasında Copernicus'ten önce Batlamyus modellerini eleştirenler dünyanın hareket edebileceğini tartışanlar olsa da devrimsel bir değişikliğe sebep olan Güneş merkezli sistem kurgulanamamıştır. Copernicus ise temel prensiplerini hesaplama tekniği ve gözlem sonuçlarını *Almagest*'ten ve bazı dayanaklarını Aristoteles fiziğinden ve İslam bilginlerinden almasına rağmen evrenin merkezine Güneş'i getirerek modern astronomiye giden yolu açmıştır.

**KAYNAKLAR**

- Ali Kuşçu (2001). *Şerhü'l-Tecrid*, Appendix: Concerning the Supposed Dependence of Astronomy upon Philosoph, (Freeing Astronomy from Philosophy An Aspect of Islamic Influence on Science, *Osiris* 16 içinde), s. 66-71.
- (2019). *er-Risâletü'l-Fethiyye*, (H. Umut, “Theoretical Astronomy in the Early Modern Ottoman Empire: Alî al-Qūshjî’s Al-Risâla al-Fathîyya” Montreal: PhD diss., McGill University içinde), s. 195-289.
- Aristoteles (2013). *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. N. Beyaz Erkızan, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- (2018). *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- (2019a). *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY.
- (2019b). *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- (2019c). *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- el-Beyrûnî (1943). *Kitâbü'l-Tefhîm lî-Evâil Sınâ'ati'l-Tencîm*, London.
- Copernicus, Nicholas (2002). *Commentariolus*, *Gökcisimlerinin Dönüşü Üzerine*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY.
- (2020). *De revolutionibus*, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Crombie, Alistair Cameron (1957). *Augustine to Galileo the History of Science A.D. 400-1650*, London: Heinemann.
- el-Çağmînî (2016). *Kitâbü'l-Mulahhas*, ed. Sally P. Ragep, *Jaghmîni's Mulakhkhas* içinde, Switzerland: Springer, s. 84-242.
- Dreyer, John Louis Emil (1953). *History of the Planetary System from Thales to Kepler*, Newyork: Dover Publication.
- Gamini, Amir Mohammad Gamini (2017). “Quṭb Al-Dîn Al-Shîrâzî And The Development of Non-Ptolemaic Planetary Modeling In The 13th Century”, *Arabic Sciences and Philosophy* 27, s.165-203.
- Heath, Thomas Little (1921). *A History of Greek Mathematics*, Oxford: The Clarendon Press, c.I.
- İbn Heysem (1971). *eş-Şukûk alâ Batlamiyûs*, ed. Abdülhamid Sabra, Nebîl eş-Şihâbî, Cario: The National Library Press.
- İbn Şâtir (2017). *Nihayetü's-Sûl fî Tashîhi'l-Usûl*, ed. Erwan Penchèvre, (La “Nihaya al-sul fî tashih al-usul” d’Ibn al-Shatir: Edition, traduction et commentaire mathématique, arXiv.org > math > arXiv:1709.04965).
- Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Kitâbu'l-Tuhfeti'sh Şâhiye*, Süleymaniye, Turhan Sultan, 220.

———, *Nihâyetü'l İdrâk fi Dirâyeti'l-Eflâk*, Süleymaniye, Damad İbrahim, 851.

Kuhn, Thomas (2007). *Kopernik Devrimi*, çev. Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan Kadir Çelik, İstanbul: İmge Yayınları.

Müeyyedüddin el-Urdî (1995). *Kitâbü'l-Hey'e*, thk. George Saliba, Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

Nasr, Seyyed Hossein (1964). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safâ, al-Bîrûnî and Ibn Sînâ*, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra-Uymaz, Tuba (2021). “Modern Bilimsel Metodolojinin Temellerini İbnü'l-Heysen’de Aramak”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 43, s. 141-165.

Ptolemaios, Claudius (1952). *The Almagest*, İng. çev. Catesby Taliferdo, Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Ragep, Sally P. (2017). “Fifteenth-Century Astronomy in the Islamic World”, *Before Copernicus*, ed. Rivka Feldhay and F. Jamil Ragep, London: McGill-Queen’s University Press, s. 143-160.

Ragep, F. Jamil (2001). “Freeing Astronomy from Philosophy an Aspect of Islamic Influence on Science”, *Osiris* 16/2, s. 49-71.

——— (2004). “Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks”, *Filozofski Vestnik* 27/ 2, s. 125- 142.

——— (2006). “Ali Kuşçu ve Regiomontanus: Dışmerkezli Dönüşümler ve Kopernik Devrimi”, *Osmanlı Bilim Araştırmaları*, çev. Yavuz Unat, sayı: 8/1, s. 81-96.

——— (2017). “From Tûn to Toruñ: The Twists and Turns of the Tûsî-Couple”, *Before Copernicus*, ed. Rivka Feldhay and F. Jamil Ragep, London: McGill-Queen’s University Press, s. 161-197.

Roberts, Victor (1957). “The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shatir, A Pre-Copernican Copernican Models”, *ISIS* 48, s. 428-432.

Roberts, Victor- Kennedy, Edward S. (1959). “The Planetary Theory of Ibn al-Shatir”, *ISIS*, c. 50, s. 227-235.

Sabra, Abdülhamid I. (1994). “An Eleventh-Century Refutation of Ptolemy’s Planetary Theory”, *Optics, Astronomy, and Logic Studies in Arabic Science and Philosophy* 14, s. 117-131.

Saliba, George (1993). “Al-Qushji’s Reform of the Ptolemaic Model for Mercury”, *Arabic Science and Philosophy* 3, s. 161-203.

——— (2015). *İslâm Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev.

Günseli Aksoy, İstanbul: Mahya Yayıncılık.

Sayılı, Aydın (1982). *Mısırlılar ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: Ankara: Türk Tarih Kurumu.

——— (1973). “Kopernik ve Anıtsal Yapıtı”, *Nikola Kopernik*, Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları.

Seyyid Ali Paşa (2001). *Mir'ât-ı 'Alem*, haz. Yavuz Unat, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Swerdlow, Noel (1973). “The Derivation and First Draft of Copernicus's Planetary Theory: A Translation of the Commentariolus with Commentary”, *Proceedings of the American Philosophical Society, Symposium on Copernicus* 117/6, s. 423-512.

Tekeli, S. Kâhya, E., M. Dosay, R. Demir, H. G. Topdemir, Y. Unat (1997). *Bilim Tarihi*, Ankara: Nobel Yayıncılık.

Nasîrüddîn et-Tûsî (1993). *et-Tezkire fi 'İlmi'l-Hey'e*, ed. ve çev. F. J. Ragep, New York: Springer.

Unat, Yavuz (1992). “İhvân-ı Safâ'nın Astronomi Risalesi,” *Bilim ve Felsefe Metinleri*, 1/2, s. 129-144.

——— (2001). *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara: Nobel Yayınları.

——— (2002). “Ortaçağ İslâm Astronomisinde Küre Katmanları Sistemi ve Gökyüzü Hareketlerin Fiziksel İzahı”, *XIII. Ulusal Astronomi Toplantısı, 2-6 Eylül 2002*, Antalya: TÜBİTAK Ulusal Gözlemevi, s. 303-311.

——— (2009). *Ali Kuşçu: Çağını Aşan Bilim İnsanı*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

——— (2019). “Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslâm Astronomisine Etkisi”, *İslam Medeniyeti Tarihi ve Fuat Sezgin Hâtırâ Kitabı*, ed. İbrahim Uslan, Yaşar Aydemir ve Ayten Koç Aydın, Ankara: Korza Yayıncılık, s. 45-69.

Uymaz, Tuba (2015). *Ptolemaios ve Kopernik Astronomisinin Karşılaştırılması ve Yeni Astronominin Temelleri*, Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

# Trabzon’da Günümüze Ulaşmayan Saraçzade / Hacı Pir Medresesi ve Mimarisi

Nurcan YAZICI METİN<sup>1</sup>

## ÖZ

Trabzon’da, Ortahisar Mahallesinde bulunan ve Saraçzade / Hacı Pir Efendi Medresesi olarak bilinen medrese günümüze gelmemiştir. Yapıdan günümüze, Ortasaray, Ortahisar ya da Saraçzade Mescidi olarak bilinen kısmı ve avlu kapısı ulaşmıştır. 18.yüzyılda mevcut olduğu anlaşılan yapı 19.yüzyılın ortalarında yaşanan yangında harap olmuştur. Bu tarihten sonra, yapıya adını veren ve aynı zamanda medresenin müderrisi olan Hacı Pir Efendinin girişimleriyle yeni baştan inşa edilmiştir. Büyük oranda padişahın katkılarıyla; mescid ve kütüphane ile birlikte inşa edildiği anlaşılan medresenin planı ve mimarisi hakkında bilgiler çok sınırlıdır. Medresenin mescidi için valide sultanın da katkı sağladığı arşiv belgelerinde geçmektedir.

Günümüze gelmeyen medresenin projesi, Osmanlı Arşivinde mevcuttur. Projede medresenin kat planları ve cephe görünümüne yer verilmiştir. Yapının dikdörtgen plan şemasında, revaklı, açık avlulu, iki katlı bir medrese olduğu anlaşılmaktadır. Mekanlar her iki katta avlu etrafında, üç yönde dolanan revak dizisinin arkasına gelecek şekilde, “U” düzeninde yerleştirilmiştir. Medresenin günümüze ulaşan mescidi, avlunun köşesinde yer almaktadır. Medreseye giriş, alt katta, güney duvarı ortasındaki kapı açıklığından sağlanmaktadır. Medresenin alt katındaki mekanlar güney, doğu ve kuzey yönde yerleştirilmiştir. Kuzey yöndeki mekanların ise avluya ve dışarıya açık dükkan şeklinde düzenlendiği görülmektedir. Planda mekanlar tek tek tanımlanmıştır. Aynı zamanda medreseye gelir getirmesi amacıyla inşa edildiği anlaşılan dükkanlar alt katta yer almaktadır. Medresenin projede tanımlandığı haliyle inşa edilip edilmediğini tespit etmek zordur.

<sup>1</sup> Prof. Dr. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, İstanbul/Türkiye

E-Posta: nurcan.metin@msgsu.edu.tr, ORCID: 0000 0003-3859-4847,

DOI: 10.32704/erdem.2022.83.185

Makale Gönderim Tarihi: 22.08.2022 Kabul Tarihi: 15.12.2022 (Araştırma Mk.)

Medresenin ilave ve onarımlarla günümüze gelebilen mescidi, dikdörtgen planlı ve kiremit kaplı çatı ile örtülüdür. Mescidin, aynı zamanda medresenin batı duvarı, üzerinde niş ve açıklıklar bulunan Bizans yapısına ait olması muhtemel bir duvardır. Mescidin doğu yönünde, medresenin kapısından, yani güney yönden girişi bulunan, kapalı bir son cemaat yeri düzenlemesi vardır. Son cemaat yerinin doğu duvarı, bu yöndeki medrese mekanına ait olmalıdır. İnşa kitabesi de bu duvar üzerinde bulunmaktadır. İç mekanda kuzey yönde, ortada ahşap bir dikmeyle taşınan ahşap kadınlar mahfili vardır. Mescidin harim mekanı, barok karakterde süslemelere sahip mihrap dışında sadedir.

Bu makalede, Osmanlı Arşivi'nden elde edilen belgeler ışığında, yapının yangın sonrası inşa süreci ve mimarisi değerlendirilecektir. Geç dönem Osmanlı medreselerinin bir örneği olduğu anlaşılan medresenin planı ilk defa bu çalışmada tanıtılacak ve ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Mimarisi, Trabzon, Medrese, Hoca Pir Efendi, Saraçzade.



## **Saraçzade / Hacı Pir Madrasa That Has Not Reached Today and Architecture in Trabzon**

### **ABSTRACT**

The madrasa known as Saraçzade / Hacı Pir Efendi Madrasa, located in Ortahisar Neighborhood in Trabzon, has not reached today. The part known as Ortasaray, Ortahisar or Saraçzade Mescidi and the courtyard gate have survived from the structure. The building, which is understood to have existed in the 18th century, was destroyed in the fire middle of the 19th century. After this date, it was rebuilt with the initiatives of Hacı Pir Efendi, who gave its name to the building and was also the professor of the madrasah. Largely with the contributions of the sultan; information about the plan and architecture of the madrasa, which is understood to have been built together with the mosque / masjid and library, is very limited.

The project of the madrasa, that has not reached today, is available in the Ottoman Archives. The floor plans and facade view of the madrasa are included in the project. In the rectangular plan of the building, it is understood that it was a two-storey madrasa with a portico and an open courtyard. The spaces are placed in a “U” pattern on both floors, behind the row of colonnades. The masjid of the madrasa, which has reached today, is located in the corner of the courtyard. The entrance to the madrasa is through the door opening in the middle of the south wall on the lower floor. The spaces on the lower floor of the madrasa are located in the south, east and north directions. It is seen that the spaces in the north direction are arranged in the form of shops open to the courtyard and to the outside. In the plan, the spaces are defined one by one. At the same time, the shops, which seem to have been built to generate income for the madrasah, are located on the lower floor. It is difficult to determine whether the madrasa was built as defined in the project.

The masjid of the madrasa, which has reached today with additions and repairs, is covered with a rectangular plan and a tiled roof. The western wall of the masjid as well as the madrasa, is a wall likely to belong to the Byzantine structure with niches and openings on it. On the east side of the masjid, there is a closed last congregation place with an entrance from the madrasa door, that is from the south side. The eastern wall of the last congregation place should belong to the madrasa in this direction. The construction inscription is also on this wall. In the interior, there is a wooden women's gathering place in the north, supported by a wooden pillar. The sanctuary of the masjid is

plain except for the mihrab with baroque decorations.

In this article, the post-fire construction process and architecture of the building will be evaluated in the light of documents obtained from the Ottoman Archive. The plan of the madrasas, which is understood to be an example of the late Ottoman madrasahs, will be introduced and examined in detail in this study for the first time.

**Keywords:** Ottoman Architecture, Trabzon, Madrasa, Hoca Pir Efendi, Saraçzade

## Giriş

Trabzon'da Ortahisar Mahallesi'nde bulunan ve arşiv kayıtlarında Saraçzade Hacı Mustafa Efendi, Hacı Pir Efendi Medresesi olarak geçen yapı hakkında yazılı kaynaklardaki bilgiler sınırlıdır. Yapıdan günümüze, Ortasaray, Ortahisar ya da Saraçzade Mescidi olarak bilinen kısmı ve avlu kapısı ulaşmıştır (Foto 1-2). Bu makalede, Osmanlı Arşivi'nde bulunan belgelerden yola çıkılarak medresenin inşa süreci ve mimarisi değerlendirilecektir.



**Fotoğraf 1**

Saraçzade / Hacı Pir Efendi Medresesi'nin mescidi ve çevresi (Güneyinde Fatih cami, güneydoğusunda eski hükümet konağı, Foto 2022).



**Fotoğraf 2**

Medresenin mescidi (Foto 2022).

## Basılı Kaynaklarda Medrese

Yayınlanmış kaynaklarda medreseye dair bilgiler sınırlıdır. Medresenin yangın öncesi durumunu tanımlayan yayında, ilk yapının, 1850’de Müderris Pir Mehmet Nazif Efendi tarafından kurulan, Trabzon’un ünlü bilginlerinden Mustafa Efendi’nin aile adı verilen Saraçzade Medresesi olduğu bilgisi geçmektedir (Goloğlu 1975: 171-182).<sup>2</sup>

Ortahisar’da, Fatih Camii’nin karşısında, kuzeyinde konumlanan bu medresenin, caminin müştemilatından olduğu da yayınlarda ifade edilmektedir (Karpuz, Sümerkan 2016: 1060). Medresenin iki katlı olduğu, her iki katta 20 kadar oda bulunduğu, her odada 4-5 mollanın tedris ettiği; Hacı Pir adında bir müderrisinin bulunduğu,<sup>3</sup> ölümü sonrası Hacı Faik Efendi, sonra Hacı Şakif Efendilerin müderrislik yaptıkları da aynı yayında yer almaktadır. Bir dönem vakıflar idaresi tarafından öğrencilere kira karşılığı verilmiş olan medrese, sonrasında şahsa satılmış ve Cumhuriyet Dönemi’nde medrese kısmı tamamen ortadan kalkmıştır.

Zamanında bir avlu etrafındaki medrese odaları, mescid ve müştemilat birimlerinden oluşan medreseden günümüze gelen mescidinin batısındaki eklenti yıkılınca bu cephenin eski bir Bizans yapısına ait olduğu ve burada kapı ve pencere düzenlemelerinin bulunduğu anlaşılmıştır. Ayrıca kapının kemer alınlıklarında ve üst kısımlarında fresk izleri ortaya çıkarılmıştır (Karpuz, Sümerkan 2016: 1060).

