



**BARTIN BARTIN  
ÜNİVERSİTESİ UNIVERSITY**

# Edebiyat Fakültesi Dergisi Journal of Faculty of Letters

**Cilt/Volume: 8**

**Sayı/Number: 1**

**Haziran/  
June 2023**



Bartın Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi Dergisi

Bartın University  
Journal of Faculty of Letters

ISSN: 2602-3520  
E-ISSN: 2547-9865

Cilt/Volume: 8 Sayı/Number: 1  
Haziran/June 2023

BARTIN



Bartın Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2602-3520  
E-ISSN: 2547-9865  
Cilt: 8, Sayı: 1  
Haziran 2023  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Faculty of Letters  
ISSN: 2602-3520  
E-ISSN: 2547-9865  
Volume: 8, Number: 1  
June 2023  
BARTIN – TURKEY

**Sahibi / Owner**

Bartın Üniversitesi Adına  
Prof. Dr. Orhan UZUN (Rektör)

**Editör / Editor in Chief**

Prof. Dr. Aslı YAZICI

**Editör Yardımcıları / Assistants of Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ALTAY  
Arş. Gör. Dr. Alp Eren DEMİRKAYA

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Erdak CENGİZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Funda TOPRAK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hakan POYRAZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)  
Prof. Dr. Tania Todorova (University of Library Studies and Information Technologies)  
Doç. Dr. Ensar ÇETİN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN  
Doç. Dr. Birgül KOÇAK OKSEV  
Doç. Dr. Mehmet Cem ODACIOĞLU  
Doç. Dr. Sevda KAMAN  
Dr. Öğr. Üyesi Abdül Halim VAROL  
Dr. Öğr. Üyesi Huriye ÇOLAKLAR  
Dr. Öğr. Üyesi Mine DEMİR  
Dr. Öğr. Üyesi Savaş KARAGÖZLÜ  
Dr. Öğr. Üyesi Temel Alper KARSLI

**Ön İnceleme ve İletişim / Pre-evaluation and Communication**

Arş. Gör. Dr. Ahmet CAN  
Arş. Gör. Alper ÇALIK  
Arş. Gör. Dilan POLAT  
Arş. Gör. Hasan ÖZTÜRK  
Arş. Gör. İzzettin ELALMIŞ  
Arş. Gör. Öner GÜLER  
Arş. Gör. Sema ÜNÜVAR  
([edebiyatdergi@bartin.edu.tr](mailto:edebiyatdergi@bartin.edu.tr))

**Yabancı Dil Danışmanı / Foreign Language Adviser**

Doç. Dr. Mehmet Cem ODACIOĞLU

**Dizgi / Composition**

Arş. Gör. Sait ÇİL

**Kapak Tasarımı / Cover Design**

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa FİDAN

**Adres / Adress**

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 74100 Bartın-TÜRKİYE  
**e-mail:** [edebiyatdergi@bartin.edu.tr](mailto:edebiyatdergi@bartin.edu.tr)

**DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Ramazan KAPLAN	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatma AÇIK	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ercan ALKAYA	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Bâki ASİLTÜRK	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞÇI	(Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedrettin AYTAÇ	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Selahaddin BEKKİ	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Prof. Dr. Arif BİLGİN	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Nergis BİRAY	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ	(Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup ÇELİK	(Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Prof. Dr. Abide DOĞAN	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Halûk Harun DUMAN	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülkadir DÜNDAR	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Öztürk EMİROĞLU	(Varşova Üniversitesi-Polonya)
Prof. Dr. Hacı Mustafa ERAVCI	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan ERDEM	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilek ERGÖNENÇ AKBABA	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa GENÇER	(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. G. Gonca GÖKALP ALPASLAN	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfullah KARA	(Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Fevzi KARADEMİR	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Balkiya KASSYM	(Abay Kazak Millî Pedagoji Üni. – Kazakistan)
Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK	(Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Zahir KIZMAZ	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KÖÇER	(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah KÖK	(Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin MACİT	(Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Vefa NALBANT	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Smagulova K. NURGAZIKIZI	(El-Farabi Kazak Devlet Üni. – Kazakistan)
Prof. Dr. Mustafa ORÇAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ÖNAL	(İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Ersin ÖZARSLAN	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ufuk ÖZDAĞ	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Hakan POYRAZ	(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal SAMBUR	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mete TAŞLIOVA	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali TEMİZEL	(Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Funda TOPRAK	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Faruk TOPRAK	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Aleksandr TSOI	(Lodz Üniversitesi – Polonya)
Prof. Dr. Salih TUR	(Harran Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal TUZCU	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah UÇMAN	(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Prof. Dr. Sema UĞURCAN	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Cevdet YAKUPOĞLU	(Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. Aslı YAZICI	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Sedat YAZICI	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Talip YILDIRIM	(Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet AKKAYA	(Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ARSLAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat CERİTOĞLU	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüdayar CİHAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ensar ÇETİN	(Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe DEMİR	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Necdet DEMİRCİ	(Kerkük Üniversitesi-Irak)
Doç. Dr. Mitat DURMUŞ	(Kars Kafkas Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman DÜZGÜN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet EFİLOĞLU	(Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat ELMALI	(İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Selma GÜLSEVİN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Mesut GÜN	(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Galip GÜNER	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülsemin HAZER	(Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer Tuğrul KARA	(Çukurova Üniversitesi)
Doç. Dr. Akartürk KARAHAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Galina MİSKİNİENE	(Vilnius Üniversitesi-Litvanya)
Doç. Dr. Bilge Özkan NALBANT	(Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman ÖZBEK	(Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. İsa SARI	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Barış SARIKÖSE	(Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Berdi SARIYEV	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Emin ŞEN	(Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Sibel ÜST ERDEM	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Özden YALÇINKAYA ALKAR	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Habibe YAZICI ERSOY	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Ethem ARIOĞLU	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan AYDIN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BÜYÜKAKKAŞ	(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hülya GÖKÇE	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erol KUYMA	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Serpil SOYDAN	(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

## BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Ahmet EFİLOĞLU	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet PINAR	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa HİZMETLİ	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet YILMAZ	(Amasya Üniversitesi)
Doç. Dr. Anıl ÇELİK	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Emrah ÇETİN	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Melek SARI GÜVEN	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat YÜMLÜ	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Neşe COŞKUN ÖZTURAN	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Özkan DAYI	(Bayburt Üniversitesi)
Doç. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Turgay KABAK	(Bayburt Üniversitesi)
Doç. Dr. Yaşar TOKAY	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Duygu KAYALIK ŞAHİN	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İrem ASLAN SEYHAN	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Maruf ÇAKIR	(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nurdan BESLİ	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sinan PAKSOY	(Bartın Üniversitesi)

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

## İÇİNDEKİLER

<b>Editörden</b> .....	1
<b>Makaleler</b>	
<b>Doç. Dr. Neşe Coşkun Özturan</b> Osmanlı Devleti'nin Son Asrında İhtida Hareketleri-ABC FM Propagandası ve Gerçekler ..	3
<b>Arş. Gör. Mehmet Yıldırım</b> İran İslam Devrimi ve Dinsel Popülizm .....	20
<b>Tuğba Karakaya</b> Behçet Mahirden Derlenen Halk Hikâyelerinde Geleneksel Kahraman Yaratımı .....	42
<b>Bensu Gümüş – Prof. Dr. Mustafa Hizmetli</b> Endülüs Sarayları ve Saray Kültürü .....	60
<b>Elif Dilara Çayır</b> Orhun Yazıtları'ndan Bilge Kağan Yazıtı'nın Kuzey Yüzünün Metindilbilimsel Açıdan İncelenmesi .....	105
<b>Arzu Kara – Emreca Ayyıldız</b> Sâve Savaşı .....	125
<b>Esra Beygırlıoğlu</b> I. Justinianus Dönemi'nde Konstantinapol'un İmarı .....	142
<b>Okan Bekcan</b> Fransız İhtilali'nin Osmanlı Siyasal ve Düşünsel Hayatı Üzerine Etkileri .....	151
<b>Cansu Erbaş</b> Celilî'nin Leylâ vü Mecnûn .....	160
<b>Kitap İncelemeleri</b>	
<b>Dr. Öğr. Üyesi Sinan Kazancı</b> Türkçede Kelime Grupları: Teori ve Analiz .....	173
<b>Rugeş Demir</b> Cengiz Aytmatov ve Masal Dünyası – Masal ve Efsanelerin Arketipsel Çözümlemesi .....	181
<b>Yayın İlkeleri</b> .....	186





---

Bartın Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2602-3520  
E-ISSN: 2547-9865  
Cilt: 8, Sayı: 1  
Haziran 2023  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Faculty of Letters  
ISSN: 2602-3520  
E-ISSN: 2547-9865  
Volume: 8, Number: 1  
June 2023  
BARTIN – TURKEY

---

## EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Arastirmax, Sobiad ve İdealonline indekslerinde taranmaktadır. Dergimizin 8. cilt 1. sayısını sizlerle buluşturmadan mutluluk duyuyoruz. Bu sayımızda tarih alanından beş, dil ve edebiyat alanından üç, gazetecilik alanından bir araştırma makalesi ile iki kitap incelemesi olmak üzere toplamda sekiz yazı yer almaktadır.

Yeni sayımızı sizlere sunarken tüm yayın ekibimize, yazar ve hakemlerimize katkılarından ötürü çok teşekkür ediyorum.

**Prof. Dr. Aslı YAZICI**  
**Editör**





<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buefd>

YIL: 2023  
CİLT: 8  
SAYI: 1

**MAKALE BİLGİSİ**

Gönderildiği Tarih: 24.05.2023

Kabul Tarihi: 30.05.2023

Yayımlanma Tarihi: 21.06.2023

**ARTICLE INFO**

Submitted date: 24.05.2023

Accepted date: 30.05.2023

Published date: 21.06.2023

**e-ISSN 2547-9865**

## Osmanlı Devleti'nin Son Asrında İhtida Hareketleri – ABCFM Propagandası ve Gerçekler

*Conversions In The Ottoman Lands In The  
Last Century Of State-An Attempt On  
Realities And Propaganda Of The  
Missionaries Of ABCFM*

Doç. Dr. Neşe COŞKUN ÖZTURAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Rekreasyon  
Yönetimi Bölümü, Rekreasyon Yönetimi ABD  
nesecoskun58@hotmail.com,  
0000-0002-1112-1567



### Öz

İhtida genel anlamda mensubu olduğu dini cemaatten ayrılarak başka bir cemaate dahil olmak anlamı taşımakla beraber, Osmanlı ülkesinde ihtida kavramı sadece İslam düşüncesini belli şartlara haiz olarak, şahitler huzurunda ve kayıt altına alınarak kabul etmeyi tanımlar. Mühtedi ise ihtida eden yani evrakların diliyle "İslam'la şereflenen" erkek Osmanlı tebaası için kullanılan bir ifadedir. Sonradan İslam dinini benimseyen kadın için ise muhtediyye tanımlaması söz konusu olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin son 100 yıllık zaman sürecinde din değiştirme davranışı bireylerin kendi iradeleri ile yapmış olduğu ve sadece kendileri ile ailelerini alakadar eden bir olay olarak görülmemiştir. 1810 tarihinde A.B.D'de kurulan American Board Of Missionaries For Foreign Missions (Amerikan Yabancı Misyonlar Masası) adlı Protestan evanjelik misyoner kurum tarafından Osmanlı Devleti'ne gönderilen misyonerlerin şahsi ve bağlı oldukları kurumla resmi yazışmalarında yer bulunca ihtida olayları adeta batı Hıristiyan dünyası ile İslam halifesinin mülkünde yaşayanlarla bir çatışma gibi aksettirilmiştir. Onlara göre Osmanlı idarecileri İslam'ı, Müslüman olmayanlara temel yaşamsal kaygılarla dayatan bir idaredir. Hayatta kalabilmek için Hıristiyanlar Müslüman olmaktadır düşüncesini savunan söz konusu misyonerler iddialarını kanıtlanamayacak ifadelerle, hem kendi ülkelerinde hem de Avrupa'da sözlü ve yazılı olarak beyan etmişlerdir. Oysa ki ihtida süreçleri Osmanlı makamları tarafından var olan kanun ve nizama göre oldukça dikkatli bir şekilde takip edilmiş ve itiraz söz konusu olduğunda ise gereken tüm tahkikatların yapılması emredilmiştir.

Bu çalışmada ABCFM adlı kuruma bağlı olarak Osmanlı mülkünde yaşayan ve çalışan misyonerlerin yazınlarından (seyahatnameler, anılar ve kuruma yazılan raporlar ile bilgi notları) ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan evraktan yola çıkılarak misyonerlerin Osmanlı ülkesinde ihtida gerçekliğine bakışı ile Osmanlı Devleti arşiv kayıtları kıyaslanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İhtida; ABCFM; misyoner; Osmanlı; ön yargı.

## **Abstract**

*Ihtida, although consisting of meaning of changing religion and converting into any other religion or religious philosophy, is actually the term only means conversion to Islamic belief. In the Ottoman property, men accepted Islam or "honored with Islam" in the language of the documents, was called Muhtedi and women also converted called Muhtediyye. Procedures of ihtida were clearly defined in the laws. All procedures of conversion of any citizens of the state were written in the documents clearly and definetely by both local administrators and the Ottoman judges called "kadi"s. After some investigations of officials, the desire might have been accepted. However, especially in the last century of the state,because of having negative prejudices, people of Europe and missionaries belonged to an American evangelical Protestant missionary organisation called as ABCFM established in 1810 in Boston, discussed all the procedures of conversions of Christians of the Ottoman State. They declared that Ottoman authorities forced non-Muslims to convert to Islam mostly by using power of oral or written propaganda methods.*

*In this article, the literature of the missionaries lived and worked under the institution in the Ottoman property (travel books, memories, information notes) and the documents in the Republic Of Turkey Prime Ministry Ottoman Archieves, will be compared in order to examine the point of the view of the missionaries' and the reality of conversions in the Ottoman lands.*

**Keywords:** Conversion; ABCFM; missionaries; Ottoman; prejudice

## Giriş

Osmanlı ülkesi her zaman farklı Hıristiyan tebliğ grupları yani misyonerler için bir çekim alanı olmuştur. Ancak tüm bu tebliğciler içinde özellikle devletin son asrında ABCFM misyonerleri daha farklı bir yere sahiptir.

ABCFM Calvinist Congregational kilise mensupları tarafından (Kocabaşoğlu:2000,15), New England, Boston'da 5 Eylül 1810 tarihinde (Yıldız:2011,14) kurulmuştur. Kurumun tam ismi American Board Of Commissioners For Foreign Missions-Amerikan Yabancı Misyonlar Masası'dır ve kısaca ABCFM ya da BOARD olarak bilinmektedir (ABCFM: 717/529). Misyoner kurumunun temel gayesi “dinsizler arasında inancı yaymak” yani tüm insanları Protestanlaştırmaktır (Yücel:2017,3). Teşkilatın, Hıristiyanlık tarihinde son derece önemli sembolik bir anlama sahip olan Bible Land (İncil toprağı) olarak da bilinen Anadolu toprağını “eski köklerine döndürmek” amacıyla (Alan:2008,27) çok sayıda misyoneri kısa bir zaman içinde Osmanlı mülküne gönderirken iki temel hedefi vardır. İlk gaye Hıristiyan atalara sahip olan Anadolu halklarını geçmişleriyle tekrar buluşturmaktır. İkinci amaç ise yüzyıllarca İslam hakimiyetinde kalan Hıristiyanların tekrar “saf ve temiz” inanca kavuşmasını sağlamaktır (Yıldız:2016, 30). Ancak çalışma alanına gelen misyonerler Müslüman ahaliyi Hıristiyanlaştırma gayelerine ulaşmanın mümkün olamayacağını farkına varmışlardır (Açıkses:2003,36).

Müslümanların inancını değiştirmek için çalışmanın beyhude bir gayret olacağını bilincine varan ABCFM'ye bağlı Protestan evanjelik misyonerler 1823 senesi ve sonrasında Osmanlı mülkünde önce keşif amaçlı seyahatler yapmışlar (Mutlu:2005, 286), daha sonra ise “amaca uygun” yerleşim alanlarında istasyon adı verilen küçük köyler şeklinde örgütlenerek gündelik yaşamın her alanında varlık göstermek suretiyle kendi inançlarını gayrimüslim Osmanlı tebaası arasında yaymak istemişlerdir.

Çalışmalarını devam ettirirken finansman kaynakları olan kuruma ve kurumun bağışçılara Osmanlı ülkesinde yaşayan ve Müslüman olmayan gruplar hakkında düzenli raporlar ve mektuplarla geri bildirimde bulunmuşlardır. Kimi zaman ise A.B.D 'de ve Avrupa ülkelerinde dini ya da seküler gazete ve periyodiklerde makaleler yazarak Hıristiyan halkın ilgisini ve dolayısıyla bağışlarını devam ettirmek gayesinde olmuşlardır. Aynı zamanda Müslümanların en muteber temsilcisi olan ve İslam halifesi unvanı taşıyan Osmanlı sultanının kendi egemenliği altında yaşayan ve İslam olmayan insanlara nasıl davrandığını da ifade etmişlerdir. Toplumsal yapı içinde gayrimüslimlerin hak ve sorumluluklarını ve sosyal etkileşimi anlatırken bu din tebliğcilerinin kullandığı üslup sürekli olarak tepki ile dikkat çekmek amacındadır. Özellikle Protestan mezhebine geçişler konusunda var olan sürekli bilgi akışı; temel yaşamsal gerekçelerle Osmanlı ülkesinde yaşayan “zavallı gayrimüslimler ve aslında inanmayan ama sadece inanmış gibi görünen İslam ahali” iddiasında yoğunlaşmış ve



ülkenin küçük bir köyünde yaşayan tek bir gayrimüslimin din değiştirmesi bile, Osmanlı'nın dini ve kültürel asimilasyonu olarak ifade edilmiştir. Osmanlı mülkünde fiziksel olarak varlıklarını devam ettirmek ve bağışçıların azalmasını engellemek amacıyla misyonerler için ihtida yani İslam'ı kabullenme iyi bir duygusal araç haline gelmiştir.

### **Osmanlı Devleti'nin Son Asrında İhtidalar Genel Bir Bakış**

ABCFM misyonerlerinin Türk kavramına bakışı etnik değil inanç temellidir. Bu düşünce Osmanlı devlet sisteminde sultandan sonra gelen tüm idarecilerin Müslüman olması gerçeğinden doğmuştur. Başka bir deyişle batılı bakışıyla Osmanlı Devleti'ni Türkler değil Müslümanlar sevk ve idare etmiştir. Osmanlı toprağında tüm merkezi ve yerel yöneticiler sadece Müslümanlar arasından seçilmiş ve bu seçkin sınıf vergi toplamak dahil tüm önemli görevlerde vazifelendirmiştir.

Misyoner bakış açısına göre inançtan gelen üstünlükleri tek vasıfları olan cahil, kaba, ahmak Türkler (Osmanlı'da İki Amerikalı:2015, 186) buldukları makamlarda halkın talep ve beklentilerine uygun davranışlar sergileyememişlerdir. Kendilerinin diğer dinlere mensup kişiler üzerinde tartışılmaz hak ve yetkileri olduğunu var sayan bu zümre için tek amaç sadece kendi çıkarlarını gerçekleştirmek olmuştur. Bir Müslüman her zaman başka dine mensup “öteki” karşısında üstün görülmüştür. Batılı “medeni” idarecilerin aksine bu idareciler kitlelere hizmet etmek değil, onları kullanmak gayesinde olmuşlardır. Rüşvet almak ve vermek bu “liyakatsiz” idarecilerin adaletle hükmetmelerini olanaksız kılmıştır (Osmanlı'da İki Amerikalı Misyoner:2015, 552). Hak sahibi olanlar sadece zenginler ve Müslüman olanlardır. Bir gayri müslimin Osmanlı ülkesinde hayatta kalabilmesi sadece gerektiğinde adaleti satın alabilecek kadar zengin olması ile mümkün olabilmiştir. Makamlarını devletin değil kendi çıkarlarının gerçekleşmesi için araç olarak kullanan Müslüman zümrenin hükmettiği topraklarda sosyal uzlaşma ve entegrasyon ise tamamen kağıt üzerinde kalmıştır. Bir gayrimüslim bu coğrafyada bir mal olmaktan öte anlam taşımamaktadır. Bu “mal” Müslümanlar yani Türkler tarafından toplumsal uyum adına kimliksizleştirilerek sömürülmüştür (Stone:2011, 18).

Sömürülen ve kimliksizleştirilen gayrimüslimler yasalar önünde haklara sahip olsalar bile uygulamada bir Müslümanla kıyaslanamayacak kadar kötü durumda bırakılmışlardır. Adalet mekanizması da Türk ve İslam düşüncesinin ürünüdür ve “ötekine” adil bir yaşam sunmaktan son derece uzak olmuştur. Osmanlı ülkesinde suçlanan bir gayrimüslim batıdaki uygulamanın aksine masumiyeti kanıtlanana kadar suçlu sayılmıştır. ABCFM misyonerlerine göre Osmanlı ülkesinde nadiren mahkemeler gayrimüslimler lehine karar vermişlerdir (Barton:2010, 89-90). Bu durum gayrimüslimlerin yargı mekanizmasına olan inançlarını tamamen yitirmelerine neden olmuştur. Eğer adaletin tecelli edeceğine olan zayıf inancı nedeniyle suçlanan bir gayrimüslim devlete teslim olmamışsa bu kez sosyal çevrenin öfkesi kaçığın aile fertlerine yönelmiştir. Kaçan şahsın aile bireyleri dövülmüş, hapse atılmış, evleri yakılmış ya da ailenin

kadın üyelerine tecavüz edilmiştir (Ussher: 2011, 89). Suçlu olduğu varsayılan bir insanın hiçbir kanuni uygulama ya da mahkeme söz konusu olmaksızın kamuya açık alanlarda linç edilmesi ve cenazesinin “kalanların ibret alması için” birkaç gün boyunca sokak ortasında bırakılması Osmanlı coğrafyasında sıra dışı olmamıştır (Abbott-Schneider:2009, 131). Vergilerini ödemeyen gayrimüslimler için de durum son derece korkunçtur. Dayak, topraklara el konulması ve bütün taşınmaz mal varlığının mezatta Türklere değerinin çok altında bedellere satılması alışılmış uygulamalardır (Ussher:2012, 90).

Osmanlı coğrafyasında tamamen barbarca ve kanunsuz cezalandırma uygulamalarının sıradanlaşması ve Müslüman tebaanın bu uygulamalara karşı çıkmamaları inançları gereği olmuştur. Çünkü Müslüman Türk hakimiyetinde olan bir gayrimüslimi öldüren Müslüman ruhunu kurtardığını ve Tanrı'ya istediği şekilde hizmet ettiğini düşünmüştür (Ussher: 2012, 89). Ayrıca Müslüman olmayan herkes kafirdir ve kafirler sorgusuz sualsiz ölümü hak etmiştir (Barton:2010, 221). Tüm bu sosyal gerçeklikler İslam dışında başka bir dine inanan insanlara yaşama şansı vermemiş ve devletin asli görevi olan can, mal ve namus güvencesinden uzak kalmalarına neden olmuştur. Misyonerlere göre İncil'in ana vatanı olan Anadolu coğrafyasında çok sayıda insan sadece temel yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayabilmek için Müslüman olmakta ya da Müslüman komşularına karşı Kuran-ı Kerim'e inanyor gibi görünmüştür. Aslında gönüllerinde Hz. İsa ve İncil olan kitleler yasal olmayan baskılarla özlerinden uzaklaşmıştır.

Misyonerlere göre, İsa'dan uzaklaşan ve özü Hıristiyan olan insanların yaşamsal kaygılarla Müslüman taklidi yapması anlaşılabilir bir durumdur. Kendisi ve ailesinin can, mal ve namus güvencesine sahip olmasını isteyen gayrimüslimler zorunluluktan Müslüman olmuşlardır. Müslüman olmak zorunda kalan “zavallılar” yine de devletin kimliksizleştirme politikalarından etkilenmekten kurtulamamıştır. Aileler bölünmekte, İslam'ı seçmeyen eşler ise boşanmak zorunda bırakılmıştır. Akl-ı baliğ olmayan çocuklar ailelerinin ellerinden alınmış ve onlar da din değiştirmeye zorlanmışlardır. Genç kızlar ve kadınlar “zorba” Müslümanlar tarafından kaçırılarak ihtidaya zorlanmışlardır. Aileler bölünerek ihtida edeni korumak gerekçesiyle cemaatin küçültülmesi ve etkisizleştirilmesi amaçlanmıştır.

Protestan evanjelik Amerikalı misyonerlere göre, hayatta kalabilmenin tek şartının inanç ortaklığı olması gerekliliği, yaşamı sadece gayrimüslimler için değil, aynı zamanda da, sadece doğumla ailesinden gelen değerlere, kendi seçmedikleri bir inanca ve o inancın dayattığı dini ritüellere inanmak zorunda kalan Müslümanlar için de eziyet dolu kılmıştır. Bir Müslümanın özgür iradesiyle bir inanç seçimi yapmasına ve başka bir dine geçmesine asla hoş görü gösterilmemiştir. (Stone:2011, 16). Toplumda olumsuz etkileri olacağı düşünülen böyle bir davranışın bedeli ölüm olmuştur (Barton:2010, 110). 1844 senesinde Müslümanlara da din değiştirme hakkı verilmesine ve 1856'da da Sultan Abdülmecid'in “Herkes inancını yaşar, bu nedenle rahatsız edilemez ve inancını değiştirmeye zorlanamaz” emrine rağmen (Barton:2010, 225) uygulamada gerçeklikler farklı olmuştur (Barton:2010, 223). İslam halkın tamamı din

değiştirme nedenli ölüm cezalarına hoşgörü göstermemiştir. Hoşnutsuzluğunu yüksek sesle beyan eden Müslümanlar için Osmanlı sisteminin bir çözümü vardır. Bu duruma tepki gösteren muhalif Müslümanlar için de ölüm ya da sürgün cezaları verilmiştir (Barton:2010, 32). Ölüm (Ussher:2012,41) ya da sürgün cezasını bir Müslümanın alması beklendiği üzere toplumdaki korku atmosferini sürekli kılmıştır. Din değiştiren bir Müslümanın ve onun özgür iradesiyle verdiği din değiştirme kararına saygı duyulması gerektiğini söyleyen bir diğer Müslümanın aynı akıbete uğraması ve kimi zaman iz bırakmadan kaybolması alışlageldik olaylar haline gelmiştir (Barton:2010,227). Bir Müslümanın sonucunu bile bile din değiştirme teşebbüsünde bulunması Osmanlı Devleti'nin son asrında yabancı ülkelerin bu konuda müdahil olmalarına ve devlet makamlarına baskı yapmalarına neden olmuştur. Türklerin bazılarının Hristiyan olmaları misyonerlere duyulan öfkeyi arttırmıştır. 1864 yılında 10 Müslüman Protestan olunca İngiltere'nin müdahalesi ile din değiştirme sebepli sürgün cezalarının ancak bazıları iptal edilmiştir (Barton:2010, 226). Kalanlar Türk “adaletiyle” muamele görmüşlerdir. Bu adalet mekanizmasından en az zararlı kurtulmanın yolu Müslümanlık inancı üzerine sabit olduğunun yaşama kanıtlanmasıdır.

İhtida meselesini A.B.D ve Avrupa kamuoyunda kanıtlanmamış hikayelerle süsleyerek anlatan ABCFM misyonerleri Osmanlı ülkesi dışından kendilerine gelen finansal desteği kaybetmemek arzusundadır. Gaye, bağış olarak kurum bütçesine aktarılan parayı sürekli artırmak olmuştur. Ayrıca Osmanlı Devleti'ne gayrimüslimlerin baskı gördüğü iddiasıyla yapılacak dış müdahalelere bir haklılık kazandırmak da arzulandı. Ancak mezkur misyonerlerin, gayrimüslimlerin yaşayabilmek için Müslüman olmak zorunda oldukları propagandası Osmanlı Arşivi evrakıyla bütünüyle çelişmektedir. Bu arşivlere göre ise; Osmanlı makamları, Osmanlı tebaası gayrimüslimlerin özgür irade esas olmak üzere din değiştirmesine, devletin başındaki en büyük İslami lider olan sultanı, karar ve uygulamalarını sorgulama, yargılama ve haksız bulma olarak görmedikleri sürece, asla menfi tavır sergilememiştir. Resmen kabul edilen din grupları vardır, bunlara “millet” denilmiştir ve İslamiyet dışında başka bir inancı kabul eden kişinin tüm hak ve sorumlulukları devlet garantisi ve güvencesi altındadır. Osmanlı'nın son yüzyılında özellikle Protestan Amerikan evanjelik misyonerlerin etkileri ve katkılarıyla Protestan olan Osmanlı tebaası gayrimüslimlere, ayrıldıkları cemaat grubu üyelerince uygulanan münferit ruhsal, fiziksel ve ekonomik şiddet olaylarına bile tepkisiz kalınmamıştır.

Osmanlı mülkünde yaşanan gerçeklik keyfi uygulamalarla toplumun bir kısmını baskı ve zulüm altında tutmak olmamıştır. İslam inancını terk eden kişi hakkında Tanzimat Fermanı'nın ilanından önce Osmanlı Devleti'nin uyguladığı İslam hukuku kuralı sabittir. Buna göre kişi erkek ise ölüm cezası almış, kadın ise başka bir coğrafyada zorunlu ikamete zorlanmıştır (İnce:2000,89). Bu durumun iki amacı vardır. Öncelikli olarak nüfus kayıtlarına bağlı olarak yapılan tüm vergi, anlaşma, askere alma işlemleri ve medeni hukuk ile ceza hukukuna dair

uygulamalarda netlik sağlamak ve ikinci olarak da Osmanlı tebaası Müslümanlara din değiştirtme gayesiyle ülkeye gelecek misyonerlerin sayısını ve etkisini azaltmak. Aynı zamanda, İslam halifesi unvanını da taşıyan sultanın ülkesinde Müslümanların başka dine geçmeleri, hem kendisinin güvenilirliğinin ve adaletinin hem de İslami düşünce ve uygulamaların başka dine mensup insanların nazarında tartışılabilir olmasını beraberinde getireceğinden, menfi durumların önüne geçmek hayati bir gerekliliktir. Ancak misyoner beyanlarına da aksettiği üzere, 1856 senesi sonrasında din değiştirmek kişisel hak ve özgürlük alanının bir kısmı sayıldığı için uygulama farklılaşmıştır.

Gayrimüslimlerin ihtidası konusunda ise öncelikli olarak misyonerlerin beyanlarında yer alan genel asayiş eksikliği arşiv evrakına göre mesnetsiz bir iddiadır. Osmanlı mülkünde Müslüman bir erkek gayrimüslim hür bir kadını hiçbir yasal düzenleme olmaksızın yanında tutamamıştır. Kız kaçırma olarak tanımlanabilecek ve genelde sadece tek tarafın rızasıyla gerçekleşen eylemler sonrası fail Müslüman erkek yasal denetimden muaf olmamıştır. Usturumca'da Şoşice Köyü'nde 1903 senesinde yaşanan bir olay aslında bu husustaki yasal uygulamaların yekununu özetler niteliktedir. Ömer Ağa isimli bir Müslüman bir Hıristiyan kadını kaçırdı, kadın kendi özgür iradesiyle değil telkinle ihtida başvurusu yapmıştır. Durum ortaya çıkınca Usturumca Kaymakamlığı devreye girerek kadını asker refakatiyle Ömer Ağa'nın hanesinden almış ve mağdurenin zorla tutulduğu beyanı üzerine de serbest bırakılması söz konusu olmuştur (BOA DH. MKT 785/34). Bir diğer evrak 1909'da Halep'te Osyanta adlı bir kadının Habeş adlı bir Müslüman tarafından kaçırılınca ihtida ederek Müslüman olması hakkındadır. Kilis Kaymakamlığı bu olay üzerine Halep Vilayetine resmi yazıyla kadının durumunu sormuştur. Vilayetten gelen yanıt Osyanta'nın eşinden ve evliliğinden hoşnut olduğu beyanı olunca konu bir daha sorgulanmamıştır (BOA DH. MKT 2770/58). Bu iki evrak gayrimüslim bir kadının Müslüman bir erkekten kanun önünde daha aşağı durumda olmadığını kanıtlar niteliktedir. Resmi makamlara özgür irade ile yapılan beyan esastır. Hakları ve sorumlulukları yasalarla sınırlanmış ve garanti altına alınmış olan herkes yasa önünde eşittir.