1889 tarihli Salname’de, Trabzon’daki 8 medrese arasında, Trabzon içinde Saraçzade Medresesi de tanımlanmakta, burada 1 müderris ve 61 talebesinin olduğu yazmaktadır (Trabzon Vilayeti Salnamesi, 1305/ 1889: 100). Kaynaklarda, günümüze gelen medresenin mescidinin bugünkü durumu hakkında bilgi verilmiştir (Komisyon 2010: 41; Karpuz, 1994:146).

## Arşiv Kayıtlarında Medrese

Osmanlı Arşivi’nde bulunan kayıtlar, medresenin tarihsel süreci hakkında ayrıntılı ve daha doğru bilgiler sunmaktadır. 18.yüzyılın sonunda aktif

<sup>2</sup> Yapının banisi Saraçzade Hacı Mustafa Efendi hakkında bilgiler sınırlıdır. İncelenmiş olan bazı vakıf kayıtlarında, Saraç Alizade Elhac Mustafa Efendi Vakfı’nın H. 1160 (M. 1747) tarihli vakfiyesi kayıtlıdır ve hayratı Ortahisar’da mescid ve medresedir. Bkz. Kurnaz 2003; 40. Goloğlu da Trabzonlu bilgin Saraçzade Mustafa Efendi’nin 1768’de öldüğünü yazmaktadır. Bkz. Goloğlu 1975: 172.

<sup>3</sup> Medresenin yangın sonrası inşa sürecinde çaba sarfeden ve medreseye adını veren Hacı Pir Efendi hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Trabzonlu şair ve yazar, ilk Trabzon mebusu Emin Hilmi’nin (1831-1884) dayısı ve aynı zamanda hocası olan Pir Nazifi’nin mezarının İstanbul’da Edirnekapı dışında olduğu belirtilmiştir. Emin Hilmi’nin eserinde “Hâc Pir Mehmed el-Nazif Efendi” olarak geçen, dayısı ve hocası olduğunu söylediği Pir Efendi’nin doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Bkz. İmamoglu 2009: 19-20.

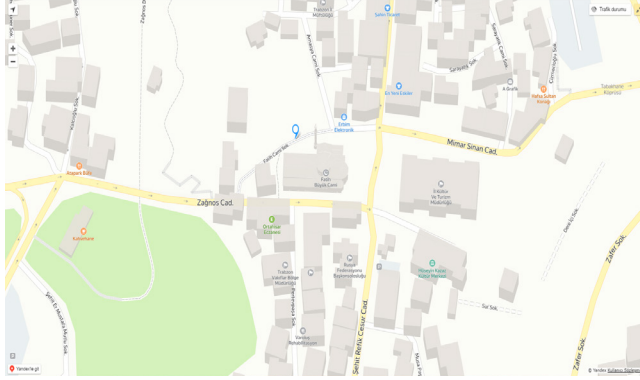
olduğu anlaşılan “Trabzon Ortahisar Mahallesi’ndeki Saraçzade Hacı Mustafa Medresesi”nin müderrisliğine ve mütevelliliğine, vakfın oğlu Mehmed tayin edilmiştir (BOA., C.MF., 42/2061, 27 Zilhicce 1191, 26 Ocak 1778). 1796 tarihli kayıttta, Ortahisar Mahallesi’nde bulunan Saraçzade Mustafa Efendi imaret ve cami evkafından bazı cihazların tevcihi hakkındaki yazıda birtakım düzenlemeler yapılmıştır (BOA., C.MF., 22/1096, 23 Rebiülahir 1211, 26 Ekim 1796).

Medrese hakkında ayrıntılı bilgi, 19.yüzyılın ortalarına ait evkaf kaydında geçmektedir. Evkaf-ı Hümayun Nezareti’ne bağlı Trabzon Ortahisar’daki “Saraçzade Hacı Mustafa Efendi Medresesi” vakfının H. 1264 (M. 1848) senesi muhasebe kaydında, vakfın “mütevelli El-Hac Pir Efendi” görülmektedir. Hazırlanan defterde, dükkan kiralarından<sup>4</sup> alınan bedel 4104 varidat, 3367,10 masarifat-ı vakıf, 737,1 fazla miktar olarak kaydedilmiştir. Burada müderris Hacı Pir Efendi, imam Hafız Ali Efendi, teravîh kırdıran imam Hafız Salih Efendi, müezzin, ferraş ve kayyum Hasan Halife olarak tanımlanmış ve bu vazifelerin aldığı ücretler belirtilmiştir. Ayrıca bu görevlilere “şem’i revgan” (mum yağı) ücreti tanımlanmış; tamir masrafı da dahil diğer giderlerle birlikte toplam vakıf masrafı 3367,10 kuruş olarak verilmiştir (BOA., EV.d., 13344, 17 Rebiülahir 1265, 12 Mart 1849). Burada Hacı Pir Efendi’nin mütevelli olduğu belirtilen vakfın onarımıyla ilgili bir meblağın da tanımlandığı görülmektedir.

Arşiv belgelerindeki yazışmalarda, 1865 senesine kadar Saraçzade Medresesi olarak geçen yapı, bu tarihlerde Hacı Pir Efendi adıyla anılmaktadır. Medrese 1865 senesi öncesinde yaşanan bir yangında harap olmuştur. Yakın konumda bulunan hükümet konağında bir kaza sonucu çıkan yangının çevreye sirayet etmesi sonucu yanan medreseden Hacı Pir Efendi Medresesi olarak bahsedilmekte ve “müderrisin-i kiramdan Hacı Pir Efendi dâilerinin” zaten müderrisi oldukları medrese ifadesi kullanılmaktadır (BOA., İ.MVL., 529/23739, 13 Şaban 1281, 11 Ocak 1865). Dolayısıyla yanmış olan medresenin bu tarihte müderrisi Hacı Pir Efendi’dir. Aynı yazışmada geçen hükümet konağı yangınında medresenin harap olduğu bilgisi de dönemin mevcut konağında, 1862 senesinde yaşanan yangınla ilgili olmalıdır. Bugün İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü olarak kullanılan, son olarak restorasyonda olan hükümet konağının yerinde, mevcut konaktan önceki yapının 1862 yılında çıkan bir yangın sonucu harap olduğu, dönemin arşiv kayıtlarında geçmektedir. Yangın “Cemaziyelevvelin yirmi birinci gecesi saat sekiz buçuk” sıralarında, yani 14 Kasım 1862’de, akşam saatlerinde,

<sup>4</sup> Burada aralarında bakkal dükkanı, terzi dükkanı, kahve, attar dükkanının da bulunduğu 9 dükkan sayılmıştır.

konağın alt katında bulunan hapisanede bir kaza sonucu çıkmış, yangını söndürmek için gösterilen gayretler yetersiz kalmış ve bütünüyle ahşaptan olan “köhneleşmiş” konak “kibrit gibi cezbi-nâr” olmuştur. Bu yangında, “civarda bulunan birkaç dükkan ile bir bâb medresenin muhterik olduğu” ifadesi, yangının çevreye verdiği hasarı göstermektedir.<sup>5</sup> Burada bahsi geçen medrese Saraçzade Medresesi olmalıdır. Nitekim hükümet konağı ile bağlantılı olup çevreye zarar veren tek yangın bu tarihte yaşanmıştır. Hükümet konağı da medreseye çok yakın konumdadır (Foto 3-4).



**Fotoğraf 4**

Ortahisar'daki Fatih Camii, kuzeyinde Saraçzade /Hacı Pir Medresesi ve doğusundaki eski hükümet konağının konumu. (Kaynak: <https://yandex.com.tr> Erişim Tarihi: 20.07.2022).



**Fotoğraf 5**

Bir hava fotoğrafında yapıların konumları. Fotoğrafın sağında medreseden günümüze gelen mes-cid birimi, güneyinde Fatih Camii, doğusunda eski hükümet konağı. (Kaynak: M. Öztürk Arşivi)

<sup>5</sup> Trabzon hükümet konağı ve yangın hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: BOA., A.MKT.MHM., 251/53, 25 Ca 1279; Yazıcı 2008: 950.

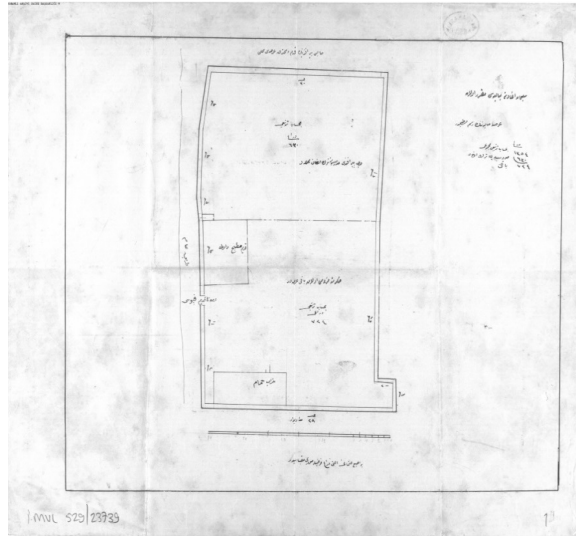
Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlı evkaftan, Trabzon'da "Ortahisar'da vaki Saraczade müteveffa el-Hac Mustafa Efendi'nin geçende muhterik olan" mescid ve medresesi vakfı hakkında, Haziran 1864'te yapılan bildirimde, senelik 2356 kuruş kira geliri olan 11 dükkan sayılmış; bunlardan kahvehane, kebabçı dükkanı, terzi, lüleci dükkanının da aralarında bulunduğu, 9 dükkan yangında harap olmuştur. Dolayısıyla medresenin, kalan 2 dükkandan (bunlardan biri Sipahi Pazarı'nda, diğeri Kundakçılar derununda/içindedir) başka geliri kalmamıştır.<sup>6</sup>

Yangında harap olan medresenin vakfının olup olmadığı bildirilmesi hususundaki yazışmalar, vakıf gelirleriyle ilgili 3 Haziran 1864 tarihli, yukarıda tanımlanan dükkanların yanında, medrese hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir (BOA., İ.MVL., 529/23739, 6 Şaban 1281, 4 Ocak 1865). Yazışmada, "Fatih Mehmed Han hazretlerinin Trabzon'da kâin cami-i şerifleri pişgâhında olup muhterik olan medresenin hâl-i harabîde bırakılması nâ-münâsip olduğu beyân-ı âlîsiyle", bir vakfının olup olmadığı sorulmuş; imarı için ne kadar akçe sarf olunacağı belirlenmesi için keşif defteri istenmiştir. Ayrıca medresenin "bir mevki-i mukannada bulunması ve miras-ı celileden olması cihetiyle" imarı için gerekenlerin yapılması konusuna vurgu yapılmıştır. Evkaf Müdürlüğü tarafından gönderilen bilgiye göre medresenin "pişgâhında ve tahtında", yani önünde ve altında bulunan 9 dükkanın tamamen yandığı belirtilmiştir. Keşfinde takdim edildiği üzere dersane ile birlikte 15 oda, 1 mescid ve de "mukaddema" altında ve önünde bulunup yanmış olan 9 dükkana mukabil, 8 mağaza ve dükkanın alt kata ilave edileceği belirtilmiştir. Ayrıca "heyet-i kadimesi üzere ortasında şadırvan inşa kılındığı halde" inşaat masrafı, 81.658 kuruş tutacaktır. Ancak medresenin önünde bulunduğu belirtilen "müsakkafat vakfiyesinden" olan dükkanlar Fatih Camii avlusunda, hükümet konağı ile medresenin arasındadır.<sup>7</sup> Bunların asıl mekanlarında yaptırılmaları, "yangından sonra tanzim olunan resim ve haritası iktizasınca mukarrer (kararlaştırılmış) olan ıslahata mugayir (aykırı) olacağından", ayrıca medrese avlusunun genişletilmesi, hükümet konağı önündeki yolun tesviyesi gerektiğinden medresenin şark ve şimaline (doğu ve sol tarafına) "yüzleri açılmak üzere 8 kahve ve dükkan ve mağazalar yapılmak" hem de ıslah maksadı ile medresenin arsasından, "canîb-i

<sup>6</sup> BOA., İ.MVL., 529/23739, 27 Zilhicce 1280, 3 Haziran 1864. Tarihi verilmemiş olmakla birlikte yangının Haziran 1864'ten önce yaşandığı, bu yazışmadan da anlaşılmaktadır.

<sup>7</sup> Medresenin sonraki yazışmalarda, Sultan Mehmed Han Vakfı ile ilişkilendirilmesinin açıklaması bu tanımlama olmalıdır. Nitekim Fatih Camii ve çevresi Fatih Vakfındandır. Fatih Cami avlusunda bulunan dükkanlar da bu kapsamda olmalıdır.

cenubiden” (güney yönünden) meydana ve sokağa bedelsiz ayrılacak 620 zira gibi bir miktar alana ihtiyaç vardır. Medresenin arsasından ayrılacak bu yere karşılık, bitişiğinde satın alınacak olan arsadan, aynı ölçüde alan medreseye verilecektir. Bitişiğindeki özel mülk arsasının satın alınması istenmiştir; ancak arsa büyüktür ve bir kısmı ayrıldığı takdirde kalanı işe yaramayacaktır (Arsa 1344 zira, medrese için ihtiyaç duyulan 620 ziradır). Kalanının da hükümetçe alınıp kullanılabileceği belirtilmiştir. Hükümet konağına yakın olan bu arsanın hapisane hastanesi yapılabileceği, (daire-i hükümet dahilinde hastahane inşası uygun bulunmamış), ayrıca ahır, mutfak gibi mekanlar için de kullanılabileceği belirtilmiştir. Bu arsa da çizimde ayrıntılı olarak tanımlanmıştır (Çiz. 1). Üste “Hacı Pir Efendi’nin kadim ve muhterik arsası mahalli” sınırında, altta bölümlenmiş olarak verilmiş kısımda 620 ziralık “Hacı Pir Efendi Meedresesine terk olunan mahaller” tanımıyla medreseye verilecek alan ve en altta “kadim matbah ve oda”, “arsanın kadim kapısı”, “harab hamam” gibi tanımlanmış alanların yer aldığı 724 ziralık hükümete verilecek arsa belirtilmiştir.



**Çizim 1**

Medrese için satın alınması planlanan arsanın krokisi (Kaynak: BOA., İ.MVL., 529/23739).

Aynı yazışmada, medresenin inşaat masrafları ve bu masrafların nasıl karşılanacağı da tanımlanmıştır. Medrese inşaatı için ihtiyaç duyulan 81 bin kûşur kuruşun karşılanabilmesi için şehrin bazı mahalle ve çarşı aralarındaki boş ve atıl arsaların satışından elde edilecek gelirden 50 bin kuruşun medrese



için ayrılması planlanmıştır. Bu arsalarından bir kısmı daha önce satılmıştır. Nitekim “medrese-i mezkure buraca en şerefli yerde” bulunmasından dolayı belediyenin bunu halletmesi gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca “cami-i şerif-i mezkurun tevsi-i avlusu” ile yolun tesviyesi için medreseye ilave olunacak kısmın satın alınması için gerekli miktarın mal sandığından karşılanması planlanmıştır. İnşaat masrafının üst tarafının da (31 bin küsur kuruş) “memleketin ashab-ı hayr ve serveti tarafından îâne olarak tesviyesi” kararlaştırılmıştır. Hükümet konağı yangınının sirayet etmesiyle yanmış olan medresenin inşa sürecinde, hayır sahiplerinin yardımları ve Hacı Pir Efendi'nin gayretleri önemli bir yer tutmaktadır (BOA., İ.MVL., 529/23739, 6 Şaban 1281, 4 Ocak 1865). Sonuç itibarıyla arsa bedelinin mal sandığından karşılanması, 50 bin küsur inşaat bedelinin arsa satışlarından, kalan üst tarafının da toplanan yardımlardan karşılanması uygun bulunmuştur. Ancak bütün bunların gerçekleştirilemediği, sonraki yazışmalardan anlaşılmaktadır.

Trabzon Meclisi'nden gönderilen, Meclis-i Valaya havale buyrulan 26 Mart 1865 tarihli mazbatada medreseden, “Sultan Mehmed Han evkafından” Trabzon'daki, daha önce yanmış olan medrese diye bahsedilmektedir (BOA., MVL. 700/9, 28 Şevval 1281, 26 Mart 1865). Mehmed Pir Efendinin, “Pir Mehmed en-Nazifi” mührü ile kaleme aldığı yazıda, “mukaddema muhterik olan medresemin” ifadesi geçmekte ve Pir Efendi inşa sürecindeki yardımlardan dolayı teşekkür etmektedir (BOA., MVL.707/70, 1 Muharrem 1282, 1 Haziran 1865).

Hacı Pir Mehmed'in yazdığı, 17 Haziran 1866 tarihli tezkirede, “Sultan Mehmed Han hazretlerinin cami-i şerifi kurbunda kain mukaddema muhterik olan mescid ve medrese-i şerife-i dâiyanemin inşası” için Hazine-i Seniyye-i Şahane'den 50 bin kuruşun, “atiyye-i seniyye” olarak verildiği belirtilmiştir. Ancak bu miktarın medresenin mescidi, çarşı cami-i kebirinin tamiri ve diğer ihtiyaç olan mahaller için harcanmasından dolayı medrese tamamlanamamıştır. Medresenin bu şekilde yarım kalması yakın zamanda harabeye dönmesine neden olacaktır (BOA., MVL., 722/32, 3 Safer 1283, 17 Haziran 1866).

Hacı Pir Efendi'nin 1866 tarihli dilekçesinde, Trabzon Ortahisar'da, Sultan Mehmed Han vakfına bağlı olan “müderresi bulunduğum medrese-i muhterika” tanımı kullanılmıştır. Medresenin inşası için 50 bin kuruş padişah, mescidin inşası için 10 bin kuruş valide sultan tarafından yardım olarak verilmiştir. Kalan masraf, ahali tarafından yardım olarak alınmak üzere inşaata başlanmıştır. Bu tarihte mescid tamamlanmıştır. Ancak “ahali-i

beldenin hasbe'l vakt gayet muzdaribe'l-hâli ikmâl" olduklarından yardıma güçleri yetmemiş ve medrese inşaatı bitirilememiştir. 15 bin kuruşun, Trabzon tüccarından Hacı Mehmed Efendi'nin gerekli yerlere harcanmak üzere verdiği paradan karşılanmasını, Pir Mehmed Efendi önermiştir (BOA., MVL., 503/26, 12 Rebiülahir 1283, 24 Ağustos 1866).

Bu dilekçeye istinaden Trabzon valiliğine verilen cevapta Hacı Pir Efendi marifetiyle "tamir olunan" cami bitmiş ise de "müceddeden inşa bulunmakta olan medrese" masrafı için ihtiyaç duyulan 15 bin kuruşun, tanımlanan tüccarın vasiyeti olan miktardan karşılanması uygun bulunmamıştır (BOA., MVL., 724 / 62, 1 Cemaziyelevvel 1283, 11 Eylül 1866). Daha sonra medresenin inşaat masrafı için bu paradan "yalnız 4 bin kuruş" kullanılabilmiştir (BOA., MVL., 725/93, 22 Cemaziyelahir 1283, 2 Ekim 1866).

19.yüzyılın sonlarına ait bir başka kayıta, "evkaf-ı mülhakadan (devlet nezaretindeki şahsi vakıflar) Ortahisar Mahallesi'nde kain Saraçzade Hacı Mustafa Efendi medresesiyle mescid-i şerifi" vakfında müderrislik, müezzinlik, kayyımlık, ferraşlığa mahsus vazifelerin maaşlarına zam yapılması hususundaki yazışmada medrese, Saraçzade Medresesi olarak geçmektedir (BOA., ŞD., 147/41, 5 Şaban 1316, 19 Aralık 1898). Aynı yıllarda Ortahisar Mahallesi'ndeki Saraçzade Hacı Mustafa Efendi Medresesi, mescidi ve vakfının müderrislik, müezzinlik ve kayyumluk cihetlerinin tezyidi ile zam yapılması hakkındaki yazışmalar, bu tarihte de vakfın işlevini sürdürdüğünü göstermektedir (BOA., BEO., 1260/94498, 13 Ramazan 1316, 25 Ocak 1899; ŞD., 147/41, 5 Ramazan 1316, 17 Ocak 1899).

19. Yüzyıl Trabzon vakıfları hakkındaki çalışmada da 1847 yılında, Saraçzade Hacı Mustafa Efendi vakfı ve vakfın tamir masrafları tanımlanmıştır.<sup>8</sup>

Arşiv kaynaklarında, yukarıda da değinildiği üzere medreseye dair iki ayrı isim ve vakıf tanımının yapıldığı görülmektedir. 18. yüzyılda ve 19.yüzyılın ilk yarısında, 1849'da medrese "Nezaret-i Evkaf-ı Hümayun evkafından nefsi-i Trabzon'da Ortahisar'da vaki Saraçzade Hacı Mustafa Efendi medresesi vakfı" olarak tanımlanmakta ve "mütevellisi bulunan El-Hac Pir Efendi" adı verilmektedir. 1864'te "Fatih Mehmed Han Hazretlerinin Trabzon'da kâin cami-i şerifleri pişgâhında (önünde) olup muhterik olan medrese", "Ortahisar'da vaki' Saraczade müteveffa el-Hac Mustafa Efendinin geçende

<sup>8</sup> Vakıf burada Evkaf Nezareti'ne bağlı, 1848'te muhasebesi görülen vakıflar arasındadır. Saraçzade Hacı Mustafa Efendi Vakfı ve mütevellisi Hacı Pir Efendi (beratla) olarak görülmektedir ve vakfiyesi vardır. Bkz. Saydam 2003: 194.

muhterik olan bir bab mescid ve medresesi vakfı” denilmektedir.<sup>9</sup>

Medresenin yangında harap olduğu tarihlerde, yapıdan Saraçzade Mustafa Efendi Medresesi olarak bahsedilmekte ve medrese ile mescidinin bir vakfi tanımlanmaktadır. Yukarıda ayrıntılı olarak ele alındığı üzere Saraçzade Hacı Mustafa Efendi mescid ve medresesi vakfının 11 dükkandan kira gelirinin olduğu, bunlardan 9'nun da medresenin altında bulunduğu için yandığı, dolayısıyla sadece iki dükkân kaldığı belirtilmektedir (BOA., İ.MVL., 529/23739).

Medresenin yangın sonrası yeni baştan inşa sürecindeki yazışmalarda da, Hacı Pir Mehmed'in adı geçmekte, 1865 senesi başında “müderresin-i kiramdan Hacı Pir Efendi dâilerinin Trabzonda vaki”, zaten müderresi olup mukaddema hükümet konağının kazaen nekahati ile muhterik olan medrese” (BOA., İ.MVL., 529/23739, 13 Şaban 1281, 11 Ocak 1865) tanımlamasının yanında Trabzon Meclisi'nden gelip Meclis-i Vâlâ'ya havale buyrulan mazbataya göre, “Sultan Mehmed Han Hazretleri evkafından Trabzon'da kain mukaddema muhterik medrese” ifadesi kullanılmaktadır (İ.MVL., 529/23739, 13 Şaban 1281, 11 Ocak 1865; İ.MVL., 529/23739, 10 Zilka'de 1281, 6 Nisan 1865). 1866'da Hacı Pir Efendi, “medrese-i acizanemin” ya da yer tanımı yaparak “Sultan Mehmed Han Camii kurbunda /yakınında kain mukaddema muhterik olan mescid ve medrese-i daiyanemin”, “Sultan Mehmed Han vakf-ı şerifine merbut müderresi bulunduğum medres-i muhterika-i acizanemin” demektedir.

Anlaşılabacağı üzere medresenin yangın sonrası yeni baştan inşa sürecinde, Saraçzade vakfının mütevellisi ve aynı zamanda medresenin müderresis olan Hacı Pir Mehmed'in adı verilmektedir. Hacı Pir Efendi de çeşitli vesilelerle yazdığı dilekçelerde “müderresi bulunduğum” ifadesini kullanmaktadır. Medrese için yer tanımlaması yapılırken de “Sultan Mehmed Han camisi önünde” denilmektedir. Yazışmalarda, aynı medrese için “Saraçzade Hacı Mustafa Efendi Medresesi vakfı” tanımlaması yapılmakla birlikte “Sultan Mehmed Han” vakfına “merbut”, yani bağlı olduğu ifadesine de yer verilmektedir. Bu noktada Trabzon Ortahisar'daki fetihten sonra kiliseye çevrilen Fatih Camii'nin avlusunun medrese ile komşu olduğunu, medresenin caminin hemen kuzeyinde konumlandığını ve yaşanan yangında burasının

<sup>9</sup> Bu tanımlamalar için bkz. BOA., EV.d, 13344, 17 Rebiülahir 1265, 12 Mart 1849; İ.MVL., 529/23739, 4 Zilhicce 1280, 11 Mayıs 1864; İ.MVL., 529/23739, 27 Zilhicce 1280, 3 Haziran 1864.

da zarar gördüğünü belirtmek gerekir.<sup>10</sup> Fatih Camii de yangında zarar görmüştür.<sup>11</sup> Saraçzade ve Sultan Mehmed Han vakfına bağlı medrese ile aynı medresenin ifade edildiği belge ayrıntılarından anlaşılmaktadır. Nitekim medresenin önünde bulunduğu belirtilen “müsakkafat vakfiyesinden” olan dükkanlar Fatih Camii avlusunda, hükümet konağı ile medresenin arasındadır ve bunlar da yangında zarar görmüştür.<sup>12</sup> Yanan dükkanların Fatih Cami avlusunda olduğu bilgisi bu karışıklığı açıklamaktadır. Ayrıca konum itibarıyla medrese arazisinin bir kısmının, özellikle kira dükkanlarından bazılarının Fatih vakfına dahil olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Trabzon’daki vakıfları içeren tez çalışmasında, tanımlanan tarih aralığında Fatih Sultan Mehmed’in Trabzon’daki vakıfları da ele alınmıştır. 1515-1532 tarihli kayıtları içeren tahrirde dükkan, hamam ve değirmenler ile bir kervansarayın da içinde bulunduğu vakfın kira gelirleri sayılmıştır. Ayrıca Trabzon Şeriye Sicilleri’nde, 17.yüzyıla tarihlenen kayıtlarda, Fatih Camii yanında vakfa ait bazı boş arazilerin olduğu ve kiraya verildikleri ifadesi geçmektedir.<sup>13</sup>

Yazışmalardaki bu karmaşaya rağmen bugün mevcut olan ve mescidin duvarında kalan kitabede yer alan ifadeler oldukça açıktır (**Foto 5-6**). Hacı Pir Efendi Medresesi’nden günümüze ulaşan kısmı üzerinde iki kitabe yer almaktadır. Yapı üzerinde yer alan iki kitabeden biri mescidin doğu duvarındadır. Mermer üzerine, talik hatla yazılmış yedi satırlık kitabede; “Cihânda tâ ibâdetle dirâset var iken Mevlâ / Tükenmez şân u şevket bahş ede Abdü’l-Aziz Hân’a / Zamân-ı kudret-efzâsında inşâât-ı nâ-ma’dûd / Biri bu medrese, yandı, yapıldı, geldi meydânâ / Görüp Pîrû’n-Nazîfî uhdesinde tevliyet emrin / İki kez eyledi fermân-ı inşâsın müşîrânâ / Buna bânî-i evvel şöhreti Sarrâc-zâd ammâ / Kerâmet nûru bu üç def’adır neşr oldu devrâna / Ki bahr-i gayret-i dîniyyesi halkın gelüp cûşa / Zemîn u hücresin tevsî’u teksîr etdi merdâna / Ne ra’nâ tarz u üslûb üzre tarh olmuş ki her sâ’at / Sübûb eyler riyâh-ı bağ-ı cennet seyr eden câna / Hitâmında güher-pâş oldu Zühdi hâme-i târîh / Aceb mecmâ’ hakîkî medrese mescid kütüphane Sene

<sup>10</sup> Fatih Camii için bkz. Karpuz 2007: 407-408; Demir 2020: 47-67.

<sup>11</sup> Bazı yayınlarda Fatih Camiinin hemen kuzeyinde, karşısında bulunan medresenin Fatih Camii müstemilatından olduğu belirtilmiştir. Bkz. Karpuz 2016: 1060.

<sup>12</sup> Medresenin sonraki yazışmalarda, Sultan Mehmed Han Vakfı ile ilişkilendirilmesinin açıklanması bu tanımlama olmalıdır. Nitekim Fatih Camii ve çevresi Fatih Vakfındadır. Fatih Cami avlusunda bulunan dükkanlar da bu kapsamda olmalıdır.

<sup>13</sup> Usta 2015: 79, 85-86.

1283” yazmaktadır. Kitabede, Sultan Abdülaziz Dönemi’nde, padişahın ve halkın yardımlarıyla vakıf işlerine bakan Pir Nazifi’nin önderliğinde, Saraçzade’nin yaptırdığı medresenin yanması üzerine yapının yeni baştan inşa edildiği yazılıdır. Buradan mescid, medrese ve kütüphanenin aynı anda yaptırıldığı anlaşılmaktadır (Yüksel, 2000: 143). Zühdi tarafından kaleme alınmış kitabede, H.1283 (M. 1866) tarihi vardır.<sup>14</sup> Güney cephede yer alan avlu kapısı üzerindeki kitabede ise celi sülusla, üsteki daha dar tutulmuş, silmelerle çerçevelenmiş panoda “Maşallah”, altta “Lâ ilâhe illâllah Muhammedun Resulullah” yazmaktadır.



**Fotoğraf 5**

Medresenin mescid duvarındaki kitabesi (Foto 2020).



**Fotoğraf 6**

Medresenin kapısı üzerindeki kitabe (Foto 2020).

<sup>14</sup>

Kitabede adı geçen ismin Trabzonlu meşhur şair Tayyib-zade Hafız Mehmed Zühdi olmadığı, Trabzonlu şairlerden başka bir Hafız Zühdi olduğu, özellikle belirtilmiştir. Bkz. Yüksel, 2000: 143. Hafız Zühdi hakkında bilgi için bkz. Yüksel 1993: 163.

## Osmanlı Medrese Mimarisi ve Saraçzade Medresesi

Bir eğitim kurumu olan medreseler, aynı zamanda eğitim verilen talebenin barınma ihtiyacını karşılayacak şekilde planlanmış mimari örneklerdir. Büyük çoğunlukla avlu mekanına göre şekillenen medreseler, orta avlunun etrafında sıralanan dershane-mescid, eyvan, talebe hücreleri ve revak düzeninden oluşur. Medrese mimarisinde avlu unsuru, mimarinin ve mekan dağılımının merkezini oluşturmakta, üzerinin açık veya kapalı olmasına göre gruplama yapılabilmektedir.<sup>15</sup>

Orta ve yüksek eğitim kurumu olan medreselerin ortaya çıkışı, kesin olmamakla birlikte 9.yüzyıldan itibaren takip edilebilmekte; kurumsallaşması ise Büyük Selçuklu Dönemine inmektedir (Baltacı 1976: 7-8). Anadolu'da Selçuklu çağında en güzel örneklerinin verildiği medreselerin inşası Osmanlı Dönemi'nde de devam etmiştir. İlk Osmanlı medresesi olan İznik Orhan Gazi Medresesi'ni (1331) çok sayıda ve genellikle külliye bütünü içinde inşa edilen örnekler takip etmiştir (Demiralp 1999).

Son dönem Osmanlı medreseleri arasında değerlendirilebilecek bir örnek olan Saraçzade ya da Hacı Pir Efendi Medresesi'nin ilk inşa tarihi bilinmemektedir ve yangın öncesi durumu hakkındaki bilgiler sınırlıdır. 18.yüzyılın başında Trabzon'da bulunan medrese, mescid ve vakıflar arasında medresenin adı geçmemektedir. Vakfiye kaydından, Saraçzade Hacı Mustafa Efendi'nin H.1160 / M. 1747 senesinde vakıf kurduğu ifade edilmektedir.<sup>16</sup>

Bugün mevcut olan kitabeden anlaşıldığı üzere yapılar, yangın öncesi medrese, mescid ve kütüphaneden müteşekkildir. 1862 senesinde yaşanan hükümet konağı yangınının çevreye sirayet etmesi sonucu yanan medresenin mescidinin kısmen zarar gördüğü, yazışmalardaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Osmanlı Arşivi'ndeki yazışmalarda, yukarıda da belirtildiği üzere medresenin yeni baştan inşa edildiği belirtilmesine rağmen mescid için "tamir" ifadesi kullanılmıştır (BOA., MVL. 724/62, 1 Cemaziyevvel 1283, 11 Eylül 1866.) Arazi kullanımında, eski duvar kalıntısı da günümüze ulaşan mescidin yangın sonrası tamir edildiğini, dolayısıyla mescidin aynı yerde kalmış olabileceğini düşündürmektedir. Mescidin yangından hasarla kurtulduğu ve tamir ettirildiği bilgisi, son yıllarda batısındaki eklenti yıkılınca bu cephenin eski bir Bizans yapısına ait olduğu verisiyle de belgelenmektedir.