Misyoner beyanlarının aksine Osmanlı mülkünde ihtidada belli kurallar söz konusudur. Uygulamaların tümü anında kayıt altına alınmıştır. Kayıt altına alınmamış din değiştirmeler hükümsüzdür. Başka bir ifadeyle Osmanlı makamları her aşamayı tartışılmaz bir şekilde planlayarak toplum içinde çıkması muhtemel şaibeler ve tevatürler ile bunların sebep olması beklenen huzursuzlukların önünü kesmek istemiştir.

Öncelikli olarak akl-ı baliğ olmayan yani belli bir fiziksel ve ruhsal olgunluğa sahip olmayan gayrimüslimlerin İslam'a geçme talepleri kabul edilmemiştir. Talepte bulunan kişinin yaşı ufaksa, ailesine ve cemaatine devlet kontrolünde teslim edilmekte ve kaçmaması için gereken tüm tedbirlerin alınması sağlanmıştır (BOA DH. EUM. VRK 6/21). Devletin klasik döneminde yani Fatih Sultan Mehmet'in hakimiyeti ile başlayarak Kanuni Sultan Süleyman'ın hüküm sürdüğü dönemin sonuna kadar süren periyotta ortalama 12 yaş olarak kabul edilen

ergenlik yaşı, daha sonra görülen lüzum üzerine 19. asır sonunda 20 yaşa çekilmiştir. 1901 senesinde Edremid'in Papaslık Köyü'nde yaşayan Rum İsterati'nin kızı Sofiya'nin ihtida talebi yaş sınırına takılınca, kendisi yasa dışı olarak ihtida etmiş ve orada görevli mustahfiz taburundan bir askerle evlenerek aynı evde yaşamaya başlamıştır. Durumun ihbarla ortaya çıkması üzerine, evlilik akdinin geçerli olmaması nedeniyle muameleyi yapan imam hakkında kanuni işlem yapılması gerektiği emri yerel idarecilere verilmiştir (BOA DH.İD. 172/2). 1902'de, Kırçova'da ise İbrahim ile evlenme isteğiyle ihtida eden kızın babası Manastır Vilayeti'ne şikayette bulununca durumun soruşturulması emredilmiştir. Kızın ihtida koşullarını sağladığı ortaya çıkınca, Manastır idarecileri İstanbul'a evliliğin ve ihtidanın meşru olduğuna dair telgraf çekmiştir (BOA TFR.I.MN 2/158). 1903 yılındaki diğer bir örnekte de bir tiyatro kumpanyası ile Biga'ya gelen Amelia isimli bir kadın, Bahriye zabitanından Reşid Bey ile evlenince ihtidasına ve dolayısıyla evliliğine izin verilmediğinden, kendisinin yasal velisine teslim edilmesi konusunda Reşid Bey'e emir verilmesi söz konusu olmuştur (BOA BEO 2042/153123). Yine aynı senede, Havuz Sefinesi 4. yıl öğrencilerinden Trabzonlu Kemal Efendi Fransız Raşel Karasu'yu kaçıarak iğfal etmiş, ancak Raşel'in yaşı din değiştirmeye müsait olmadığı için, kendisinin Müslüman olma talebine rağmen, isteği olumlu karşılanmamış ve kadının Fransız Konsolosluğu'na ivedi olarak teslim edilmesi için gerekli olanın yapılması emredilmiştir (BOA HR. UHM. 44/3). Bu husustaki bir diğer arşiv evrakı 1918 yılına aittir ve 20 yaş altı mühtedi kadınların Müslümanla evli olsalar bile kendi cemaatlerine teslim edilecekleri emrini içeren Emniyet-i Umumiye Müdüriyetinden İçel Mutasarrıflığı'na çekilen telgraftır (BOA DH. ŞFR. 97/8). Evrakların tamamında ortaya çıkan iki temel benzerlik söz konusudur. Öncelikle yaşı yasayla belirlenen sınırlar arasında olmayan hiç kimsenin ihtida talebi münasip görülmemiştir. İkinci olarak da ihtidası uygun görülmeyen kişilerin kendi cemaatlerine ya da mensubu oldukları milletin resmi kurumlarına teslim edilmesidir. Bu şekilde hem gayrimüslim grupların üstünde İslam ahalinin gayri resmi olarak hakimiyet sağlamasının önüne geçilmiş, hem de Hıristiyan devletlerin Osmanlı mülkündeki basit asayiş olaylarına müdahalesi engellenmiştir.

Din değiştirmede ikinci husus gayrimüslimin kendisinin il ya da kaza idare meclisine giderek talebini bizzat beyan etmesidir. Bu beyan sonrasında kendisinin din değiştirme talebinin samimiyeti konusunda bir soruşturma yapılması gerekli görülmüştür. Araştırma sonucunda başvuru sahibinin kararında samimi olduğu ortaya çıkarsa bir sonraki aşamaya geçilmiştir. 1912'de bir Müslüman kadınla münasebeti yüzünden Bozkır'a sürülen Gurre-i Şam Hayat Sigortası müdürü İngiliz vatandaşı Arthur Talin ihtida başvurusunda bulununca kendisi hakkında araştırma yapılmış ve din değiştirme isteğinin siyasi olmadığı ve tek beklentisinin bahsi geçen Müslüman kadınla evlilik olduğu sonucu ortaya çıkmıştır (BOA DH.EUM.5.Şb. 19/1). 1916 yılına ait bir başka evrakta yapılan tahkikatın neticesi misyoner beyanlarının iddialarını tamamen reddeder şeklindedir. Haropisyan adlı bir kadının başvuru sonrasında kendisinin sadece şahsi çıkarlarını korumak amacıyla Müslüman olmak istediğinden bahisle



kendisinin ihtida talebinin samimi olmaması nedeniyle kabul edilemeyeceği beyan edilmiştir (BOA DH. EUM. 2. Şb. 30/11).

Yine aynı seneye ait bir diğer ihtida başvurusu sonucu da özenle incelenmeye değerdir. Malkara'da Tortik adlı bir kadının talebi sonrasında yapılan soruşturmada, kendisinin ehl-i namus olmadığı ve bu nedenle talebine olumlu cevap verilemeyeceği kayıt altına alınmıştır (BOA DH. EUM 2.Şb. 33/26). Aynı sebeple İzmit Bahçecik'ten ihtida etmek iddiasıyla İstanbul'a İbrahim Efendi adlı birisinin refakatinde gelen Armanuhi adlı kadının talebi de geri çevrilmiştir (BOA DH. EUM. 2.Şb. 28/4). Yapılan tahkikat sonrasında toplumda "kadın" kimliği ile bir saygınlığı olmadığı ortaya konulan kişilerin İslam dinine kabulüne hoşgörü ile yaklaşılmamıştır.

Soruşturma uygulaması kimi zaman ihtida sonrasında kısa zamanda gerçekleşen eylemleri de kapsamıştır.1889'da Van'ın Dehey Kasabası'ndan İstanbul'a gelerek ihtida eden Markiri binti Serop adlı bir Yezidi kökenli kadının misafirhaneye yerleştirilmesi ve ihtidası sonrasında sergilemiş olduğu şüpheli ve uygunsuz tavırlar nedeniyle ihtidasının makbul görülmeyle tekrar Van'a gönderilmesi emredilmiştir. (BOA DH. MKT. 1670/77). İhtida öncesi ve sonrasında din değiştiren kişinin genel ahlaka uymayan tavırlar sergilememesi gerekli görülmüştür düşüncesine, çalışmada kullanılan üç arşiv evrakının verileriyle varmak mümkündür. Ayrıca İslam'ı kabul ederken saf niyetlerin mevzu bahis olmaması da ihtida talebinin geri çevrilmesine gerekçe olarak görülmüştür.

Üçüncü aşama, söz konusu olan kişinin şeri mahkemede tekrar sorgulanması ve eğer ifadeleri makbul görülürse şahitler huzurunda Kelime-i Şehadet getirerek Müslüman olmasıdır. Bu mecliste, inancını değiştirmek isteyen kişinin eski cemaat liderlerinden birinin bulunması genel uygulamadır. Amaç meclisin güvenilirliğinin halk tarafından sorgulanmasının önüne geçmektir. Kadı durumu şahitlerin adlarının da yer aldığı gayet detaylı bir evrakla Sadarete ve Nüfus İdaresi'ne bildirmiş, daha sonra nüfus kütüğünde gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Bu dini meclise davet edilip de davete icabet etmeyenlerin adları da resmi evraka eklenmiştir. 1899'da Silivri'de bir Hıristiyan kadının ihtida talebi sonrası Kaymakam Silivri Metropolitidi'ni de bu olaya tanıklık etmek üzere davet etmiş ancak mezkur Hıristiyan din adamının makul bir gerekçe göstermeksizin davete icabet etmemesi üzerine İstanbul'dan kaymakama söz konusu Metropolitidi uyarması emri gönderilmiştir (BOA DH. MKT.1568/112). Lakin Hıristiyan din adamlarının iş birliği yapması bir yana, durumu değiştirmek için çaba gösterdiklerine dair örnekler de mevcuttur. Yine aynı yıl, Demirhisar'da son derece fakir bir mahallede yaşayan Rum Harisop binti Bakem adlı kadın ihtida etmek isteyince, Rum Metropolitidi kadının sadece yaşamak için gerekenlere sahip olmak isteğiyle inancını değiştirmek istediğini ve aslında kendisinin son derece imanlı bir Hıristiyan olduğunu beyanla sürece müdahil olmaya çalışmıştır. Osmanlı makamları olay üzerine duruma tepki göstererek, Müslümanlar dahil

hiçbir dine mensup bir din adamının böyle bir yönlendirme yapamayacağını beyan etmiştir (BOA BEO 1434/107535).

İslam dinini kabul eden kişinin, eski cemaatinden din adamları ya da sivil halktan birileri tarafından, kendisine yönelebilecek bütün menfi tavırların ve can güvenliğini tehlikeye sokabilecek bütün girişimlerin önlenmesi de devletin görevi olmuştur. 1842 senesinde bir Ermeni kadının Hakkari'den Trabzon'a gelerek din değiştirmesi sonrasında, kendisine Fatma adının verilmesi ve İstanbul'daki dul kadınların bakımlarının devlet tarafından karşılandığı kuruma sevki bu duruma örnektir (BOA DH. MKT. 1842/91) 1890 yılında ise Hakkari'li Zartar'ın kızı Mihtar adlı Ermeni kadın Trabzon'a gelip ihtida ederek Fatma adını alınca, kimsesizliğinden bahisle kendisine çalışacak ve barınacak münasip bir yer bulunması ile evlenmesi için yardımcı olunması hususunda emir Trabzon idarecilerine gönderilmiştir (BOA DH. MKT. 1846/99)

İhtida sonrası mühtedilerin can ve mal güvenliğinin sağlanması da Osmanlı Devleti'nin garantörlüğü altındadır. 1897'de Mardin'in Kalatmara Köyü'nden Süryani kökenli mühtedi Betmin adlı kadına, zarar verdiğinin sabit olduğu soruşturma neticesinde ortaya çıkan bir rahibe, hak ettiği cezanın verilmesi konusunda, Diyarbakır idarecilerine verilen emrin bir kopyası arşiv evrakında mevcuttur (BOA DH.ŞFR. 233/34). Bu evrakta da yer aldığı üzere, İslam inancına geçen kişilerin eski yaşam alanlarında hayatlarına devam etmelerinin doğuracağı muhtemel olumsuzluklar sebebiyle, mühtedi Müslüman ahalinin yaşadığı başka bir yerleşime gönderilmiştir. 1898 senesinde Kumanova'lı Çolak Salim Ağa'nın oğlu Kazım ile ihtida ederek evlenen Fethiye adlı kadın, çocuğunun doğum sonrası ölümü üzerine eşinin ailesi tarafından kovularak evden atılınca, kendisi babasının yakın bir arkadaşının hanesine sığınmak zorunda kalmıştır. Kadının muhtaç duruma düşmemesi için ahalisinin yekunu İslam olan bir yere yerleştirilmesi ve Müslüman bir erkekle evlenmesinin sağlanması hayati önem arz etmektedir. Durumun yetkili makamlarca malumu sonrasında, icap edenin ivedi olarak yapılması konusunda emir Kumanova idarecilerine gönderilmiştir (BOA ZB.316/135).

Kimi zaman ise muhtedinin başka bir yerleşime gönderilmesi sırasında, fiziksel bütünlüğünün zarar görmesini engellemek için güvenlik gerekçesiyle yanına silahlı görevliler verilmiştir. 1899 senesinde, Van'da ihtida eden Elmas ve babası Serkis'in Bursa'ya gönderilmeleri kendi faydalarına olacağı için ivedi olarak sağlanmalıdır konulu evrak yerel idarecilere derhal gönderilmiştir (BOA DH. MKT 2216/108). Yine Hakkari'de yaşarken, din değiştiren iki kişinin Bitlis'e götürülmesi sırasında kendilerine askerler tarafından refakat edildiği ve İstanbul'dan Bitlis idarecilerine kendilerinin bütün ihtiyaçlarının karşılanması konusunda emir verildiği de arşiv evrakında mevcuttur (BOA DH.ŞFR. 355/117). Aynı sene Bingazi'den İstanbul'a gelen ihtida etmiş Halife kızı Zümrüd'e refakat eden polis memuru Abdullah Efendi'nin bu görevi sırasında izinli sayılarak tüm masrafın Dahiliye Nezareti'nce karşılanması (BOA DH. EUM. SCL. 3/87) da Müslüman olan kişilerin can güvenlikleri ve

sağlıklarına gösterilen özenin bir kanıtı olarak yorumlanabilir. Kendisine “münasip bir miktar para” verilerek yeni hayatında İslam inancı üzerine sabit kalmak üzere başarılı olabilmesi için gerekli yasal ayarlamalar ivedi olarak yapılmıştır (BOA BEO 1077/80704). Bu durum ihtida edenlerin can ve mal güvencesinin sağlanmasına bir başka örnek olarak verilebilir. Zira asgari yaşam olanaklarına sahip olamayan muhtedinin eski inancına dönmesinin önüne geçmek söz konusu kişinin korunmasını da zorlaştırmaktadır. Sosyal devlet kimliği ile Osmanlı Devleti tüm halkının temel ihtiyaçlarını sağlamak zorundadır. Bu İslam ya da gayrimüslim olup olmamakla alakalı bir durum değildir.

Din değiştiren kişiye yeni hayatında kullanması için verilen finansal destek kimi zaman ömür boyu maaş şeklinde olabilmektedir. Bu uygulama, özellikle daha önceki inanç grubunda üst düzey din adamı olarak görev yapan kişilere söz konusu olmuştur. Temel amaç yeni yaşantısında belli asgari şartları sağlayan kişinin eski inancına dönmesinin önüne geçmektir. Bir kereye mahsus ya da ömür boyu verilen maaş şeklinde tezahür eden maddi destek kimi zaman aynı olarak da sağlanmıştır. 1898 senesinde Süryani Kadim Meclisi'ne mensup din adamlarından biri ihtida ederek Mehmed Said Efendi adını alınca kendisine maaş bağlanmıştır (BOA BEO 1198/89799). Finansal destek uygulaması sadece ihtida edene değil, yasal mirasçılara da ihtiyaç halinde sunulmuştur. Çanlı Kilisesi rahibi de ihtida edip Mehmed adını alınca, kendisine usul olduğu üzere bağlanan maaş vefatını takiben çocuklarına da verilmiştir (BOA C. ML. 2/93)

Aynı destek kapsamında muhtedi ya da muhtediyeye İslam inancı çerçevesinde giyinmesini sağlamak üzere elbise hediye etmek de yasal bir uygulama olmuştur (BOA AE.SMMD.IV 8/762). Din değiştiren kişinin görüntüsünün yeni inancına uygun olması elzemdir. Ancak sadece görüntünün değil aynı zamanda yaşantının da inanca uygun olması gerekli görülmüştür. Bu sebeple medeni hukukta da bazı düzenlemeler yapılmıştır.

İhtida eden şahsa ait medeni haklar düzenlemesinde ilk sırada velayet hakkı vardır. İhtida durumunda çocuklar Müslüman olan anne ya da babaya verilmiştir. Karaman'da 1895 senesinde ihtida ederek Ayşe adını alan Ermeni kadının çocuklarını Ermeniler Konya'ya kaçırdı, eğer ihtida ederken annelerinin yanındaysalar tekrar ivedi olarak annelerine teslim edilmeleri emredilmiştir (BOA DH. MKT 398/59 Sene 1313). İslam olmayan anne ise, küçük yaşta çocuklar anne bakımına ihtiyaç duymayacak kadar büyüdükten sonra babaya bakım amacıyla yollanmıştır (Açıkel:2004, 184). 1899'da Rum kökenli Andon Protoberi'nin eşi Foteni ihtida ederek Kadıköy İskelesi mevki memuru Hüseyin ile evlenince, Yunan Sefareti devreye girerek gayrimeşru bir hayat yaşadığı gerekçesiyle, Foteni'nin iki çocuğunun kendilerine teslimini istemiştir. Yapılan soruşturma sonrasında hiçbir yasa dışı durum tespit edilemeyince Beyoğlu Mutasarrıflığı'nın gönderdiği evrak sonrasında çocukların annelerine teslimine ve birlikte yaşamalarına hükmedilmiştir (BOA HR. TH. 226/31).

İkinci sosyal hak mühtedi ya da muhtediyyenin geçmişten gelen miras haklarının saklı kalmasıdır. Mirasta hakkı olan ve Müslüman olmayan 2. derece akrabalara hak verilip verilmeyeceğinin tespitinde devlet müdahil olmamıştır. İhtida edenlerin İslami amaçlarla harcanması şartıyla taşınmaz mallarının gelirlerini vakfettiği örnekler de mevcuttur (Dinç:2018, 259-260) Öte yandan ihtida eden kişi kendisine kalan mirastan rızası dahilince, gayrimüslim akrabalarının miras haklarını kullanmalarına da izin verebilmiştir (Dinç :2018, 260).

Diğer medeni hukuk düzenlemesi evlilik birliğinin devamı hakkındadır. İslama geçen erkek ise eşini boşaması gerekmemektedir. Eşinin o izdivaç içindeki hakkı Müslümanın gayrimüslim cariyeye ile olan münasebeti gibidir. Doğan çocuklar baba malı üzerinde hak sahibi olmuşlardır. Kadının ölümü sonrasında daha önce vasiyet ettiği yere defin edilme hakkı söz konusudur. Eğer Müslüman olan kadınsa eşi ile evliliği yasal olarak son bulmuştur (Dinç:2018, 252). Kendisi yetkili makamlarca uygun görülecek yeni bir yerleşim alanına gönderilmiş ve münasip bir Müslümanla kendi rızası dahilinde evlendirilmiştir. İslam hukukunun bu konuda hükmü kesindir. Müslüman bir kadın kendi rızası hilafına evlendirilemez emri uygulanmıştır. Uygulamaların bütünü yazılı kanunlar ve İslam toplumunun adet, gelenek ve görenekleriyle uyumlu halde olmuştur.

Muhtediler hakkında ceza hukukunda da, onların yeni girdikleri cemaat arasında makbul görülmelerini sağlayacak hükümler söz konusudur. En temel örnek bu şahsın şahitliğinin dava konusu ne olursa olsun, bir şeri mahkemede kabul görmesidir (Dinç:2018, 258). Çünkü İslam hukukuna göre davada şahadet için İslam olmak yeterli değildir ve aynı zamanda sözüne güvenilir bir kişi olması gerekliliği elzemdir.

İhtida ederek İslam toplumunun saygın birer üyesi olarak yaşamını sürdüren kişilerin kimi zaman farklı sebeplerle eski dinine geri dönmeleri söz konusu olmuştur. Bu durumda en yaygın uygulama kendilerinin resmi makamlarca belirlenen bir yerde zorunlu iskana tabii tutulmalarıdır. 1899 senesinde, Adana'da Anna adında bir kadın Müslüman olup bir Müslümanla evlenmiş, boşanınca da eski inancına dönmüştür. Durum ortaya çıkınca kendisi Trablusgarb'a gönderilmiştir (BEO 1332/99900).

Ancak kimi zaman, bu hususta alışılmadık uygulamalar da söz konusu olmuştur. 1900 senesinde Kesriyeli İstoyanka binti Atnaş önce bir Müslümanla evlenip ihtida etmiş, daha sonra eşinden ayrılıp bir Hıristiyanla tekrar evlenmek üzere izin istemiştir. Bu durumda yerel idareciler Dahiliye Nezareti'ne sorarak görüş isteyince (BOA BEO 1626/121941). Kastamonu'da ihtidasından vazgeçen mezkur Ermeni kadının kendi cemaatine teslimine hüküm verilmiştir (BOA DH. ŞFR. 614/80). 1906 yılında Rusya'dan gelerek Müslüman olan ve Erzincan'da Aramsaz İstihkam Bölüğü'nde görev yapan müstahdem Maksud ile evlenen Maye adlı kadın, anlayamadığı gerekçesiyle evliliği bitince eski milliyet ve dinine dönmüştür (BOA DH.ŞFR. 395/15). 1899 senesinde de, Adana Eskihisar'daki Anna isminde bir kadın ihtida

ederek bir Müslümanla evlenmiş, eşinin vefatından sonra bir başkasıyla kaçarak ikinci evliliği yapmış ve eski dinine dönmüştür (BOA DH. TMIK M. 72/5)

İslam toplumu içinde güvenilir birer insan olarak değer gören mühtedilerin vefatları sonrasındaki uygulamalar da yine kanunlar gereğince ve devlet garantisi altında gerçekleştirilmiştir.1901 yılında Katina isimli Rum bir kadın Müslüman kadınlarının yanında Kelime-i Şehadet getirerek Müslümanlığı kabul ettiğini ve vefatı sonrası İslam mezarlığına gömülmek vasiyetini bildirmiştir. Ancak kendisinin ihtidası hakkında yasal bir kanıt bulunmaması nedeniyle, cenazesi Rum Despotu'nun talebiyle kiliseye teslim edilerek Hıristiyan inancı üzerine cenaze töreni yapılmıştır (BOA Y. PRK. ZB 28/128). Lakin ihtidası şüpheli olmayan herkesin İslam mezarlığına defin edilmesi konusu da hassasiyetle takip edilmiştir. 1899'da Rusçuk'ta ihtida eden Fatma adlı kadının vefatı sonrasında kendisinin Hıristiyan mezarlığına gömüldüğü bilgisinin gelmesi üzerine, derhal mezarın açılarak merhumenin İslam mezarlığına gömülmesi emri verilmiştir (BOA HR. ŞFR 04 373/106).

İhtida eden cariyeler ile alakalı hususlar da Osmanlı kanun külliyatında detaylı olarak tanımlanmıştır. İhtida eden bir cariye'nin azat edilmesi yasal mecburiyet değildir. Ancak genel uygulama bu yönde olmuştur. Başka bir ifadeyle din değiştiren kadın kölenin artık evin çalışanı değil bir bireyi olduğu düşüncesi toplumda genel kabul görmüştür (Selçuk:2002, 171). Öte yandan Müslüman bir cariye'nin başka dinden birine satılması söz konusu değildir. Müslüman olmayan birinin ihtida eden kölesinin bir başka Müslümana satılması gereklidir (Açıkl:2004, 184) Uygulamaların tamamının amacı Müslüman olan kadın kölenin İslami kurullarla bağdaşmayan muamelelerle karşılaşmasını önlemektir. Farklı inanç gruplarına mensup cariye sahiplerinin, ihtida eden cariyeden inancın uygun görmediği hizmetler isteyebilme hakkı mevcut değildir.

## Sonuç

Osmanlı ülkesinde Müslüman olmayan bir kişinin İslam'ı kabulü olarak tanımlanan ihtidanın uygulanması, kimi zaman özellikle Osmanlı mülkünde yaşayan Protestan misyonerler tarafından amaçlı olarak eleştirilerek yargılansa da, Osmanlı Devleti'nin arşiv evraklarının değerlendirilmesiyle ortaya çıkan sonuç yasalarla sınırları belirlenmiş, organize ve kontrol edilebilir bir sürecin tüm ipuçlarını ortaya koymaktadır. Öncelikli olarak toplumsal cinsiyet rolleri bir dinin diğerinin üstünde değerli görülmesine asla neden olmamıştır. Kız kaçırma olayları sonrasında tanzim edilen Başbakanlık Osmanlı Arşivi evrakı, kadınların inançları nedeniyle namus güvenliğine sahip olmadıkları iddiasını çürütmektedir. Gayrimüslim bir kadın kanun önünde Müslüman bir erkekten aşağı görülmemiştir. Hangi inanca mensup olursa olsun her kadının canı, namusu ve malı devletin garantisi altındadır. Evliliklerde hangi inanç grubuna bağlı olunursa olunsun; cebir söz konusuysa evliliğin sonlandırılmasını da devletin kolluk güçleri yapmıştır. Müslüman ya da gayrimüslim tüm Osmanlı tebaası mahkemeye şikayet ve



haklarının aranmasını talep etme şansına da sahiptir. Hakları ve sorumlulukları yasalarla belirlenmiş, özgür bir Hıristiyan kadının bir Müslüman erkek tarafından cinsel amaçlarla köleleştirilmesi sadece misyonerlerin hezeyanlarından ibarettir. İslam inancına mensup olmayan bir kadının Müslüman bir erkek tarafından kendi iradesi hilafına kapalı bir alanda zorla tutulması söz konusu değildir.

Ayrıca misyoner beyanlarının aksine, Osmanlı mülkünde, belli yasal düzenlemelerle sınırlılıkları tartışılmaz bir netlikle belirlenmiş olan devşirme uygulamasında haricinde yani yeniçeri ocağına devşirme olarak alındıktan sonra İslamlaştırılan erkek çocuklar dışında asla akl-ı baliğ olmayan yani ruhsal ve fiziksel olarak belli bir erişkinliğe erişmemiş şahısların ihtidası geçerli sayılmamıştır. Bu uygulamada amaç ihtida eden şahsın, din değiştirme sonrasında iç huzursuzluklar yaşamasını ya da başka kişi ya da kişiler tarafından yönlendirilmesini önlemektir. Esas olan özgür irade ile ve etki ya da tehdit altında kalmaksızın İslam inancının kabulüdür. Yaşı yasayla belirlenen alt sınırdan aşağıda olan çocuklar ihtida talebinde bulunursa, resmi makamlar eliyle ailelerine ya da mensubu oldukları cemaat temsilcilerine teslimi sağlanmıştır. Teslim sonrasında talepkar gencin ya da çocuğun kaçmasını önlemek için de gereken tedbirlerin alınması söz konusu olmuştur.

Bunlarla beraber ihtida talebinde bulunan şahsın arzusunu resmi makamlar önünde şahsen beyan etmesi gerekli görülmüştür. Hiçbir şart ve koşul altında bir kişinin bir başkasının adına ihtida talebinde bulunması kabul görmemiştir. Zihinsel ve fiziksel yetkinliğe sahip bir birey için ihtida gibi önemli bir konuda veli ya da vasi tayini söz konusu olmamıştır. Yapılacak resmi tahkikat sonrasında, samimiyetle ve herhangi bir maddi beklenti veya sosyal ve ticari statü beklentisi olmaksızın din değiştirmek isteğinde bulunan kişinin talebi kabul görmüştür. Ancak ihtida talebi sırasında ve sonrasında İslami tavırlar sergilemeyen kişilerin ihtidaları reddedilmiştir. Tüm bu aşamaları geçen kişi şeri mahkemede kadı huzurunda tekrar sorgulanır, kadının yani hakim münasip görmesi durumunda da Kelime-i Şehadet getirerek Müslüman olabilmıştır. Bu son aşamada ihtida edenin eski cemaatinden temsilcilerin de bulunması söz konusu olmuştur. Amaç daha sonra ihtida konusunda yapılabilecek itirazların önüne geçmektir. Mahkeme evrakı en kısa zamanda nüfus kayıtlarının düzeltilmesi ve mühtedinin yasal haklarını kaybetmemesi için gereken mercilere gönderilmiştir.

İhtida sonrasında yaşanabilecek tüm menfi olayların önüne geçerek, mühtedinin can, mal ve namus güvenliğini sağlamak da Osmanlı Devleti'nin sorumluluğundadır. Gerektiğinde yeni Müslüman olan kişinin farklı bir yerleşim alanına gönderilmesi, kendisine yeni hayatını daha kolay kurabilmesi ve bir Müslüman gibi yaşayabilmesi için finansal destek sağlanması ve aynı yardım yapılması gibi uygulamaların mevcudiyeti bu durumun beklenebilir bir sonucu olmuştur.

Osmanlı mülkünde ihtida edenlere sağlanan haklar arasında eski yaşamlarından kaynaklanan miras haklarının da baki sayılması vardır. Bu durum ihtida eden kişinin finansal

zorluğa düşmesinin engellenmesi amaçlıdır. İhtida eden kişi miras haklarını istediği gibi değerlendirebilmiştir. Arzu ederse bir vakfa ya da dini bir kuruma bağışlayabileceği gibi, taşınmazları satabilir, kiraya verebilir ya da atıl halde tutabilmiştir.

Muhtedinin yasal hakları sadece miras hukukunda tanımlanmamıştır. Aile hayatından kaynaklanan hak ve sorumlulukları ile ceza hukuku kapsamındaki sınırlılıkları da tartışmaya yer bırakmayacak netlikte tanımlanmıştır. Müslüman olan eş erkek ise ailenin birliği devam edebilmiştir. Eğer Müslüman olan kadınsa ve erkek ihtida etmemişse boşanma şarttır. Çocuklar boşanma durumunda eğer anneleri gayrimüslimse, ergenlik çağına kadar annelerinin yanında kalmıştır. Baba bu durumda İslam inancını kabul etmeyen anneye çocuklarının bakımı için nafaka vermek zorundadır. Anne Müslümanlığı kabul ettiyse çocuklar yaşları kaç olursa olsun kendi arzuları hilafına zorunlu olarak baba yanına gönderilmemiştir. Ayrıca Müslüman cemaat arasında kabulü kolaylaştıracak her türlü yasal ve sosyal önlemin alınması ivedilikle gerçekleştirilmiştir.

Sonuç olarak Protestan evanjelik ABCFM misyonerlerinin beyanlarının aksine; Osmanlı ülkesinde kişilerin özgür iradesi dışında herhangi bir sebeple ihtidasının söz konusu olmaması için her türlü yasal tedbirin alındığı, zorunlu İslamlaştırmanın mevzu bahis olmadığı ve ihtida edenlerin her türlü haklarının devletin garantisi altında olduğunu söylemek mümkündür.

### **Kaynakça**

#### **I-BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ**

BOA AE.SMMD.IV 8/762

BOA BEO 1434/107535

BOA BEO 1198/89799

BOA BEO 1332/99900

BOA BEO 1626/121941

BOA BEO 2042/153123

BOA C. ML. 2/93

BOA DH. EUM. 2.Şb. 28/4

BOA DH. EUM. 2. Şb. 30/11

BOA DH. EUM. 2.Şb. 33/26

BOA DH.EUM. 5.Şb. 19/1

BOA DH. EUM.SCL. 3/87

BOA DH. EUM.VRK 6/21

BOA DH.İD. 172/2

BOA DH.MKT. 398/59  
BOA DH.MKT. 785/34  
BOA DH.MKT. 1568/112  
BOA DH.MKT. 1670/77  
BOA DH.MKT. 1846/99  
BOA DH.MKT. 1842/91  
BOA DH.MKT. 2216/108  
BOA DH.M. 2770/58  
BOA DH.ŞFR. 97/8  
BOA DH.ŞFR. 233/34  
BOA DH.ŞFR. 355/117  
BOA DH.ŞFR. 395/15  
BOA DH.ŞFR. 614/80  
BOA DH.TMIK M. 72/5  
BOA HR.ŞFR. 373/106  
BOA HR.TH. 226/31  
BOA TFR.I.MN. 2/158  
BOA HR. UHM. 44/3  
BOA Y. PRK. ZB 28/128

## **II-ABCFM ARŞİVİ**

Bilkent Üniversitesi Mikrofilm Arşivi 717/529

## **III-KİTAPLAR VE MAKALELER**

ABBOTT- SCHNEIDER Eliza Chaney, Bursa Mektupları, çev. Neşe Akın, Dergah Yayınları, İstanbul, 2009.