<sup>15</sup> Medrese mimarisi ve tipolojisi için bkz. Kuran 1969. Ahunbay 1988; Ahunbay 1993; Demiralp 1999; Köşklü 1999.

<sup>16</sup> Yüzyıl başına ait Trabzon vakıfları ayrıntılı bir çalışmayla ele alınmıştır. Bkz. Çiçek 2020: 122. VGM.D. 651/74/1'den aktararak

Yangın sonrası düzenlenen krokide, medrese arsasının bir kısmının (620 zira) yola ve sokağa ayrıldığından, medreseye aynı ölçüde, hemen sınırında bulunan arsa ilave edilmesi planlanmıştır. Bunun uygulanıp uygulanmadığı bilgisi net değildir. Buradaki ilavenin yönü de tanımlanamamaktadır (bkz. Çiz. 1). Medresenin “heyet-i kadimesi üzere ortasında şadırvan inşa kılındığı halde” ifadesi, yangın öncesinde de bir şadırvanın varlığını belgelemektedir. Sultan Abdülhamid Albümleri’nde yer alan şadırvanlı avlu fotoğrafı yapının 1862 yangını sonrası, yeni baştan inşa edildiği döneme ait olmalıdır. Ayrıca yazışmalarda, mevcut 9 dükkanının yerine 8 bab dükkan yapılacağı da ifade edilmiştir. Ki buradan medresenin yangın öncesinde de iki katlı ve altında 8 dükkanı olduğu anlaşılmaktadır.

1862 senesinde yaşanan yangın sonrası yeni baştan inşa edilmiş olan medresenin mimarisini, arşiv kayıtlarındaki projeden ve günümüze gelen mescid ve kapı biriminden tanımlamak mümkündür.<sup>17</sup> Saraçzade / Hacı Pir Medresesi’nin bağımsız bir medrese olarak düzenlendiği, ancak kendi içindeki mescid, kütüphane gibi birimlerle küçük bir külliye oluşturduğu söylenebilir. Günümüze ulaşan mescid biriminden anlaşıldığı üzere inşa malzemesi moloz ve kesme taştır. Beden duvarlarında moloz taş kullanılmıştır. Köşeler, kapı ve pencere söveleri kesme taştandır. Mescidin, aynı zamanda medresenin batı duvarı üzerindeki kapı ve pencere düzenlemeleri, burada kısmen bir Bizans yapısının kalıntılarının kullanıldığını göstermektedir (Foto 7).



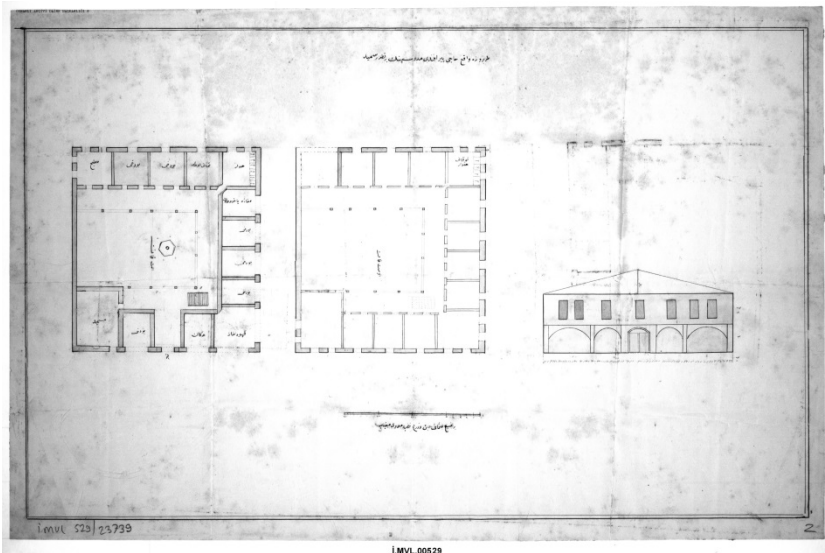
**Fotoğraf 7**

Mescidin batı ve güney duvarı (Foto 2022).

<sup>17</sup>

Yapı 10 Mayıs 2022 tarihinde yerinde incelenmiştir. Bu tarihte medrese kapısı üzerinde “Türkiye Diyanet Vakfı Trabzon Şubesi, Zekat, Fitre, Kurban Bağış, Kabul Merkezi” yazmaktaydı ve mescid ibadete kapalı durumdaydı.

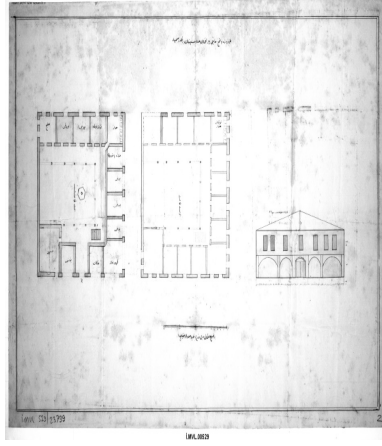
Günümüze gelmeyen medresenin projesi, “Trabzonda vaki Hacı Pir Efendi Medresesinin bir kıta resmidir” açıklamasıyla Osmanlı Arşivi’nde yer almaktadır (Çiz. 2). Burada, medresenin planına bakıldığında dikdörtgen plan şemasında, revaklı, açık avlulu, iki katlı bir medrese olduğu anlaşılmaktadır. Her iki katta da mekanlar avlu etrafına, üç yönde dolanan revak dizisinin arkasına gelecek şekilde, “U” düzeninde yerleştirilmiştir. Medresenin günümüze ulaşan mescidi, avlunun köşesinde yer almaktadır. Medreseye giriş, alt katta, güney duvarı ortasındaki kapı açıklığından sağlanmaktadır. Kapı iki yanında simetrik bir şekilde yerleştirilmiş, avluyla bağlantısı olmayan birer dükkan yer almaktadır. Kapı, dükkanlarla aynı boyuttaki bir eyvana açılmakta, giriş eyvanı olarak tanımlanabilecek bu mekandan avluya ulaşılmaktadır. Medresenin alt katında, güney ve doğu yöndeki odaların avlu yönünde kapalı; kuzey yöndeki mekanların ise avluya ve dışarıya açık dükkan şeklinde düzenlendiği görülmektedir. Planda mekanlar tek tek tanımlanmıştır.



**Çizim 2**

Medresenin kat planları ve cephesi. (Kaynak: BOA., İ.MVL., 529/23739).



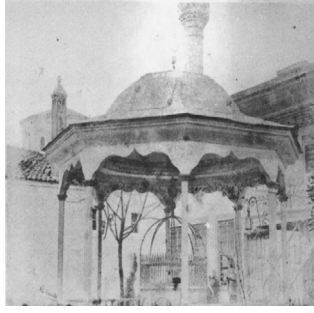


**Çizim 3**

Medresenin alt kat planı (Kaynak: BOA., İ.MVL., 529/23739).

Çizime göre medresenin mescidi güneybatı köşede yer almaktadır. Mescidin mihrap duvarı üzerinde bir açıklığın yanı sıra doğu duvarı üzerinde avluya açılan kapısı bulunmaktadır. Medresenin güney cephesinde mescid, giriş eyvanı yanındaki birer dükkan; doğu cephesinde sırasıyla “kahvehane”, “bu dahi” tanımıyla verilen üç dükkan, “mağaza veyahud dükkan” ile kuzeydoğu köşede “helalar” bulunmaktadır (Çiz. 3). Helalar hariç diğer mekanların avlu bağlantısı yoktur. Kuzey cephede ise helaların bitişiğinde “tahtani oda” ile bitişiğinde, “bu dahi” diye tanımlanan iki tahtani oda ve köşede “matbah” yer almaktadır. Bu katta mescid ve helalara ayrılmış alan hariç toplam 11 mekan / dükkana yer verilmiştir. Mekanlar üst katta da tekrarlanmış; giriş eyvanının üzerine bir oda eklenerek bu kattaki oda / mekan sayısı 12 olmuştur. Medresede alt katta, kuzeybatı köşedeki matbah biriminin her iki cepheye bakan ikişer penceresi, helaların kuzey cepheye açılan iki penceresi dışında, bu yöndeki odalarda tek pencereye yer verildiği görülmektedir. Üst katta köşe mekanlarında, mescid de dahil ikişer pencere vardır. Diğer mekanlar tek pencere açıklığına sahiptir. Avulun güneydoğu yönünde, üst kat bağlantısını sağlayan basamaklar, çizimde görülebilmektedir.

Medresenin revaklı açık avlusu ortasında da altıgen bir şadırvanının olduğu anlaşılmaktadır. Sultan II. Abdülhamid Albümleri'nde yer alan fotoğrafta görülebilen bu şadırvan, projedeki şadırvanın uygulandığını göstermektedir (Foto 8).



**Fotoğraf 8**

Medresenin şadırvanı (Kaynak: Karpuz 1994: 152)

Medresenin cephe çiziminde oldukça sade ve simetrik bir düzenleme görülmektedir (Bkz Çiz. 2). Cephe ortasında, basık kemerli bir alınlığa sahip kapı iki yanında ikişer yarım daire kemerli açıklık bulunmaktadır ki burada güneybatı köşedeki mekanın aslında mescid olduğu, planda gösterilmiştir. Üst katta sade, dikdörtgen pencere açıklıkları vardır.

Planda tanımlanan dükkanların medresenin vakıf gelirini oluşturan dükkanların yerine inşası planlanan mekanlar olduğu, Evkaf Nezareti'nden istenen bilgilerden anlaşılmaktadır. Trabzon Ortahisar'daki "Saraçzade müteveffa el-hac Mustafa Efendinin geçende muhterik olan bir bâb mescid ve medresesi vakfı" ve gelirleri tanımlanırken, yanmış olan "kahvehane, kebabçı dükkanı, dükkan, helvacı dükkanı, terzi dükkanı, lüleci dükkanı, bir diğer kahvehane" ile mescidin bitişiğindeki bir oda ile dersane altındaki bir diğer oda olmak üzere gelir getiren toplam dokuz dükkanın harap olduğu ifade edilmiştir.<sup>18</sup> Yanmış olan bu dokuz dükkan yerine de sekiz mağaza ve dükkanın alt kata ilave edileceği; ayrıca dersane ile birlikte 15 oda ile bir mescidinin bulunduğu belirtilmiştir.

Medresenin bu projede tanımlandığı haliyle inşa edilip edilmediğini tespit etmek zordur. Günümüze ulaşan mescidi, kapısı ve eski fotoğrafında avlu ortasındaki şadırvanı ile arkasında görülebilen revak kemeri medresenin yangın sonrası inşa edilmiş hali hakkında kısmen fikir vermektedir (Bkz. Foto 8).

<sup>18</sup>

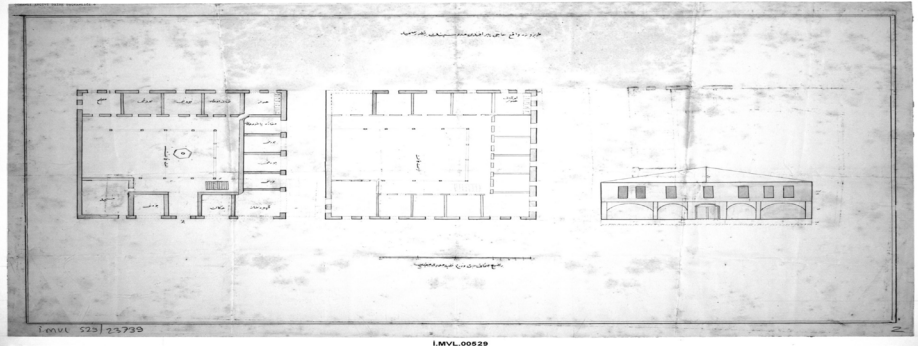
Bu dokuz dükkan haricinde "Sipahi bazarında kain kürecci dükkanı" ile "Kundakçılar derununda kain kundakçı dükkanı" kalmış; kalan bu iki dükkan kirası dışında vakfın geliri kalmamıştır. Bkz. BOA., İ.MVL., 529/23739, 27 Zilhicce 1280, 3 Haziran 1864.



**Fotoğraf 9**

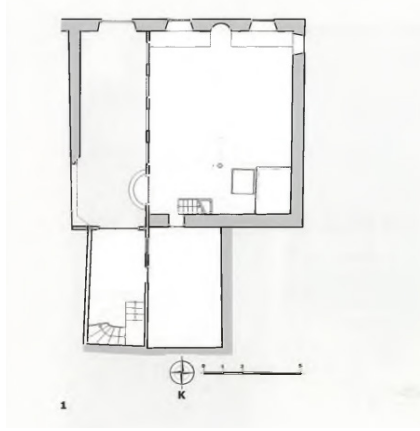
Medresenin günümüze ulaşan mescidi ve avlu kapısı, güney yönden (Foto 2022)

Medresenin günümüze gelen mescidi, yangın sonrası uygulanması planlanan mevcut projeden biraz farklıdır (Foto 9). Planda, dikdörtgen kurgudaki mescidin güneyde, mihrap duvarı üzerinde, alt katta bir, üst katta iki penceresi vardır; batı ve kuzey duvarı üzerinde, üst katta da ikişer pencere görülmektedir. Mescidin kapısı, doğu cephesindedir ve bitişiğindeki dükkanın bitiminde avlu revaklarına açılmaktadır (Çiz. 4-5).



**Çizim 4**

Medresenin mescidi (Sağ köşedeki mekan). (Kaynak: BOA., İ.MVL., 529/23739'dan ayrıntı).



**Çizim 5**

Mevcut mescidin planı. (Kaynak: Komisyon 2010: 41)

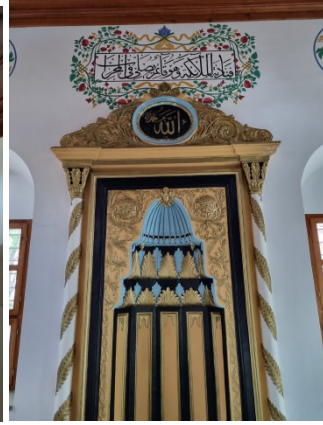
Kuzey güney doğrultuda, dikdörtgen planlı mescid ilave ve düzenlemelerle günümüze gelebilmiştir (Çiz. 5, Foto 9). Mescidin, aynı zamanda medresenin batı duvarı, yukarıda da belirttiği üzere Bizans yapısına ait olması muhtemel, kısmen kesme taştan bir duvardır (Bkz. Foto 7). Bu duvar üzerinde, ortada yarım daire kemerli kapı açıklığı iki yanında dar uzun ikili niş düzenlemeleri ve üst sırada da üçlü, küçük nişler görülmektedir. Ortadaki kapı açıklığının içi doldurularak kapatılmış, köşedeki ince uzun ikili nişlerden biri, güneybatı yöndeki pencere olarak düzenlenmiştir. Üst sırada da üçlü sağ nişler mevcuttur. Bu duvar moloz taş örgü ile tamamlanmıştır; üst seviyede, saçak altında eliptik formda üç pencere bulunmaktadır. Mescidin doğu yönünde, medresenin kapısından, yani güney yönden girişi bulunan, aynı zamanda bu cephedeki pencerelerin açıldığı, kapalı bir son cemaat yeri düzenlemesi oluşturulmuştur. Burası medresenin giriş eyvanı olmalıdır. Harim mekanına giriş de buradan sağlanmaktadır. Harimin son cemaat yerine bakan bu cephesi üzerinde dört büyük pencere ile üzerinde eliptik dört pencere ve kapı bulunmaktadır. Son cemaat yerinin doğu duvarı, bu yöndeki medrese birimine / mekanına ait olmalıdır. İnşa kitabesi de bu duvar üzerindedir. Güneyde mihrap nişi iki yanında birer pencere; kuzey duvarı üzerinde de sonradan açıldığı anlaşılan bir kapı/pencere mevcuttur. Harimde, kuzey yönde, ortada ahşap bir dikmeyle taşınan ahşap kadınlar mahfili bulunmaktadır (Foto 10). Güneyde, yuvarlak kemerli, dikdörtgen açıklıklı iki pencere ortasında, kesme taştan mihrap nişi yer almaktadır. İki kenarında sütunceleri ve üçgen alınlığı bulunan mihrap nişi, barok karakterde, zengin bitkisel süslemelere sahiptir (Foto 11). Mihrap boyalıdır.

Mescidin iç mekanı sıvanmış, burada kalemişi süslemelere yer verilmiştir. Üst sıra eliptik formdaki pencereler arasında aynı formda bitkisel süslemeli kalemişleri içinde yazılar vardır. Doğu duvarındaki, son cemaat yerine açılan dikdörtgen pencerelerin ahşap çerçeveleri yenilenmiştir. Mescidin kuzey yönüne, sonradan bir birim eklenerek mekan büyütülmüştür. Yapı alaturka kiremit kaplı kırma çatı ile örtülüdür.



**Fotoğraf 10**

Mescidin iç mekanı (Foto 2022)



**Fotoğraf 11**

Mescidin mihrabı (Foto 2022)

Mevcut projeden medresenin oldukça sade olduğu görülmektedir. Günümüze ulaşan mescid birimi içindeki mihrabı ve medresenin avlusu ortasındaki günümüze ulaşmayan şadırvanı kısmen süslemenin kullanıldığı alanlar olarak değerlendirilebilir.

## Değerlendirme

Geç dönem Osmanlı medreselerinin başkent İstanbul dışındaki bir örneğini teşkil eden Saraçzade ya da Hacı Pir Medresesi'nin ilk inşa tarihi belli değildir. Ancak 18.yüzyılın ortalarında mevcut olduğu, arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Saraçzade Hacı Mustafa Efendi Medresesi vakfının, 1849'da mütevellisi olarak Hacı Pir Efendi görünmektedir. 19.yüzyılın ortalarında, 1862 senesindeki hükümet konağı yangınında harap olan medresenin bu tarihte hocası da Pir Efendi'dir. Hacı Pir Efendi, vakfının mütevellisi ve aynı zamanda, o tarihte müderrisi olduğu medresenin, yangın sonrası yeni baştan inşa edilmesi işini üstlenmiştir. Nitekim bugün mevcut kitabesindeki ifadenin yanında, dönemin yazışmalarında da "Hacı Pir Efendi marifetiyle Trabzon'da inşa olunmakta olan medrese" tanımı kullanılmıştır (BOA., MVL., 725/93, 13 Recep 1283, 21 Kasım 1866). Yanmış olan Saraçzade

Medresesi'nin yerine, büyük oranda dönemin padişahı Sultan Abdülaziz'in katkısıyla, toplanan yardımlar da eklenerek yeni baştan medrese inşa edilmiştir. Yangın sonrası, Sultanın validesinin de yardımlarıyla tamir edildiği anlaşılan medresenin mescidi ve avlu kapısı günümüze gelebilmiştir; diğer mekanları hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Osmanlı Arşivi'nde bulunan ve bu çalışmada ilk defa ortaya konulan orijinal projeye göre tanımlanabilen medrese, dikdörtgen kurguda, revaklı açık avlulu, giriş eyvanlı, iki katlıdır. Revakların arkasında "U" düzeninde yerleştirilen mekanlardan, mescid avlunun köşesindedir. İki katlı medresenin alt katının daha çok ticari amaçlı mekanlara ayrıldığı, öğrenci odalarının ise üst kata alındığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı medrese mimarisinde plan tipolojileri avlu, öğrenci odalarının avlu ile ilişkisi ve dershanenin konumu üzerine oluşturulmaya çalışılmış; farklı tipolojiler ortaya konulmuştur.<sup>19</sup> Özellikle geç dönem medreselerinde avlu kuruluşları açık avlulu ve çoğunlukla dikdörtgendir (Köşklü 1999: 395). Öğrenci odalarının U şeklinde avluda yerleştirildiği tipoloji Osmanlı medrese mimarlığında en yaygın tipoloji olarak görülmekte ve geç dönem Osmanlı medreselerinde de yaygınlığı devam etmektedir. Bu bağlamda Trabzon'daki Saraçzade / Hacı Pir Medresesi de bu tipolojinin geç dönem örneklerindedir.

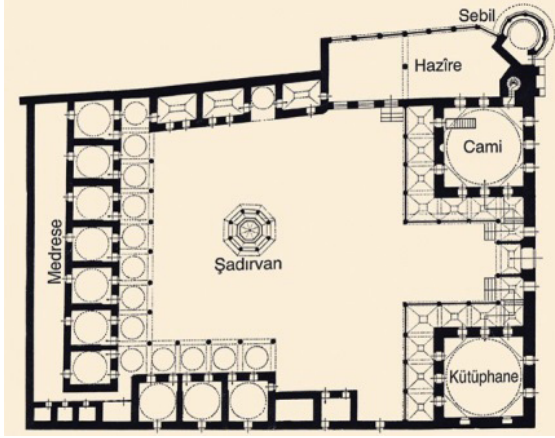
Osmanlı medrese mimarisinde, dershanenin konumu ve varlığına göre de medrese tipoloji belirlenmiştir. Özellikle geç dönem Osmanlı medreselerinde dershanesiz örnekler artmıştır. 17. ve 18.yüzyıl Osmanlı medreseleri daha çok küçük külliyeler şeklinde ele alınmış; dersane medreseden bağımsız bir yapı olarak hem dersane, hem de mescid şeklinde kullanılmaya başlanmış; aynı zamanda halka açık mescid olarak planlanmış ve bu fonksiyonuyla paralel genellikle girişe yakın konumlandırılmışlardır. İstanbul Köprülü Mehmed Paşa (1662), Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (1691), Amcazade Hüseyin Paşa (1702) ve Aydın'daki Nasuh Paşa Medresesi (1708) bu örneklerdendir (Köşklü, 1999: 380-381).

İstanbul Çarşıkapı'daki Çorlulu Ali Paşa Medresesi (1707-1709), farklı plan kurgusunda olsa da medrese dershanesi dışında şadırvanlı avlusu, bağımsız bir camisi bulunan tekke, medrese ve kütüphane birimlerinden oluşan küçük bir külliye örneğidir (Tanman 1993:371-373). İstanbul Şehzadebaşı'ndaki Damat İbrahim Paşa Medresesi (1720) dikdörtgen plan şemasında, tek katlı, ortasında şadırvanı bulunan revaklı, açık avlulu, mescidin köşeye alındığı

<sup>19</sup>

Medrese tipolojisi için bkz. Ahunbay 1994: 320-326; Ahunbay 1988: 265-275. Köşklü 344; .

ve kütüphanesi olan bir plan şeması sunmaktadır. Burada da medreseye bitişik dükkanlar mevcuttur.<sup>20</sup> Genel plan kurgusu ve mimari elemanlarıyla Trabzon'daki Saraçzade / Hacı Pir Medresesi de bu medresenin çok daha sade bir örneğini oluşturmaktadır. Burada da bağımsız bir mescidin inşası tercih edilmiştir. Trabzon'daki medresenin keşif evrakında “dershane ile birlikte 15 oda, 1 mescid” ifadesi özellikle vurgulanmıştır. Aynı belgelerde kütüphane mekanı tanımlanmasa da kitabesinde “mescid, medrese ve kütüphane” tanımı yapılmıştır.<sup>21</sup>



Çizim 6

İstanbul Şehzadebaşı'ndaki Damat İbrahim Paşa Medresesi (Kaynak: Eyice 1993: 445)

Geç dönem Osmanlı medreselerinde, hücrelerin örtü sisteminde kubbe ve tonoz tercih edilmiştir. Özellikle 17-18.yy Anadolu medreselerinde tonoz örtünün benimsendiği tespit edilmiştir. Aydın Nasuh Paşa Medresesi üst örtüde çatının kullanıldığı bir örnektir (Köşklü 1999: 355). Saraçzade / Hacı Pir Medresesi'nde de orjinal projedeki cephe görünümünden mekanların çatı ile örtülü olduğu anlaşılmaktadır.

Saraçzade / Hacı Pir Medresesi'nin avlusunda, avlu ortasına gelecek şekilde çokgen bir şadırvanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Avlusunun üzeri kapalı ya da açık olsun medrese mimarisinde bir şadırvan ya da havuz bulunması yaygın bir uygulamadır. Geç dönem Osmanlı medreselerinde de bu uygulama devam ettirilmiştir (Köşklü 1999: 396-397).

<sup>20</sup> Burada ayrıca çeşme ve sebil de mevcuttur. Bkz. Eyice 1993: 445-447.

<sup>21</sup> Kütüphane mekanı bugün mevcut değildir ve yerine dair bir tanımlama, arşivdeki orjinal projesinde geçmemektedir. Bazı çalışmalarda, mescidin ikinci katı, 1762 yılında kurulan Saraçzade Kütüphanesi olarak tanımlanmış; kütüphanenin yangın sonrası tahrip olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Alikılıç 2001: 310.

## Sonuç

Trabzon'daki, günümüze mescidi ulaşabilen Saraçzade / Hacı Pir Medresesi açık avlulu, revaklı, iki katlı, U plan düzeniyle geç dönem Osmanlı medreselerinin bir örneğini oluşturmaktadır. Medresenin mescidi ve kütüphanesinin olması, ayrıca dikkat çekicidir. İlk inşa tarihi bilinmemekle birlikte 1862 senesinde, çevrede yaşanan yangında harap olmuş olan medresenin yeni baştan inşa sürecinde, aynı zamanda medresenin müderrisi olan Hacı Pir Efendi çaba sarf etmiştir. Medrese ikinci banisi olarak da nitelendirilebilecek bu müderrisin ismiyle de tanınmıştır. İnşaat masraflarının büyük bir kısmı, dönemin padişahı Sultan Abdülaziz tarafından karşılanmıştır. Mescidine de Valide Sultan katkıda bulunmuştur. Kalan miktar ise yardım sever halk tarafından verilmiştir. Ortahisar'da fetih sonrası camiye çevrilen Fatih Camii'nin hemen yakınında yer alan medresenin, yangın sonrası durumu, “medrese-i mezkure zaten pek şerefli mevkiye vaki olup bina ve inşası memleketçe başlıca ıslahattan ma'dud olduğu” ya da “memleketin en şerefli ve mu'tena mahallinde bulunması ve miras-ı celileden olması” ifadeleriyle yeniden inşasının önemi sıklıkla vurgulanmıştır. Yeni baştan inşa edilen medrese bu konumuna rağmen Cumhuriyet Döneminde ortadan kalkmıştır.



## KAYNAKLAR

Ahunbay, Zeynep (1988). “Mimar Sinan’ın Eğitim Yapıları: Medreseler, Darulkurrallar, Mektepler”, S. Bayram (Der.), *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, İstanbul, s. 239-311.

Ahunbay, Zeynep (1994). “Medrese”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt: 5, İstanbul: Kültür Bakanlığı-Tarih Vakfı, s. 321-325.

Alikılıç, Dündar (2001). “Tarih Boyunca Trabzon Havalisinde Kütüphaneler”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 17, Erzurum, s. 305-312.

Baltacı, Cahid (1976). *XV.-XVI.YY. Osmanlı Medreseleri I-II*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Çiçek, Fatih, (2020). *XVIII.Yüzyılda Trabzon Şehri (1700-1725)*, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

Demir Koç, Zeynep (2020). *Osmanlı Dönemi 'nde Trabzon Kenti 'nde Camiye Dönüştürülen Kilise Yapılarının Değişiminin Mimari Analizi*, Uludağ Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Bursa.

Demiralp, Yekta (1999). *Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500)*, Ankara.

Eyice, Semavi (1993). “Damad İbrahim Paşa Külliyesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul, s. 445-447.

Goloğlu, Mahmut (1975). *Fetihtan Kurtuluşa Kadar Trabzon Tarihi*, Ankara.

İmamoğlu, Ahmed Hilmi (2009). Şair-i Mahir Trabzoni Emin Hilmi Efendi Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve *Divanı*, Ankara.

Karpuz, Haşim (1983). “Trabzon’da Yok Olan Türk Dönemi Yapıları”, *Sanat Tarihi Yıllığı*, İstanbul, s. 99-116.

Karpuz, Haşim (1994). “Trabzon’da Yok Olan Bazı Türk Devri Yapıları”, *Vakıflar Dergisi*, c. XXIII, Ankara, s. 145-160.

Karpuz, Haşim (2007). “Ortahisar Camii”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul, s. 407-408.

Karpuz, Haşim ve Mustafa R. Sümerkan (2016). “Trabzon’da Dini Eğitimin Mekana Yanısması Medreseler”, *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dini Hayat Sempozyumu, Bildiriler Kitabı*, İstanbul, s. 1059-1065.

Köşklü, Zerrin (1999). *17. Ve 18. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinin Tipolojisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

Komisyon (2010). “Ortahisar Mescidi”, *Trabzon İçi Kültür Varlıkları En-*

vanteri, Trabzon.

Kuran, Aptullah (1969). *Anadolu Medreseleri*, Cilt.1, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Kurnaz, Mehmet (2003). *Trabzon'da 35 Vakfa Ait Notlar*, Trabzon.

Saydam, Abdullah (2003). "Vakıf Anlayışındaki Yenilenme İhtiyacı ve XIX. Yüzyıl Ortalarında Trabzon Vakıfları", *Osmanlı Araştırmaları*, XXIII, s. 185-218.

Tanman, Baha (1993). "Çorlulu ali Paşa Külliyesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 8, İstanbul s. 371-373.

*Trabzon Vilayeti Salnamesi*, sene 1305, 1889.

Usta, Sebahittin (2015). *Trabzon'da Vakıflar (1550-1650)*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trabzon.

Yazıcı, Nurcan (2008). "Trabzon Örneğinde Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Hükümet Konağı Binaları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol: 1 /5, s. 943-959.

Yüksel, Murat (1993). *Geçmişten Günümüze Trabzon Şairleri*, *Osmanlı Dönemi*, birinci cilt, Trabzon.

Yüksel, Murat (2000). *Trabzon'da Türk İslam Eserleri ve Kitabeleri*, cilt 1, Trabzon.

### **BOA. / Cumhurbaşkanlığı / Başkanlık Osmanlı Arşivi Belgeler**

BOA., A.MKT.MHM., 251/53, 25 Ca 1279, 18 Kasım 1862.

BOA., BEO., 1260/94498, 13 Ramazan 1316, 25 Ocak 1899.

BOA., C.MF., 42/2061, 27 Zilhicce 1191, 26 Ocak 1778.

BOA., C.MF., 22/1096, 23 Rebiülahir 1211, 26 Ekim 1796.

BOA., EV.d., 13344, 17 Rebiülahir 1265, 12 Mart 1849.

BOA., İ.MVL., 529/23739, 27 Zilhicce 1280, 3 Haziran 1864.

BOA., İ.MVL., 529/23739, 6 Şaban 1281, 4 Ocak 1865.

BOA., İ.MVL., 529/23739, 13 Şaban 1281, 11 Ocak 1865.

BOA., İ.MVL., 529/23739, 10 Zilka'de 1281, 6 Nisan 1865.

BOA., İ.MVL., 529/23739, 4 Zilhicce 1280, 11 Mayıs 1864

BOA., MVL. 700/9, 28 Şevval 1281, 26 Mart 1865.

BOA., MVL.707/70, 1 Muharrem 1282, 1 Haziran 1865.

BOA., MVL., 722/32, 3 Safer 1283, 17 Haziran 1866.

BOA., MVL., 503/26, 12 Rebiülahir 1283, 24 Ağustos 1866.

BOA., MVL., 724 / 62, 1 Cemaziyelevvel 1283, 11 Eylül 1866.

BOA., MVL., 725/93, 22 Cemaziyelahir 1283, 2 Ekim 1866.

BOA., MVL., 725/93, 13 Recep 1283, 21 Kasım 1866.

BOA., ŞD., 147/41, 5 Şaban 1316, 19 Aralık 1898.

BOA., ŞD., 147/41, 5 Ramazan 1316, 17 Ocak 1899.

# İsmail Gelenbevî ve *Satranç Risâlesi* Üzerine

Hasan Ali ÇETİN<sup>1</sup>

## İsmail Gelenbevî

Asıl adı Şeyh İsmail b. Mustafa b. Mahmut olan İsmail Gelenbevî, 1143 (1730) yılında Manisa'nın Kırkağaç ilçesine bağlı Gelenbe'de doğdu. Asıl adı İsmâil olup daha çok Gelenbevî olarak anılır. Bazı eserlerinde Şeyhzâde lakabını da kullandığı görülür. Tanınmış bir aileden gelen Gelenbevî'nin dedesi Mahmud Efendi ile babası Mustafa Efendi'nin ilmiyeye mensup oldukları, her ikisinin de Manisa çevresinde müderrislik ve müftülük yaptıkları bilinmektedir. Babasını küçük yaşta kaybettiği için on üç on dört yaşlarına kadar ciddi anlamda bir eğitim göremeyen Gelenbevî doğduğu kasabada tahsile başladı, bir süre sonra da İstanbul'a giderek Fâtiş Medresesi'ne girdi. Burada devrin ünlü müderrislerinden Yâsincizâde Osman Efendi'den Arapça ve naklî ilimleri, "ayaklı kütüphane" diye meşhur olan Müftüzâde Mehmed Emin Efendi'den de mantık, fizik ve matematik ilimlerini öğrenerek fıkıh, kelâm, matematik, mantık ve mühendislik ilimlerinde ilerlemiştir. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra 1177 (1763) yılında açılan ruûs imtihanını kazanarak müderrislik unvanını aldı. Bundan sonraki süreçte getirildiği resmî görevler hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakta, İstanbul'un Zeyrek semtindeki evine kapanarak günlerini daha çok mantık ve matematikle ilgili eserleri mütalaa ve telifle geçirdiği kaydedilmektedir (İslam Ansiklopedisi (İA): 552; Gürışık Köksal ve Kaman 2021: 20, 21).