AÇIKEL Ali, “Şeriye Sicillerine Göre Tokat'ta İhtida Hareketleri 1772-1892”, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, s.23, Erzurum, 2004, ss.171-193.

AÇIKSES Erdal, Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri, TT.K., Ankara,2003.

ALAN Gülbadi, Amerikan BOARD'ın Merzifon'daki Faaliyetleri ve Anadolu Koleji, TTK., Ankara, 2008.

BARTON James L., Türkiye’de Gündoğumu, çev. Zekeriya Başkal, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2010.

DİNÇ Güven, “Kıbrıs’ta İhtida Hareketleri 1800-1878)”, Bilig, Kış 2018, s. 84., ss.243-271.

İNCE İrfan, “Ridde”, İslam Ansiklopedisi, c.22., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 88-91.

KOCABAŞOĞLU Uygur, Anadolu’daki Amerika, İmge Yay., 3. Baskı, Ankara, 2000.

MUTLU Şamil, Osmanlı Devleti’nde Misyoner Okulları, Gökkuşbu Yay., İstanbul, 2005.

SELÇUK Hava, “Şeriye Sicillerine Göre Kayseri’de İhtida Hareketleri 1645-1665”, Dini Araştırmalar, Mayıs Ağustos 2002, c. 5 s. 13., ss. 165-176.

STONE Frank Andrews, Sömürgeciliğin Hasat Mevsimi Anadolu’da Amerikan Misyoner Okulları, haz. Ayşe Aksu, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011.

USSHER C.D., Savaş ve Barış Hatlarında Bir Amerikalı Doktorun Türkiye Anıları, çev. Ömer Öztürk, Yaba Yayınları.

YILDIZ Özgür, Anadolu’da Amerikan Okulları, IQ. Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2011.

YILDIZ Özgür, Anadolu’da Amerikan Misyonerleri, Yeditepe Yay., İstanbul, 2016.

YÜCEL İdris, Anadolu’da Amerikan Misyonerliği ve Misyon Hastaneleri (1880-1934), TTK, Ankara, 2017.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buefd>

YIL: 2023  
CİLT: 8  
SAYI: 1

**MAKALE BİLGİSİ**

Gönderildiği Tarih: 02.05.2023

Kabul Tarihi: 17.06.2023

Yayınlanma Tarihi: 21.06.2023

**ARTICLE INFO**

Submitted date: 02.05.2023

Accepted date: 17.06.2023

Published date: 21.06.2023

**e-ISSN 2547-9865**

## İran İslam Devrimi ve Dinsel Popülizm

### *Islamic Revolution of Iran and Religious Populism*

Arş. Gör. Mehmet YILDIRIM  
Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi,  
Genel Gazetecilik ABD,  
mhmt.yildirim@ankara.edu.tr,  
0009-0001-1043-254X



#### Öz

25 Haziran 2005 gecesi İran televizyonları son dakika haberi olarak İran İslam Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin galibinin, muhafazakârların adayı Mahmud Ahmedinejad olduğunu duyurdu. Sabah erken saatlerde Tahran Halk Pazarı'ndan alınmış gibi görünen kıyafetleri ile ekran karşısına geçen İran İslam Cumhuriyeti'nin altıncı Cumhurbaşkanı, kendisini izleyenlerde aslında yıllar sonra da olsa İslam Devrimi'nin önemli bir vaadini yerine getirdiğine yönelik bir izlenim yaratıyordu: Devrim, zenginlere karşı yoksulların, bir avuç seçkin yerine sıradan halkın, en genelde ise zalimlere karşı mazlumların kolektif iradesinin temsilcisi olacaktı. Son derece mütevazı kıyafetleri ve yaşam tarzı ile ön plana çıkıp bir süre sonra İsrail'in haritadan silinmesi gerektiğini, 11 Eylül saldırılarının tiyatro, Yahudi Soykırımının ise efsane olduğunu söyleyecek olan bu adamın söylemleri, dünya kamuoyunda geniş yankı buldu ve "fundamentalist" ya da "marjinal" söylemler olarak tanımlandı. Bu tanımlamalar onun, Humeyni'nin cübbesinin altından çıktığı gerçeğini ve devrimin siyasal söylemi ile olan güçlü bağı örtüyordu. Devrim patlak verdiği sırada ateşli bir üniversite öğrencisi olan ve Humeyni'nin siyasal söylemlerinden oldukça etkilenen Ahmedinejad'ın İran İslam Cumhuriyeti'nin altıncı Cumhurbaşkanı olarak, Humeyni'den ve devrimden aldığı bir miras önceki Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi ve Haşimi Rafsancani ile kıyaslandığında çok daha barizdi: Şii İslam üzerinde yükselen dinsel popülizm. Bu çalışmada Laclau'nun popülizm yorumları çerçevesinde Ahmedinejad'a İslam Devrimi'nin lideri Humeyni ve devrimin kurucu kadrosundan miras olarak dinsel bir popülizmin kaldığı temellendirilecek ve bu mirası "dinsel popülizm" yerine "marjinal söylemler" ya da "fundamentalizm" olarak tanımlamanın niçin zihin bulandırıcı olduğu sorusuna yanıt vermeye çalışılacak ayrıca Türk basınında İran İslam Devrimi'nin nasıl algılandığı, devrimin hangi yönlerine vurgu yapıldığı, haber ve yorumlarda devrimin nasıl yansıtıldığı gösterilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İran; İslam Devrimi; popülizm; Humeyni; Laclau; Basın.

#### Abstract

On the night of June 25, 2005, Iranian televisions announced as breaking news that the winner of the Presidential elections was Mahmud Ahmadinejad, the candidate of the conservatives. The sixth President of Iran, who appeared before on the screen with his clothes that appeared to have been taken from the Tehran Public Market in the early hours of the morning, was actually creating the impression that he had fulfilled an important promise of the Islamic Revolution, even years later: The revolution was to be the representative of the collective will of the poor against the rich, of the common people instead of a handful of elites, and most generally of the oppressed against the oppressors. The statements of this modest man who will come to the fore with his extremely modest clothes and lifestyle and will say that Israel should be wiped off the map after a while, that the September 11 attacks are theater and the Holocaust is a myth, Ahmadinejad, who was an ardent university student when the revolution broke out and was greatly influenced by Khomeini's political discourse. His legacy from Khomeini and the revolution was much more obvious when compared to previous Presidents Mohammed Khatami and Hashemi Rafsanjani: Religious populism rising over Shia Islam. It had a wide repercussion in the world public opinion and was defined as "fundamentalist" or "marginal" discourses. These descriptions obscured the fact that he emerged from under Khomeini's robes and his strong connection with the political discourse of the revolution. In this study, it will be shown that a religious populism rising on Shiism inherited Ahmadinejad from the leader of the Islamic revolution, Khomeini and the founding staff of the revolution and why it is confusing to define this legacy as "marginal discourses" or "fundamentalism" instead of "religious populism" will be tried to be answered.

**Keywords:** Iran; Islamic Revolution; populism; Humeyni; Laclau; Press.

**i** Bu makalenin araştırma ve yayın süreci "Araştırma ve Yayın Etiğine" uygun şekilde yürütülmüştür.

## Giriş

Fransız düşünür Michel Foucault, 1978'de İran'da şah yönetimine karşı başlatılan gösterileri doğrudan gözlemlemek üzere İtalyan gazetesi *Corriere Della Sera*'yı temsilen İran'a gitmiş, isyan ve devrimsel süreci gözlemleyip bir dizi makale yayınlamıştır. Kitlelerin şahın ordusuyla ilk defa karşı karşıya geldiği ve çok sayıda kişinin öldüğü Kara Cuma'dan (8 Eylül) sonra İran'a varan Foucault, ölüme korkusuzca meydan okuyan kalabalıkların maneviyatından epey etkilenmiştir. Foucault'un devrimde gördüğü şey kendi felsefi perspektifi içerisinde değerlendirildiğinde diğer batılı düşünürlerin aksine dinsel bir fanatizm ya da gerici bir ayaklanma değil, sokağa çıkmış kitleler ile bu kitlelerin arzuları ve onları yönlendirenler arasında kurulmuş olan farklı türden bir iktidar-direnış ilişkisidir ve bunu yeni bir öznellik türünün tarihe dâhil oluşu olarak değerlendirmiştir (Işık, 2017, s. 45). Devrim başarılı olup statükosunu kurduktan sonra farklı bir yöne evrilmiş olmasına rağmen Foucault'un bu gözlemleri ve "kitlelerin maneviyatı" olarak tanımladığı şey bugün halen tarihsel değerini korumaktadır. Foucault'yu özne, söylem ve iktidar üzerine bir kez daha tevekküle sevk eden tarihsel bir olay olarak İran İslam Devrimi, itaatkâr kalabalıkların ölüme meydan okuyacak kadar devrimci bir özneye dönüşmesi sürecini içerisinde barındırır. Foucault'ya göre söylem ve özne iktidar ilişkileri içerisinde kurulmaktadır (Foucault, 2000, s. 165). Dinsel söylemde üretilen özne edilgen bir öznedir. Ancak bu edilgenlik mutlak bir hareketsizlik yahut felç hali değildir. Tersine belli amaçlara yönelmiş etkin ve mücadelecî bir öznedir. Şaha karşı yıllarca birikmiş olan öfkenin, bir süre sonra öfkenin ve direnişin kolektif temsilcisi haline gelecek olan Humeyni tarafından devrime doğru yönlendirilmesi, sanılanın aksine "fundamentalist" bir politika ve söylemin değil, oldukça esnek bir politika ve popülist bir söylemin başarısıdır. Humeyni tarafından yürütülen siyaseti bu çalışmanın aksine "siyasi radikalizm" ve "dini ve dogmatik radikalizm" olarak tanımlayan Moazami (2018, s. 215, 219) bile devrimde popülizmin gücünü reddetmez. Moazami çalışması boyunca Humeyni'nin radikal olarak tanımladığı siyasi yaklaşımlarını serimledikten sonra çalışmasının *Sonuç* bölümünde İran İslam Devrimi ve pöpülizm ilişkisine dair çarpıcı bir yorumda bulunur. Moazami'ye göre (2018, s. 288) İran'daki siyasi ve toplumsal hareketlerin gelişimi Avrupa deneyimi ile karşılaştırıldığında dört unsur öne çıkmaktadır. Bu dört unsurdan biri de çeşitli çıkarların siyasi temsilinin olmayışı nedeniyle çatışan grupların ayrışması ve bunların birleşimi için popilist bir stratejinin izlenmiş olmasıdır.

Tarihsel koşulların yanında çok farklı taleplerle şaha karşı öfke duyan muhalefeti, Şah Muhammed Rıza Pehlevî ile Yezit arasında kurduğu özdeşlik ve özgür, eşit, adil bir toplum vaadi ile bir "eşdeğerlik zinciri" içerisinde bir araya getiren Humeyni, dinsel olanı Laclau tarafından politik bir mantık olarak tanımlanan (Laclau, 2013, s. 136) popülizme eklemeyerek kitleler üzerinde dinamik bir etki yaratmayı başarmıştır. Popülizmin, zaman ve mekân kavramlarını tanımadığı, gezinen bir hayalet gibi hemen her yerde kendine hareket alanı



bulabildiği (Zuquete s.600) düşünüldüğünde durum ortadadır: Tarih 1979'u gösterdiğinde hayalet İran'da ortaya çıkmıştır. Fassin'in de dediği gibi hangi taraftan gelirse gelsin popülist retorik, aynı şekilde sağ ve sol arasındaki yarılmayı yok etme ya da en azından asgari düzeye indirgeme eğilimindedir (Fassin, 2018, s. 8). Humeyni'nin söylemleri, sol jargondan alınan kavram ve sloganların Şii-İslam'ın söylemsel çerçevesine yerleştirildiği bir ekleme denemesi olarak, din ile popülizmin nasıl içe içe geçebileceğine dair tarihsel bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

### 1.Humeyni: Fundamentalist mi Popülist mi?

Çin ve Meksika devrimleri, Avrupa dışında meydana gelmiş devrimler olmalarıyla araştırmacıların büyük ilgisini çekmiştir. Karşılaştırmalı devrim tarihi çalışmaları çoğunlukla Avrupa dışında meydana gelmiş devrimlere, sömürgecilik sonrası ile ilişkisi bağlamında odaklanmış, hâlbuki İran gibi bağımsız devletlerdeki devrimler, Avrupa dışında meydana gelmiş olan devrimleri salt sömürgecilik ile olan ilişkisi çerçevesinde ele almanın doğru bir yaklaşım olmadığını ortaya koymuştur (Goodwin & Theda , 1989, s. 489). İran İslam Devrimi bazı özellikleriyle büyük devrimlere yaklaşırken bazı özellikleriyle de büyük devrimlerden uzaklaşır. Tarihte ön plana çıkan büyük devrimlerin, modernleşme ve ilerleme ile olan ilişkisi sorunsuzken, İran Devrimi, İslâm peygamberi ve Hz. Ali gibi Müslümanlar için kutsal şahsiyetlerin dönemine vurgu yaparak İslam dininin yüzlerce yıl önce yaşanmış bir tarihsel dönemini idealleştirerek geçmiş geleceğe için yeniden kurgulamıştır. İslam peygamberi Hz. Muhammed, dördüncü halife Hz. Ali ve Şii imamlarının öğretilerine dayanan otantiklik iddiası yanında, devrim sonrası otoritesini kuran yeni rejim son derece modern ve İslâm'da yeri olmayan unsurları da barındırmaktadır. Üçüncü Dünya devrimleriyle karşılaştırıldığında, İran İslam Devrimi uzun zamana yayılmış silahlı bir mücadeleden yoksundur ve devrimci kadrolar kentli niteliği ile ön plana çıkmaktadır. Bu özellikleriyle İran İslam Devrimi Üçüncü Dünya devrimlerinden ayrılır. Charles Tilly (Tilly, 1978, s. 7)'e göre kolektif eylemin birbiriyle ilişki içinde bulunan beş bileşeni bulunmaktadır: Çıkar, örgütlenme, seferberlik, fırsat ve kolektif eylemin kendisi. Tilly'nin bu düşüncesinden hareketle Skocpol (Skocpol, 1982, s. 266) da, bir politik eylemin sonuç alabilmesi için devrimde yer alan kitlelerin kolektif örgütlenme ile bunu destekleyecek kaynakların bulunması gerektiğini savunmuştur. Hâlbuki İran Devrimi'nin önemli bir özelliği Kartal'ın (Kartal, 2016, s. 162) da vurgulamış olduğu gibi örgütsüzlüğü ve kendiliğindenliğidir. Ayrıca İran Devrimi öncesine kadar Skocpol'ün iddiası, devrimlerin kitlesel toplumsal hareketlerle yapılmadığı fakat farklı konumlanmış ve farklı motivasyonları olan grupların kesişmesiyle meydana geldiğidir. Fakat Skocpol İran Devrimi'nin açıkça eski rejimi yıkmayı amaçlayan kitlesel toplumsal hareketler tarafından yapıldığını belirtmiştir (Skocpol, 1982, s. 267).

İran Devrimi'nin en önemli özelliği dinsel niteliğidir. Devrim modern çağda teokratik bir rejimin inşa edilmesiyle neticelenmiştir. Din, devrimin özgül boyutudur ancak ilginç bir biçimde modern unsurlar da devrime eklemlenmiştir. Halliday (Halliday, 1992, s. 17-18) İran Devrimi'nin modernliği ile ilgili olarak dört unsura vurgu yapmaktadır: Devrim hızlı bir kapitalist gelişme süreci içinde, bu dönüşümden çıkarları olanlar tarafından yapılmıştır. 1979 İran'ı, 1917 Rusya'sı veya 1949 Çin'inden çok daha gelişmiş bir topluma sahiptir, İran Devrimi'ne katılanlar kırsal kökenli olsalar bile kentlerde yaşayan insanlardır. Çin, Vietnam ve Küba devrimlerinin aksine, devrim kentsel bir olaydır. Devrimde silahlı çatışmalar değil gelişmiş ülkelerdekine benzer şekilde siyasal gösteriler ön plana çıkmıştır. Çin, Vietnam, Cezayir, Küba, Angola, Mozambik, Nikaragua'da görülen uzun süreli silahlı çatışma ve kırsal alanda örgütlenen gerilla savaşları mevcut değildir (Kartal, 2016, s. 163). Şah rejiminin yıkılması ile dış desteğin ortadan kalkması arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Bu nitelikleriyle modern bir devrim özelliği gösteriyorken, diğer yandan modern devrimlerin "maddi ilerleme", "milliyetçilik", "tarihi meşruiyet" ve "demokratik egemenlik" gibi temel kavramlarını reddetmesiyle (Halliday, 1992: 14) de İran Devrimi'ni kendisine özgü olarak görülebilir. Devrimin ayırt edici bir diğer özelliği ise devrimin lideri olan Humeyni'nin karakteristik özellikleriyle ilişkilidir<sup>1</sup>.

Abrahamian, ( 2002, s. 21-24) devrimin siyasal söylemini ve politikalarını analiz ettiği çalışmasında Humeyni'yi fundamentalist olarak tanımlamanın sadece zihin bulandırıcı değil aynı zamanda yanıltıcı ve yanlış da olduğunu söyler. Ona göre sekiz ayrı noktada Humeyni'yi fundamentalist olarak tanımlamak yanlıştır; Birincisi, fundamentalist kutsal kitabın insan hatasından azade olduğu anlamına geliyorsa, bu durumda bütün Müslümanların öyle tanımlanması gerekir, zira kutsal kitabın Tanrı kelamı olarak hatadan münezzehe olduğuna bütün Müslümanlar inanmaktadır. İkincisi, fundamentalizm, inananların kutsal kitabı yorumlayıcı araçlar olmadan doğrudan ulaşarak anlayabileceğini savunmayı işaret ediyorsa bu durumda, ancak birkaç din adamı bu kapsama girecektir ve Humeyni onlardan biri değildir. Üçüncüsü, fundamentalizm, İslam'ın altın çağı olan ilk dönemini ilham almaksa tüm Müslümanlar bu tanıma girmektedir. Dördüncüsü, fundamentalizm çağdaş ulus devlet anlayışının reddi demekse Humeyni bu tanım içine girmemektedir. Humeyni konuşmalarında sıklıkla "ümmete" işaret etmiş olsa da, bölgesel sınırlara sahip ulus devletle herhangi bir derdi yoktur. Beşincisi, fundamentalizm, temel dini metinlerdeki kanun ve müesseselerin kesin olarak uygulanması demekse Humeyni fundamentalist değildir. Hiçbir İslami öz kaynak "parlamento", "başkan", "başbakan" gibi kurum ve makamlara işaret etmemektedir. Devrim sonrası İran İslam Devleti'nde ise kutsal kaynaklarda yer almayan bu kurum ve makamlar mevcuttur. Altıncısı, fundamentalizm, geleneğe körü körüne bağlılık ise Humeyni bu tanıma da girmez. O, teknoloji,

<sup>1</sup> Humeyni dışında devrimde rol oynayan kişiler için bkz. Taşdemir, S. (2022). İran Devrimi ve Devrimin Fikri Altyapısını Oluşturan Kişi ve Gruplar. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Cumhuriyet Tarihi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

endüstriyel yatırım ve modern medeniyet gibi konularda ilerlemeyi savunmaktadır. Yedincisi, fundamentalizmin, kelime kökeni olarak 20.yy. başlarındaki Amerikan Protestanlığıyla ilgili olduğu için muhafazakâr siyasi çağrışımları vardır ve sosyo-ekonomik konularda değil ruhlarda bir değişimi vaat etmektedir. Humeyni hareketi ise mevcut dünya ile fazlasıyla ilgilidir ve iktidarı ele geçirmek ile servetin bölüştürülmesine dair sayısız ifadeleri vardır. Sekizincisi ve en önemlisi, fundamentalist terimi, bağınaz bir ortodoksluğu, gelenekçiliği, yeniliklerin reddini çağırır. Humeyni ise aksine fazlasıyla esnek, yenilikçi, geleneklere karşı ise oldukça cesurdur. Şii gelenekleri ile belirli noktalarda çatışırken gayrimüslim dünyadan birçok slogan ve fikir almıştır. Bu yönüyle Humeyni ve devrimin öncü kanadının siyasal söylemi Latin Amerika popülizmine, fundamantalizmden çok daha yakındır. Şahlık dönemi İran'ı ile Latin Amerika arasında da birçok ortak nokta vardır: Resmi olmasa da gayri resmi olarak batıya bağımlılık, emperyalizmin uşağı burjuvaziye de içeren bir üst sınıf, anti-emperyalist bir orta sınıf, sol tarafından örgütlenememiş bir işçi sınıfı, kırsal kesimden kentlere yoğun göç.

Ayrıca öğrenciler kısmen İslâm sosyalizmine sempati duysa da devrimci mücadele sırasında İranlılar'ın talep ve sloganları ile İslâm teokrasisi arasında ilişkisinin güçlü olmadığı görülmektedir. Bazı araştırmacılar, devrimci mücadelenin son aşamalarında Humeyni'ye yönelen sempatiyi bir tür İslam teokrasisi veya köktencilğe yönelmiş talep olarak değerlendirmiştir. Halbuki çok sayıda çalışma ve ampirik veri İran halkının ağırlıklı kesiminin Humeyni'yi dinsel ideolojisi veya hakkında fikir sahibi bile olmadıkları bir teokراسi inşa etme amacıyla değil, ideolojik gerekçelerle sempati duyup desteklediğini ortaya koymaktadır. Bazı kesimler İslam sosyalizmini savunmuş olsalar bile devrimci mücadelenin başlamasından yaklaşık olarak iki sene önce Humeyni'yi destekleyen din okulu öğrencilerinin isyanını desteklemeyip karşı çıkmış olmalarının da işaret ettiği gibi Humeyni'ye özel bir destekleri yoktur. Devrimci mücadeleler boyunca çeşitli toplumsal grup ve sınıflar mücadeleye farklı zamanlarda farklı koşul ve talepler ile dâhil olmuş ortak ve ideolojilere sahip olmadıkları için farklı değişim talepleri öne sürmüşlerdir. Birçok araştırmannın iddia ettiğinin aksine Humeyni ve onun Şii-İslami söylemi öğrenciler arasında güçlü bir destek bulmanın çok gerisindedir. Devrimci mücadelelerin sonlarına doğru geldiğinde farklı talepleri olan muhalefet koalisyonunun Humeyni'ye destek vermiş olması gelecekte İslami temele dayanan bir yönetim yapısı kurması için değil Şah rejime karşı sert siyasal muhalefeti nedeniyledir. Şah'ın yönetimi bırakmasının ardından baskı ve şiddet dalgasının son bulmayıp bu sefer de Humeyni yanlıları tarafından İslami devlet fikrine karşı çıkan kesime yönlendirilmiş olması da bir ideolojik uzlaşmanın olmadığını açık işaretidir. Humeyni, teokratik ideolojisi ve radikal İslami söylemi sayesinde değil, Şah'a karşı uzlaşmaz muhalif yaklaşımı ve popülist söylemi ile şah karşıtları arasında Laclau'nun (Laclau, 2007, s. 93) çalışmasında işaret ettiği anlamda bir "eşdeğerlik zinciri" oluşturması sayesinde önemli destek bulmuştur. Humeyni zaten hiçbir zaman İran halkına yönelik beyanlarında İslam teokrasisi kurma gibi bir ideali olduğundan bahsetmemiştir. Pehlevi Hanedanı döneminde İslâm'ın dejenere edilmiş olmasına dair eleştirilerde bulunmasına

rağmen kamuoyuna yapmış olduğu açıklamalarda bu eleştirilerine teokratik bir devlet kurma ideali gibi ideolojik önermeler eklememiştir. İdeolojik söylemleri daha çok diktatörlük ve emperyalizme karşı çıkıp, özgürlük ve bağımsızlık talep etmek gibi ulusalcı hareketin ideolojik ilkelerini takip etmiştir. Devrimci hareket içerisinde solun hegemonik gücü artınca Humeyni, İslami bir yönetiminin yoksullara ve düşkünlere hizmet etme ilkesi üzerine inşa edileceğini vurgulamıştır. Dolayısıyla Humeyni'nin, kent yoksullarının ve gecekondu mahallelerinin desteğini kazanmak ve sol gruplar ile bu kent yoksulları ve gecekondu mahalleleri arasında solun gücünü kırmak için uyguladığı strateji sol siyasi söylemin eşitlikçi prensiplerini ve ilkelerini ödünç alıp evcilleştirerek İslam'la kaynaştırmasıdır (Parsa, 2004, s. 395-397).

## 2.Devrimi Hazırlayan Koşullar

Devrim öncesinde monarşi ile yönetilen İran'da monarşinin lideri olan Şah hızla modernleştirme hareketi başlatmış özellikle simgesel değeri yüksek olan erkeklerin şapkalarının Avrupa tarzı şapka ile değiştirilmesi, çarşaf ve eşarbin yasaklanması gibi uygulamaları halk arasında büyük tepki çekmiştir (Katouzian, 2012, s. 34). Osmanlı Hanedanlığı gibi yaklaşık 600 yıl gibi uzun bir geçmişe ve geleneksel bir otoriteye sahip olmayıp son derece genç bir hanedanlık olarak Pehlevi Hanedanlığı'nın meşruiyet sorunu kendisini daima var eden bir gerçek olmuş, toplumun her kesiminden insan Muhammed Şah Rıza Pehlevi'nin Abd ve İngiliz emperyalizminin satılmış bir ajanı olduğuna inanmıştır (Atabaki & Zürcher, 2012, s. 34). Dolayısıyla, monarşinin askeri ve bürokratik açıdan gücü olsa da toplumsal tabanı yok denecek kadar azdır. Ayrıca 60'lı ve 70'li yıllardaki hızlı modernleşme İran'da yeni toplumsal sınıflar ve gruplar yaratmıştır; Kentli ya da kentleşme yolunda bir gençlik, petrol ekonomisinin gelişmesi ve devlet aygıtının yayılmasıyla gelişmiş olan orta sınıflar, petrol sayesinde zenginleşmiş toplumla pek de bir bağlantısı olmayan yeni bir üst sınıf ve nihayet rejimden kopmuş Marksist, solcu ya da İslamcı bir aydın kesim. Bunlara kırdan şehirlere göç edip umduğunu bulamayan "gecekondu" sakinleri ile gecekonducular ile aralarındaki ekonomik ve sosyal eşitsizlik zirveye ulaşmış kültürel ve dinsel geleneklere giderek uzaklaşmış rejimin seçkinleri eklenince sınıflar arası ittifak ve çatışma koşulları olgunlaşmaya başlamıştır.

Yirminci yüzyıl İran'ında, Batı'nın, bilhassa ABD'nin desteklediği laik devlet yapısı, sermaye birikiminin temel aracı konumundadır. Devlet, sınıflar, cinsiyetler, etnik kökenler (Persler, Azeriler, Kürtler, Araplar, Beluciler, Türkmenler, Gilanlılar) ve dinler (Şii Müslümanlar, Sünni Müslümanlar, Yahudiler, Ermeniler, Süryaniler ve Zerdüşter) arasındaki ilişkileri düzenlediği gibi üretim ve yeniden üretim süreçleri etrafındaki toplumsal ilişkileri de belirleyip düzenlemektedir. Devletin, sermayenin ve dinin etkisi altındaki farklı toplumsal sınıfların ve grupların maddi kaynaklara erişim olanakları, dine atfedilen değerler ve siyasi gücün düzeyi, dönemden döneme değişiklik göstermiş tarihsel olarak aynı kalmamıştır.

Devletin güçten düştüğü zamanlarda işçiler, kadınlar, öğrenciler ve dini azınlıklar mücadele ederek devleti reforma davet etmiş ve bazen bunu zorla elde etmeyi başarmıştır. Eğitim ve istihdam alanında, işçilerin, etnik ve dini azınlıkların hakları konusunda ve cinsiyet ilişkileri üzerinde zaman zaman geçici iyileştirmeler de sağlasa bazı reformlar yapılmıştır. Ancak, eşitsiz ekonomik ve politik gelişmeler, nüfusun çoğunluğunun tüm bu reformlardan eşit bir şekilde faydalanmasına izin vermemiştir. Laik eğitimden, hukuki reformlardan ve emek piyasasındaki fırsatlardan sadece belli bir azınlık yararlanabilmiş, eşit şekilde fayda sağlanamamıştır. 1960'lar ve 1970'lerde, İran ekonomisi ve toplumu daha önceki dönemlerde görmediği büyüklükte bir dönüşüm geçirmiştir. İthal ikameci sanayileşmeye dayalı ekonomi politikasında petrol endüstrisi ekonomik fazla vermiş, bu sayede Batı'nın teknolojisini edinerek, sanayileşmeyi ve altyapı çalışmalarını finanse etmiş, sağlık, eğitim ve iş olanaklarının geliştirilmesine yardımcı olmuştur. Bu anlamda ekonomi büyük oranda petrol gelirine dayandığı için, rantiyeci bir devlet yapısı söz konusudur. Ayrıca bu dönemdeki ekonomik gelişme süreci, yapısal ve mekânsal olarak eşitsiz özelliğini muhafaza etmiştir. Yoksulluk ve siyasi baskı, insanların büyük bölümünün hayatını etkilemeyi sürdürmüştür. Nüfusun büyük kesimi sağlık, eğitim ve çalışma gibi temel insan haklarından mahrum kalmıştır. Rejim, kötü şöhretli İran gizli polisini eğiten CIA ve Mossad ile yakın ilişkiler geliştirmiştir. Tüm bu tarihsel birikimlerin sonucu olarak özellikle 1978-1979'da, işçileri, kadınları, öğrencileri, etnik ve dinî azınlıkları kapsayan güçlü bir Şah karşıtı muhalif koalisyon hareketi ortaya çıkmıştır<sup>2</sup>. Kısacası, 1978-1979 İran Devrimi, giderek büyüyen sosyal ve ekonomik çelişkiler temelinde ortaya çıkan bir toplumsal hoşnutsuzluğun ve siyasi baskının yarattığı halk öfkесinin hâkim olduğu bir arka plana sahiptir (Rotsami-Poverty, 2017, s. 195-196). Devrimin ortaya çıkış nedeni Abrahamian'ın savunduğu gibi (2019, s. 204) son anda gerçekleşen özel bir olay ya da yeni ortaya koyulmuş bir siyaset tarzı değil aksine uzun yıllardır İran toplumunda birikmiş olan Şah karşıtı olumsuz enerjinin deyim yerindeyse yanardağ gibi patlamasıdır.

Toplumun büyük kesimine yabancılaşmış olan Şah, aydınların ve kentli işçi sınıfının isteklerini istikrarlı bir şekilde reddetmiş, Cumhuriyetçilik çağında, monarşi, şahlık ve Pehlevilik üzerinden siyaset yapmıştır. Milliyetçilik ve anti-emperyalizmin yoğun siyasal talep gördüğü bir dönemde CIA ve MI6 ile yakın işbirliği içerisinde olmuştur. Bağlantısızlar hareketi ve Üçüncü Dünyaçılık'ı dikkate almayıp alay etmiş, rejimini Basra Körfezi'nde Amerika'nın jandarması olması için seferber etmiştir. Filistin ve Vietnam gibi hassas politik meselelerde

<sup>2</sup> Devrimde yapısal unsurların rolüne vurgu yapan çalışmalar için bkz. Abrahamian, Ervand (1980). "Structural Causes of the Iranian Revolution", MERRIP Reports No, 87, Iran's Revolution: The Rural Dimension, 21-26, <http://www.jstor.org/stable/3011417>, Fekri, Amir Ahmad (2011), Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi (İstanbul: Mızrak), Skocpol, Theda (1982). "Rentier State and Shi'a Islam in Iranian Revolution", Theory and Society, Vol. 11, No. 3: 265-283, Çirakoğlu, A. (2018). 1979 İran Devrimi: Gelişim, Oluşum ve Dönüşüm. İstanbul: İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

tarafı her zaman ABD'den yana olmuştur. Sadece var olan düşmanlıkları artırmayıp sürekli yeni düşmanlar kazandığı bu politikaların sonucu toplumsal tabanda destek anlamında karşılığının sıfıra yakın olmasıdır. Şah tarafından bizzat hayata geçirilen ve Beyaz Devrim olarak tanımlanan politikalar, geçmişte hanedana, özellikle de Pehlevi rejimine sempati duyarak destek çıkan toprak sahibi aşiret reislerinden ve kırsal kesimin ileri gelenlerinden oluşan sınıfın desteğini kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Beyaz Devrim'i köylü sınıfa destek vererek köylü sınıfına yayamayan Şah, orta ölçekli arazi sahiplerinden kurulu yeni sınıfı da yüzüstü bırakmış ve onların da olası bir desteğini yitirmiştir. Kırsal kesimde yaşam koşullarının iyileştirilmemesine bir de hızlı nüfus artışı eklenince de topraksız köylülerin şehirlere toplu göçü olağan hale gelmiş, böylece şehirlerde bir gecekondu yoksulları ordusu doğmuştur. Ayrıca 1975'te Diriliş Partisi'nin kurulması pek çoklarının, özellikle de pazar esnafıyla onların yakın müttefiki ruhani sınıfın gözünde geleneksel orta sınıfa karşı açık bir savaş ilanı olarak görülmüştür. Bu durum en sessiz ve siyasete ilgi göstermeyen din adamlarının bile en çok ses getiren ve en faal muhalifin, yani Humeyni'nin kollarına atılmalarına neden olmuştur. Şah bir yandan ülkenin çoğuna yabancılaşsa da, giderek büyüyen devletinin ona toplum üzerinde mutlak denetim yetkisi verdiğine güvenmiştir (Abrahamian E. , 2019, s. 204).

1976 yılında, Pehlevi hanedanlığının ellinci yıldönümünde sürgündeki muhalefet tarafından Paris'te yayımlanan bir gazetede İslam Cumhuriyeti'nin gelecekteki cumhurbaşkanı Sadr tarafından kaleme alınmış "elli yıllık ihanet" başlıklı makale, Şah karşıtı muhalefetin şikâyet ve taleplerinin adeta bir manifestosu gibidir. Sadr bu makalede siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal konularda işlediği günahlardan dolayı rejime elli ayrı suçlama yöneltmiştir. Bu suçlamalar arasında; 1953 ve 1921 askeri darbelerin desteklenmesi, temel yasaların çiğnenmesi ve Meşrutî Devrim'le alay edilmesi, 19. yüzyıl sömürgeciliğinin tortusu olan kapitülasyonların tanınması, Batı'yla askeri ittifaklar kurulması, muhaliflerin katledilmesi ve silahsız protestoculara, özellikle de 1963 Haziran'ındaki gösterilere katılanlara ateş açılması, silahlı kuvvetlerdeki yurtsever subayların ayıklanması, başta tarım ürünleri pazarı üzere ekonominin yabancı tarım işletmelerine açılması, liderlik kültürüyle işleyen bir tek partili devletin kurulması, dinin gasp edilerek din kuruluşlarının ele geçirilmesi, "kültürel emperyalizmi" yayarak ulusal kimliğin önemsiz kılınması, ırkçılığın, Aryenizmin ve Arap karşıtlığının propagandasının yapılarak faşizmin tırmandırılması ön plana çıkmıştır (Abrahamian E. , 2019, s. 205-206).

1977 sonbaharında medrese öğrencileri, pazar esnafı ve eski siyasal liderlerin yanında avukatlar, yargıçlar, aydınlar, akademisyenler ve gazetecilerden oluşan orta sınıf kökenli örgütler ortaya çıkmış - ya da yeniden görünür olmuş- bildiriler yayımlayarak Diriliş Partisi'ni açıkça kınamışlardır. Bu huzursuzluk ortamı Ekim ayında Tahran'daki Endüstri Üniversitesi yakınlarında kısa süre önce yeniden faaliyete geçen, Yazarlar Derneği ve Alman hükümeti destekli Goethe Enstitüsü tarafından düzenlenen on şiir okuma gecesinde iyice tırmanmıştır. Hepsini tanımlanmış muhalifler olan yazarlar, rejimi eleştirmiş, son gece taşkın seyirciler sokaklara



dökülerek polisle çatışmışlardır. Söylentiye göre bir öğrenci ölmüş, yetmiş yaralanmış, yüzden fazlası tutuklanmıştır. Bu protestolar ileriki aylarda, özellikle de Aralık ayındaki gayri resmi öğrenci gününde de devam etmiştir. Önemli kırılma anlarından biri de Ocak 1978'de hükümet yanlısı *İttılaat* gazetesi tarafından yayımlanan başyazıda özellikle Humeyni ve genel olarak da ruhani liderler sınıfının feodalizm, emperyalizm ve komünizmle işbirliği yapan "kara irticacılar" olarak suçlanmasıdır. Ayrıca Humeyni'nin gençliğinde şarap ve tasavvuf şiirleriyle dolu hovarda bir yaşam sürdürdüğü, aslında İranlı olmadığı, dedesinin Keşmir'de yaşadığı ve akrabalarının "Hindi" soyadını kullandığı iddia da iddia edilmiştir. Büyük tepki çeken bu gazete yazısından sonraki iki gün Kum'daki medrese talebeleri, yerli esnafı kepenk indirmeye ikna edip yaşlı din adamlarının, özellikle de Büyük Ayetullah Şeriatmedari'nin desteğini almaya çalışarak sokakları ele geçirip polis karakoluna yürüyerek güvenlik güçleriyle çatışmıştır. Devletin tahminlerine göre bu "trajedi" iki cana mal olmuştur. Muhalefetse katliamda 70 ölü, 500 yaralı olduğunu tahmin etmiştir. Ancak daha kanlı bir olay Jale Meydanında vuku bulmuştur. Tahran şehir merkezindeki Jale Meydanı'ndaki kalabalığın etrafını saran komandolar onlara dağılmalarını bildirmiş, emirleri yerine getirilmeyince de rasgele ateş açmıştır. 8 Eylül günü bundan böyle, 1905-06 Rus Devrimi'ndeki Kanlı Pazar çağrıştırarak şekilde Kara Cuma diye anılacaktır (Abrahamian E. , 2019, s. 207-).

Kara Cuma olayı ile birlikte Şahla halk arasındaki uçurumu artık kapanamayacak noktaya getiren bir diğer olay onlarca kişinin yanarak can verdiği Abadan yangını olmuştur. Ertesi haftalarda üniversite ve liselerde başlayan boykotlar, petrol sanayiine, pazarlara, kamu ve özel sektördeki fabrikalara, bankalara sızramış demiryolları, liman işletmeleri ve resmi dairelerde grevlere dönüşmüştür. Merkezi hükümetin gözbebeği Planlama ve Bütçe Teşkilatı dâhil bütün ülke greve gitmiştir. Muhalefet, Şah rejimine asıl tokadını 11 Aralık 1978 tarihinde, Muharrem ayının can alıcı günü Aşura sırasında, muhalefet temsilcilerinin hükümetle-Humeyni adına yaptıkları görüşmelerde bir uzlaşmaya varıldığı zaman indirecektir. Anlaşma sonrası hükümet askeri gözden uzaklaştırmayı ve şehrin kuzeyindeki varlıklı mahallelere çekmeyi kabul ederek büyük bir taviz vermiştir. Muhalefet ise önceden belirlenen yollarda yürüyüş yapmaya ve doğrudan şahı hedef alan sloganlar atmamaya rıza göstermiştir. Aşure gününde düzenli dört tören alayı Tahran'ın batısındaki geniş Şahyad Meydanı'nda buluşmuş, yabancı muhabirler kalabalığın iki milyonu aştığını aktarmıştır. Mitingde, alkışlar eşliğinde İslam Cumhuriyeti'nin kurulması, Humeyni'nin geri dönmesi, emperyalist güçlerin ülkeden kovulması ve "muhtaç kitleler" için sosyal adalet uygulanması yönünde çağrıda bulunma kararı alınmıştır. Bütün gösterilerde olduğu gibi bunda da velayet-i fakih terimi ağza alınmamaya özen gösterilmiştir. ABD'nin bazı önde gelen gazetelerinin bu miting sonrasında yaptığı yorumlar bir hayli ilginçtir. Dönemin gazetelerini inceleyen Abrahamian'ın aktarımıyla *New York Times* Gazetesi tarafından verilen mesaj çok açıktır: "Hükümet kanun ve düzeni korumaktan acizdir. Kenara çekilip dini liderlerin yönetimi devralmasına izin vermelidir". Muhalefet, bu mitingle bir anlamda hâlihazırda alternatif bir hükümetin bulunduğunu gözler önüne sermiştir. 1 Şubat günü

Humeyni, Şahın ülkeyi terk etmesinin ardından sürgünden dönecek ve İran için yeni bir dönem başlayacaktır (Abrahamian E. , 2019, s. 208-211).

1977 Haziranında Güney Tahran'da gecekonduları yıkmak için harekete geçen polise binlerce insanın direnmesi ve polislerin geri çekilmek zorunda kalması, Temmuz'da Tahran'daki General Motors fabrikasının işçiler tarafından ateşe verilmesi gibi göstergeler ile belirginleşmeye başlayan kıpırdayış, önce Irak sonra da Paris'e sürülmüş olan Humeyni'nin bir süre sonra protesto hareketinin önderliğini ele geçirmeye başlamasıyla radikalleşmiş ve devrimci bir iradeye dönüşmüştür. Devrime katılan göstericilerden bazıları devrimi sınıf adaletsizliğini kırarak olan bir tür ahlaki solculuk, bazıları ise şeriat düzenini getirmenin bir yolu olarak görmüştür. Humeyni'nin adalet ve eşitlik vurgusu ile ortaya koyduğu din referanslı söylemde din, modernleşmenin zayıflattığı görenek ve göreneklere bir dönüş anlamında ana babalar kuşağı için öze dönüş, umutsuz gençlik için baskıcılardan kaçmaktır. Köylülükten çıkmış köylüler için toprak reformu, Humeyni yanlısı din adamları için İslami bir toplum, kent gençliği için özgürlük ve etkin olma isteğidir (Khosrokhavar & Roy, 2018, s. 24). Şahlık rejiminin devrilmesi için mücadele eden grupların nitelikleri çok farklı olmuştur. Bu gruplar arasında Liberal Müslümanlar, din adamları, çarşayı temsil eden tüccarlar, sürgündeki entelektüeller, Ali Şeriatı etkisindeki solcu İslamcılar (Halkın Mücahitleri), Musaddık yandaşları ve Fedeyan gibi fundamentalist hareketler (Khosrokhavar & Roy, 2018, s. 25) bulunmaktadır. Dolayısıyla, devrimin toplumsal desteğini oluşturanlar çok heterojen yapıdaki gruplardan oluşmuştur. Devrimde yer alan ulemanın, çarşı esnafının, aydınların, üniversite öğrencilerinin, kent yoksullarının, işsizlerin, lümpenlerin tek ortak paydası Şah'ın gitmesi için ayaklanmış olmalarıdır. Esasında bu muhalif grupların normal zamanda birbirlerine bile muhalefet ettiği bilinmektedir.

Her devrimin gerçekleşmesinde ekonomik, dini, kültürel, siyasal, sosyal ve hatta psikolojik nedenler etkili olmaktadır. İran devriminin psikolojik temeli özellikle üç travma üzerine kurulmuştur: 1-kılıç zoruyla kabul edilen İslamiyet, 2- Kerbela olayı, 3- Dış mücadele ve işgaller sonucu yaşanan aşağılanmışlık duygusu. Özellikle Kerbela olayı İran kolektif kimliğinde önemli yer kaplamaktadır. Kerbela olayı ile bağlantılı olarak da "yas" ve "feda etme" duygusu İran toplumunda oldukça yerleşiktir. İran gerek tarihi, gerek yaygın mezhep olan ve Dabashi tarafından bir protesto dini ve mücadele dolu bir tarihin temelinde doğmuş ve beslenmiş bir inanç olarak tanımlanan (Dabashi, 2005, s. 8) Şiiliğin protest tarzı, gerekse paranoyanın siyasetteki yeri bakımından fundamentalist söylemlerden çok popülist söylemelere karşılık veren bir toplumsal yapı göstermektedir. Devrimdeki önemli faktörlerden biri İslam'ın özellikle de Şii İslam anlayışının ideolojik esnekliğidir. İslam'da geçen birçok konu seferberlik için neden olabilir: Müminler topluluğu hakkındaki ifadeler, diktatörlere karşı çıkılması ve mücadelenin desteklenmesi, namaz için büyük bir kitlenin bir araya gelmesi, Şii lider Hüseyin'in 7.yy da katledilişini anmak için düzenlenen çile gösterileri ile şehitlik ve fedakârlık temaları, 12. İmamın geri geldiğinde gelecek altın çağa olan inanç (Halliday, 1982-1983, s.

201). Bu nedenle sokağa dökülen çok farklı grupları ortak bir düşmana yönlendirmek için popülizm bir siyaset yapma mantığı olarak oldukça işlevsel bir rol oynamıştır<sup>3</sup>.

İran İslam Devrimi'nin nedenlerine eğilen Halliday, yukarıda bahsedilen nedenlerden dolayı devrimi salt iktisadi meselelere değil pek çok faktöre dayandırmış ve bu nedenleri hızlı ve eşitsiz ekonomik gelişmeler, monarşinin siyasal zayıflığı, muhalefet güçlerinin geniş koalisyonu, İslam dininin harekete geçirici rolü ve kararsız uluslararası bağlamlar olarak sıralamıştır. Sıralamada özellikle "muhalefet güçlerinin geniş koalisyonu" ve "İslam dininin harekete geçirici rolü" popülizm açısından oldukça önemlidir. Zira ekonomik gelişmelerin yol açtığı zengin ve fakir arasında artan uçurum ve diğer hoşnutsuzluklar ( hızlı modernleşmenin yol açtığı ) İslam dininin ama özellikle de Şiiliğin harekete geçirici rolü ile birleşerek muhalefet içerisinde "geniş bir koalisyonu", yani bir "eşdeğerlik zinciri" oluşmasını sağlamıştır.

Popülizm, dar anlamda sınıfla sınırlı olmayan, sıradan halka bir soyluluk atfeden, elitlere karşı halkı mobilize etmeye çalışan bir dildir. Popülizmin anlamı ve temel özellikleri üzerine eğilen Müller'e ( Müller, 2017, s. 119-120) göre popülistler idealize edilmiş bir halka topyekûn çağrı yapıp, onun kendilerince kabul gören bir parçasını bütünü temsil edecek bir parça haline getirmektedir. Böylece popülizm, temsili demokrasinin gölge bir fenomeni olarak güç sahibi seçkinlere itiraz ederken, halkın yegâne temsilcisi olarak da kendisine işaret etmektedir. Humeyni idealize edilmiş ( imanlı, mazlum İran halkı ) İran halkına çağrıda bulunup bir yandan kendi hareketini şahılığa karşı yegâne meşru hareket olarak ilan ederken, Laclau tarafından kaleme alınan *Popülist Akıl Üzerine* isimli kitap boyunca "halkın inşası" ya da "bir halka ad verme" (Laclau, 2007, s. 137,104) olarak tanımlanan popülist süreci başarılı bir şekilde işletmeyi başarmıştır. Laclau'ya göre popülizm ya da "halkın inşası" için görev, birbiriyle hiçbir zorunlu bağ olmayan farklı heterojen talepler çoğunluğundan bir "eşdeğerlik zinciri"nin kurulmasıdır. Bu zincirin kurulabilmesinin ilk koşulu ise "antagonistik sınır"ın (Laclau, 2007, s. 102) oluşturulmasıdır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Humeyni'nin siyasal söylemi farklı grupları belirli noktada buluşturan ve sınır çizgisi çeken bir nitelikte olup son derece popülisttir.

### 3. Humeyni ve Dinsel Popülizminin Siyasal Söylemi

Popülizmin tanımlayıcı nitelikleri üzerine kololektif bir kabulün olmadığını söyleyen Mudde ve Kaltwasser (Mudde & Kaltwasser, s. 16) buna rağmen popülizmin tüm biçimlerinin "halk"a cazip gelmeyi ve "seçkinler'in eleştirisini içerdiği üzerinde genel olarak uzlaşıldığını belirtir. Bu nedenle onlara göre popülizmin daima kurumsallığın eleştirisi ve sıradan insanların varoluşu üzerinden işlediğinin altını çizmek gerekir. Popülizm toplumu nihai bir biçimde "saf halk"a karşı "yozlaşmış seçkinler" olarak iki homojen ve karşıt kampa ayrılmış olarak ele alan ve siyasetin, halkın (genel irade)'sinin bir dışavurumu olması gerektiğini ileri süren son derece

<sup>3</sup> Şiiliğin İran İslam Devrimi'ndeki rolü için bkz. Akhavi, Shahrough (1983). "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 25: 195-221

esnek bir ideolojidir. Popülizm gibi zayıf merkezli ideolojiler kısıtlı bir değerler kümesine sahiptir. Kısıtlı bir değerler kümesine sahip olmasıyla popülizm zorunlu olarak diğer ideolojilere eklenir ve bazen de diğer ideolojiler tarafından asimile edilmiş gibi görünür. (Mudde & Kaltwasser, s. 17). Popülist liderler ise başarılı bir şekilde sıradan insanların sadeliğini ve basit dilini alıp, sade ve dolaysız yapılara dönüştürür (Taggart, 2004, s. 5).

İran devrimi Humeyni liderliğinde 60'lı ve 70'li yıllarda özellikle sol çevrelerde ortaya çıkan Amerikan karşıtı radikal protesto hareketini kanalize etmiştir. Özgürleşme, ekonomik ve kültürel emperyalizme karşı mücadele, devrimin en önemli sloganı olmuştur. Humeyni, bütün sol sözcük dağarcığını sahiplenmiş ve İslamlaştırmıştır. Devrim, hem toplumsal adalet hem de yeni siyasal düzen kavramlarını içeren İslam adaleti, yani "hak" kavramı içerisinde yeşermiştir (Khosrokhavar & Roy, 2018, s. 13). Ekonomik kriz içindeki yoksullar çaresizce bir anlam arayışı içerisinde iken kendi öfke ve arzularına ifade kazandırıyor gibi görünen Humeyni'yi keşfetmiştir. Humeyni, kendisine yakın olan insanlarla beraberken İslam devleti kurulması gerektiğini söylerken, daha geniş bir kitleye seslendiğinde ifadeleri halkın ekonomik ve sosyal problemlerine odaklanmaktadır. Laik ve sol partiler arasında etkin bir örgütün yokluğunu Humeyni ve taraftarları fırsat bilerek kendi lehlerine çevirmiş ve bir büyük beceri göstererek yaklaşım ve söylemlerini kitlelerin talepleri ile kesiştirmiştir. Humeyni "şahın baş muhalifi" ününe, bir de kapitalizme ve adaletsizliğe saldırarak "devrim" sözcüğünü ekleyince kitleler ile olan bağı sağlamlaştırmıştır (Marshall, 1994, s. 62-63).

Popülizm tanımlaması biraz daha geliştirildiğinde, halka yönelik bir çağrıya dayalı etkinlik ve teknikler kümesi olduğu ve popülizmin seçkinlere, toplum içinde farklılığa karşı olup halkın tümü adına konuştuğu görülür. Halkın bütünü temsil etme iddiası karizmatik liderliği de ortaya çıkarmaktadır. Popülist retorik, seçkincilik karşıtıdır ve kurulu düzen aleyhtardır. Siyasetçilere karşı güvensizdir, halkı homojen olarak görerek, "biz", "halk" ve "ötekiler" arasında sürekli bir ayrıma vurgu yapar. Halk ile taraf tutularak şatafat içinde yaşayan ve kendi çıkarlarını kolladıkları iddia edilen seçkinlere karşı seferberlik başlatır. Humeyni bu tanımlamalar düşünüldüğünde karizmatik bir lider olarak ortaya çıkmış, halkın tamamı adına konuşmuş, monarşinin seçkin destekçilerini "bir grup elit" olarak tanımlayarak hedef almış ve antagonizma oluşturmayı başarmıştır. Antagonizma ya da sınır çizgisi deyimi popülizm tartışmaları için oldukça önemlidir. Popülizme gelenekselleşmiş olan pejoratif bakış açılarından farklı bir bakış açısı ile yaklaşmamızı önererek popülizmin seçmen imgesi ötesinde bir halk imgesi ileri sürerek, popülizmi, demokrasiyi radikalleştirmenin bir yolu olarak gören Laclau'ya göre popülizmin ayırt edici özelliği "halkın inşası" ya da "bir halka "ad verme"dir (Laclau, 2007, s. 104). Toplumsal yaşam heterojen bir yapıya sahip olup herhangi bir sosyal yapıya mevcut boşluktan ötürü, sabit bir anlam vermek mümkün değildir. Siyasal faaliyet bu ad verme mücadelesi ile yaşam bulur. Popülizm bir halk inşa ederken, ya da bir halka ad verme mücadelesi yürütürken aslında siyaset ile ontolojik bağı da ortaya koymaktadır. Popülizm ile siyaset arasında var olan ontolojik ilişki popülizm olmadan siyasetin de mümkün

olamayacağına işaret etmektedir. Siyasal olan ile popülizm arasındaki ontolojik bağlılık popülizmin toplumsal bütünlüğü “eşdeğerlilik” ve “farklılık mantıkları” arasındaki bölünme çerçevesinde de görülebilir. Bir siyasal totalite olarak görülen halk farklı talepleri içerisinde barındıran talepler çoğulunun alanıdır. Talepler toplumsal grupların ihtiyaçlarıyla şekillenmiş dileklerdir. Karşılansız “dilekler” hak taleplerine dönüşür ve siyasal alanın kapasitesi talepleri “farklılık” olarak ayırıştırmasa bu taleplere yönelik bütünleşmeye yönelik eğilim ortaya çıkar. Doyurulmamış taleplerin “eşdeğerlilik” ilişkisi kurarak içsel bir sınır inşa etmesi doyurulmamış taleplerin içinde taşıdığı potansiyeli gösterir. Mutlak baskı rejiminde tüm talepler kendi içlerinde farklı olmakla beraber egemen sistem tarafından dışlanmış ya da karşılık verilmemiş olmaları bakımından eşdeğer hale gelir. Bu eş değeri taleplerden birinin diğerlerinin önüne geçerek bütün zincirin göstereni haline gelmesine yol açar. Kısmi talep böylece tüm diğer talepleri temsil eder. Dolayısıyla popülizm siyasetin doğal bir parçasıdır ve fark ve eşdeğerlik arasındaki gerilim ile halkın inşası olarak görülmelidir (Aytaç, 2011, s. 309-312).

Yapılan tanıma göre popülist hareketler köklü ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal değişikliğin baskısına karşı, başta mevcut yapıdan yabancılaşmış entelektüeller olmak üzere başkaldırıların ya da tepki duyanların tüm halkın çıkarları söylemiyle öne atılıp iktidarı hedefledikleri hareketlerdir (Toprak, 2013, s. 33). Bu bağlamda düşünüldüğünde İslam’ın ezenlerin (müstekbirin) değil, ezilenlerin (müstezefin) dini olduğunu, saray sakinlerini değil kenar mahalle sakinlerini temsil ettiğini ve sınıf farklılıklarını silip süpürerek, topraksız köylü bırakmayacağını söyleyen (Abrahamian E. , 2002, s. 37) Humeyni’nin başını çektiği devrimin öncü güçlerine göre İran toplumu, saraydan beslenen bir grup yozlaşmış elit ile saray tarafından hem ekonomik hem de politik olarak kabul görmemiş, dışlanmış sıradan halk olmak üzere iki ayrı gruptan oluşmaktadır ve hedef toplumun azınlığı değil ezici çoğunluğu olmalıdır. Humeyni’nin Şaha yöneltmiş olduğu suçlamaların başında fakir zengin uçurumunu büyütmesi, yakınlarını kayırması, petrol gelirlerini halka pay vermeyecek şekilde kullanarak heba etmesi, klinik, okul, elektrik hamam gibi devlet hizmetlerinde kırsal kesimi ihmal etmesi, yoksul köylülere toprak vermeyerek açlığa mahkûm etmesi, işçi sınıfını ise fakirliğe mahkûm etmesi, gecekonduları ihmal edip zenginleri kayırması gelmekte, artan suç, alkolizm, fuhuş ve diğer toplumsal problemlere çok daha az vurgu yapılmaktadır. Bu durum şunu göstermektedir: Humeyni dinsel bir ton kullanarak Şahlık rejimini bir türlü çözüm bulamamış olduğu sosyo-ekonomik sorunlardan vurmaktadır.

Humeyni, 1970 sonrası eserlerinde toplumu iki sınıfa ayırmaktadır: Müstekbirler ( kendini büyük gören kibirli kimseler) ve müstazaflar (ezilenler). Humeyni lügatinde bu sözcüklerin karşılığı zenginlere karşı fakirler, şeytan hükümetlere karşı zulüm görenler, saraylılara karşı gecekonducular, üst sınıfa karşı altsınıflar, aristokratlara karşı yoksullardır. Humeyni’nin sınıf çatışması vurgusu neredeyse sosyalistler kadar keskindir. 1970’lerde hemen hemen her konuşmasında, sömürülen insanlar ve ezilmiş kalabalıklardan bahsetmiştir. Ali Şeriatî’nin ünlü

“her yer Kербela, her ay Muharrem ve her gün aşura olmalı” söylemini, Humeyni, kendi söylemlerinden biri haline getirmiştir (Abrahamian E. , 2002, s. 34-35). Humeyni’ye göre Hz. Hüseyin Sünnilerin iddiasının aksine saltanat için değil, zalim rejimi değiştirmek için savaşmıştır.

İzakbern’e göre popülizm bir kök aramadır (aktaran Toprak, 2013, s. 37). Humeyni’nin dinsel popülizmi İslam’ın ilk dönemini yeniden yorumlamayı da içermesi bakımından kök aramaya da girişmiştir. Humeyni’ye göre, peygamber başarılı bir tüccar değil, mütevazı bir çobandır. İmam Ali zengin değil, fakir bir su taşıyıcısıdır. İlk peygamberlerin çoğu, mazlum ve fakir işçilerdir. Önde gelen Şii âlimler de elitlerden değil, sıradan halktan çıkmıştır (Abrahamian E. , 2002, s. 30-38). Humeyni’nin popülist retorisi 1979’larda en üst seviyesine ulaşmıştır. Humeyni’nin rejim yıkılırken halka vaadi şudur: Yeni bir toplum kurulacaktır. Bu toplum şahın İran’ının aksine yolsuzluktan, açlıktan, işsizlikten, eşitsizlikten, sömürüden, yabancı egemenliğinden uzak, eşitlik, kardeşlik ve sosyal adalet üzerine kurulu bir toplum olacaktır (Abrahamian E. , 2002, s. 38). İran anayasası devrim sonrası sözde kalacağı anlaşılmış olsa da, ekonomik konularda birçok batılı anayasadan daha çok şey söylemektedir. Önsözde gerçek İslam’ın sadece İranlılar ve Müslümanlar için değil, dünyanın ezilen tüm halkları için özgürlük ve sosyal adalet mesajı olduğu üzerinde durulur. İslam’ın gerçek mesajının Siyonistler, komünistler, doğulu ve batılı emperyalistler, batılı kokuşmuş liberaller, fırsatçı âlimler ve yerel zorbaların komploları nedeniyle çarpıtıldığı iddia edilir (Abrahamian E. , 2002, s. 41). Humeyni parlamento’ya hitap ederken milletvekillerinin orta ve yoksul sınıftan çıkmaları gerektiğini savunur. Yani kapitalistlerden, toprak ağalarından, zevk ve sefaya dalmış, açlık ve yoksulluktan habersiz üst tabakadan milletvekili olmamalıdır.

Humeyni’nin vasiyeti, bütün Müslümanlara ve dünya yoksullarına hitaben özgürlüğe kavuşmak için boş boş oturmak yerine emperyalistlere ve onların yerli uşaklarına karşı ayaklanmaktır (Abrahamian E. , 2002, s. 42). 1970’lerde Humeyni toplumu sadece karşıt iki sınıf olarak bölmekle kalmamış, batılı şirketlerin Pehlevi ailesinin ve yandaşlarının servetlerini yoksul kesime paylaşıracağını da söylemiştir. Humeyni taraftarlarına göre Humeyni’nin kendisi basit bir halk adamıdır. Mütevazı bir hayat yaşayan, basit bir medrese öğrencisi gibi giyinen ve yemek yiyen, yıllarca aynı ama temiz elbiseyi giyen, sadece iki sarığı olan biridir. Ev işini kendisi yapmakta, eşini ve hizmetkârları rahatsız etmemekte, tutumlu, tevazu sahibi, dakik bir yaşam sürmektedir (Abrahamian E. , 2002, s. 53).

Seyyid Kutub yeryüzünü “cahiliye” ve “hakimiye” olmak üzere iki ayrı gruba bölmüşken Humeyni “zalimler” ve “mazlumlar” olmak üzere iki ayrı gruba böler. Yeryüzüne fesat yayan zalimlere karşı mazlumları idealize ederek yüceltir. İslam tarihi zalimlik ve mazlumluk kategorilerini besleyecek sayısız örneklerle doludur. Hz. Muhammed’e Müslümanlığı ilan ettiğinde yapılan işkenceler ve baskılar, baskılar nedeniyle ilk Müslümanların Medine’ye göçü, Hz. Ali ve taraftarlarına Muaviye tarafından yapılanlar, en önemlisi Hz. Hüseyin’in Yezit tarafından Kербela’da şehit edilmesi, Humeyni’nin siyasi söylemi için İslam tarihinin verimli



bir alan olduğunu göstermektedir. Humeyni, halk ile ezilenler ve şah rejimi ile ezenler arasında özdeşlik kuran bir söylem yaratır. Aslında halk çoğunluk olmasına rağmen ezilmektedir. Halkı ezen şahın despot rejiminden faydalanan bir grup menfaatçi insandır. Böylece Humeyni “sessiz çoğunluğun” sesi olma iddiasını üstlenir. Sessiz çoğunluk yakın dönem Kuzey Amerika popülist söyleminde kullanılan bir temadır ve başka yerlerdeki popülistler için de "halk" adına konuşma iddialarını güçlendiren bir işlevi olmuştur. Sessiz çoğunluk fikri "halk"ın, kendisine gürültücü azınlığın sesini bastırma hakkı veren belirli nitelikleri olduğunu çağırıştırır. Bu hak, kısmen sessizliklerinden kaynaklanır. Sessizliğin erdemden kaynaklandığı ima edilir. Çoğunluğun sessizliğinin nedeni, çalışıyor, vergi ödüyor ve sessiz sakin yaşıyor olmasıdır. Bu, medeni ve üretken ama siyaseten hareketsiz yurttaşlar oldukları anlamına gelir (Taggart, 2004, s. 117). Onların suskun ve razı yurttaşlar olarak geçirdikleri yıllar da ellerini güçlendirir. Seslerini duyurmayı hak ederler, çünkü uzun zamandır suskun kalmışlardır ve bu suskunluklarıyla milletin üretken yüreği olduklarını kanıtlamışlardır (Taggart, 2004, s. 118).