<sup>1</sup> Yüksek Kurum Uzmanı Dr., Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, ORCID: 0000-0001-9673-8242.

Gelenbevî'nin, I. Abdülhamid döneminde, gerçekleştirilen ıslahat hareketlerinden sonra kurulan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun ile İstihkâm Mektebi gibi bazı öğretim kurumlarında riyâziye hocası olarak görev yaptığı kaydedilir. Gelenbevî, matematik konusundaki dehasını ve bu alanda meydana gelen yenilik ve gelişmeleri takip ettiğini, 1787 yılında İstanbul'a gelen bir Fransız mühendisinin Bâbîâli'ye sunduğu, ancak dönemin ilim adamlarınca pek anlaşılmayan bazı logaritma cetvellerinin nasıl kullanılacağı hususunda yazdığı, *Logaritma Şerhi* adıyla da tanınan *Şerh-i Cedâvili'l-ensâb* adlı Türkçe eseriyle ortaya koymuştur. Kaynakların belirttiğine göre onun bu başarısı, Fransız mühendisinin de katıldığı bir toplantıda devrin reîsülküttâbı Mehmed Râşid Efendi'nin Gelenbevî'ye bir samur divan kürkü armağan etmesiyle kutlandı (Cevdet, IV, 258)'ten (İA: 552-553).

III. Selim'in huzurunda cereyan eden bir başka olay, dikkatlerin yeniden Gelenbevî üzerinde toplanmasına vesile olmuştur. Kâğıthane'de gerçekleştirilen bir bayramlaşma töreninde humbaracıların başarısız atışlar yapmasına çok üzülen padişah, istikamet hesaplarını doğru bir şekilde yapacak bir uzmanın bulunmasını emretmiş, bunun üzerine huzura getirilen Gelenbevî, toplardaki açılımları ince riyâzî hesaplarla düzeltmiş, böylece atışlarda tam isabet kaydedilmesini sağlamıştır. III. Selim bu başarısından dolayı Gelenbevî'yi çeşitli hediyelerle ödüllendirdi; kendisine Mora'daki Yenişehir (Yenişehir-i Fenâr, Larissa) mevleviyeti tevcih edilerek oraya kadı tayin edildi (1204/1790). Gelenbevî bu vazifeyi yürütürken devrin şeyhülislâmı Hamîdîzâde Mustafa Efendi'den, hilâl konusunda rü'yetten ziyade hesaba dayanan görüşlerini ağır bir şekilde eleştiren resmî bir yazı aldı. Bu haksız tenkit karşısında çok üzülen ve beyin kanaması geçirerek felç olan Gelenbevî kısa bir süre sonra Yenişehir'de vefat etti. Mezarı, Uzunçarşılı'nın verdiği bilgiye göre Yenişehir'de Bayraklı Camii Kabristanı'ndadır (*Osmanlı Tarihi*, IV/2: 622)'den (20021: 23). Ebül'ulâ Mardin ise Hacı Cemal Öğüt'ten aldığı şifahî bilgilere dayanarak Gelenbevî'nin, Yunanistan'ın Tesalya bölgesindeki Kostem Köprüsü'nün yakınında inşa edilen bir türbede medfun bulunduğunu kaydeder (*Huzur Dersleri*, II-III, 264)'ten (20021: 23).

Cevdet Paşa, “Ulemanın kökünün kurduğu bir dönemde Gelenbevî'nin telifat ve tahriratı olmasaydı o asrın bilgisine vakıf olamazdık.” (1309/1892: 257) diyerek Gelenbevî'nin yaşadığı dönem içindeki önemini vurgulamış; bu sözleriyle eser yazmada acele ettiği gerekçesiyle eleştirilen Gelenbevî'nin eserleri ile namını ebedileştirdiğini belirterek bir nevi onu müdafaa etmiştir (2021: 21).

İsmâil Gelenbevî, aklî ve naklî ilimlerin hemen hepsinde söz sahibi olan ve son dönem Osmanlı ilim anlayışını eserleriyle günümüze aktaran önemli şahsiyetlerden biridir. Osmanlı Devleti'nin bütün kurumları ile gerilemeye başladığı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen teoriyi pratik alana aktarabilmiş, ilmî gücünü Avrupalılara kabul ettirmiş ve ününü devletin sınırları dışına taşırabilmiş çok yönlü bir âlimdir (İA: 553).

## Eserleri<sup>2</sup>

İsmail Gelenbevî, eserlerini Türkçe ve Arapça yazmıştır. Eserlerinin geneli incelendiğinde büyük çoğunluğunun Arapça yazıldığı görülmektedir. Eserlerinin bir kısmı basılmamış olmakla birlikte yazma nüshalarının mevcut olduğu görülmektedir. Bunun yanında matbu olan eserleri de vardır. Gelenbevî, matematikte olduğu gibi mantık ilminde de rüştünü ispatlamıştır. Devrinin büyük Türk mantıkçısı olarak anılan Gelenbevî, Aristoteles mantığına dayalı, Fârâbî ve İbn Sinâ geleneğine bağlı kalmıştır. Türk-İslâm mantıkçılarının son temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir (N. Keklik 1969-1970: 68)'den (2021: 23-24).

Gelenbevî'nin bazı önemli risâleleri, Sultan Abdülmecid dönemi âlimlerinin çeşitli konulara dair risâlelerinin de yer aldığı *Resâ'ilü'l-İmtihân* adlı eser içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1262, 1275). Eserleri şu şekilde gruplandırılabilir:

### A) Belâgat ve Gramer Alanlarında Yazdığı Eserler

1. *Risâle fî 'ilmi'l-me'ânî*: *Resâ'ilü'l-İmtihân* içinde onuncu sırada neşredilmiştir.

2. *Risâle fî 'ilmi'l-beyân*: *Resâ'ilü'l-İmtihân* içinde otuz beşinci eser olarak yayımlanmıştır. Gelenbevî'nin bu iki eserini, Hatîb el-Kazvîni'ye ait *Telhîşü'l-Miftâh*'a yazılmış hâşiyeler olarak kabul etmek mümkündür.



<sup>2</sup> Bu bölümün hazırlanmasında (*TDV İA* c. 13, 553 – 555) ile (Gürışık Köksal ve Kaman 2021: 23-44) kaynaklarından faydalanılmıştır.

**3. Risâletü'l-faşl ve'l-vaşl:** Meânî ilminin ana meselelerinden olan vasıl ile fasıl konularının işlendiği risâle *Resâ'ilü'l-ımtihân* içinde otuz dokuzuncu sırada neşredilmiştir.

**4. Risâle-i Tağlîb:** Bir belâgat terimi olan “tağlîb”in işlendiği bu Türkçe risâlede *istiare* ve *mecâz-ı mürsel* üzerinde de durulmaktadır. Risâle, *Resâ'ilü'l-ımtihân* içinde kırk sekizinci eser olarak yayımlanmıştır,

### **5. Risâletü'l-maşdar**

**6. Risâle fî şerhi ta rîfi şidki'l-haber ve kezîbih:** Arapçada haber bildiren bir sözün doğruluk ve yanlışlıkla nitelendirilmesinden neyin kastedildiği konusunu ele alan bir risâledir.

**7. Risâle fî beyâni ismi'l-ma'nâ ve ismi'l-ayn:** İsmi, bir mahiyet veya cevherin ilintilerini ifade eden “mâna isimleri” ile bir mahiyet veya cevherin adını teşkil eden “zât isimleri” şeklindeki ayırımını konu alan risâlede usulcülerle dil âlimlerinin görüş ayrılıklarına da işaret edilir.

**8. Risâle fî duhûli'l-bâ' ale'l-maşşûri aleyh:** Bir belâgat terimi olan “kasr”a dair gramer tartışmalarının işlendiği risâle, *Resâ'ilü'l-ımtihân* içinde on birinci eser olarak yayımlanmıştır.

## **B) Mantık, Felsefe ve Münazara Alanlarında Yazdığı Eserler**

**1. el-Burhân (fî 'ilmi'l-manţık ve fenni'l-mîzân):** Klasik mantık alanında XVIII. yüzyılda telif edilen nâdir eserlerdendir. *Burhân-ı Gelenbevî*, *Mîzân-ı Gelenbevî*, *Mîzânü'l-burhân* veya kısaca *el-Burhân* olarak tanınan bu esere bizzat müellifi tarafından *Hâşiyetü'l-Burhân* adıyla bir hâşiye yazılmıştır. Eserin hâşiyesiyle birlikte yapılmış birkaç baskısı vardır.

**2. Şerh-i İşâgüci (Gelenbevî 'alâ İşâgüci):** Esîrüddin el-Ebherî'nin, *er-Risâletü'l-eşîriyye fî'l-manţık* adıyla da bilinen ve klasik mantığın bazı konularını kapsayan *İşâgüci* adlı risâlesinin şerhidir.

**3. Risâletü'l-kıyâs:** Eser, Burdurlu Muhammed Râşid Efendi'nin müellif hatından istinsah ettiği bir nüshası esas alınarak yayımlanmıştır.

**4. Risâletü'l-ımkân:** Müellifi tarafından *Miftâhu bâbi'l-müveccehât* olarak da adlandırılan eser mantığın vüçub, imkân, imtinâ (modalite) konularını işlemektedir.

**5. Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Lârî 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-hikme:** Esîrüddin el-Ebherî'nin İslâm felsefesinin mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât gibi ana

konularını ele alan ünlü eseri *Hidâyetü'l-hikme*'ye Kādî Mîr Meybüdü tarafından yapılan şerhin Muslihuddîn-i Lârî'ye ait hâşiyesine yazılan yeni bir hâşiyedir.

**6. Hâşiyeye 'alâ Tehzîbi'l-mantık ve'l-keîâm:** Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm* adlı eserine Devvânî'nin yazmaya başlayıp tamamlayamadığı şerhin, Mîr Zâhid Ebü'l-Feth es-Saîdî'ye ait olan ve *Tehzîb-i Mîr* olarak da bilinen hâşiyesine yazılmış yeni bir hâşiyedir.

**7. Risâle fi'l-vâsiha:** Bir kıyasta orta terimin belirlenmesini konu edinen eser, *Resâ'ilü'l-ımtihân* içinde on üçüncü sırada yayımlanmıştır.

**8. Risâle fi ma'ne't-taksîm:** Mantıkta tarif konusunun alt başlıklarından birini teşkil eden taksime ayrılan bu risâle, *Resâ'ilü'l-ımtihân* içinde elli birinci eser olarak yer almıştır.

**9. Risâletü'l-âdâb (Risâle fi 'ilmi'l-âdâb):** Araştırılan veya tartışılan bir konuda tez ve antitez arasındaki münasebeti tahlil ederek doğruyu belirleme faaliyeti esnasında tarafların uyması gereken objektif kuralların ele alındığı "âdâbü'l-bahs"e dair bir eser olup *Âdâb Risâlesi* veya *Gelenbevî 'ale'l-âdâb* olarak da anılır.

**10. Ta'likât 'alâ Hâşiyeti Mîr 'alâ Şerhi'l-Âdâb:** Gelenbevî'nin en hacimli eserlerinden biri olan bu kitap, Adudüddin el-Îcî'nin münazara âdâbıyla ilgili *Âdâbü'l-'allâme 'Aduddîn* adlı eserine Muhammed et-Tebrîzî el-Hanefî tarafından yapılan şerhe Mîr Zâhid Ebü'l-Feth es-Saîdî'nin yazdığı hâşiyenin yeni bir hâşiyesidir.

### C) Kelâm Alanında Yazdığı Eserler

**1. Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Celâl:** Adudüddin el-Îcî'nin *el-'Aķâ'idü'l-'Adudiyye* adlı risâlesine Devvânî tarafından yapılan ve daha çok *Celâl* olarak bilinen şerhine yazılmış önemli bir hâşiyedir.

**2. Ta'likât 'alâ Hâşiyeti's-Siyâlkûtî:** *el-'Aķâ'idü'l-'Adudiyye* üzerine Cürçânî tarafından yazılan şerhe Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin yaptığı hâşiyeye Gelenbevî'nin bir ta'likâtının bulunduğu kaydedilmektedir.

**3. Risâle fi tahkîki mezâhibi ehli's-sünne fi 'uşâti'l-mü'minîn:** Gelenbevî bu risâlede amel-ıman münasebetini ve büyük günah işleyen müminler hakkında Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerini incelemekte, bu arada Mu'tezile'nin fikirlerini de tenkit etmektedir.

**4. Risâle tete 'allağ bi-ğavlihî Te 'âlâ: Ve lev 'alima 'llâhü fihim hayran le-esme 'ahüm:** Bu risâlede, Hz. Peygamber'in tebliğini işitip de ona gereken önemi vermeyen kimselerle ilgili âyette (el-Enfâl 8/23) yer alan kıyasın mantıkî değerlendirilmesi yapılmaktadır.

**5. Risâle fi tahkîki vahdeti'l-vücûd:** Vahdet-i vücûd anlayışını kelâmcıların ve filozofların bakışları açısından tenkide tâbi tutan bir eserdir.

**6. Risâle fi't-teğaddüm:** Kıdem<sup>3</sup> çeşitli anlamlarının ele alındığı küçük bir risâledir.

**7. Risâle tete 'allağ bi-ğıdemi'l- 'âlem ve hudûsih:** Resâ'ilü'l-ımtihân içinde kırk dokuzuncu eser olarak yayımlanmıştır.

**8. Risâle tebhaşü 'an mâhiyyâti'l-mümkinât ve'l-mümteni 'ât:** Resâ'ilü'l-ımtihân içinde elli dördüncü sırada neşredilmiştir.

**9. Risâle fi 'ilmi'l-ğadîm ve ta 'alluğih:** Resâ'ilü'l-ımtihân içinde elli ikinci eser olarak yayımlanmıştır.

**10. Risâle fi 'illmîlâhi Te 'âlâ bi'l-ma 'dûmât 'alâ mezhebi'l-mütekellimîn:** Müellifin bir önceki risâlesini tamamlar mahiyette olup Resâ'ilü'l-ımtihân içinde elli üçüncü sırada neşredilmiştir.

**11. Risâle fi'l-vücûdi'z-zihni:** Gelenbevî bu eserinde bir nesnenin zihindeki kavramı ile dış dünyadaki varlığı arasındaki münasebeti incelemektedir. Resâ'ilü'l-ımtihân içinde kırk altıncı eser olarak yayımlanmıştır.

#### **D) Matematik, Astronomi ve İlm-i Mikât Alanlarında Yazdığı Eserler**

**1. Hisâbü'l-küsûr (Küsûrât-ı hisâb):** Klasik İslâm cebirinin Osmanlı dünyasındaki son temsilcisi olan Gelenbevî'nin, "mesâil-i sitte" ile klasik geleneğe bağlı cebir bilgilerini ele aldığı Türkçe cebir kitabıdır.

**2. Risâle-i Adlâ-i Müsellesât:** Bir üçgenin elemanlarının, özellikle açılı ve kenarları arasındaki bağıntıların trigonometrik esaslara göre incelendiği üç bölümden oluşan bir geometri kitabıdır.

**3. Şerh-i Cedâvili'l-ensâb:** Daha çok "Logaritma Şerhi" adıyla bilinen bu eser iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde sayı sistemleri ve bunların özellikleri üzerinde durulmakta, daha sonra cedvel-i ensâb,

<sup>3</sup> Allah'a nisbet edilen selbî sıfatlardan biri; bkz. *İA* c. 25, 393-394.



nisbet-i ceybiyye ve nisbet-i zılliyye cetvellerinin nasıl oluştuğu, bu cetvellerin dayandıkları esaslar açıklanmaktadır. İkinci bölümde ise söz konusu cetvellerin kullanılışı ve bunlarla yapılan çeşitli matematik işlemleri hakkında bilgi verilmektedir.

**4. Usûl-i Cedâvil-i Ensâb-ı Sittînî:** Astronomi hesaplarında kullanılmak üzere düzenlenen altmışlı logaritma cetvelleriyle ilgili küçük bir risâledir.