Humeyni, birbirinden farklı çıkar ve hayat görüşüne sahip grupları birleştirip kendi siyasal çekim merkezine dahil etmek amacıyla özel bir strateji izleyerek hiçbir zaman kamuya açık olarak radikal, teokratik ideolojisini anlatmamış, devrimden önce İran halkına yönelik beyanlarında hiçbir zaman, Velayat-i fakih kavramı gibi öğretisel meselelerden söz etmemiştir. Humeyni'yi destekleyen din adamlarının ya da dinî eğitim alan öğrencilerin bile bu tür kavram ve planlar hakkında bir bilgisi yoktur. Humeyni bunun yerine diktatörlükten ve emperyalizmden özgürleşmek ve ülkenin ulusal kaynaklarının yağmalanmasını lanetlemek biçimindeki liberal-ulusalcı hareketin temel prensiplerini ödünç almıştır. Humeyni'nin ulusalcı taleplere eklediği tek başlık, yönetimin İslam ilkelerini çiğnemekte olmasıdır. Sürekli olarak İslâmcı bir yönetimin ulusal bağımsızlığı güvence altına alacağını ve tüm İranlılar için siyasal özgürlük getireceğini ileri sürmüştür. Devrimci çatışmaların son haftalarında Humeyni tekrar tekrar bağımsızlık ve özgürlüğün İslamcı yönetimin özü olacağını ilan etmiştir. Paris'te, Marksistlerin bile İslam Cumhuriyeti'nde kendilerini ifade etmekte özgür olacaklarını savunmuştur. Kadınlar da, kendi kaderlerini ellerine almakta ve etkinliklerini seçmekte özgür olacaktır. Dolayısıyla Humeyni İran halkının çoğunluğunun desteğini İranlıların çoğunluğunca bilinmeyen teokratik ideolojisinden ötürü değil, diktatörlüğe karşı muhalefeti, özgürlüğü ve ulusal çıkarları savunması sayesinde kazanmıştır (Parsa, 2004, s. 340-341). Humeyni, devrime yeni ideolojik unsurlar katmıştır. Radikal solun bazı temel ilkelerini ödünç almıştır. Devrim öncesinde yabancı güçlere karşı bağımsızlığa ve diktatörlüğe karşı özgürlüğe odaklanırken, bunu toplumsal adalet üzerine kararlı bir biçimde yoğunlaşmaya kaydırarak solla rekabete girmiştir. İslam Cumhuriyeti'nin yoksul ve ezilmişlerin çıkarlarına hizmet etmek için kurulduğunu ilan etmiştir. Böylece Humeyni, toplumsal düzeni yeniden yapılandırmak ve toplumsal eşitsizliği düzeltmek konusunda hiçbir planı olmayan liberaller üzerindeki etkisini sürdürebilmiştir. Humeyni ayrıca solun öğrencileri, işçileri ve köylüleri toplumsal adalet ve eşitlik meseleleri etrafında harekete geçirme becerisini azaltmayı hedeflemiştir. O tekrar tekrar,

ezilenlerin şöleninin zalimler ortadan kaldırıldığında başlayacağına işaret ederek, İslam'ın mostazafın'ın, yani ezilmişlerin ve yoksunların çıkarlarına hizmet ettiğini belirtmiştir. Devlete aşağı sosyo-ekonomik sınıfların lehine politikalar benimsemesi için baskı da yapmıştır. Geri dönmelerinden kısa bir süre sonra, Pehlevi Hanedanı'nın varlıklarına el konulmasını ve bunların yoksullar için konut yapımına ve istihdam sağlanmasına harcanmasını emretmiştir. Kendisi bir banka hesabı açtırmış ve halktan, yoksullara ev yaptırmak üzere para bağışında bulunmalarını istemiştir. Ayrıca ekonomik olarak zor durumda olan esnaflara yardım etmek için bir komite kurmuş ve geçici hükümete monarşinin elektrikten ve bedava sudan mahrum bıraktığı yoksullara bunları sağlamasını emretmiştir (Parsa, 2004).

Humeyni ve İslam devrimi örneğinde popülizmin bir türü olarak dinsel popülizm incelenecekse “muhalefette popülizm” ile “iktidarda popülizm” arasında bir ayrıma gitmek gerekir. İslam devrimi öncesi Humeyni'nin siyasal söylemleri ile devrim sonrası siyasal söylemleri dinsel popülizm açısından süreklilikler ve kırılmalar bağlamında önemlidir. Zira popülistler iktidar olduğunda statüko yer değiştirir ve yeni bir antagonizma inşa edilir (Ateş, 2017, s. 119) Önceki antagonizma “elitler” ve “sıradan halk” iken, yeni antagonizma “halk” ve “halk-olmayandır” Taggart'ın (Taggart, 2004, s. 38) ifadesiyle nüfusun bir kesiminin imgesel olarak yüceltilirken, bir kısmı ise imgesel olarak düşmanlaştırılır ve “halk-olmayan” olarak işaretlenir. Ne de olsa popülizmi tanımlayan bir ideoloji olmadığı gibi halkı oluşturan bir toplumsal grup da yoktur (Fassin, 2018, s. 17).

#### **4.Humeyni'nin Devrim Sonrası Dinsel Popülizmi**

Devrim öncesi Hüseyin olarak devrimciler, Yezit olarak da şah ve yandaşları tanımlanırken, devrim başarıya ulaşmış statüko kurulduğunda Yezit, artık Şah değil, baş şeytan olarak tanımlanan ABD ve İsrail olacaktır. Humeyni siyasal söylemlerde bulunmaya başladığı ilk günlerden ölümüne kadar bütün bir siyaseti ikili karşıtlık üzerinden kurar. Bu anlamıyla popülizm incelemeleri için zengin bir içerik sunmaktadır. Monarşinin putperest bir kurum olduğunu ve despotik Emeviler tarafından, Roma ve Sasani imparatorluklarından uyarlandığını iddia eder. Humeyni'ye göre Musa, ünvanların babadan oğula geçtiğini söyleyen firavuna karşı, Hüseyin ise Kerbela'da babadan oğula geçen yönetime karşı olduğu için ayaklanmıştır. Ona göre monarşiler tağut ve şirkle eşdeğerdir ve yeryüzüne bozgunculuk yaymaktadır (Abrahamian E. , 2002, s. 31).

Devrim üçüncü yılında Humeyni parlamentoda yaptığı konuşmada parlamentonun alt ve orta sınıftan oluştuğu sürece devrimin güvende olduğu açıklamasında (Abrahamian E. , 2002, s. 57) bulunur. Humeyni hareketi popülist söylemlerine rağmen başlangıçta 1 Mayıs'a gereken değeri göstermemiştir. Ancak zamanla devre dışı kalmamak için Humeynicilerin başını çektiği İslam Cumhuriyeti Partisi 1 Mayısı kutlamak için harekete geçmiştir. Hükümet, 1 Mayıs'ı ücretli tatil ilan edip, asgari ücreti arttırmış ve Humeyni'nin “çalışmak her şeyin kaynağıdır”,

“her gün işçiler günü kabul edilmelidir” sözlerini yayımlamıştır. 1980’de kutlanan 1 Mayıs’ta Humeyni, işçileri insanlığın önderleri olarak tanımlamış ve işçi sınıfını toplumun en değerli sınıfı ilan edip devrimde sayısız şehit vermiş bu sınıfı kutsal ilan etmiştir. İslam Cumhuriyeti’nde 1980’den itibaren 1 Mayıs kutlanmış ancak 1990’ların başında içeriği değişmiştir. Millî Cephe, Halkın Mücahitleri, Azınlık Fedailer, Tudeh<sup>4</sup> gibi solcu hareketler devrim sonrası yasadışı ilan edilmiş, Tudeh lideri Sovyetlerin casusu olarak tanımlanmış, Humeyni’ye suikast planladıkları ve devrime bağlı olmadıkları söylenen binlerce kişi ya öldürülmüş ya da tutuklanmıştır (Abrahamian E. , 2002, s. 78). 1 Mayıs ise zamanla içine İslami unsurlar katılarak tamamen evcilleştirilmiştir (Abrahamian E. , 2002, s. 87).

İran’da devrim sonrası siyasi tartışmalarda en çok kullanılan terimler; casus, hıyanet, dış eller, yabancı etki, sırlar, işbirlikçi, kukla, emperyalizmin uşakları ve perde gerisidir (Abrahamian E. , 2002, s. 109) Humeyni’ye göre yeni kurulan İslam cumhuriyeti Şahcılar ve Marksistler tarafından kuşatılmıştır. Her şeyin ardında şeytani komplolar gizlidir. Laik bir anayasa isteyenlerin arkasında, velayeti fakih anlayışına karşı çıkanların arkasında, kökten değişim isteyen radikal Müslümanların arkasında, sert kanunları eleştiren avukatların arkasında, özerklik isteyen Kürtlerin arkasında Rus ajanları, Amerikalılar ve İsraililer vardır (Abrahamian E. , 2002, s. 119) . Başlangıçta otokrat bir rejime karşı mazlum halkı temsil etme iddiasında olan Humeyni popülizmi böylece devrim başarılı olduktan sonra kendi statükosunu kurarak toplumu kutuplaştırmıştır. “Onlara” karşı “biz” bölünmesi iktidardayken de bu kez iktidarı korumak için kullanılmıştır. Müller’in de vurguladığı gibi popülizmin ana iddiası ahlaklaştırılmış bir çoğulculuk karşıtlığıdır. Popülizm için ahlaki olarak kavranan bir parçanın bütünü temsil etmesi argümanına ihtiyaç vardır, dolayısıyla tüm halkın adına konuşan birisi olmalıdır (Müller, 2017, s. 37). Humeyni’nin isteği devrim sonrasında açıkça ortaya çıkmıştır. Halk kategorisine dâhil olmak isteyenler koşulsuz ve şartsız kendi otoritesine boyun eğmelidir. Boyun eğmeyenler “halk-olmayan” kategorisine dâhil edilerek kriminalize edilecektir<sup>5</sup>.

1978’den Humeyni’nin ölümüne kadar İslam tarihinde görülmemiş yoğunlukta bir şehadet kültürü gelişmiştir. Şaha karşı mücadelede ve Irak’la yapılan savaşta İranlılar arasında şehitlik mertebesi övgüsü yoğun olarak görülmektedir. Bu dinseliliğin yeniden formüle edildiği devrimci şehadetçiliktir (Khosrokhavar & Roy, 2018, s. 14). İran halk kültüründe şehitlerin yüceltilmesi geleneğinin çok güçlü olması nedeniyle hareketi diri tutmak ve tabanı hareketlendirmek için “yasa” öncelik tanınır (Khosrokhavar & Roy, 2018, s. 11).Humeyni, bir yandan ABD ile olan rehine krizini kendi lehine çevirip mutlak otoritesini arttırmak için

<sup>4</sup> Tudeh’in devrimdeki rolü için bkz. Doğan, H. (2011). Tudeh Partisi’nin 1979 İran Devrimindeki rolü. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

<sup>5</sup> Devrim sonrası İran için bkz. Jalaeipour, H. (2006). “Iran’s Islamic Revolution: Achievements and Failures”. Critique: Critical Middle Eastern Studies, 207-215, Martin, V. (2003). Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran. London: B. Tauris.

kullanırken, bir yandan da “şehitlik” mertebesinin cazibesine kapılan gençleri savaşmaları için İran- Irak savaşı boyunca motive etmiştir. Humeyni’ye göre, savaşın asıl amacı Irak değil İsrail ile ABD’dir. Irak, Filistin’i özgürleştirmek ve en nihayetinde “büyük şeytan” ABD ile karşı karşıya gelmek için sadece bir geçiş yoludur (Dabashi, 2008, s. 183).

### 5. Devrimin Türk Basınına Yansıması: Fundamentalist mi Popülist mi?

Türk basını Şah rejimine karşı protesto gösterilerinin yoğunlaşmaya başladığı 1977 yılından itibaren Türkiye’nin sınır komşusu olan İran’a dikkat kesilmiştir <sup>6</sup>. Türk basını Şah karşıtı protesto gösterilerini ve gösteriler sırasında Şah yanlısı silahlı güçler tarafından gerçekleştirilen Kanlı Cuma gibi katliamları sürekli gündeme taşımış ve İran’a gönderilmiş olan muhabirler Şah dâhil olmak üzere hem rejim yanlısı hem de rejim karşıtı kişilerle röportajlar gerçekleştirmiştir. Türk basınında Şah karşıtı gösteriler ile başlayıp muhalifler arasında karizmatik bir lider olarak Humeyni’nin yükselişi ile devam edip İslami bir devrim ile son bulan süreç laik duyarlılığa sahip *Hürriyet* ve *Cumhuriyet* gibi gazetelerde endişe ile takip edilirken İslamcı basında çok daha karmaşık tavır söz konusudur.

*Millî Gazete* İran’daki protestoları ve bu protestolar sonunda zafer kazanıp İslam Devrimi’ni gerçekleştiren Humeyni ve taraftarlarına sempati duyduğunu yansıtan, “İran’da Duruma Müslümanlar Hâkim” ( *Millî Gazete*, 12 Şubat 1979, s.7.) ve “Müslümanlar Kazandı”( *Millî Gazete*, 12 Şubat 1979, s.7) gibi manşetler atmıştır. *Hürriyet Gazetesi*’nin İran’la ilgili yayınladığı haberlerde ise devrimin en ateşli günlerinde Şah Rıza Pehlevi ve ailesiyle ilgili haberlerin yoğun olduğu, bunlara Şah ve Farah Diba ile yapılan söyleşilerin de eklendiğini görülmektedir. Şah Rıza Pehlevi gazete tarafından sıklıkla eski Başbakan Adnan Menderes’in Yassıada’daki durumuyla özdeşleştirilmiştir. 19 Aralık 1978 tarihli *Hürriyet Gazetesi*’nde Metin Toker’in önemli bir yazısı yayınlanmıştır. Bu yazı gazetenin İran’a bakış açısını göstermesi açısından anlamlıdır. Baba Rıza Şah ile Atatürk’ü yaptıkları modernleşme reformları açısından kıyaslayan Toker’e göre ( *Hürriyet*,19 Aralık 1978) din adamlarını etkisi altına alabileceğini ve Suudi Arabistan yönetimi gibi din adamlarının iplerini elinde tutabileceğini düşünen Şah yanılmıştır. Atatürk’ün yürütmüş olduğu dinin kendisini etkisiz kılmaktan çok ulema çevresini etkisiz kılma stratejisi temeline dayanan laiklik anlayışı daha işlevseldir. Bu haberden de anlaşılacağı üzere, *Hürriyet Gazetesi*, İran’daki olayları laiklik

<sup>6</sup> İran İslam Devrimi’nin Türk basınına yansımasıyla ilgili olan bu bölümdeki tüm bilgilerin alındığı çalışmalar için bkz. Çetin, A. (2022). İran Devriminin Türkiye’deki İslamcı Dergilere Yansımaları (1976-2000). Kahramanmaraş: T.C. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Özkan, H. (2020) İran İslam Devrimi'nin Türkiye'ye Etkileri: 1978-1990 Yılları Arasında Türkiye'de Yayımlanan Dergiler Üzerine Bir İnceleme. İstanbul: T.C. Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yılmaz, U. (2020). İran İslam Devrimi'ne Giden Süreç ve Devrimin Türk Basınına Yansımaları. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Güven, E. (2018). Türk Basınında İran Devrimi: *Hürriyet Gazetesi* Örneği. Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi, 58-73.

çerçevesinde ele almakta, İran'da Şahlık rejiminin geleceğini düşünmekten ziyade olası bir şeriat tehlikesine vurgu yapmaktadır (Güven, 2018, s. 64-67).

İslamcı basında<sup>7</sup> İslami bir yönetim ile son bulan devrime karşı olumlu görüş belirten çok sayıda İslamcı basın organı İslam devrimini coşku ile karşılamıştır. İslam devrimi bu çevreye göre sekülerizmin giderek güç kazanacağı ve dini inancın giderek zayıflaması ile modern zamanlarda İslam dininin talep görmeyeceği iddialarını çürütmüş ve İslam'ın ilk ortaya çıkış anından yüzlerce yıl sonra bile kitleler tarafından büyük talep gördüğünü kanıtlamıştır. İslam'ın kitleler tarafından büyük talep görmesinin yanında bu zamana kadar milliyetçilik, sosyalizm, anayasal yönetim gibi modern ideoloji ve taleplerle yapılmış olan (Fransız Devrimi, Bolşevik Devrimi vb.) devrimlerden farklı olarak ilk kez İslami yönetimin ana talep olduğu ve yeni yönetimin anayasasına güçlü şekilde referans olduğu bir devrim ortaya çıkmıştır. Bir yerde gerçekleşmiş olan devrimin yayılma ve sınır dışına taşma olasılığı Fransız ve Rus devrimleri düşünüldüğünde hiç de olasılık dışı değildir. Dolayısıyla İran Devrimi Türkiye, Mısır, Irak, Suriye başta olmak üzere birçok ülkeye yayılabilir ve "İslam'ın aydınlığı ile aydınlanmayan" birçok laik-seküler ülkeyi aydınlatabilir. İran İslam Devrimi'ni destekleyen dergilere göre İran'da Şah rejimine karşı başlayan ve devrim ile sonuçlanan hareket İslâm'ın ve Müslümanların haklı davasıdır ve her şartta desteklenmelidir. İranlı Müslümanların İslâm için kıyama kalktıklarını düşünen bu dergiler, mezhepsel farklılıkların bir kenarda bırakılmasını savunmaktadır. Çünkü bir tarafta İslam'ın haklı davası, diğer tarafta ise İslâm düşmanı emperyalist güçler vardır.

İran İslam Devrimi'ne dair olumsuz görüş belirten İslamcı basın organlarının ise üzerinde durdukları konulardan biri mezheptir. Çok büyük oranda 12 imam Şiiiliğinin yaygın mezhebi inanç olduğu İran, zaten Şii mezhebini bir inanç sorunu olarak gören bu çevre için İslami bir devlet olarak görülmemektedir. İran, Müslümanların yaşadığı bir devlet olarak görülmediği için İslami bir devrim bu çevre tarafından bir Şia devrimi olarak görülmüş ve "sapkın" bir mezhebin hareketi olarak işaretlenmiştir. Devrime karşı olumsuz tavır takınan İslamcı basın organlarının ikinci karşı çıkış teması anti-komünist düşüncenin çok yaygın kabul gördüğü 70'li yılların sonlarında birçok kişi ve kurum ile komünizm arasında ilişki görme paranoyasının bir yansıması olarak Şah karşıtı çevreyi Sovyetler Birliği'nin kışkırttığı ve Humeyni dâhil olmak üzere devrimcilerin arkasında komünistlerin ama daha genel olarak "dış güçler" in olduğudur. Bu durum Türkiye'nin güvenliğini tehlikeye sokacaktır. Devrimi gerçekleştirmek isteyenler ve komünistler arasında bir bağ vardır. Batıl bir mezhep olan Şia'nın öğretilerinin hâkim olduğu bir düzen ne olursa olsun Ehl-i Sünnet Müslümanları için örnek bir değer içermemektedir (Çetin, 2022, s. 34-52).

<sup>7</sup>İran İslam Devrimi ile ilgili haber ve yorumlara geniş yer ayıran İslamcı dergiler arasında *Tevhid*, *Girişim*, *Şura*, *Bu Meydan*, *İslâmî Hareket*, *Son Karar*, *Ak Doğuş*, *Sebil*, *Yeniden Millî Mücadele* gibi dergiler başı çekmektedir.

Dolayısıyla Türk basının İran Devrimi'ni algılayış biçimi olumlu ya da olumsuz olmasından bağımsız olarak genellikle devrimin radikal dini özelliğidir. Humeyni'nin farklı muhalif grupları kanalize etmek için kullandığı dinsel popülist dil Türk basınında kendisine yer bulamamış ve devrimin dini karakteri ön plana çıkarılmıştır.

### Sonuç ve Değerlendirmeler

Devrim sonrası gelen yönetim kendini 'mustaz'ifin yönetimi' (ezilmiş, mağdur ve mazlumların yönetimi) olarak tanımlamıştır (Kartal, 2016, s. 180). Anti-entelektüelist eğilimlerin baskın olduğu popülizmde gerçek bir yüzleşmeden farklı olarak ayrıştırıcı söyleme ve bilinç yerine bilinçdışına hitap edildiğine (Wiles, 1969, s.45) vurgu yapılır. Humeyni, bunu başarmış ve kitlelerin bilinçdışına seslenebilmiştir. Gerek patlak verişi şekli gerekse sonuçları itibarıyla kendisine özgü bir fenomen olarak 1979 İran İslam devrimi dinsel popülizme ilişkin yapılacak hemen her tanıma mükemmel şekilde dahil olabilecek özellikler içerir. Dini bir retorik aracılığıyla halk adına konuşmadan, antagonistik sınırın inşa edilmesine, elit karşıtlığından, halka hoş görünme çabasına, halkın bir kesiminin bütünü temsil ettiği iddiasına kadar çok geniş bir çerçevede İran İslam devrimi dinsel popülizmin bir örneği olarak zengin bir kaynak sunmaktadır. Bu çalışmada ana vurgu Humeyni ve hareketinin fundamentalist olmanın aksine son derece "esnek", "dış etkilere açık", "eklektik" dil kullanmaya yatkın olduğu ve popülizmin "iktidarda popülizm" ve "muhalafette popülizm" ayırımına haklılık oluşturacak şekilde statüko karşıtlığından, statüko savunusuna dönüştüğüdür.

### Kaynakça

- Abrahamian, E. (2002). *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti üzerine denemeler*. İstanbul: Metis.
- Abrahamian, E. (2019). *Modern İran Tarih*. İstanbul:: Türkiye İş Bankası.
- Akhavi, S. (1983). "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution". *Comparative Studies in Society and History*, 195-221.
- Atabaki, T., & Zürcher, E. (2012). *Otoriter Modernleşme*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ateş, K. (2017). AKP, Dinsel Popülizm ve Halk-Olmayan. *Mülkiye Dergisi*, 105-129.
- Aytaç, A. M. (2011). *Kitlelerin Ruhü: Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayülleri*. Ankara: Dipnot.
- Çetin, A. (2022). *İran Devriminin Türkiye'deki İslamcı Dergilere Yansımaları (1976-2000)*. Kahramanmaraş: T.C. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.



Çırakoğlu, A. (2018). *1979 iran devrimi: Gelişim, oluşum ve dönüşüm*. İstanbul: İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Dabashi, H. (2005). *Şiizm: Bir Protesto Dini*. İstanbul: Yarım Yayınları.

Dabashi, H. (2008). *İran: Ketlenmiş Halk*. İstanbul: Metis.

Demirkılıç, S. (2017). Psikopolitik Boyutuyla İran Devrimi. *e- Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 22-43.

Doğan, H. (2011). *Tudeh Partisi'nin 1979 İran Devrimindeki rolü*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisana Tezi.

Fassin, E. (2018). *Popülizm: Büyük Hınç*. Ankara: Heretik.

Fekri, A. A. (2011). *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*. İstanbul: Mızrak Yayınları.

Foucault, M. (2000). *Büyük Kapatılma* . İstanbul: Ayrıntı.

Goodwin, J., & Theda , S. (1989). Explanining Revolutions in the Contemporary Third. *Politics and Society December, Vol. 17, No. 4*, 489-509.

Güven, E. (2018). Türk Basımında İran Devrimi: Hürriyet Gazetesi Örneği. *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* , 58-73.

Halliday, F. (1982-1983). The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism. *Journal of International Affairs* , 187-207.

Halliday, F. (1992). İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm. S. Ü. (Der) içinde, *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol* (s. 9-53). İstanbul: Belge Yayınları.

Işık, S. (2017). Filozof, Şah ve Ayetullah: Foucault ve İran Devrimi. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 41-73.

Jalaeipour, H. (2006). "Iran's Islamic Revolution: Achievements and Failures". *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 207-215. .

Kartal, F. (2016). İran İslam Devrimi :Aykırı Bir Devrimin Arka Planı. *Doğu Batı*, 161-182.

Katouzian, H. (2012). Rıza Şah Döneminde Devlet ve Toplum. T. Atabaki, & Z. Erik içinde, *otoriter Modernleşme* (s. 13-41). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Khosrokhavar, F., & Roy, O. (2018). *İran: Bir Devrimin Tükenişi*. İstanbul: Metis.

Laclau, E. (2013). *Popülist Akıl Üzerine* . Ankara: Epos.

Marshall, P. (1994). *İran'da Devrim ve Karşıdevrim*. İstanbul : Z Yayınları.

Martin, V. (2003). *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London: B. Tauris.

- Moazami, B. (2018). *İran'da Devlet, Din ve Devrim: 1796'dan Günümüze*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mudde, C., & Kaltwasser, C. R. (Ankara). *Popülizm : Kısa Bir Giriş*. 2019: Nika.
- Müller, J. W. (2017). *Popülizm Nedir?* . İstanbul: İletişim.
- Özkan, H. (2020). *İran İslam Devrimi'nin Türkiye'ye Etkileri: 1978-1990 Yılları Arasında Türkiye'de Yayımlanan Dergiler Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: T.C. Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Parsa, M. (2004). *Devlet, İdeoloji ve Devrim: İran , Nikaragua ve Filipinler Devrimlerinin Karşılaştırılmalı Analizi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rotsami-Poverly, E. (2017). 1979 Devrimi'nden Bu Yana İran. C. Barker içinde, *Devrim Provaları: Fransa 1968, Şili 1972, Portekiz 1974, İran 1979, Polonya 1981* (s. 195-228). İstanbul: Yordam .
- Seeberg, P. (2014). "The Iranian Revolution, 1977-79: Interaction and Transformation". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 483-497.
- Skocpol, T. (1982). Rentier State and Shi'a Islam in Iranian Revolution". *Theory and Society Vol. 11, No. 3*, 265-283.
- Skocpol, T. (1992). "Rantiye Devlet ve İran Devriminde Şii İslâm". S. Ü. (Der.) içinde, *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol* (s. 54-82.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Taggart, P. (2004). *Popülizm*. İstanbul: İletişim.
- Taşdemir, S. (2022). *İran Devrimi ve Devrimin Fikri Altyapısını Oluşturan Kişi ve Gruplar*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Cumhuriyet Tarihi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. New York: Random Hause.
- Toprak, Z. (2013). *Türkiye'de Popülizm*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Wiles, P. (1969). "A Syndrome, Not A Doctrine: Some Elementary Theses on Populism", *Populism: Its Meaning and National Characteristics*. e. G. Gellner içinde, *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, (s. 166-179.). The Garden City Press.
- Wright, R. (2001). *Son Büyük Devrim: Humeyni'den Bugüne İran*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Yılmaz, U. (2020). *İran İslam Devrimi'ne Giden Süreç ve Devrimin Türk Basınına Yansımaları*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buefd>

YIL: 2023  
CİLT: 8  
SAYI: 1

**MAKALE BİLGİSİ**

Gönderildiği Tarih: 12.04.2023

Kabul Tarihi: 24.05.2023

Yayımlanma Tarihi: 21.06.2023

**ARTICLE INFO**

Submitted date: 12.04.2023

Accepted date: 24.05.2023

Published date: 21.06.2023

**e-ISSN 2547-9865**

## Behçet Mahirden Derlenen Halk Hikâyelerinde Geleneksel Kahraman Yaratımı

*Traditional Hero Creation In Folk Stories Collected From Behçet Mahir*

Tuğba KARAKAYA

Ardahan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Türk Halk Edebiyatı ABD, Doktora Öğrencisi  
tugba\_bay42@hotmail.com,  
0000-0001-7804-3770



### Öz

Halk hikâyeleri, sözlü kültürün bir ürünü olarak ortaya çıkarak tarih boyunca farklı türlerden yararlanıp günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Sözlü yaratımlar olarak ilk şekliyle karşılaştığımız hikâyeler zaman içerisinde hem yazılı hem de elektronik ortamda anlatılmaya devam edilmiştir. Birbirine benzeyen ve kaynak oluşturan efsane, mit, destan, masal ve hikâye türleri benzer özelliklere sahiptir. Çalışmada Behçet Mahirden derlenen halk hikâyelerinde geleneksel kahraman yaratımı üzerinde durulmuştur. Kahramanın anne karnına düşüşü ile başlayan serüvende kahraman mitik anlatı gücüyle karşılaşmıştır. Kahraman, içinde doğup büyüdüğü toplumunda var olabilmesini sağlamak amacıyla bir erginlenme/olgunlaşma aşamasından geçmektedir. Kahramanın, erginlenme/olgunlaşma aşamasında farkındalık düzeyine ulaşır. Kahramanın, anne karnına düşüşü ile maceraya başladığı bu yolculukta kendine olan inancı ve bilinçdışının getirmiş olduğu farkındalık düzeyine ulaşmayı amaç edinmektedir. Kahramanın bu yolculukta değişim/dönüşüm aşamasına gelerek özbene ulaşmayı amaçlamaktadır. Çalışmamızın konusu olan geleneksel kahraman yaratımı ile kahramanın anne karnına düşüşüyle birlikte erginlenme aşamasında geçirmiş olduğu evreler incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Halk hikâyeleri; erginlenme; mitik düşünce; değişim/dönüşüm.

### Abstract

Folk tales have emerged as a product of oral culture and have survived to the present day by including various genres by making use of different genres throughout history. The stories, which we encountered in their first form as oral creations, continued to take their place in written and electronic media over time. It has become a source over time by incorporating all aspects of the lives of such societies, which have developed the adventure that started with myth, in the form of fairy tales, epics, legends, and folk tales. The types of legends, myths, epics, tales and stories that are similar to each other and that constitute a source have similar characteristics. In this study, traditional hero creation in folk tales compiled from Behçet Mahir will be emphasized. The hero encounters the power of mythical narrative in the adventure that begins with the fall of the hero into the womb. The hero goes through an initiation/maturation phase in order to enable him to exist in the society in which he was born and grew up. This will enable him to realize his own identity during the initiation / maturation stage. In this journey, where the hero begins his adventure with his fall into the womb, he aims to reach the level of awareness brought by his self-belief and unconsciousness. It aims to reach the self-self by reaching the level of awareness of the hero in this journey and coming to the stage of change/transformation. The traditional hero creation, which is the subject of our study, and the stage of adulthood with the hero's fall into the mother's womb were examined.

**Keywords:** Folk tales; initiation; mythical thought; change/transformation.

**i** Bu makalenin araştırma ve yayın süreci "Araştırma ve Yayın Etiğine" uygun şekilde yürütülmüştür.

## Giriş

Arketip, edebî türleri anlamlandırma ve çözümlenmesinde kullanılan imgelere verilen isimdir. Carl Gustav Jung arketipsel sembolizmi psikolojiye kazandırmıştır. “Jung, analitik psikolojinin kurucusudur. Psikoloji alanında ortaya koyduğu yöntemler farklı alanlarda yaygın biçimde kullanılmıştır. Psikoloji alanında bilinç ve bilinçdışının yapısı üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Jung’ın yaygın kullanım yöntemlerinde biri olan arketip, kişilerin ruh kökenine ait evrensel ve müşterek hayallerin simgesel biçimde yaratmalarını ifade eder” (Gümüş, 2016, s.17). Halk hikâyelerinde kahramanlar arketipsel olarak geleneğe ve iktidar biçimlerine bağlı olarak sürekli olarak bir değişim ve dönüşüm süreci içindedirler. Bu durum halk hikâyelerinde de görülmektedir. “Kahramanı mitolojik yolculuğunda erginlenme/olgunlaşma aşamasına ulaşabilmesi için; ayrılma- erginlenme- dönüş aşamalarını tamamlar. Buna kahramanın yolculuğu bölümüne doğru ilerler. Burada olağanüstü güçlerle karşılaşılır ve zafer kazanılır. Kahraman olağanüstü maceradan sonra olağanüstü bir güç kazanarak geri döner.” (Campbell, 2000, s. 42- 43). “Kahramanın macerası ya kaynağa nüfuz etme ya da birtakım erkek ya da kadın, insan ya da hayvan kişileşmelerin yardımıyla sona erdiğinde, maceracının yaşam değiştiren gezisinden dönmesi gerekir” (Campbell, 2000, s. 225). Masal, efsane, Hikâye ve romanlarda bireylerin yaşadığı ruhsal değişimleri/dönüşümleri ve kişisel maceralarının anlatımında bilinçdışı temsil eden arketipsel semboller kullanılmaktadır. Bu anlatımlar tek bir kişi üzerinden anlatılırken aslında tüm insanlığı kapsayan evrensel açılımlara sahip anlamlar taşır. Bu çalışmada Campbell’ın kahramanı yaratımında kahramanın macerasının aslında bir erginlenme öyküsü olduğu teorisi, Behçet Mahirden derlenen halk hikâyeleri üzerinde uygulanmıştır. Arketipsel sembolizm, halk hikâyeleri üzerinden incelenerek kişilerin başından geçenlerden hareketle sunulmak istenen evrensel mesajlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

### **Anne Karnına Düşüş Olağanüstü (Neslini Devam Ettirme)**

Dünya üzerinde tüm canlılar kendilerinde bulunan fiziksel, davranışsal hatta ruhsal özellikleri gelecek nesle aktararak türünün devamını sağlama kaygısındadır. Canlıların tamamı yaratılışlarından itibaren bu mesajı (yani genleri) bir sonraki nesle aktarmak göreviyle görevlendirilmiştir. Çünkü canlılar kendilerindeki özellikleri geleceğe aktararak içinde bulunduğu yaşamın devam ettiği inancı içinde olurlar. “Elinden ölümsüzlük iksiri alınan insanoğlu yeryüzünde tekrar Tanrıya dönüşün izleklerini arama çabasına girmiştir. Yaşam karşısındaki kökensel tepki mitler, destanlar, masallar vd. halk bilgisi yaratmaları aracılığıyla olmuştur. Toplum idealize ettiği geleneksel kahraman tipini daha anne karnına düşmeden estetize etmenin yollarını arar. Nitekim halk hikâyelerinde sıkça rastlanan çocuksuzluk durumu ve devamında Hızır, Pir, Yaşlı Bilge vb. kutlu kişilerin elinden yenilen “elma” bu durumun en

belirgin göstergesidir. Elma sembolü, yaratılışın kaynağı olarak ifade edilmektedir. Elmaya yüklenen dişilik unsuru ile aslında doğurucu bir unsur olduğu ifade edilmektedir. Âdem ile Havva da ruhsal doğuşunu gerçekleştirmek için yasak olan meyveden yemiştir. İslamiyet'ten önce ve sonrası dönemde karşımıza çıkan çocuksuzluk motifinde ailelere, çocuk, bir aracı'nın görüntüsünde Tanrı tarafından verilir. Bu aracı, toplum içindeki ulu bireyler veya bir geyik de olabilir. İslamiyet'i kabulünden sonraki dönemlerde aracı olarak karşımıza Hızır, Pir vb. kişiler tarafından yürütülmüştür” (Şayhan, 2015, s. 54-55). Türk kültüründe çocuk sahibi olma, sürekli önem arz eden bir yere sahiptir. Bu durum Behçet Mahir'in halk hikâyelerinde de görülmektedir.