**5. Risâle ‘alâ rub ‘i’l-muqaṭṭarât:** Astronomiye dair olan bu eser *Kitâbü’l-Merâşîd, Risâletü’l-ceyyib ve’l-muqaṭṭara, ‘Amel bi’r-rub ‘i’l-müceyyeb* gibi adlarla da anılmaktadır. İslâm matematik tarihi açısından büyük önem taşıyan kitap rubu‘ (murabba) tahtasının nasıl kullanılacağını, bundan faydalanarak namaz ve diğer ibadet vakitlerinin ne şekilde belirleneceğini açıklamaktadır.

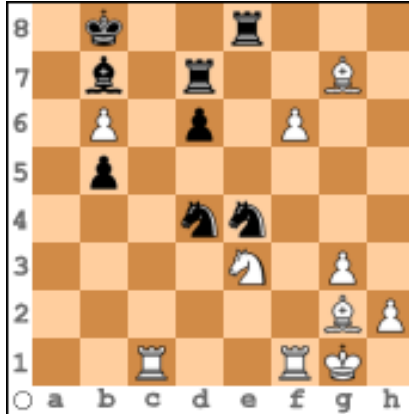
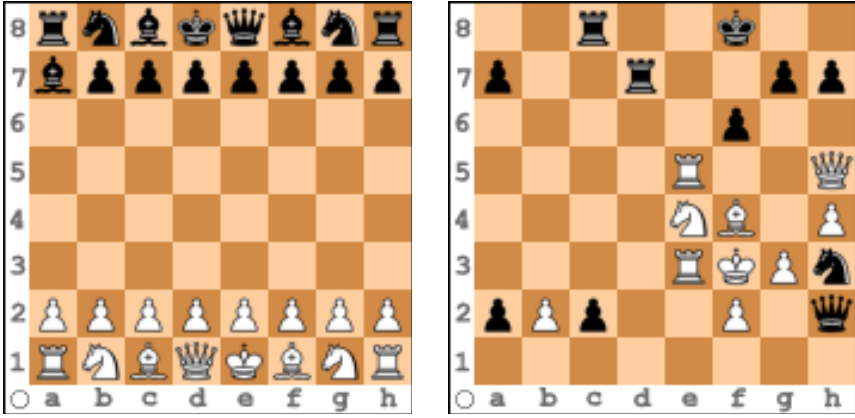
**6. Risâle fî sûtûhi’l-münharifât:** Mekanik saatlerin henüz yaygınlık kazanmadığı dönemlerde, vakti güneşin hareketlerine göre tayin etmek üzere hazırlanmış olan güneş saatlerindeki yükseklik mili hesaplamalarına ait küçük bir risâledir.

**7. Deḡâ’iku’l-beyân fî kıbleti’l-büldân:** *Risâletü’l-kıble* olarak da bilinen eser, çeşitli yerleşim alanlarında kıblenin belirlenmesi için gereken gözlem ve trigonometrik hesapların nasıl yapılacağını inceleyen önemli bir risâledir.

### İsmail Gelenbevî’nin Satranç Risâlesi

Bihter Gürışık Köksal ve Sevda Kaman tarafından hazırlanan eser, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Araştırma-İnceleme Dizisi’nin 196 numaralı yayını olarak 2021 yılında yayımlanmıştır. Çalışmaya konu olan yazma, Süleymaniye Kütüphanesinin Yazma Bağışlar Koleksiyonu’nda 3900 arşiv numarasıyla kayıtlı olup *Risâle-i Şatranc li’l-fâzıl el-Gelenbevî* adını taşımaktadır. Gelenbevî, bu eserinde *mansube* (kombinezon) adı verilen satranç problemlerini ele almış, diyagramlarda gösterilen taş dizilişlerine göre mat etme yollarını anlatmıştır. Günümüze ulaşan satranç ile ilgili yazma eserlerin birçoğu Arapçadan ve Farsçadan tercüme edilmiştir. Gelenbevî’nin bu eseri bir matematikçinin kaleminden çıkması ve telif olması yönüyle satranç üzerine yazılmış diğer eserlerden ayrılmaktadır.

Köksal ve Kaman, yaptıkları araştırmalar esnasında *Satranç Risâlesi* adıyla Süleymaniye Kütüphanesinin Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu’nda 2246 arşiv numarasıyla kayıtlı bir başka satranç risâlesine daha ulaştıklarını; bu nüshanın, üzerinde çalıştıkları yazmanın farklı bir nüshası olduğunu tespit ettiklerini belirtmiştir (2021: VII). Yayımlanan eserde bahsi geçen nüshalarının tenkitli metni (edisyon kritik) hazırlanmıştır.



### Eserden diyagram örnekleri

Yazarlar, Gelenbevî'nin satranç oyunundaki stratejilere yer verdiği risâlesinin tenkitli metninin hazırlanmasındaki amacı “Yaşadığı dönemde etkili bir bilim insanı olarak bilinen Gelenbevî'nin kaynaklarda pek bahsi geçmeyen ve üzerinde durulmamış bir eserini tanıtmak; bunun yanı sıra ilgili çalışma ile eserin yazıldığı dönemdeki satranç kurallarının, terimlerinin, oyun stratejilerinin açığa çıkmasını sağlamak ve Türk satranç tarihi çalışmalarına katkıda bulunmak.” şeklinde açıklamıştır (2021: VII-VIII).

Çalışmanın giriş bölümünde satranç oyunu, satranç ile ilgili yazma eserler, eserin müellifi, eser ve eserin tenkitli metninde izlenen yöntemler hakkında bilgiler verilmiş; esere yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde tenkitli metin hazırlanmış; metindeki diyagramlar, günümüz diyagram şekillerine dönüştürülerek oyun açıklamalarının altına

eklenmiştir. Üçüncü bölümde metinde geçen sözcüklerden hareketle satranç sözlüğü hazırlanmıştır. Çalışmanın sonuna eserdeki diyagramların cebirsel notasyonlarıyla analizleri yapılmış; her iki nüshanın tıpkıbasımları eklenmiştir.

Geçmiş çok eskilere dayanan ve günümüzde de büyük bir ilgiye mazhar olan satranç oyunu, dünya çapında organizasyonların düzenlendiği; keskin bir zekâ, akıl ve muhakeme yeteneği gerektiren bir strateji oyunudur. Satranç aynı zamanda bir savaş ve savaş stratejisi oyunu olarak da değerlendirilir. Nitekim Stefan Zweig bu durumu *Satranç* adlı eserinde “Satrancın çekiciliği temelde bir tek şeyden kaynaklanır: Stratejisinin farklı beyinlerde farklı biçimlerde gelişmesinden.” şeklinde dile getirmiştir.

Çalışmada satrancın hem etimolojisi hem de tarihi hakkında detaylı ve ilginç bilgiler verilmiş; Türklerin satranç oyunu ile ilgileri, ilişkileri ve bu oyundaki başarıları tarihi metinler ışığında anlatılmıştır.

Çalışmada “Satranç Hakkında Kısa Bilgiler, Tarihî Kaynaklarda Satranç, Satranç ile İlgili Yazma Eserler, İsmail Gelenbevî'nin Hayatı ve Eserleri, İsmail Gelenbevî'nin *Satranç Risâlesi* Hakkında Bilgiler, Eserin Tenkitli Metninde İzlenilen Yöntem” başlıkları altında açıklayıcı, tatminkâr bilgiler akıcı bir anlatımla verilmiştir. Metne eklenen “Satranç Sözlüğü” ve “konum analizleri” ile zenginleştirilen eser, satranç oyununa ve tarihi geçmişine ilgi duyan okuyucular için kıymetli, değerli bir çalışma olup alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, kurulduğu günden bugüne kadar Türk kültürünün pek çok alanında yayımladığı eserlerde olduğu gibi bu eserle de Türk kültürü çalışmalarına büyük bir katkı yapmış, bu yayın vesilesiyle geçmiş ile bugünü bir kez daha buluşturmayı başarmış ve gelecek nesillerimize kıymetli bir hediye hazırlamayı başarmıştır. Başta yazarları olmak üzere, bu eserin hazırlanması ve yayımlanmasında emeği geçenleri tebrik ediyor, eseri okuyan ve istifade edenlerin çok olmasını diliyorum.

## KAYNAKLAR

Ahmet Cevdet Paşa (1309/1892). *Tarih-i Cevdet*, c. IV, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye.

Gölcük, Şerafettin ve Yurdağür, Metin (1996). “Gelenbevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, İstanbul.

Gürışık Köksal, Bihter ve Kaman, Sevda (2021). *İsmail Gelenbevî'nin Satranç Risâlesi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.

İsmail Gelenbevî (1262). *Resâilü'l-İmtihân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul.

Keklik, Nihat (1969-1970). *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantiğı*, c. I, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.

# ERDEM

## Yayın İlkeleri

Atatürk Kültür Merkezi tarafından yayımlanan *Erdem*, insan ve toplum bilimleri alanında makalelere yer veren, hakemli bir uluslararası dergidir. Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı çıkar. Yayımlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçütlerine uygunluk, alana bir yenilik getirme ve başka yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir.

### Yazıların Değerlendirilmesi

- *Erdem'e* gönderilen yazılar, yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. İlgelere uygun bulunanlar, iki hakeme gönderilir. Yazarlar, hakemlerin önerilerini dikkate alıp gerekli düzeltmeleri yaparlar; fakat katılmadıkları noktalara itiraz etme hakkına sahiptirler.
- Yayımlanmasına karar verilen yazılar, sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra pdf formatında yazarlara gönderilir. Yazar son okumayı yapar ve gerekli düzeltmeleri metin üzerinde işaretleyerek dergiye geri gönderir.
- Yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanan yazılar için telif ödenir ve yayın hakları Atatürk Kültür Merkezi'ne devredilmiştir sayılır. Bu devir, sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

### Yayın Dili

- *Erdem'in* dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda, derginin beşte birini geçmeyecek şekilde, İngilizce veya diğer Türk lehçeleriyle yazılmış yazılara da yer verilebilir. Dergiye gönderilecek yazıların akademik dil kullanımıyla ilgili her türlü kusurdan arınmış olması gerekir.

### Yazım Kuralları ve Sayfa Düzeni

- Yazılar, MS Word veya uyumlu programlarla yazılmalıdır. Yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır. Yazılar 12 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalı, sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazıların uzunluğu 6000 sözcüğü geçmemelidir. Özel yazı karakterleri kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa editörlük yapılabilecek şekilde belirtilmelidir.
- Yazarın adı, soyadı **koşu** harflerle; unvanı, görev yaptığı kurum ve e-posta adresi ise dipnotta normal harflerle yazılmalıdır.
- Makalenin başlığı içerikle uyumlu olup **koşu** harflerle yazılmalı ve 10 sözcüğü geçmemelidir.
- Makalenin başında, 350 ila 400 sözcükten oluşan Türkçe özet ve Türkçe özetten sonra İngilizce özet yer almalıdır. 12 punto ile yazılan özetlerin altında genelden özele doğru sıralanmış 5 ila 8 sözcükten oluşan anahtar sözcükler bulunmalıdır.
- Başlıklar **koşu** harflerle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlıdır. Ana ve ara başlıkların tümü (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) **koşu** harflerle yazılmalıdır.
- Metin içindeki vurgulanması gereken ifadeler, "tırnak içinde" gösterilir, *eğik* veya **koşu** karakter kullanılmaz. Hem "tırnak içinde" hem *eğik* veya hem **koşu** hem *eğik* yazmak gibi çifte vurgulama yapılmaz.

- Doğrudan alıntılar "tırnak içinde" verilir. Alıntılar 4 satırdan uzun olduğunda, bloklaya yöntemi kullanılır. Paragraf girintileri sekme komutuyla yapılır; blok alıntılara iki sekme içeriden yazılır. Blok alıntılarda yazı karakterinin boyutu değiştirilmez; 12 punto ile yazılır.
- Yazımda, özel durumlar dışında, *Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu* esas alınır.

### Kaynak Gösterimi

- Dipnot ve kaynakların yazımı konusunda, yöntem bakımından kendi içinde tutarlılık şarttır. Uzun yapıt (kitap, dergi, gazete vb.) adları *eğik*, kısa yapıt (makale, öykü, şiir vb.) adları ise "tırnak içinde" yazılır. Ayrıca dipnotların yalnızca metne alınamayan ek bilgiler için kullanılması önerilir.
- Metin içindeki göndermeler, yazarın soyadı, yapıtın yayın yılı ve sayfa numarası olmak üzere parantez içinde şu şekilde yazılır: (Köprülü 1932: 120). Cümle içinde yazarın adı geçmişse, parantez içinde tekrarlanmasına gerek yoktur: (1932: 120).
- Birden fazla yazarlı yayınlarda, isimler metin içinde şu şekilde gösterilir: (Jameson ve Habermas, Lyotard 1990).
- Bir yapıtın derleyeni, çevireni, yayıma hazırlayanı, editörü varsa künyede mutlaka gösterilmelidir.
- Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar kullanılır. Ayrıca künye bilgilerinde parantez içinde erişim tarihi belirtilmelidir.
- Ulaşılabilir kaynaklarda ikincil kaynak kullanımından kaçınılmalıdır.
- Atıf yapılmayan çalışmalara **Kaynaklar** kısmında kesinlikle yer verilmemelidir.
- **Kaynaklar** metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. Eserlerin yayınevlere açık şekilde ve makalelerin bulunduğu sayfa aralıkları belirtilmelidir.

- Ayvazoğlu, Beşir (2012). "Peyami Safa'nın *Hareket* Yazıları", *Erdem* 62, s.1-16.
- Ergin, Muharrem (1991). *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gümüş, Semih (Ocak 2014). "Tarihin Rüyasını Gören Yazar: İhsan Oktay Anar", (Erişim tarihi: 2 Şubat 2014), <<http://www.milliyetsanat.com/kitap/kapak-konusu/tarihin-ruyasini-goren-yazar-ih-san-oktay-anar/336>>.
- Jameson, Fredric ve Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard (1990). *Postmodernizm*, Haz. Necmi Zeka, Çev. Gülelengül Naliş, Dumrul Sabuncuoğlu ve Deniz Erksan, İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Moran, Berna (1994). "Bilge Karasu'nun *Kılavuz'u*", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış III*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.119-134.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Haz. Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları.

*Erdem*, published by Atatürk Culture Centre, is a peer-reviewed international journal that publishes articles on humanities and social sciences. It is published twice a year in June and December. The articles should be in accordance with scientific research criteria, contribute to related fields, and not have been published elsewhere. Symposium papers may be accepted for publication if they are not published before.

#### Review of Articles

- The articles submitted to *Erdem* are reviewed by the Editorial Board in terms of publishing principles. Those which are in accordance with the publication criteria are sent to two referees. The authors take referee suggestions into consideration, but they have the right to oppose to the points they do not agree.
- The articles accepted for publication are sent to the authors in pdf format after their page setup is done. The author reads the article for proof and makes necessary corrections and sends it back.
- The opinions expressed in the articles are authors' solely.
- The authors are paid for their articles. The copyright for published articles resides with Atatürk Culture Centre, and this includes the publication of the article on the net.
- Unpublished articles are not returned to authors.

#### The Language

- *Erdem* is published in Turkish. However, articles in English or in other Turkish dialects may also be published on condition that it does not exceed one fifth of an issue. The articles submitted to the journal should be in harmony with academic language use.

#### Style Guidelines

- Articles should be typed with MS Word or compatible programmes. Text should be written in Times News Roman font type, 12 font size, 1.5 spaced and pages should be numbered. Articles should not exceed 6000 words. Special fonts should not be used and if there are signs of transcription, they must be pointed out for editing.
- The name and surname of the author should be written in **bold** letters; academic title, institution and e-mail address should be written in normal letters in footnote.
- Titles should be coherent with the content of the article, and written in **bold** letters, not exceeding 10 words.
- At the beginning of the article there should be an abstract in Turkish, and an abstract in English, each including between 350-400 words. Abstracts have to be typed with 12 font size, and 5 to 8 keywords from general to specific have to be supplied.
- Titles should be written in **bold** letters. It is suggested better to use headings in long articles. All main and subheadings (parts, bibliography, and appendix) should be written in **bold** letters.
- The parts to be emphasized in the text should be in "quotation marks", not in **bold** or *italics*. Both "quota-

tion marks" and *italics* or both **bold** and *italics* cannot be used at the same time.

- Direct quotations are written in "quotation marks". Quotations that exceed 4 lines are blocked. Use tab command for indentations, and for long quotations 2 tabs from the left margin. Use 12 font size for long quotations.
- *TDK Yazım Kılavuzu* is to be taken as the basis for spelling except for special occasions.

#### Citations and Bibliography

- Footnote and bibliography should be coherent in writing style. The names of long works (books, journals, newspapers etc.) are written in *italics* letters and short works (article, story, poem etc.) are written in "quotation marks". Also it is suggested that footnotes should only be used for additional information not included in text.
- References within the text should include the surname of the author, year of the publication, and page number in parentheses as follows: (Köprülü 1932: 120). If the name of the author is used in the sentence, there is no need to mention it in parentheses: (1932: 120).
- For articles with more than one author, names should be referred as: (Jameson ve Habermas, Lyotard 1990).
- If a work has a compiler, translator, publisher or editor, it should be cited in the bibliography.
- Author, title, and publication date should be given for electronic sources. Also access date should be given in parentheses.
- Using secondary sources should be avoided.
- Works, that are not referred to in the text, should not be cited in the Bibliography. **Bibliography.**
- **Bibliography** should be given at the end of the article. Bibliographical information is to be ordered alphabetically as exemplified below. Publisher of the works and page numbers of the articles should be indicated.

Ayvazoğlu, Beşir (2012). "Peyami Safa'nın *Hareket* Yazıları", *Erdem* 62, s.1-16.

Ergin, Muharrem (1991). *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gümüş, Semih (Ocak 2014). "Tarihin Rüyasını Gören Yazar: İhsan Oktay Anar", (Erişim tarihi: 2 Şubat 2014), <<http://www.milliyetsanat.com/kitap/ka-pak-konusu/tarihin-ruyasini-goren-yazar-ih-san-oktay-anar/336>>.

Jameson, Fredric ve Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard (1990).

*Postmodernizm*, Haz. Necmi Zeka, Çev. Gülelgül Naliş, Dumrul

Sabuncuoğlu ve Deniz Erksan, İstanbul: Kıyı Yayınları.

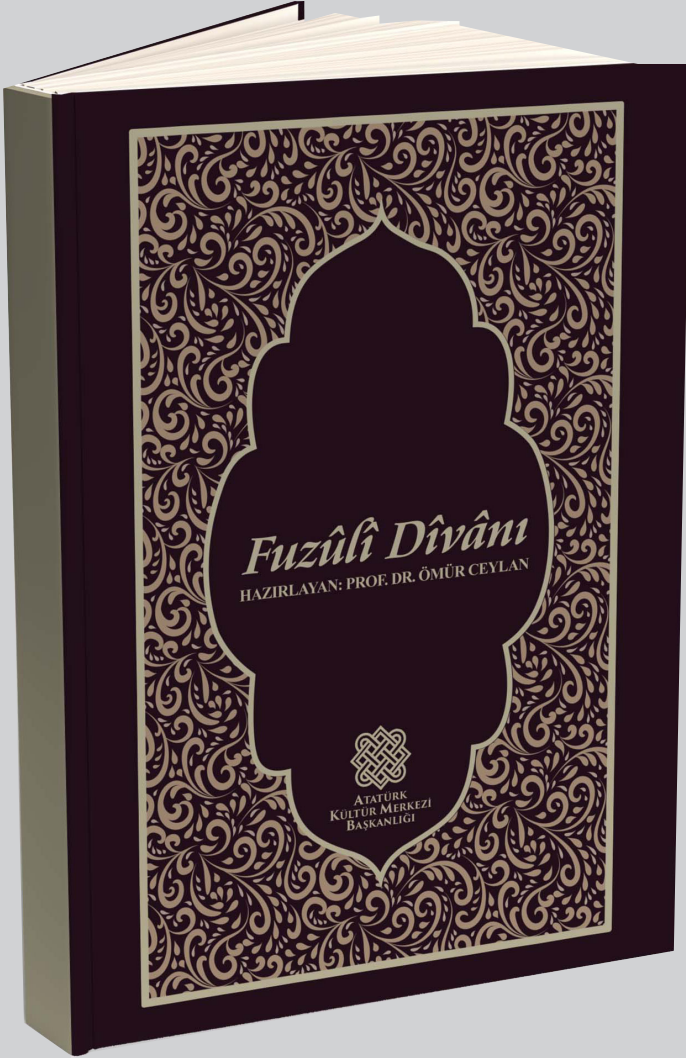
Moran, Berna (1994). "Bilge Karasu'nun *Kılavuz'u*", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış III*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.119-134.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Haz. Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları.

# Kültür yayıncılığının öncüsünden



Kültür yayıncılığının öncüsünden

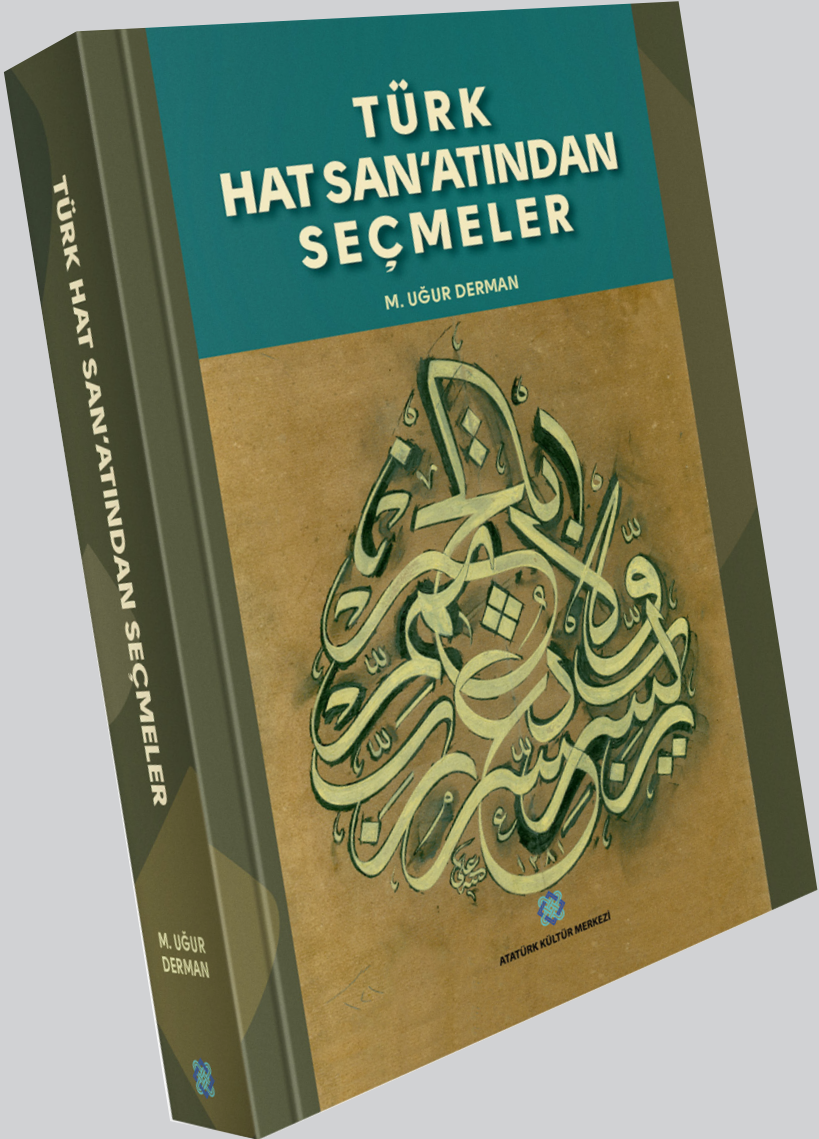


ATATÜRK  
KÜLTÜR  
MERKEZÎ  
BAŞKANLIğI

e-magaza.akmb.gov.tr'den  
ve kitabemizden edinebilirsiniz.



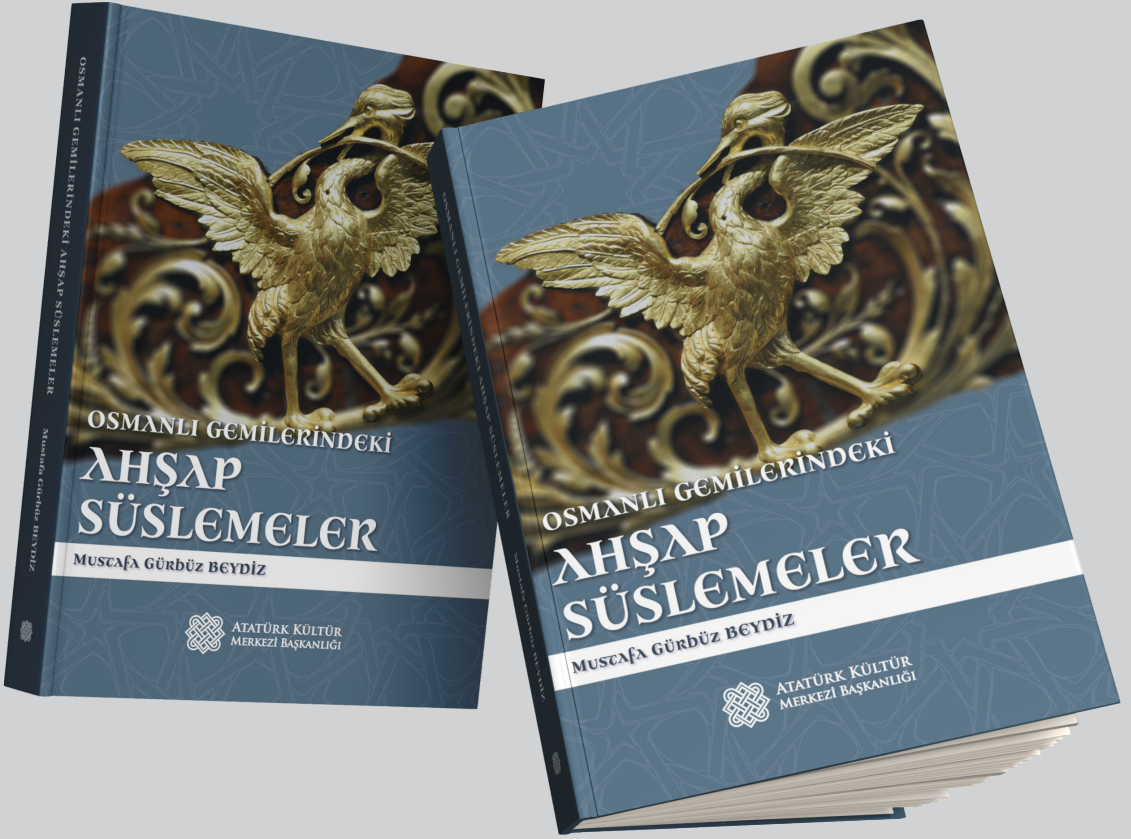
Kültür yayıncılığının öncüsünden



ATATÜRK  
KÜLTÜR  
MERKEZİ  
BAŞKANLIğI

e-magaza.akmb.gov.tr'den  
ve kitapevimizden edinebilirsiniz.

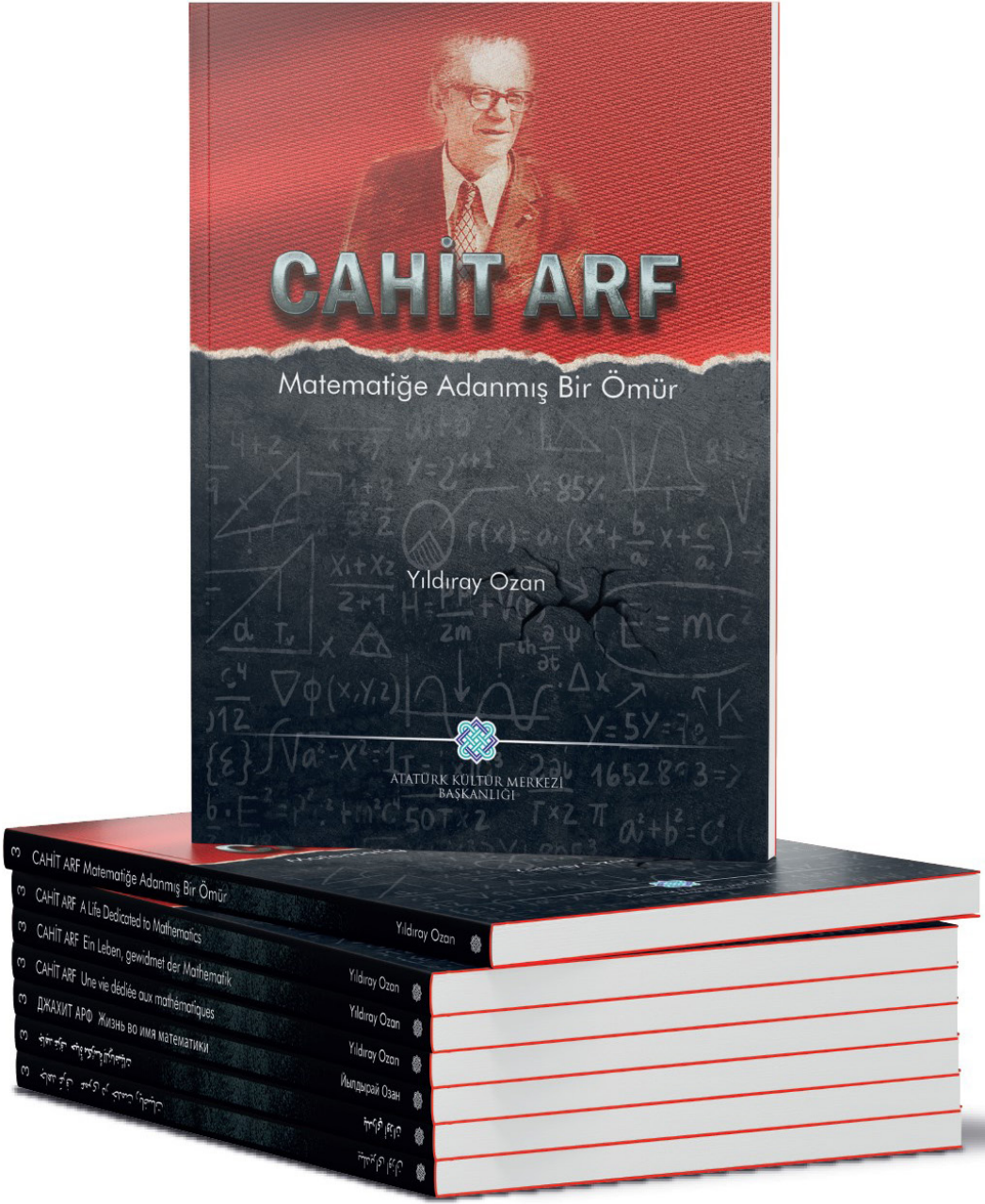
Kültür yayıncılığının öncüsünden



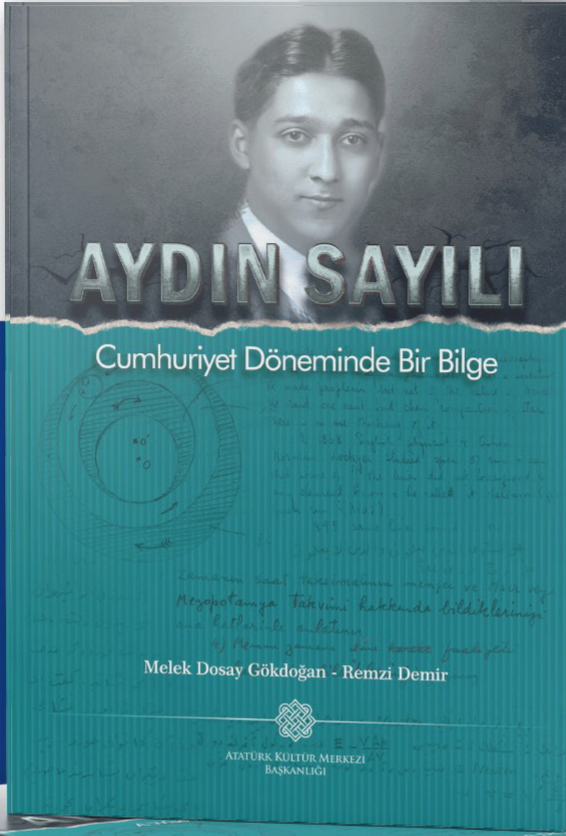
ATATÜRK  
KÜLTÜR  
MERKEZİ  
BAŞKANLIĞI

e-magaza.akmb.gov.tr'den  
ve kitabemizden edinebilirsiniz.

# Kültür yayıncılığın öncüsünden



*CAHİT ARF Matematığe Adanmış Bir Ömür*  
(Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca, Rusça, Arapça, Farsça)



*AYDIN SAYILI Cumhuriyet Döneminde Bir Bilge*  
(Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca, Rusça, Arapça, Farsça)

[www.erdem.gov.tr](http://www.erdem.gov.tr)



TÜRKİYE'NİN KÜLTÜR KURUMU