Hurşit Şah hikâyesi:

*“Tiflis hükümdarı Hurşit Şah'ın çocuğu olmamıştır. Tebasından bazıları bir sünnet merasimi için izin istemeye geldiği zaman Hurşut Şah, çocuğu olmadığı için çok üzülür. Üzüntüsünü gidermek isteyen Hurşut Şah, veziri ile beraber bir su kenarına gider. **Bir akarsu başında oturan vezir veziri ile beraber bir su kenarına gider. Bir akarsu başında oturan vezir ve padişahın yanına bir derviş gelir. Derviş, tavsiyesine uyulursa çocuklarının olacağını padişaha söyler. Daha sonrada kaybolur. Padişah, dervişin tavsiyesine uyar ve günü tamam olunca bir oğlu dünyaya gelir**”* (Sakaoğlu vd, 1997, s. 28). Hurşut Şah'ın çocuğunun olmamasından dolayı bir endişe duyması aslında kendine ait genetik özelliklerini gelecek kuşağa aktaramama ve neslinin devamını sağlayamama endişesi yaşamasından dolayıdır. Bu hikâyede çocuğu olmayan Hurşut Şah'ın, dervişin ona verdiği tavsiyelere uymasından dolayı bir evladı olur.

Firdevs Şah hikâyesinde Firdevs Şah'ın kızı Katmer Çiçek'in Hızır'ın vermiş olduğu çiçeği (gülü) koklamasından dolayı hamile kalması anlatılmaktadır.

Derviş:

*“Gızım, bu gülü aldın. Bu gül bir dünyadır. Bunu goynunda sahla, bu bir sırdır, sahla goynında. Gül açtığı zaman, bil ki dünyada eyiler çoğaldı, gül solduğu zaman da, bil ki dünyadan eyiler köçdi, getdi, öldi. Bunun için bu gül bir sır gülüdür. Buni sahla” diyip goynına goydi. Şimdi Gatmer Çiçek, gülü koklayıp hamile kaldığını kendisi de bilmiyordu. Nihayet, üç beş ay zaman geçti aradan, katmer kendinin hamile olduğunu hissetti.”*(Sakaoğlu vd, 1997, s. 47-48)

Anlatıda dervişin vermiş olduğu gülden hamile kalması söz konusudur. Bu durum anlatılara olağanüstülük katarak yeryüzüne gelecek olan kahramana yüklediği üstünlük ifade edilmektedir.

Latif Şah hikâyesinde:

“Horasan şehrinin hükümdarı olan Latif Şah adaletlü, zengün birisidir. Katmer isminde bir kızı ve üç oğlu vardır. **Günün birinde Hazreti Hızır çiçekle dolaşırken Katmer, ihtiyara acır ve çiçeği satın alır. Güli koklayan kız hamile kalır, ihtiyar da kaybolur.**”(Sakaoğlu vd, 1999, s. 13)

Latif Şah Hikâyesinde gülün yaratıcı işlevi görülmektedir. Kahramanın, dervişin verdiği gül ile dünyaya gelmesi dervişin kahramanın habercisi konumundadır.

### **Tinsel Doğuş: Ad Alma**

“Toplum içinde bireylerin edindikleri yer yani statüleri isimleriyle, lakaplarıyla veya sülale isimleriyle anılmaktadır” (Karakaya, 2019:94). Eski Türk inançlarında, çocuğa ad vermek, kazanmış olduğu bir kahramanlığa veya bir davranışa uygun olacak şekilde verilmektedir. Bireyin göstermiş olduğu davranış veya kahramanlıkla aldığı isim ile toplum içerisinde yer edinmektedir. “İsim verme, bir bakıma kahramanı toplumsal dünya ile birleştirerek onu farklı bir gelişim safhasına sürükler” (Şayhan, 2015, s. 86). Türk toplumunda geçmişten bugüne kadar bireye verilen ismin bu denli önem sahibi olmasından dolayı yeni doğan bebeğe gelişigüzel ad verilmezdi. Çocuğa isim vermek, alelade bir olay olmadığı için önemli bir gün gibi kutlanarak ve kutsiyet atfederek yerine getirilmektedir. Çocuğa isim verileceği zaman bir şölen ile toplum tarafından saygı duyulan bilge bir kişi tarafından çocuğa isim verilmektedir. Bu durum Kirmanşah hikâyesinde karşımıza çıkmaktadır. Hurşut Şah'ın çocuğunun dört yaşına gelmesine rağmen bir ad bulamamaktadır.

Kirmanşah Hikâyesi:

*"Vezirler bir gün dediler:*

*"Çocuk dört yaşında, ey şahım, getir bu çocuğa 'bir isim goyalım senin izninle'."*

*Padişah;*

*"Baş vezir bunlar ne diyor? Sen şahitsin, ben isim koyamaz mıydım ? Dört yaşına girmiş, evet."*

*Vezir:*

*"Şahidim padişahım, çocuğın ismini o goyacak"*

*Meclise dediler ki:*

*"Ey meclis,, bize bizzat Hazreti Hızır ifade verdi. Verdiği ifadeyi ikimiz gabil ettik. Adini o goyacak, yoksa ad hema yildir, goymasini biliriz."*

*Padişah:*

*"Aan geldi-dedi- baba, hele goyulmamışdı, ben garişmirdim, vezirler isim goyuyordi."*



*Hazreti Hızır, dört yaşındaki çocuğı iki bacağının arasına aldı. Hepsi durdı seyrediyordu. Okuyup üfirdi, avsunladi, aç ağzın yavrim” diye yutturdu. Üç defa dalını, üç defa göğsünü sığadı.*

*“Ey Şahım bundan sonra bu çocuğın dalını yere getiren hiçbir fert olmayacak ve bu çocuğın adını Kirmanşah koydum.”(Sakaoğlu vd, 1999, s. 49-50) Kirmanşah hikâyesinde kişiye verilen isimin önemi görülmektedir. “İsminle müsemma olmak” kişiyi ismiyle anılmasıdır. Kişi ismiyle toplum içinde yer edinir.*

Firdevs Şah Hikâyesinde de ad alma söz konusudur:

*“Vakti geldiğinde, “Gatmer Çicek’in bir çocuğı dünyaya gelir. Padişahın adamları, çocuğı gizlice alarak, ıssız bir ormana atarlar. Terkedilen çocuğı, keçilerin yardımı ile, **Dertli Çoban** adında birisi bulur ve evine götürür. Çocuk biraz büyüdükten sonra, adını “**Dertli Kurbani**” koyarlar.” (Sakaoğlu vd, 1999, s. 12)*

Dertli Çoban terkedilen kahramanı bulur ve ona ilk olarak ad verir. Çünkü ad alma kahramana yüklenen statüdür.

Latif Şah Hikâyesi:

*“Ya İlahi, Yarrabbi, buni de sen yaratdın, ben ne etdim bu çocuğımı deyip Hagga yarvaliyordi. Çocuk sinesinden böyüyerek, nayet Gatmer’in libaslarından yırtıldı, üryan galdi, çocuğa sardiğı libaslar da yırtıldı. Çocuk da circibil, Garmerde circibil üryan kalmış, çocuğa sardiğı libaslar da yırtıldı. Çocuk da circibil, Gatmer de circibil üryan galmişdi. Ormanın içinde, ağaçlardan yarpağları düşürüb gendinen gidelenen bu nazenin dilber, Allah’ın emri ilahisine şükreder ve o ağacın içinde yaşardı. Günden, güne çocuk gucağında böyüyordu. Çocugın ismini Gatmer düşündi.*

*“Yarabbi ne goyayım bu çocuğın adını” diyip-ana ciyeri, çünküm gendi canından ayrılmış bir çocugdi. “Ben bu çocuğın adını Hikmet goyayım, bu bir hikmet uşagi oldi. Evet beni ey bilirem. Benden beni ey bilen beni halg eden Allah o da ey bilir. **Benim elime erkek eli deymedi. Ancak bu çocuk hekmet bir uşagi oldi. Ben bunin adını “Hekmet” goyayım” dedi.** (Sakaoğlu vd, 1999, s. 75)*

Çocuğın adsız kalması aslında bireyde yaşanan eksikliğin simgesidir. Bu eksiklikten dolayı annenin çocuğuna “Hekmet” ismini vermesi o çocuğın ismi ile yaşamasını sağlamaktadır.

Eşref Bey Hikâyesi:

*Deli Murat’a müjde verilir:*

“Müjdelers olsun, biroğlin oldi,” diye. Bu iki müjdeyi bir ağıdan aldım. Meclise danişdım, dediler ki “buni, elim sahibi bilür.” Bunin için, sizleri getürdüm, hözür dilerüm, gusurimi affettin. Hocam, bu iki müjde, bir ağızdan alındığı zaman ne lazım? Deyince Hoca Abdullah ayağa gahdi, dedi:

“Şahım, Cenab-ı Hak’gın, gece- gündüz içinde; iğirmidört saatin içinde bir eşref saati vardır. Bu eşref saatında dilekler gebul olur. Bu bir saat, onaltı, onyeddi dagga sürer, kesilir. İğirmidört saat içinde, bir saat de devam eder. Amma, bir saati, onbeş-onyeddi dagga sürer, kesilir. Eşref saattinde, dilek gapilari, hacet gapileri açılır. Amma hangi saatde olduğu meçhuldir. Sen de bu müjdeyi eşref saattinde almışsın. **Oğlin olduğu için, emredersen, çocuğın adını ben goyim.**

“Şaham, çocuğım ismi “Eşref” galsin. Bu “Eşref saattinde” bu müjdeyi aldığına karşılık, çocuğının ismini “Eşref Bey” goydim.” (Sakaoğlu vd, 1999, s. 12-13)

İsim bir insanın öz benliğini oluşturur. Eğer çocuğa bir isim konmamışsa o çocukta yaşanan bir eksiklikdir. Çocuğın dünyaya geldiği yer, zaman, kültür, çevre ad verme önemlidir. Kahramanın eşref saattinde doğması ve “Eşref” ismin verilmesi kahramana yüklenen ruhsal doğumdur.

Zaloğlu Rüstem Hikâyesi:

“O zaman beri yabanda çocuk ağlıyordu. Yeni doğmuş çocuk. Zümrüd engâ, guşlar padişahi havadan geçerken tekevvüren, yani bunu da edib eyleyen Allah. O mindıgadan Zümrüd Engânın ne işi varidi. Ama uçuran uçurdi. O çocuğın üzerinden uçarken o anda, çocuğın ağlamasını gördi. Haman end, çocuğu ganadının altına aldı. Doğri selvi ağacı yuvasına getirdi. Çünkü guşlar padişahi Zümrüd engâ idi. Deryadan galdıran bir guş idi. Zümrüd Engâ en büyük kuş idi. Zümrüd Engâ hem âdem dili, hem guş dili bilirdi. Çünkü **Cenab-ı Hagoni da ele yaratmışdı. Getirdi iki isim goydi. Çocuğın adını Rüstem goydi. Ama kimin adı ile, babanın adı ile. Zaloğlu Rüstem godi.**” (Sakaoğlu vd, 1997, s. 368)

### Anneden Ayrılış Doğayla Bütünleşme (Evden Ayrılma)

Anne arketipi özellikle annelik ile ilgilidir. “Dişinin sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsallık; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan ve beslenmesini sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri, yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkarıcı ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan” (Jung, 2015, s. 22). Şeklinde ifade eder. “İnsanoğlu dünyaya geldikten sonra bir taraftan kendisine verilen çevreyi fiziki anlamda yeryüzünü şekillendirme çabasına girerken diğer taraftan da ruhsal anlamda ölümsüz olmanın sırrını arama çabasına girmiştir. Elinden ölümsüzlük iksiri alındıktan sonra yeryüzüne gönderilen insan, tekrardan Tanrı’ya dönebilmenin yollarını aramıştır. İlk

olarak evrende var olan her şey canlı birer varlık olarak algılanmış ve şeyler ile diyalektik bir ilişkiye girilmiştir. Dolayısıyla, insanın, tarihinin belli bir anında, kendisini aşan olayların mantıksal zincirleşimini izleme yeteneği karşısında şaşkınlığa düştüğü varsayılabilir. Bu noktada öteden beri “nesnel doğal bilim” denilen şeyin ötemizdeki bu mantık zincirleşmesinin toplamından başka bir şey olmadığı söylenebilir” Bu bağlamda, dünyada bulunan her nesne, canlı bir varlık olarak algılanmış ve nesnel görüntü dünyasından hareketle mitik anlatı ürünleri yaratılmıştır” (Şayhan, 2015, s. 71). Halk hikâyelerinde annenin varlığı ile ilgili olarak ifade edilen en önemli ve güçlü unsurun ana-oğul ilişkisi olduğu ifade edilir. Erkek çocuğu sahibi olan annelerin çocuklarına büyük bir sevgi ile bağlıdır. Aynı şekilde erkek çocuklarında annelerine karşı eşsiz bir sevgi ve saygı ile bağlı oldukları görülür. Ana –oğul ilişkisinin en çok olduğu önemde çocuğun delikanlılık denilen çağının olduğu dönem olarak karşımıza çıkar. İlk çağlardan beri hayatın getirileri olarak karşılarında çıkan tehlikelerle karşı karşıya kalan oğullar için anneler endişe içindedirler.

Kirmanşah hikâyesinde:

*“Kirmanşah, babasının karşısına dayandı. Edeb erkanla meclise girdi, el göğsünde. Kemâlini gören adamlar “maşallah” dediler. Babasının elini öptü.*

*“gel oğlum gel. Bir adam, her an gadder eyi olsa bile, gene cahil sayılır. Baltayı daşa vurdik. Oğlumi hüsn-ü rizamla, bu meclisin rızasıyla sene izin veriyorum. Amma, sene esker, ordu gatim, esger ile get.”*

*“ey hükümdar baba, ben esgeri ne yapım? Benim gibi, senin ordun da, esgerin de, anne-baba çocuğu değil mi? Evet, onnarın anasının, babasının gözün neye yolda göydürüm?” Baba, ölke harbi yok. Ben, esgeri nedim? Bene iki kişi ver, cadır gursun, yemek yapsin, hizmet etsin. İki gişi isdirem, esger, ordu isdemirem,” diyip, hakda hag verdi.*

*Eyle ya, Hurşud Şah da hüsnü rızasıyla oğluna izin verdi. Vermeyecek amma mecbur.*

*Kirmanşah, babasından bu duvayı alan meclisi, sırayla, halallıgan öpti. İki gul iken beraber çadırları yükledi, iki atlara yükledi. Bir de gendi, bir küheylana yükledi. O zamane gader, Hurşud Şah’ın oğlu Kürmanşah, gılıç-galkan guşanmamış idi, gılıç tahmamış isi. Bindi, doğru Yemen şehrine döndi.”* (Sakaoğlu vd, 1997, s. 57)

Kirmanşah hikâyesinde anneden ayrılış yani evden ayrılma söz konusudur. Bu durum artık yetişkin olan her birey gibi kahraman yalnız ve kendi başının çaresine bakacak konumda ve anneden ayrılarak doğaya yönelmeyi seçmektedir.

Şah İsmail Hikâyesi:

*“Ethem Şah’ın oğlu, Şah İsmail 18 yaşında idi. Türkmen Beyi’nin gızı Güllüzarda aynı yaşda idi, yani her iki genç bir yaşda, bir saltanatda idi.*

*Lakin bu terafdan haberi kimden vererek? Şah İsmail evel abasına, sonra babasına müsaade istedi:*

*“Ben böylemektebden eve, evden mektebe gelib getmeyle okuduğum yiter. Lakin birez de silahşörlük örgeneyim”*

***Babası bir at, bir yamçı, bir gamci nayet tam techic, o vakdin devri silahları yay, ok, devri delikli demir yok idi. Birez de av guş çıkım diye bu terefdan onsekiz yaşındaki genç bir küheylana, gömgöy demire gark olmuş, av kuş yağım diye, dağları, yaylaları gezerdi.”***  
(Sakaoğlu vd, 1997, s. 165-166)

Kahramanın doğa ile bütünleşmesi sonucunda bireysel kimliklerini çıkartır ve toplumsal kimliğe geçer. Şah İsmail artık kahramanlık statüsüne sahip olmak ve toplumsal bir kimlik oluşturmak ister.

Zaloğlu Rüstem Hikâyesi:

*“Yedi ay tamam oldi. Aygün tamam oldi. Nihandan cihana gelen çocuk heybetli, ibretli bir çocuk. Daha müjde verdiler:*

*“Gel bir torunun oldı ama biz kaçıyoruz uşaktan.”*

*Dal öyle geldi ki ne gelsin? Bakılacak bir vaziyet değil. Evet her şeyin küçüğü sevilir. Ama Cenâb-ı Hakkını ibret halk etti. Çünkü Dalın büyük söylemesi. Dal hiddete geldi emir verdi ki:*

***“Sarin çaputlara götürün bir yabana atın, gurt guş yesin, gözümüz görmesin. Ben gördim kimseye göstermeyin bu çocuğu. Deller ki bu gadın başğa yerden gulun aldı, Başğa erkeğindir. Benim oğlum Zal kimin bir güzel deliganniden bele evlad olur mu?” diye***

***Dal’ın verdiği emir üzerine çaputlara sardılar. Götürdüler bir beri yabana atdılar.”***  
(Sakaoğlu vd, 1997, s. 367-368)

Bu halk hikâyesinde kahramanın kendi istediği için doğaya dönüş söz konusu değildir. Kahramanın ailesi tarafından dışlanması ve onu doğaya göndermesi anlatılmaktadır.

Firdevs Şah Hikâyesi:

*“Dokuz ay, dokuz gün tamam oldu. Gatmer’den bir oğlan çocuğu nihandan cihane geldi. Hükümdar emir verdi:*

*“Heç kimse duymadan bu çocuğu gundağa sarin, gecenin yarısı beri yabana atın, guş gurt yesin. Biz de bu ayıbı örtek. Ben bir hükümdaram. Demesinler ki:*

*“Bunin gızı, bir oynaş sevmiş”.*

***Halbuki Gatmer’in hagigat eline, erkek eli deymemişdi. Bir ana, baba, evladının ne olduğunu eyi bilir. O zaman emir üzerine sır saklayan gişi, gundaği alib, doğru götürdi. Bir beri yabana, yani hükümdarin hökmetdiği toprahdan çhartdi, diğer bir toprağa. Bir beri***

*yabana, gundağı bir ağacın dibinde bırakılı gafdān baş göstermişdi*”. (Sakaoğlu vd, 1999, s. 49)

Firdevs Şah Hikâyesi:

*“Ha, vah, evet, bunnar beni böyüttdi, besledi, elma goydi. Bu gadder fayda etdi. Bu Derdli Çoban’ın nanini, nemetini yedim. Hanimini de ben ana bilürken bene bahdi, elinden ben bu gadder taamlar yedim. Ben bunnari unutmam, amma, artıg benim ayılmam, bu dünyayı, bu kevn-i mekânı dālamam bene bir yol oldi. Muhaggak burda dillerde buldumsa buldum, bulmadımsa o yolda ölürem,” diyip çoh bir kederlendi.*

*“Eğer ben diyar-ı gurbeti kehriyar etmesem, hele ben bene diyenler sırrımı sakladı. Ama bundan sonra, sır saklayan olmaz. Kimin karnı ağrırsa bene piç diyecek. Ama bundan sonra, sır saklayan olmaz. Ben bunun için günde kederlene kader, bir gün kederlenim. Bu kevn-i mekânı, fani dünyayı şehriyar edim,” diyip, çobana ve hanımına heber vermeden, bunnarin elini öpüb halallıg alan Derdli Gurbani derdine derman aramak için kevn-i mekânın içinde, dağa, daşa düşdi. Başladı dolanmağa, dolana dolana bir dağ böyüğüne çıhdi.”* (Sakaoğlu vd, 1999, s. 51)

Kerem ile Aslı Hikâyesi:

*“Kerem eyle geldi ki; Aslı’nin yerinde, Keşiş’in yerinde ülüzgar galmiş esiyor.*

*Kerem, Aslı’nin yoh olduğunu görüp, ellerini gafasına döğerek, gözlerinden yaş tökerek gendi gendisine başladı ağlamaya. Çünküm, ağlamahdan gayri yol bulamadi Kerem.*

*Nâyet, Kerem bahtı ki; Aslı’nin peşine getmeden başga bir yol yok.*

*“Ya Aslı’yı bulur ya yolunda ölürem.”*

*Bunun için, baba anadan helallık alarah Aslı’nin uğruna canını goydi. Baba ana izin vermedi,” getme” dedi. Hökümdar, Keşiş’i aramağa adam saldı. Keşiş İran torpağından çıkmış, Türk torpagına dorgi gızı Aslı’yi götürüyüdi. Bir insan gendi hökmettiği torpağa elini uzatabilir, yad bir devletin torpagına elini uzatamaz.*

*Bu sebepten, Kerem diyar-ı gurbeti gahriyar edip, elinde sazıyla beraber diyar-ı gurbete çıkar.”* (Sakaoğlu vd, 1999, s. 120-121)

Kahramanların çıkmış oldukları her yolculuk bir amaç uğruna olur. Eğer kahramanın yolculuğu, arketipsel bağlamda gerçekleşiyorsa bilinçten bilinçdışına uzanan bir ilerlemeden söz edilebilir. Bu ilerlemenin başlangıç aşamasını, kahramanın almış olduğu bir çağrı ile yolculuğa çıkması oluşturmaktadır. Aşk konulu halk hikâyelerinde kahramanların aldıkları çağrılar, genellikle rüyada aşk dolusu bade içmeleri veya farklı şekillerde âşık olduktan sonra

kendilerine gösterilen sevgiliyi bulmak uğruna yola çıkmalarını söz konusudur. Kerem ile Aslı Hikâyesinde de sevgiliyi bulmak için aşığın yola çıkışı anlatılmaktadır.

Âşık Verga Hikâyesi:

“*Âşık Verga bu acı haberi halg-ı âlemden eşiderek, hamam bir at çekdiler altına. Âşık Verga, halh-ı âleme şu cevabı ded:*

***Ben ya yârimi buluram, ya yolunda ölürem. Anncah kimse ben ile gelmesin, diyip o zaman Âşık Verga düştü gurbetin gehrına. Sevgüllüssünü aramaya çıktı.***”(Sakaoğlu vd, 1999, s. 207)

Kerem ile Aslı Hikâyesinde durum Âşık Verga Hikâyesinde de söz konusudur. Kahramanın yolu çıkışı, anneden (Evden) ayrılışı rüya, aşk, bade içerek çağrıya uymadır.

Kıvılcımoğlu Topal İbrahim:

“*kıvılcımoğlu Topal İbrahim bu heli, en evvel anasına danışır:*

“*Ana vatanımı düşman aldı. Bana desdur buyur, izin ver, tek başına değil bene söz verenlerle dayanacağım. Ya bu vatani düşmandan geri alacağım, ya bu vatanın uğrına öleceğim*”

*Anasi coh mennun oldi.*

“*Pekey oğlim Allah işin rasgetirsin*”, dedi.

***“Anadan izin alan bu gehrıman Kıvılcımoğlu Topal İbrahim, başladı gendi içinde tebdilini görmeye. Erzurum’un içinde igid olani, yani sözünde igid olani kendi kimin.”***(Sakaoğlu vd, 1999:222)

Kahramanın yiğitlik ve toplumsal yarar adına bir şey yapmak istemesi ve anneden izin alıp evden ayrılışı anlatılmaktadır. Bu durum yetişkin birey olan kahramanın kendi doğal dünyasına yöneliştir.

### **Kahramanın Eğitimi**

Türk halk hikâyelerinde kahramanın eğitimi genellikle iki aşamada gerçekleştirilir. Kitabî bilgilerin öğretilmesi ve at binip kılıç kuşanma yetisinin kazandırılmasını içeren bu eğitimsel süreç, farklı mekânlarda cereyan edebilmektedir. Macera çağrısına cevap verip, büyülü eşiği aşan kahramanı yeni bir dünya beklemektedir. Kimi masal ve mitlerde ejderhalar devler ve korkunç yaratıkların, kahramanın cesaretini gücünü ve zekâsını sınıdığı bu dünya, onu erginleyen, geleceğe hazırlayan sınavlarla doludur. Campbell bu durumu şöyle açıklar: “Eşik aşıldıktan sonra, kahraman bir dizi sınavdan geçmek üzere tuhaf biçimde akışkan, belirsiz biçimlerin düş dünyasına doğru ilerler” (2000, s. 115). Sınav, kahramanın içinde bulunduğu toplumdan uzaklaştırır ve yalnızlaştırır. Campbell sınavları mistik bir yorumla da açıklamaya



çalışır. “Sınavlar yolu, duyuların arındırılıp önemsizleştirildiği, enerji ve ilgilerin aşkın şeylere yoğunlaştırıldığı, benliğin arındığı, kişisel geçmişin çocukluk imgelerinin dağılması aşılması ve dönüşmesidir” (2000, s. 115). Halk hikâyelerinde kahraman ad aldıktan sonra onun sonraki durumu eğitimidir. Destansı gelenekte kahraman göçebe yaşam tarzına uygun olarak silah eğitimi alarak savaşçı olarak eğitimini tamamlar. Behçet Mahir’in halk hikâyelerinde yerleşik hayatın gereği olarak kahraman hem ilmi hem de savaşçı olarak eğitilmektedir. Hikâyelerde kahraman ilmi eğitimi okuryazarlıkla ilgilidir. Bu durum ya mektepte ya da özel hocayla sağlanır. Silah eğitimi ile ok atma, kılıç kullanma, ata binme gibi bir dizi yeteneklerin gelişmesine yöneliktir.

Kirmanşah Hikâyesi:

*“On dört yaşına girmişdi Kirmanşah’ı okuda hocalar ders bulamıyorlardı, Cenab-ı Hak o geder zeka vermişdi ki, o geder elim dilemişdi ki, Kirmanşah’ı medresede okudan hocalar, daha derin derin diğer alimlerden ders alır, Kirmanşah’a ders verirdiler. Bu da galmamışdı. Kirmanşah, Cenab-ı Hakk’ın gudret, guvvetinden bütün elmi karnına doldurmuşdı, Kirmanşah’ın kemali Tiflis içinde söyleniyordi. Guvveti, elmi, akli,...*

*Kirmanşah’ın erkani emsalleri Kirmanşah ile şakalaşmazdı. Çünkü bazen insanlar sınama için, Kirmanşah’a şakalaşmak için, Kirmanşah’ın gol gelirdi eline.”*(Sakaoğlu vd, 1997, s. 51)

Kahramanın ilmi eğitimini alması ve bu ilmi eğitimin kahramanın bilgisi karşısında eksik kalması anlatılmaktadır.

Şah İsmail:

*“Ethem Şah’ın Gandehar şehrinde hükümdarlık eden Şiraz toprağında Gandehar’ın hükümdari olan Ethem Şah’ın dar dünyada bir evladı vardı. İsmine İsmail demişdiler. Ki sonunda şah olduğu için Şah İsmail denildi. Siftahcı adı İsmail idi. Hükümdar olduğu için Şah İsmail denildi. Şah İsmail Ethem Şah’ın bir tek evladı idi. Ethem Şah elme goymuşdı, mektebe. On dört sene Şah İsmail tehsil görmüşdü. On dört senenin içinde çok bir Bektaşidan elim alarak guş dili de örgenmişdi. Guş dili de çat-pat bilirdi.”*(Sakaoğlu vd, 1997, s. 165)

Türk halk hikâyelerinde kahramanın eğitimi genellikle iki aşamada gerçekleştirilir. Kitabî bilgilerin öğretilmesi ve at binip kılıç kuşanma yetisinin kazandırılmasını içeren bu eğitimsel süreç, farklı mekânlarda cereyan edebilmektedir.

Zaloğlu Rüstem:

*“Oğlum-dedi- yeddi yıl emdirdim seni, beslediğim emegleri ödedin. Ben cücüg üsdüne hesrettim. On beş yaşında cücüklerimi ejderha yerdı. Sen cücüklerimi gurtardın. Aman*

*verdiğim emek sene helal olsun. Gel oğlum- dedi- sende ne guvvet olduğuni, gudret guvvet sahibi vermişdir. Beni ey bil,”*

*Tam igirmibir yaşına Zaloğlu Rüstem girdi. Yani altı senede Zümrüd Enga, Zaloğlu Rüstem’i idmannan, gılcınan, galkannan, okunan idman etdi. O andai girmibir yaşını dolduran Zaloğlu Rüstem o zaman Zümrüd Enga kanadının altına aldı:*

***“Gel oğlum yedi derya ortasında bir adaya endirdi, şimdi bu denizin ümmanşn içinden iki at çıkacak. Ben gizleniyorum. Birisi aygır, birisi gısrak. Deniz aygırı, deniz atlari. Gısrığı seni dayandırmaz eylemez. Aygırı seni eyler, dayandırır. Sene verdiğim guvvet Hag’gın verdiğiguvvet aancak gısrığa aldırma, aygırın perçeminden dut. Onnar seni ne gadder suya almag isdeller ise senin gücün, guvvetin çatal. Bu iki beygiri eğlersin.”*** (Sakaoğlu vd, 1997, s. 370)

Zaloğlu Rüstem, Zümrüt-ü Anka’nın yanında hem kuşdili hem âdem dili öğrenir. Onun haricinde eğitimi hakkında bilgi yer almaktadır. Burada kahramanın eğitimine yardımcı olan yardımcı tip Zümrüdü Anka kuşudur. Kahraman eğitimini yardımcı tipten sağlamaktadır.

Eşref Bey Hikâyesi:

*“Eşref Bey dört yaşına gelir. Bu yaşta sünnet ettirilen Eşref, dokuz yaşında Hoca Abdullah’ın medresesine gönderilir. O, burada kaldığı yedi yıl içinde bütün ilimleri tahsil eder. Günün birinde Eşref odasında yatarken yanına pirlar gelir ve Eşref’e üç bade içirirler. Bunlardan birincisi Cenab-ı Allah’ın; ikincisi üçler, beşler, yediler, kırkların; üçüncüsü ise, Kandeher hükümdarı Mehmed Şah’ın kızı Banu’nun aşkıdır”* (Sakaoğlu vd, 1999, s. 10).

Burada kahramanın bade içerek eğitimi tamamlaması anlatılmaktadır. Bade içme âşık edebiyatında bir eğitim sürecidir. Eşref Bey de eğitimi dervişlerin elinde üç sefer bade içerek tamamlamaktadır.

Firdevs Şah Hikâyesi:

*“Dertli Çoban ve hanımı ile helalleşen Gurbani, gurbete çıkar. Giderken, yolda Hazreti Hızır ile karşılaşır ve derdini anlatır. Tam bu sırada, Hazreti Hızır’ın oturduğu pınarın başına kırk derviş gelir ve ona; Allah’ın; üçeller, yediler ve kırkların, sonra da Periler padişahu Gülşan’ın aşkına olmak üzere, sırasıyla üç bade içirirler.”*(Sakaoğlu vd.,1999, s. 12)

Âşık Şenlik ve Sümmani hikâyesi:

*“Pir eli, guduret gölü doldurdi. Birinci badeyi verdiler yeşil fincandan.*

*Al oğlum Sümmani, birinci nasibini iç dediler. O zeman, bu çocuh on dört yaşında isi. Elini kadehe götürürkan, Hazreti Pir Dede:*

*“Oğlum, içtiğin bu sular, şerbetler, çaylar değil, çorbalar değil. Bu guduret gözesinden bir aşkın bâdesi. Sümmani birinci bâdeyi, işdi. Hagg aşkına ikinci badeyi üçyüzaltmışaltı damari birden dutuşdi, yandı. sümmani son nabini içti. Oğlum, Bediştan’da, Bediştan Şahi’nin gızı Gülperi eşgına nûş eyle’ dedi. Bediştan Şahi’nin gızı Gülperi eşgına, üçüncü bâdeyi de nûş etdi.”*(Sakaoğlu vd., 1999, s. 259-260)

Firdevs Şah ve Âşık Sümmani Hikâyelerinde de eğitimlerini bade içerek tamamlamaktadırlar. Kahramanın üç sefer pir dolusu bade içmesi ve en son üçüncü badeyi de âşık olacak kız için içmesi ve âşık olması kahramanın eğitiminin tamamladığını göstermektedir.

### **Dönüştürücü Güç Olarak Saz**

Türk sazlarının kökenlerinde “saz Türk atlı kültürün düşünce ve izlerinin yattığı, at kılının seslerine vurgu yaptığı ve onlara bağlı oldukları ifade edilir” (Ögel, 1991, s. 4). “Ozan-baksı geleneğinde saza kopuz ismi verilir. 15. yüzyılda Azerbaycan’da ‘ozan’ kelimesinin yerine ‘kopuz’ kelimesi kullanılmış ve kopuzu çalan ve şiir okuyana da ‘ozancı’ denilmiştir. Anadolu sahasında ozanların âşık adıyla anılmaya başlamasından sonra çaldıkları aletin adı da ‘çöğür’ veya ‘saz’ biçiminde yerleşmiştir” (Oğuz vd., 2012, s. 314). “Dış görünüş bakımında kimlik göstergesi” (Özarlan, 2001, s. 171). Kabul edilen saz, âşığın simgesidir. “Âşık ve saz o kadar bütünleşmiştir ki, bu sanatçılara “saz şairi”, “sazlı ozan”, “çöğür şairi” gibi adlar da verilmektedir” (Sakaoğlu, 1992, s. 219). Köprülü’ye göre; “Esasen saz şairleri tabirinden de çok iyi anlaşılacağı gibi, meslekten yetişmiş asıl âşıklar arasında, sazı olmayan, saz çalmayan bir şair tasavvur olunamaz” (Köprülü, 1962, s. 19).

“Korkut Ata ozanların piri olarak bilinmektedir. Korkut Ata’nın dünyaya gelmesi hakkında anlatılan efsanelerden birinde geçen “kopuz” a atfedilen kutsiyet ise gökten gelen bir ışığın içinden çıkması motifi gösterir” (Durbilmez, 2003, s. 225). Dede Korkut hikâyelerinde “Dede Korkut’un başlıca velilik sembolü olarak görülen Kopuz’a saygı duyulmakta, elinde kopuz olan birisine kılıç çekilmemektedir” (Ögel, 1991, s. 9).

Türk kültüründe kopuz veya saz, “tedavî eden, ruhları dindiren, iradelere güç etkisi veren, aynı zamanda toplulukta birlik yaratan, sosyal aletlerdi” (Ögel, 1991, s. 5). Kopuzun, “yalnızca tedavî ve kötü ruhları kovmada kullanılan bir ses âleti” olmadığı, Türk kültüründe; “Velîlik” ve “ululuk” simgesi, “Gazi erenlerin başına ne geldiğini” söyleyen bir sembol olduğunu belirtilmektedir. Ayrıca;

1. “Ulularla haberleşme”, ve yardım isteme sesi,
2. “Kopuzla övülen yiğitlere güç veren”, boğalar ile buğraları yenmelerine imkân veren ilâhî bir ses,
3. Topluluğa haber veren, halkı uyaran kutlu ses,

4. “İyi ruhları çağıran, kötü ruhları kovan kutlu ses” de kopuz/ saz sesidir” (Ögel, 1991, s. 5). Abdulkadir İnan’dan aktarıldığına göre; “Kırgız Türklerinin, “yarı Müslüman, bahşı adlı kopuzcuları, sihir, fal, tedavi, iyi ruhları çağırma, kötü ruhları kovma törenlerinde, yalnızca kopuz kullanıyorlardı.” (Ögel, 1991, s. 6).

Saz ile âşık arasında nesne ile kurulan trans boyutunda bir etkileşim söz konusudur. Bir bakıma âşık saza ruhunu aktararak saz ile bütünleşmektedir. Söz konusu bütünleşme ise aşığa görünenin ötesinde görünmeyen gizil anlam dünyasını açmaktadır. Âşık bu gizil anlam dünyasında sazın/nesnenin vermiş olduğu bütünleşme ile sözün sınırlarını genişletmektedir.

Kerem ile Aslı Hikâyesi:

**“Kerem, eline bir saz aldı. Çünkü aşığı aşga getiren teldir, sazdır. Lâkin, sazda önem yogdır. Maksad sözde vardır. Çünkü, içeredeki yanan közi söz söndürür. Saz söndürmez. Bu sebepten, Kerem diyar-ı gurbeti gahriyar edip, elinde sazıyla beraber diyar-ı gurbete çıkar.”**(Sakaoğlu vd., 1999, s. 120)

Âşık Şenlik ve Sümmani hikâyesi:

**“Bunun dilleri açıldı. Gırh gündür lal olmuşdi, söyliyemirdi. Söyle bahalım Hüseyin dediler. O zaman, sümmani’nin en ilk sözi, şu cevabi söylemişdir. Bir saz getirddirdiler.**

*Sazıman diyim dedi:*

*Bir nur doğdı dünya oldi ürüşan,  
Bir ben değil cümle âlem perişan,  
Geldi selam verdi bena üç desde ürüşan,  
Aldım selamını lisani tek tek*

*Yarelerim göz göz oldi sulandı,  
Çar etrafa bahdım bâde dolandı,  
O hali görünce zeynim bulandı,  
Nûş etdim bâdesin pirlerin tek tek...*

**“Evet bu âşık olmuş, pirlere buna bâde vermiş. Amma âşığın aşgini bizler bilmeyiz. Buni bir hesminin garşısına götürün. O buni, bahalım ki bunda ne olduğunu o bilir.”** (Sakaoğlu vd., 1999, s. 262-263)

Kerem ile Aslı ve Âşık Şenlik ve Sümmani hikâyelerinde sazın âşık üzerinde dönüştürücü güç olarak ifade edilmektedir. Aşk konulu halk hikâyelerinde aşkın gerçekleşmesi kahramanın maceraya çıkması gerekmektedir. Kahraman âşık olduğu birisine saz çalıp şiir söylemesi sazın

âşık üzerinde dönüştürücü bir nesne olarak karşımıza çıkmaktadır. Kahramanlar bade içtikten sonra saz çalma kabiliyeti kazanırlar.

### **Kadın Alp Tipi**

Kadın, toplumun bir ferdi olarak kendisine ait doğuştan var olan özelliğiyle ilgi odağı olmuştur. Kadının kendine ait bu vazgeçilmezlik özelliği de edebiyat alanında temel konulardan biri olmayı başarmıştır. Çünkü edebiyat dönemin içerisindeki sosyal hayatın getirileri ile beslenir ve etkilenir. Türk edebiyatı da dönemsel açıdan bir değişkenlik göstermekle birlikte “kadın” unsurundan sosyal yaşamdaki rolü açısından yararlanılmıştır.

“Türk edebiyatında kadın unsuru üç şekilde ifade edilmiştir:

1) İslamiyet döneminden önce ve göçebelik dönemle birlikte kadın unsuru erkek imgesi olan alp tipi ile simgelenmiştir. Erkek gibi kadın da ata biner, ok atar, kılıç kullanır ve düşmanla kahramanca savaşır.

2) İslamiyet’i kabul ettikten sonra ve yerleşik düzene geçirildiği zamanda kadın, erkeğe göre pasif bir yapıda olduğu ifade edilir. Bu dönemde artık kadın kahramanlık vasıflarını kullanmak veya onlarla anılmak yerine daha çok duygusal olarak ifade edilen âşık olunan kadın karşımıza çıkmaktadır.

3) Batı medeniyeti tesiri altına girdikten sonra kadın edebiyat alanında yer almaya başlar ve erkek ile aynı statülere sahip bir seviyeye getirilir” (Kaplan, 2006, s. 39). Aile, toplumun yapı taşlarını oluşturur. Ailenin var olabildiğini sağlayacak ve aile için önemli bir yere sahip olan soyun devamlılığını sağlayan yuvayı yapan ve fedakarlığı ve sadakatiyle bilinen ve toplum içinde önemli bir yere sahip olan kadındır. Kadın bazen evin reisliğini üstlenir ve erkeğinin en büyük destekçisidir. Kadın gerektiğinde erkeğe yüklenen değerleri de yerine getirebilir. Göçebe yaşamlarda erkekler gibi, ata binen, kılıç kuşanan, ok atan, ava giden kadın kahramanlar vardır. Behçet Mahir’in halk hikâyelerinde de kadın alp tipi vardır.

Kirmanşah Hikâyesi:

**“Ben Yemenliyim, Yemen padişahının bir kızı var. Senede beş yüz tane pehlivan, yurdun her diyarından toplanır. Beş yüzünün de sırtını yere getirir, yıkar. Hiç, yıkan şimdiye kadar bulunmadı. Eğer bu delikanlı, kuvvetli ise, Yemen sultanının kızını da gitsin yıksın, ben de “emennah” diyim. Her horoz, gendi çöplüğünde öter. Bunun kanatları, Tiflis’de şakıldar. Eğer yiğit ise, kuvvetli ise, kızı yıksın ben inanım.”** (Sakaoğlu vd., 1997, s. 54)

Yaralı Mahmut Hikâyesi:

*“Gence şehrinin, yani Şiraz’ın bir hökümdari var idi. İsmine Emir Govkan Şah derdiler. Gence Şah’i, Emir Govkan’ın dar dünyada bir tek kız evladi vardı. İsmine Mehbub Hanım derlerdi. Bu Mehbub kız, on sekiz yaşlarında idi, amma Cenab-ı hak bu kıza eyle bir güzelliğe verdi ki... Güzelliğe karşılık da öyle bir guvvet vermişdi ki, o vakdın devrindeki deliganniler, Mehbub’un önünden gorgusundan geçemezdi. Mehbub’un üzüne bakamazdılar. Bu kız, eyle bir guvvede mâlik olmuşdu ki bunun vurduğu yumruğunun altından hiç bir erkek kalkamazdı. Gızın guvveti, Emir Govkanî da durdirmişdi. O gadder, Şiraz’i, bu gılıcı ile eğer yumruğu ili durdurmuşdi ki, beşikteki çocuk ağlırsa yahut yeni ayağa çıkmış çocuk ağlayanda, anneleri, babaları:*

*“Amman yavrum, ağlama, Emir Govkan’ın gızı Mehbub geldi” diyende sesini keserdi. Yani İran’i böyle Emir Govkan gızı Mehbub Hanım beyle saydırmışdi gendini.”* (Sakaoğlu vd., 1997, 229)

Kirmanşah ve Yaralı Mahmut hikâyelerinde kadın alp tipi vardır. Hikâyelerde iki kadında birer alp yiğitten farkları yoktur. Bu hikâyelerdeki kadın alp tipleri animus arketipini yansıtmaktadır. Erkekteki içsel kişilik kadındaki içsel kişiliğe yansımaları sonucu kadın alp tipi meydana gelmiştir.

## Sonuç

Türk Dünyasında halk hikâyeleri birçok araştırmacı tarafından incelenmiş ve farklı isimler almıştır. Tanımlamalarda genellikle de “destan” kelimesi ile halk hikâyesi aynı anlamda kullanılmaktadır. Bunlara örnek verilirse Azerbaycan’da dastan, hekât, hekaye; Türkmenistan’da dattan; Özbekistan’da dastan; Kazakistan’da hikâye, dastan, yır; Tataristan’da hikeye, dastan; Uygur Türklerinde rivayet, destan, hikâye; Balkan Türklerinde hikâye, masal (halk hikâyeleri masallaştığı için) olarak kullanılır.

Dede Korkut’ta hikâyeler "boy", Doğu Anadolu Bölgesi’nde “nağıl” olarak adlandırılır. Halk hikâyeleri içeriğinde diğer türlerden parçalar barındırdığından hikâyelerin içinde efsane, masal, fıkra, alkış-kargış, atasözü, deyim, bilmece gibi türlere rastlamak mümkündür. Halk hikâyelerinin bu türlere göre onlardan ayrıldığı nokta yaşanan ya da yaşanabilecek olaylara yani daha çok gerçeğe yer vermesidir.

Halk hikâyelerinde kahraman yaratımı, Kahraman, her ne kadar “seçilmiş” olarak doğsa da, gök ile yer arasında iletişimi sağlama ve gökyüzünün düzenini yeryüzüne indirme kudretine erişebilmek için çeşitli aşamaları başarıyla geçmek zorundadır. Bu nedenle anlatılar, söz konusu aşama ve sınavların simgesel ifadeleriyle süslüdür. Bu bir anlamda da kahramanın erginleme yani geçiş aşamalarıdır. Kahramanın arketip boyutunu kavrayabilmenin esaslarından biri de kahramanın erginleme süreçlerini çözümlenmekle ilişkilidir. Erginleme arketipi pek çok



araştırmacı tarafından incelenmiştir. Bunların öncüleri arasında görülebilecek Mircae Eliade'ye göre "simgesel bir ölüm ve yeniden dirilme aracılığıyla bilgisizlik ve olgunluğa erişememişlikten yetişkin insanın akıl çağına geçiştir. Eliade'ye göre insan, bir kez doğmakla tamamlanmış sayılmaz; ruhani olarak bir ikinci kere daha doğması gerekir. Yetişkin insanın akıl çağına geçen birey, bundan böyle toplum tarafından kendisine yüklenen sorumlulukları eksiksiz tamamlamakla ve tekrar etmekle yükümlüdür. Bu çalışmada Behçet Mahirden derlenen halk hikâyeleri üzerinde geleneksel kahraman yaratımı üzerinde durulmuştur. Geleneksel kahraman yaratımı, kahramanın anne karnına düşüşü olağanüstüdür ve kahramanın dünyaya gelmesi için dervişlere başvurma söz konusudur. Kahramanın dünyaya geldikten sonra ad alması söz konusudur. Çocuğa ad verme geleneği toplumda en çok önemsenen konulardır. Çocuğa ad verme çocuğun toplum içinde kendine bir yer edindiği bilinmektedir. Kahraman ad aldıktan sonra onu zorlu süreçler beklemektedir. Kahramanın mücadele dönemi başlamaktadır. Bu çalışmada Behçet Mahir'in 24 tane hikâyesinde, *Anne Karnına Düşüş Olağanüstü (Neslini Devam Ettirme)*, *Tinsel Doğuş Ad Alma*, *Anneden Ayrılış Doğayla Bütünleşme (Evden Ayrılma)* *Dönüştürücü Güç Olarak Saz*, *Kadın Alp Tipi*, konularına hikâyelerden örnekler verilerek geleneksel kahraman kalıbı oluşturulmuştur.

### Kaynakça

- Aça, M. vd. (2012). Anonim Halk Edebiyatı. Türk Halk Edebiyatı El Kitabı. (Ed. Oğuz M. Öcal vd.). Grafiker Yayınları. Ankara.
- Alıç, F. (2011). Halk Hikâyeciliğinin Yeni İcra Ortamı Olarak Sinema ve Sinemaya Uyarlanan Türk Halk Hikâyeleri. Ankara.
- Alptekin, A. B. (1997). Halk Hikâyelerinin Tip ve Motif Yapısı. Ankara.
- Artun, E. (2015). Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı. Karahan Kitabevi.
- Balkaya, A. (2013). Mekân Poetikası Bağlamında Âşık Kahvehaneleri ve Âşık Üzerinde Kimi Fonksiyonları. *Electronic Turkish Studies*.
- Boratav, P. N. (2002). Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği. Tarih Vakfı Yayınları. İstanbul.
- Boratav, P. N. (2012). Türk Mitolojisi Oğuzların- Anadolu Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi (çev. Recep Özbay). Bilge Su Yayıncılık. Ankara.
- Campbell, J. (2000). Kahramanın Sonsuz Yolculuğu. Kabalıcı Yayınevi. İstanbul.
- Durbilmez, B. (2003). Efsaneden Destana: Kazakistan'da Korkut Ata ve Korkut Küyü. *Millî Folklor-Uluslar Arası Halkbilimi Dergisi*. c.8, 60 (Kış), Ankara.
- Düzgün D. (2012). Âşık Edebiyatı, Türk Halk Edebiyatı El Kitabı. (Ed. Oğuz M. Öcal vd.). Grafiker Yayınları. Ankara.

- ELçin, Ş. (2004). Halk Edebiyatına Giriş. Akçağ Yayınlar. Ankara.
- Gümüş, T. (2016). Kazan Oğuznamesi'nin Arketipsel Sembolizm Bağlamında İncelenmesi. Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Ardahan.
- Jung, C. G. (2015). Dört Arketip. (Çev. Zehra Aksu Yılmaz). Metis Yayınları. İstanbul.
- Kaplan, M. (2006). Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar. Dergâh Yayınları. İstanbul.
- Karadağ M. (1999). Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri. Ürün Yayınevi. Ankara.
- Karaman, F. vd., (2006). Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara.
- Köprülü, M. F. (1962). Türk Saz Şairleri. Cilt I-V. Millî Kültür Yayınları. Ankara.
- Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri-1, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1997.
- Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri-2, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1999.
- Oğuz, M. Ö. vd. (2012). Türk Halk Edebiyatı El Kitabı. Genişletilmiş 9. Baskı. Grafiker Yayınları. Ankara.
- Ögel, B., (1991). Türk Kültür Tarihine Giriş 9, Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara:
- Özarslan, M. (2001). Erzurum Âşıklık Geleneği. Akçağ Yayınları. Ankara.
- Sakaoğlu, S. (1992). Ozan, Âşık, Saz Şairi ve halk Şairi Kavramları Üzerine Türk Halk Musıkisinde Çeşitli Görüşler. (Hzl. Salih Turhan). Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara.
- Şayhan, F. (2015). Altay Destan Kahramanlarının Mitik Serüveni (Erginlenme-Olgunlaşma). Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayınlanmış Doktora Tezi). Ardahan.
- Taşlıova, M. M. 2006). Kars Sözel Hikâyeciliğinin İcra Ortamları. Türkbilig.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buefd>

YIL: 2023  
CİLT: 8  
SAYI: 1

**MAKALE BİLGİSİ**

Gönderildiği Tarih: 12.06.2023  
Kabul Tarihi: 14.06.2023  
Yayımlanma Tarihi: 21.06.2023

**ARTICLE INFO**

Submitted date: 12.06.2023  
Accepted date: 14.06.2023  
Published date: 21.06.2023

**e-ISSN 2547-9865**

## Endülüs Sarayları ve Saray Kültürü

*Andalusian Palaces and Palace Culture*

Bensu GÜMÜŞ

Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Tarih ABD, Yüksek Lisans Öğrencisi  
bensugumus9@gmail.com,  
0000-0002-3407-8784



Prof. Dr. Mustafa HİZMETLİ

Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,  
mhizmetli@bartin.edu.tr,  
0000-0002-3924-7081



### Öz

İslâm dünyasının mimarî ve sanatla buluşması Emevîler döneminde olmuştur. Öncesinde mütevazî bir hayat sürdüren hilafet temsilcileri, Emevîlerle birlikte saray yapısına ve saray kültürüne sahip olmuşlardır. Emevîlerin sanat özellikleri; Helenistik, Mısır, Sasani, Roma ve Bizans geleneklerinin birleşiminden meydana gelmektedir. Bu sebeple Emevî sanatı ve mimarîsi, kuruluşundan itibaren her sanat gibi devşirmeci bir yapıdadır. Zamanla bu devşirmecilik disiplini altına alınacak, diğer unsurlarla kaynaştırılarak İslâm sanatı için öz ve ölçülü bir anlayışın oluşmasına yol açacaktır. Kurtuba Emevîlerinin sanat anlayışı ise her şeyden önce yurduna dönememek üzere ayrılan bir şehzadenin, soyunun özlemini yaşatan bir sanat olarak görülmelidir. 1. Abdurrahman ve sonrasındakiler, Endülüs'te yeni bir Suriye yaratmak istemişlerdir. Bu bakımdan Kurtuba'nın mimarîsi büyük ölçüde Suriye'den gelmektedir. Ancak bununla beraber yeni vatanın zengin sanat gelenekleri eklendiğinde İspanya eşsiz bir yer olmuştur. İspanya'da Roma sanatının yayılmış halebeleri üzerine inşa edilen Vizigot sanatı, Suriye ve Fas kültürlerinde etkisiyle sanat yelpazesi genişletmiştir. Kurtuba mimarîsinde görülen birçok özelliğin temeli ise Roma geleneğine bağlanmaktadır. Kurtuba'daki bu muhteşem sanat varlığını yalnızca Emevî sanatının beşiği olan Suriye'ye ve İspanya'ya borçlu değildir. Varlığını bu topraklara gelen ve giden tüm medeniyetlere borçludur. Emirlerin ve daha çok halifelerin Kurtuba'sı, cazibesıyla İslâm ve Hıristiyan dünyasına tesir eden bir merkez olmuştur. Siyasî çöküşünden sonra bile Kurtuba, Batı-İslâm sanatının bir kaynağı olarak varlığını koruyacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Endülüs Sarayları, Saray Kültürü, Emevîler, Sanat, Mimarî, İslâm Sanatı, Kurtuba, Endülüs.

### Abstract

The meeting of the Islamic world with architecture and art took place during the Umayyad period. Representatives of the caliphate, who lived a humble life before, had a palace structure and palace culture together with the Umayyads. The artistic characteristics of the Umayyads consist of a combination of Hellenistic, Egyptian, Sassanid, Roman and Byzantine traditions. For this reason, Umayyad art and architecture, like every art since its foundation, has a devshirmist structure. In time, this devshirmism will be disciplined, fused with other elements and will lead to the formation of a self-contained and measured understanding for Islamic art. The understanding of art of the Umayyads of Kurtuba, on the other hand, should first of all be seen as an art that makes the longing of a prince who left to be unable to return to his homeland live on. 1. Abdurrahman and those after him wanted to create a new Syria in Andalusia. In this respect, the architecture of Kurtuba comes largely from Syria. However, with the addition of the rich artistic traditions of the new homeland, Spain has become a unique place. Visigothic art, built on the widespread halebels of Roman art in Spain, has expanded the range of art with the influence of Syrian and Moroccan cultures. The basis of many features seen in the architecture of Kurtuba is connected to the Roman tradition. This magnificent art in Kurtuba owes its existence not only to Syria and Spain, the cradle of Umayyad art. It owes its existence to all the civilizations that have come and gone to this land. The Kurtuba of the emirs and more often of the caliphs has been a center that has influenced the Islamic and Christian world with its charm. Even after its political collapse, Kurtuba will continue to exist as a source of Western-Islamic art.

**Keywords:** Andalusia Palaces, Palace Culture, Umayyads, Art, Architecture, Islamic Art, Cordoba, Andalusia.

**i** Bu makalenin araştırma ve yayın süreci "Araştırma ve Yayın Etiğine" uygun şekilde yürütülmüştür.

## Giriş

### 1. Endülüs Emevî Mimarîsinin Temelleri

Araplar, İslâm'ın gelmesinden sonraki süreçte iki nesil boyunca mimarî bir hevese sahip olmamışlar ve fethettikleri yerlerde tecrübe ve kabiliyetlerini kullanmaya ilgi göstermemişlerdir. Emevîler, Suriye'de kiliseleri ya paylaşarak ya da tamamıyla camiye çevirerek kullanmışlardır. Irak ülkesinde ise yeni şehirler kurarak, basit ve ilkel camiler inşa etmişlerdir. Emevîlerin mimarîyle ilgilenmeye başlamaları Abdülmelik b. Mervân ve oğlu 1. Velîd'in, "Müslümanların medeniyetinin de Hıristiyanların medeniyeti gibi çok muhteşem eserler yapmaya muktedir olduğunu göstermek istemeleri" gibi bir siyasî sebeple gerçekleşmiştir. Bu tür bir isteğin sonucunda ise, Kubbetü's-Sahre ve Şam Ulucâmii gibi eşsiz eserler ortaya konmuştur. Emevîlerin mimarîsi incelendiğinde bir örnek dışında büyük eserlerinin hepsinin Suriye sınırı içerisinde olduğu görülür ki bu durum Emevî hanedanlığının merkezinin Suriye olmasından kaynaklanmaktadır. Emevî mimarî yapılarında, İslâm öncesi Suriye'nin Hıristiyan yapılarından ve Sâsânî motiflerinin mozaik süslemelerinden etkilenilmiştir.<sup>1</sup> Emevî eserlerinde önemli rol oynayan bir faktör, Muâviye haricindeki Emevî halifelerinin yarı bedevi ve çöl hayatını seven içgüdüleridir. Bu içgüdüler sebebiyle, Akabe Körfezi'nden Şam'a, Şam'dan Palmira'ya kadarki birçok çöl arazisinin ortasına, 70-80 m<sup>2</sup> iki katlı, merkez avlu etrafında konumlandırılmış ve genellikle beş odalı, güzel ve kullanışlı müstakil evler, sağlam kasrlar yaptırmak gibi sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Emevî mimarîsinde yarım daire kemer, dairevî atnalı kemer, sivri kemer, düz kemer ve lintein üzerinde yarım daire boşaltma kemeri, kemerleri çevreleyen bağlantı hatılları, karmaşık örme kemer, taş veya tuğla örülü tonozlar, tuğla tonozların merkez dikkate alınmadan örtülme şekli, çapraz kemerlerin paralel dehlizleri desteklediği çatı örtü sistemi, ahşap kubbeler ve üçgen pandantiflerin üzerine yükselen taş örme kubbeler, yarım daire kuvvetlendirme kuleleri ve tepe mazgalı kullanıldığı, köşe kemerlerinin pek kullanılmadığı ve içi bölmeli tonoz tünellerden kaçınıldığı yapılarda görülebilmektedir. Suriye'yi fetheden Müslümanlar, Hıristiyan sanatının Helenistik geleneğinden etkilendikleri gibi Irak ve Sâsânî (Fars) geleneklerinden de etkilenmişlerdir.<sup>2</sup> Abbasilerin baskısından kurtularak İslâm dünyasını batı ucu İspanya'ya medeniyetlerini taşıyan Emevîler, burada Emevîlerin uzantısı yeni bir medeniyet inşa etmişlerdir. Emevîlerin, Şam'dan Fas'a kadar uzanan bölgede oluşmuş birikimlerini bu yarımadaya taşımalarıyla birlikte İspanya'daki yerli kültürler de melezleşmeye başlamış, bu kaynaşmaya Vizigot, Frank ve Yahudi gibi etnik grupların katkıları da eklenmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Fettah Aykaç, *K. A. C. Creswell'e Göre Erken Devir İslâm Mimarisi* cilt 1, MMG Yayınları, İstanbul 2020, s. 359.

<sup>2</sup> Markus Hattstein-Peter Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, (çev. Nurettin Elhüseyni), Literatür Yayınları, İstanbul 2007, s. 58-64.

<sup>3</sup> Aykaç, *Erken Devir İslâm Mimarisi* 1, s. 360.

İslâm sanatının oluşmasındaki en önemli faktörlerden birisi Emevîlerin (661-750) iktidara gelmesidir. Emevîlerden önce, Hz. Muhammed (S.A.V.)’in Medine’de kurduğu İslam devleti ile birlikte İslâm sanatına dair örneklerle rastlanmaktadır. Bu dönemdeki İslâm sanatı, yalnız dinî görevlerin ifa edilmesi ve tabiat şartlarına karşı günlük faaliyetlerin sürdürülmesi amacıyla yapılan son derece mütevazı, sade binalar şeklindedir. Bu nedenle Emevîlerden önce onların eserlerine örnek veya rakip teşkil edecek eserler bulunmamaktaydı. İslâm’ın mimari alana getirdiği en büyük yenilik camii mimarisi olmuştur. İlk camiler üzerleri açık, kerpiç duvarlı, hurma dallarının gölgelediği basit yapılı mimarilerdir. Camilerde minber ve minare yoktur ve mihrap sadece yön belirten bir işaret olarak kullanılmıştır. Bu coğrafyada yapılan ilk cami Kuba Mescididir.<sup>4</sup>

İslâm mimarîsinin asıl başlangıcı Emevîler Dönemi olarak kabul görmektedir. İslâm sanatını gerçek anlamda temelini teşkil eden Emevîler, İslâm medeniyet tarihinde önemli bir yere sahiptir. Roma ve Bizans kültürlerinin egemen olduğu topraklara yerleşen Emevîler, Şam’ı başkent yaparak hem sanat alanında hem de mimari alanda gelişme göstermişlerdir. Özellikle Suriye ve Filistin’de gelişen Emevî sanat ve mimarîsi, imparatorluğun çeşitli bölgelerinden çağrılan sanatçılar sayesinde Şam; anıtsal İslâm mimarlığının filizlendiği yer olmuştur. İlk anıtsal örnekler Emevîler döneminde ortaya çıkmıştır. Mevcut bulunan yapıları, İslâmî donatımlarla zenginleştirerek sunan Emevîler, çok sayıda kilise ve benzeri yapıları orijinal unsurlarına dokunmadan mimariye kazandırmışlardır. Korunan yapıların yanı sıra bazı yapılan yeni baştan inşa edilmiştir. Fakat bilinmelidir ki, İslâm mimarîsi açısından derme-çatma bina yapısından, planlı yapı mimarisine geçiş bu dönemde yaşanmıştır. Emevîler döneminden kalan çok sayıda mimarlık ve el sanatlarının örnekleri, dönemin sanat anlayışını belirleyen nitelikler taşımaktadır.<sup>5</sup>

Emevî sanatının oluşmasını sağlayan iki temel kaynak, Hıristiyan ve Sâsânî (Fars) etnik gruplarının etkisidir. Bu etki sebebiyle Bağdat, Şam ve Kahire kentleri, görkemli yapılarla donatılmıştır. Emevîler döneminde İslâm medeniyetinin mimari açıdan gelişim göstermesinin önemli nedenlerinden birisi Emevîlerin, Bizans mimarîsi ve bunun yanı sıra Sâsânî ve Yunan mimarisinden azımsanmayacak kadar etkilenmiş olmasıdır. Eski Mezopotamya ve İran medeniyetlerinin üzerine doğan Helenistik kültürü temel alan Hıristiyan anlayışa karşı İslâm’ı temsil eden Emevîler, oluşturdukları kültür mozaïği sayesinde yeni yeni şekillenen İslâm sanatını olgunlaştırma ve geliştirme yolunda önemli bir hizmette bulunmuşlardır. İslâm âleminin o güne kadar ki en geniş sınırlarına ulaştığı ve evrensel bir nitelik kazandığı Emevîler döneminde, başa geçen hükümdarlar güç, zenginlik ve kabiliyetlerini ispatlamak gayesiyle

<sup>4</sup> Namık Kemal, *Büyük İslâm Tarihi*, (trc. İhsan Ilgar), Hürriyet Yayınları, İstanbul 1975, s. 460.

<sup>5</sup> Haluk Sezgin, *Türk ve İslâm Ülkeleri Mimarisine Toplu Bakış*, M. S. Ü. Mimarlık Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979, s. 215.

âbidevî sanat eserlerinin yapılmasına öncülük etmişlerdir. Emevî sanatının eserleri, özellikle dinî mimarinin ilk plan şemalarının oluşturulmasında önemli rol oynamaktadır. Mihrabın, mimari bir alan olarak kullanılması ve minberin ana mekânın bütününe katılması, bu devirde gerçekleşen camilerin plan şemaları daha sonraki yapılara örnek teşkil edecektir. Bu devirde ortaya çıkan bir başka özellik ise, bir kapalı ibadet mekânı ile etrafı revaklarla çevrili avludan oluşan büyük caminin planlanmasıdır. Ana malzeme olarak taş ve tuğlanın kullanıldığı bu eserlerde bulunan gözalıcı süslerin ihtişamı en az binalar kadar büyük önem taşımaktadır. Günümüze kalabilen çok az örneğine rağmen Emevî mimarisi, İslâm sanatı açısından önemi büyük yapılarla temsil edilmektedir. İran, Irak, Mısır ve Suriye'nin İslâm topraklarına katılmasıyla birlikte Araplar, yeni kültür ve sanat eserleriyle karşılaşmışlardır. Kerpiç ve çadır gibi sade mimariyi bilen Araplar, taş ve tuğladan yapılmış sanat eserleriyle temas ettiler. İslâm mimarisi zaman içerisinde gelişirken, Araplar yeni sanat ve mimari denemelerini yapmak amacıyla Hıristiyan taş ustaları ve sanatçılarından yardım almak zorunda kalmışlardır. Emevîlerin mimari eserleri, Suriye, Hıristiyan, Mısır ve Sâsânî mimarisinden esinlenilerek büyüyüp şekillenmiştir. Emevî mimari eserlerinin en önemli özelliklerinden birisi duvar yüzeylerinin boş bırakılmadan bezenmesiydi. Kullanılan resim ve bezemelerde Yunan ve İran etkisi açıkça görülebilmekteydi. Hz. Peygamber döneminde mimarinin ana temasının camiler olması, bu kültürün Emevîlerde de uygulanmasına sebep olmuştur. Çünkü İslâm medeniyetinde şehir ve toplumsal hayatın kalbi camilerdir. Emevîlerin İslâm medeniyetine kazandırdıkları dini ve sivil mimari örneklerinin başlıcaları şunlardır: *Mescid-i Aksa* (702), *Kubbetü's-Sahra* (691), *Şam Emeviye Camisi* (706-714), *Minaretu'l-Beyza* (Ak Minare), *Kayıtbay Minaresi*, *Minâretu'l-Arus* (Düğün Minaresi), *Seyd-i Ukba Camisi* (726), *Kuseyr Amra Sarayı* (711-715) ve *Meşattâ Sarayı* (743-744).<sup>6</sup>

Müslümanlar, fethettikleri yerlerdeki yapıları tamir veya yeniden inşa ederken, orada bulunan ustalara müracaat etmişlerdir. Örneğin, Kûfe Ulucamiisi'ni yeniden yaptırmak isteyen Ziyâd b. Ebîhî, bu iş için Sâsânî kralının mimarlarına başvurmuştur. En eskisi Busrâ'da görülen minareler, İslâm öncesi Suriye'nin kilise kulelerinden ilham alınarak yapılan kare şeklindeki yapılardır. Cami planındaki üç sahnalı sistem de yine bu bölgedeki kilise planından esinlenilerek yapılmıştır. İslâm öncesi Suriye'nin Hıristiyan mimarisinden etkilenildiği gibi Kubbetü's-Sahra gibi klasik formlu bir mimari eserde, Sâsânî motiflerini mozaik süslemelerde kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, tüm Emevî abidelerinde farklı kültürlerin etkilerinin birleştiğinin ve karıştığına göstergesidir. Emevîlerin bu etkileşiminde ilk sırayı Suriye (Hıristiyan), ikinci sırayı Sâsânî (İran) uygarlıkları alırken, geç dönem eserlerinden biri olarak bilinen Müşettâ Sarayı'nda Kıptî etkisi açıkça görülebilmektedir.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Aykaç, *Erken Devir İslâm Mimarisi* 1, s. 340-359.

<sup>7</sup> Kemal, *Büyük İslâm Tarihi*, s. 461.



Emevîlerin büyük kentlerde inşa ettiği camilerde transept plan uygulanmıştır. Transept plan, kiliseyi uzunlamasına mekâna dik doğrultuda kesen ve kilise planını bir haça benzer hale getiren uzunlamasına olan şekildir. Örneğin, Kayrevan Seydi Ukba Camisi Tunus'taki transept planlı cami olup, uzun tutulmuş eğik bir dikdörtgen mekan üzerine inşa edilmiştir. İbadet alanında on yedi sahin mevcuttur. Orta sahinde mihrap, önündeki sahinle kesişerek 'T' şeması oluşturmaktadır. Transept planlı cami, eski bir Roma tapınağının üzerinden yükseltılarak oluşturulmuştur. Emevîlerin sivil mimarisini en iyi yansıtan saraylar Suriye, Filistin ve Ürdün çevresinde inşa edilmiş yapılardır. Buldukları coğrafya gereği 'Çöl Sarayları' olarak adlandırılmaktadırlar. Şam'a yerleşen Emevî halifeleri, ata binme ve ava çıkma gibi etkinliklerini sürdürebilmek amacıyla kentin dışına saray yaptırmışlardır. Ayrıca halifeler, saraylarını yönetim merkezlerinin dışına inşa ettirmektedirler. Ürdün ve Suriye'de bulunan saraylar, Emevîlere ait bölgenin geleneksel yapım tekniklerini ve şemalarını göstermektedir. Emevî sarayları plan türlerine göre dört grupta toplanabilmektedir: Hamamlı Saraylar (Ürdün'de Kusayr Amra Sarayı), İkiz Saraylar (Suriye'de Kuba Kasrı), Çok Üniteli Saraylar (Ürdün'de Meşatta ve Hirbet-el Mefcer Sarayları) ve Tek Üniteli Saraylar (İsrail'de Minya Kasrı).

## 2. Endülüs Mimarîsi

Müslüman fâtiplerin İspanya'daki varlığı yıkıcı olmak yerine yapıcı özellikler taşımaktadır. Öyle ki, Müslümanlar buldukları yerlere han, hamam, saray, câmii, medrese vb. yapılar inşa ederek medeniyetlerine özgü yapılar ortaya koymuşlardır.<sup>8</sup> Endülüs'ün fethine kadar Avrupa'da sıradan bir şehir olan Kurtuba, Müslümanlarla birlikte dünyanın incisi konumuna gelmiştir. Endülüs medeniyeti sırf ekonomik, askeri ve ilmî alanlarıyla değil, sanat ve estetik boyutuyla da ele alınmalıdır. Zira Endülüs medeniyeti, İslâm âlemiyle paylaştığı ortak özelliklerden ayrı olarak kendine has bir estetik anlayış ve zevkin sahibi olmuştur. Bu anlayış ve zevkin oluşmasında İslâm coğrafyasına olan uzaklığının yanı sıra Avrupa'daki Hıristiyan âlemiyle sürekli temas halinde olmasının ve farklı inanç ve ırklara mensup yerli halkla iç içe yaşamının verdiği hoşgörüyü dayalı bir ruh hali taşımalarının tesiri vardır. Avrupa'nın hemen yanı başında oluşu sebebiyle Batı kültürünü hem yakından etkilemiş hem de ondan etkilenmiştir. Müslüman İspanya'da çiçek açan bu kültür, hem batıdaki İslâm kültürünün temsilcisi hemde orijinal bir sentezin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Endülüs'te İslâm sanatına dair güçlü ve zengin bir altyapı mevcuttur. Endülüs'te varolan mimarlık ve diğer sanatlar, ne Mısır'da nede İran'da böylesine ilginç sonuçlara ulaşmamıştır. Endülüs İslâm medeniyetinin İspanya topraklarına kazandırmış olduğu sivil ve dini mimari eserler şu şekildedir: Kurtuba Cami-i Kebir, Bâbu Merdum Camii, Ömer b. Abbas Camii, İşbiliyye Camii, Medinetü'z-Zehra Sarayı, Medinetü'z-Zahire Sarayı, Câferiyye Sarayı, Elhamrâ Sarayı, Alcazar Sarayı, Gormaz

<sup>8</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 297.

Kalesi, Alcazaba ve Tarif (Tarifa) Kaleleri. Bu eserlerden bazıları varolduğu dönemde zarar görek yıkılmışken, bazı eserler günümüze dek ulaşarak Unesco listesine girmeyi başarmıştır.<sup>9</sup>

Endülüs'ü 711 senesinde fetheden Müslümanlar, yarımadağa geldiklerinde karşılarında etkileyici bir kültür bulamamışlardır. İber Yarımadası ilk sakinlerinden itibaren kültürel bir yoksunluk içerisindeydi. İber yarımadasına giren Müslümanlar, Malaga ve Granada'nın yanı sıra Kurtuba'da Vizigot karakterine dokunmadan coğrafyaya yerleşmişlerdir. Yarımadağa kendilerine özgü bir İslâm sanatı uygulamak isteyen Emevîler farklı yöntemler uygulamışlardır. Müslümanlar, Kurtuba'da hemen bir camii inşa etmek yerine, Dımaşk'ın fethinde müslümanların yaptığı gibi Hıristiyan topluluklarıyla birlikte San Vicente adlı kiliseyi paylaşma yoluna gitmişlerdir.<sup>10</sup> San Vicente kilisesinin ortak ibadet alanı olarak kullanılması 756'da 1. Abdurrahman dönemine kadar devam etmiş, ancak Kurtuba'nın başkent olmasıyla bu durum değişmiştir.<sup>11</sup>

Hem kültürel hem de ticari açıdan oluşturduğu Müslüman İspanya ile eski yurdu arasında sıkı bağlar kurmak isteyen Abdurrahman, bu hususta yarımadağa yenileşme sürecine gitmiştir. Doğru arazi planlaması ve randımanlı su kanallarının geliştirilmesiyle birlikte tarım sektörünü geliştirmek için uğraşmıştır. Doğu'dan getirilen şeker kamışı, pirinç, pamuk, baharat çeşitleri, sebze ve meyveler kıtlık dönemlerine karşı tedbir olarak tahıl depolarında saklanmıştır. Zaman içerisinde Endülüs'teki kentler Doğu karakteri kazanmıştır. Kentin daima merkezinde yer alan Camilerin yanında çarşı bulunmaktaydı.<sup>12</sup>

Yaşam alanları etnik, dinsel veya mesleki temele göre ayrılmış ve Doğu üslubunda inşa edilmiştir. Evlerin çevresi duvarlar ile dışarıya kapalıydı; oturma bölmeleri çoğunlukla çeşmeli ve dikdörtgen bir iç avlusunun etrafındaydı. Bu avlu girişten görülemez, mahrem alan kutsal sayılır ve koruma altına alınırdı. 1. Abdurrahman, birçok eski yapı üzerine yeni binalar inşa ettirmiş ve zamanla kent doğu karakteri kazanmıştır. Kentin Roma ve Vizigot kökenini açığa vuran Roman ve Vizigot harabelerinden alınan malzemeler esas olarak temel yapı için kullanılıyorken, 9. Yüzyıl ortalarında bağımsız bir sanatsal üslubun ilk işaretleri görülmektedir. 1. Abdurrahman döneminin en önemli gelişmesi ise İspanya'da İslâm iktidarını temsil etmek amacıyla büyük bir cami kurma emri vermesiydi. Kurtuba Cami-i Kebiri bütün Endülüs yapıları arasında İspanya'daki İslâm mimarisinin erken tarihini farklı üslup özellikleriyle doğru biçimde belgelenmesi açısından ilk sırada yer almaktadır.<sup>13</sup>

<sup>9</sup>Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 206-218.

<sup>10</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020, s. 302.

<sup>11</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 210-211.

<sup>12</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 211.

<sup>13</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 212.

## Dinî Mimarî

### Kurtuba Câmî-i Kebir

Kurtuba Câmî-i Kebir, Kurtuba'nın en görkemli yapılarının başında yer almaktadır. Câmînin inşa edilme süreci, 1. Abdurrahman'ın iktidarında 26 Temmuz 785 tarihindedir. Konumu itibarıyla Guadalquivir yakınlarına köprüünün ucunda yer almaktadır. Bu durum yollardan kolay ulaşılır olmasını sağlamanın yanı sıra, kentin Vizigot mirasıyla bağlantılarının bir sonucudur. Tarihsel anlatımlar incelendiğinde, caminin yakınında eski San Vicente Kilisesi ve 1. Abdurrahman'ın ikametgah haline getirdiği bir Vizigot sarayı mevcuttur. Böylelikle emirliğin ruhanî ve dünyevi merkezlerinin birbirine yakın olması ve ayrılmaz bir bağlantı içerisinde kalması sağlanmıştır.<sup>14</sup> Yapımına 785 yılında başlanan Kurtuba Câmî-i Kebir'in temel yapısının inşası bir yıl içerisinde tamamlanmıştır. Bu sürecin hızlı yapılmasının iki sebebi vardır: bunlardan ilki Kurtuba'ya yakışır bir caminin eksikliğinin kendi isteği ve hırslının tetiklemesi, ikinci sebep ise caminin inşasında Roma ve Vizigot kalıntılarının kullanılmasıydı.<sup>15</sup>

Kurtuba Câmî-i Kebir, önünde bir avlu bulunan dikdörtgen bir namaz bölmesinden oluşmaktadır. Avlu aşağı-yukarı namaz bölmesi kadar büyüktür; eskiden namaz bölmesi tamamen dolduğunda namaz için avluya taşılmaktaydı. Câmînin özgün namaz bölmesi yaklaşık 79.02 x 42.21 metre boyutlarında ve kible duvarına dik açılı 11 geçit halinde tasarlanmıştır. Mihraba açılan ortadaki geçit 7,85 metre enindedir ve ancak 6,86 metreyi bulan diğer geçitlerden bir metre kadar daha genişliktedir. Ortadaki merkezi geçidin öne çıkışı, mihrap yönelimli merkezi eksenini daha fazla vurgular: dolayısıyla bu cami tipi 'yönelimli' şeklinde adlandırılmaktadır. Kurtuba Câmî-i Kebir'e benzer bir yapı Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksa'dır. Mescid-i Aksa, 715 tarihli olması itibarıyla Kurtuba Câmîisine göre 70 yıl daha eskidir. Ortadaki geçidin belirgin biçimde daha geniş olması ve eksen olarak mihraba açılması bakımından bir bazilikayı andırmaktadır. Gençlik yıllarını Doğu'da geçiren Abdurrahman'ın bu camiye benzer biçimde bir camiye Kurtuba'ya uyarlaması oldukça doğaldır. Namaz bölmesinin büyüklüğü sırf caminin Batı İslâm imparatorluğunu için bir ruhanî merkez olarak önemin değil, ayrıca kentin muazzam nüfusuyla birçok geçitli geniş bir namaz bölmesi gerektirmesinin bir neticesidir. Kurtuba Câmî-i Kebir'in özgün yapısında (785-786) bir minare yoktur.<sup>16</sup> Kaynakların aktardığı bilgilere göre, o dönemde ezan hükümet konağı olarak kullanılan bir Vizigot sarayının kulesinden okunmaktaydı. Başlangıçta caminin dört girişi vardır. Câmînin batı cephesindeki Babü'l-Vüzera (Vezirler Kapısı) günümüze neredeyse değişmeden ulaşmıştır ve kapının üst eşliğininin yukarısındaki bir yazıta göre 786 tarihlidir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi Endülüs Emevîleri 4*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s. 542.

<sup>15</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 302-303.

<sup>16</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 543.

<sup>17</sup> Suut Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965, s. 34.

Şimdi Stephen Kapısı olarak anılan bu kapıyı geçmişte üst düzey yetkililer karşısında yer alan hükümet konağından camiye girmek amacıyla kullanmaktaydılar.<sup>18</sup>

1. Abdurrahman tarafından temeli atılan Kurtuba Câmi-i Kebir'in ilk şekli 9 sahınlı ve 12 kemer gözlü bir salonu içine alan, revaklı geniş bir avluya açılmış ve namaz yerinin geniş alana yayıldığı bir camidir. Çatılar ile kapatılmış olan sahnlar, kibleye doğru yönelmiş vaziyetteydi. Câminin planının sadeliği içerisindeki Suriye geleneğinden gelmektedir. Ümeyye camilerinde orta sahn, diğer sahnlardan geniş ve avlusu namaz kılınan yerin yüzölçümünden biraz daha büyük olarak yapılmaktaydı. İlk şekli ile bir yıl içerisinde tamamlanan Kurtuba Câmi-i Kebir'in son şeklini alması dört hükümdarın zamanında olmuştur.<sup>19</sup>

Kurtuba Câmi-i Kebir'e yapılan ilk eklenti 2. Abdurrahman (822-852) iktidarında gerçekleşmiştir. Bu eklentinin temel sebebi kent nüfusunun artması sonucu ibadet alanının yetersiz kalmasıdır. 833-848 yılları arasında 2. Abdurrahman'ın emriyle başlayan eklenti çalışması namaz bölmesinin güneye doğru genişletilmesiyle sonuçlanmıştır. Çalışmalar sırasında mihrap yıkılmış, kible duvarının taşları sökülerek 11 geçitten ve 12 sahindan oluşan özgün yapıya sekiz sahn daha eklenmiştir. Namaz bölmesi ise kareye yakın bir yapıya getirilerek 79,29 x 69,09 metre boyutlarına çıkarılmıştır.<sup>20</sup> Burada önemli bir detay dikkat çekmektedir. Câminin kolonlarını inceleyen Christian Ewert ve Patrice Cressier'in aktardığına göre, 9. Yüzyılı başlarında camide sadece Roma ve Vizigot değil, İslâm başlıkları da belirgindir. Bunlar tarihsel bakımdan 'Emîrlik Dönemi Başlıkları' şeklinde nitelendirilen yeni bir biçimi temsil etmektedir. Emîrlik dönemi başlıkları, bütün Ortaçağ başlıkları gibi Korent tipine dayanır; bunun en ayırt edici özelliği ince süslemeler, derin yontma tekniklerinin uygulanmasıdır. Özgün yapının orta geçidindeki mihrap alanına büyük vurgu yapıldığı görülmektedir.<sup>21</sup> Namaz bölmesi dönüşümlü olağan kırmızı ve siyah mermer kolonlar barındırırken, ortadaki geçitte tam mihrabın önüne iki adet beyaz, yivli mermer kolon yerleştirilmiştir. Kible duvarının hemen önündeki sahn kolonları, özellikle şahane başlıklar süslemektedir.<sup>22</sup> Câminin mihrap yönelimli merkezi ekseninin yanı sıra vurgulu yanal kible duvarı 'T' şeklinde oluşturulmuştur.<sup>23</sup>

2. Abdurrahman'ın ardından 1. Muhammed (852-886), Münzir (886-888) ve Abdullah (888-912) dönemlerinde yaşanan büyük fitne dönemi, sosyal ve siyasal alanlara etki ettiği gibi sanat ve mimarlık alanında da gerilemeyi getirmiştir. Endülüs'teki faaliyetlerin durma noktasına geldiği yıllarda hükümdar olan 3. Abdurrahman (912-961) Endülüs'ü yeniden kalkınma ve yenileşme sürecine sürüklemiştir. 3. Abdurrahman'ın sanat ve mimarideki en önemli işi, 929'a halifeliğini ilan ettikten sonra kendisine Medînetüzzehrâ Sarayını inşa

<sup>18</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 221.

<sup>19</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 223.

<sup>20</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 544.

<sup>21</sup> Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 35.

<sup>22</sup> Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 35.

<sup>23</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 224.

ettirmesidir. Bir saray kenti olan yapının inşasını esas uğraş haline getiren halife 3. Abdurrahman Kurtuba Câmî-i Kebir’inde nispeten önemsiz işlere girişmiştir. 3. Abdurrahman, esas olarak cami avlusunu ve kadınlara ayrılmış olan alanların genişletilmesi hususunda çalışmalar yapmıştır.<sup>24</sup> Aynı zamanda 1. Hişam (788-796) döneminden kalma minareyi, artık işlevini yerine getirmediği ve cemaatin ihtiyacın karşılamada yetersiz kaldığı gerekçesiyle yıkıp yerine yenisini yaptırmıştır. Caminin avlusunun güney kenarına yapılan bu yeni minare günümüzde yoktur, çünkü yerine 16. Yüzyılda katedralin çan kulesi dikilmiştir.<sup>25</sup>

3. Abdurrahman dönemindeki minarenin bir görüntüsü caminin doğu cephesinde 16. yüzyıldaki rölyef ambleminin içerisinde yer almaktadır. Câmî avlusununun doğu girişini oluşturan taçkapının yukarısındaki bir kemer dolgusunu süsleyen bu amblemden anlaşıldığına göre, minare kare biçimli bir yüzey üzerinde ve iki yapı bölmesinden oluşmaktadır. Küp biçimine benzeyen alt bölmenin yüksekliği 23 metredir. Daha kısa ve daha dar olan üst bölme, müezzinin ezan okuduğu alandır. Bu bölmenin üstünde iki yanı kemerli, küçük bir kubbe bulunmaktadır.<sup>26</sup> Özgün minareyi görmüş olan el-Makkarî, hatırladığı kadarıyla minarenin alemini bir narla taçlandırmış iki altın ve bir gümüş kürenin dengeli biçimde oturtulduğu bir direk olarak tarif etmektedir.<sup>27</sup> Bu minare ve tacı diğer Endülüs camileri için model oluşturmaktadır.<sup>28</sup>

3. Abdurrahman’ın ardından oğlu 2. Hakem döneminde Kurtuba Câmî-i Kebir ile ilgili önemli çalışmalar yapılmıştır. 2. Hakem’in Kurtuba Cami-i Kebir’e olan eklentisi 962-966 yılları arasında Kurtuba halifeliğinin doruğunun sanatsal yükselişinin örneğini yansıtmaktadır. Câmide yapılmış önceki inşa çalışmalarında, cami güneye doğru 12 sahn genişletilmiş ve böylelikle uzunluk 114,6 metreye ulaşmışken, genişlik 79,29 metre olarak kalmıştı. İnşa çalışmaları tamamlandığında namaz bölmesi 79,29 x 114, 60 metre yani avludan çok daha büyük bir alan haline gelmiştir. Câmînin genişletilmesi özgün yapıdaki kible duvarının ve mihrabının yıkılmasını zorunlu hale getirmiştir. Emîrlik mirasına saygının bir göstergesi olarak, özgün mihrap başlıkları ve kolonları yeni eklentideki mihraba taşınmıştır. Ortadaki geçidin başladığı yerde mimarlar, iç içe geçmiş oyuk süslemeli kemerlerden oluşan ve masif bir bağdadi kubbenin örttüğü iki katlı karmaşık bir yapı tasarlamışlardır. Endülüs kaybedilip yeniden Hıristiyanların eline geçtiğinde caminin bu kesimine ‘*Capilla de Villaviciosa*’ adı verilmiştir. 2. Hakem döneminde câmî eklentisi olan orta geçitinde, tek örnek kırmızı mermer kolonlar vurgulanmaktadır. Yan geçitlerde diyagonal (köşegen) bağlantılı ve mihraba yönelik bir düzen içindeki dönüşümlü kırmızı ve siyah kolonlar yer almaktadır. Tipik yapıya uygun şekilde kolonlar başlıklıdır. Câmî yapısının önceki versiyonlarında farklı başlık biçimlerini görmek

<sup>24</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 545.

<sup>25</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 224.

<sup>26</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 546.

<sup>27</sup> Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 36.

<sup>28</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 225.

mümkünken, bu kısmın kolonlarında tek örnek kabartmalı başlıklara rastlanmaktadır.<sup>29</sup> Sadece orta geçidin üst revakında düz sütunlara incelikle işlenmiş alçı sıva rölyefler bulunmaktadır.<sup>30</sup> İslâm üslubunda bileşik alçı sıva başlıklarla taçlandırılmış ve orta geçidin öne çıkmasına yardımcı olmuştur.<sup>31</sup>

Mihrap cephesi çarpıcı bir etki yaratmaktadır. Parlak altın mozaikler ve iç içe geçmiş oyuk süslemeli kemerlerden oluşan çapraz revak, bu etkiyi arttırmaktadır. Mihrabın önünde halifenin tek başına namaz kıldığı maksure yer almaktadır. Ortadaki beş geçit boyunca uzanan son iki güney sahnının maksure alanının bir kısmını oluşturduğu varsayılmaktadır. Maksure alanı, halifeyi avamdan ayıracak şekilde kible duvarına paralel olarak uzanan bir çapraz revak vurgulamaktadır. Bu çapraz revakın kemerleri eskiden hükümdarı halktan ayıran parmaklığın yerini tutmuştur. Kemerlerin bezemeleri, maksurenin ve mihrabın önemini vurgulamaya yetecek düzeydedir. Maksureye yanal olarak uzanan çapraz revak daha sonrasında Hıristiyan şapellerine (Tapınak) ve mezarlarına yer açılması amacıyla yıkılmıştır. Mihrabın kendisi bilindik bir düzeni açığa vurur. Nal biçimli bir orta kemerle örtülü bir kaide alanı; dikdörtgen bir çerçevesi ve üstünde kapalı kemerlerden oluşmuş bir revağın yer aldığı bir kemer alanıdır. Nal biçimli kemer, akustik sebeplerle üstüne geniş bir kabuk oturtulmuş olan sekizgen bir namaz girintisine açılmaktadır. Kabuğun kıvrımı imamın sesini bütün cami içinde duyuracak şekilde yükseltilmiştir. Mihrabın nal biçimli kemerinin yanlarında emîrlik döneminden kalma iki mermer kolon ve kolon başlığı yer almaktadır. Mihrabın kaide alanının her iki yanına bitki motiflerinin süslediği büyük mermer levhalar konumlandırılmıştır. Bunlar Kurtuba halifeliği sırasında yaratılmış güzel ve şahane bezeme rölyefleri arasında sayılmaktadır. Mihrabın kemer alanının üçgen dolguları, altın kaplamalı alçı sıva asmalarla bezenmiştir. Kemer alanını, mavi zemin üstünde altın mozaikten bir Kur'an yazıtının bulunduğu dikdörtgen bir çerçeve kuşatılmıştır. Yazıtın yukarısında kapalı kemerden oluşan bir revak uzanmış ve bu kapalı alanlar mozaiklerle işlenmiştir. Hayat ağacı motifi bezenmiştir. Bütün bunların üstünde büyük bir bombeli kubbenin destek yapıları, mihrabın önündeki çevrili alanı örten bu kubbe tıpkı mihrapta olduğu gibi küçük altın mozaik taşlarla bezenmiştir. 2. Hakem Bizans imparatoruna başvurarak Şam Cami-i Kebir'inin altın mozaiklerini aynen yapabilecek bir mozaik ustası göndermesi için ricada bulunduğu bildirilmektedir.<sup>32</sup> Kurtuba'daki mozaikçilerin başında bulunan usta Bizans geleneklerini öğrenebilmiştir.<sup>33</sup> Bununla birlikte altın mozaikler yerel atölyelerden gelme etkileri yansıtan Endülüs sanatıyla biçimsel bağlar taşımaktadır.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 547.

<sup>30</sup> Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 36-37.

<sup>31</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 224.

<sup>32</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 547.

<sup>33</sup> Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 37.

<sup>34</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 225-226.



Maksure alanının ortasındaki bombeli kubbenin iki yanında, Capilla de Villaviciosa'nın kubbesine benzer biçimde iki bağdadi kubbe yer almaktadır. Bu kubbelerin öncüllerinin Ortadoğu kökenli oldukları varsayılmaktadır. Ancak bunların yeterince incelenmemiş olması ve inandırıcı modellerin noksanlığı sebebiyle, Kurtuba bağdadi kubbelerini özgün bir tasarım olarak sayılmak durumundadır. Varlıkları caminin maksure alanındaki kemer bağlantısı olan bağdadi kubbelere bu biçimiyle başka hiçbir camide rastlanmamaktadır. Bu sebeple Kurtuba Câmi-i Kebir'in benzersizliği kısmen halifenin konumundan kaynaklıdır. Maksure alanındaki mimari çözümlerin ilk ilham kaynağı halifenin varlığıdır. Mihrabın her iki yanından camiye gelenlere kapalı olan kare biçiminde beşer bölme bulunmaktadır. Halife batı bölmelerini, bitişiğindeki saraydan dosdoğru cami maksuresine açılan gizli ve güvenli bir geçit olarak kullanıyordu. Doğu bölmeleri ise hazineyi saklamaya olanak sağlamaktaydı. Bunların yukarısında on bir bölmeli bir üst kat yer alırken, orta bölme tam mihrabın üstündeydi.<sup>35</sup> Üst katın işlevi hala tam olarak bilinmemekle birlikte caminin çok sayıdaki yazmalarının burada saklandığı düşünülebilir.<sup>36</sup>

Kurtuba Câmi-i Kebir'inin son eklentisi halife 2. Hişam'ın baş veziri ve naibi olan el-Mansur tarafından 987–988 yılları arasında yapılmıştır. Küçük yaşta tahtta çıkan 2. Hişam'ı Medînetüzzehrâ Sarayında yönetimden uzak tutarak Endülüs'ün idaresini eline geçiren Mansur bunu yaparken 2. Hişam'ın annesi Subh'un da desteğini almıştır. Halifenin temsilcisi sıfatıyla Câmi-i Kebir'i genişletmeye yönelik çalışmalar başlatmıştır. Elbette ki Mansur, hükümdar değildi emirlere ve halifelere denk bir davranışta bulunamazdı. Kurtuba Câmi-i Kebir'i güneye doğru genişletmesi halinde bu davranışı farklı yorumlanabilirdi. Burada bir yapısal sorun vardı; cami alanının güneye bir bayırla ırmağa doğru inmesi gerekmektedir. 2. Hakem (962–966), camiye genişletirken alt zemini isnatlarla yükseltip tesviye ettirmeye mecbur kalması sebebiyle, camiye güneye doğru daha fazla genişletmek yapısal bakımdan olanaksız hale gelmiştir. Ayrıca batıya doğru bir genişletme de olanaksızdı; çünkü batı yönünde hükümete ait idare sarayları vardı. Kuzeyde, müminlerin toplanacağı bir alan olarak korunması gereken cami avlusu mevcuttu. Bütün bunlar neticesinde camiye doğuya doğru genişletmek en mantıklısıydı.<sup>37</sup>

Titizlikle genişletme planını tasarlayan Mansur'un en çok önemseydiği husus, kıble duvarının doğru istikamette yer almasıydı. Bu durum önceki mimarların pek fazla önem vermediği bir coğrafi ayrıntıydı. 1. Abdurrahman'ın duygusal bir yaklaşımla özgün yapıyı eski yurduna, Suriye ve özellikle Şam'a benzeyen bir düzenle kurduğunu varsaymalıyız. Mansur'un camideki yeni genişletme faaliyetlerinden sonra Câmi-i Kebir, Mekke'ye bakacak hale gelmiştir. Câmiye Mansur döneminde yapılan son eklentiyle birlikte, o zamana kadar Kurtuba'daki en geniş çaplı imar yapılmıştır. Bazı kaynakların aktardığı bilgiye göre, Mansur

<sup>35</sup> Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 37.

<sup>36</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 227.

<sup>37</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 227.

devlet maliyesinden yaptığı büyük çapta harcamaları bu imar planı ile haklı göstermek istemiştir. Sekiz yan geçit ekleyerek, camiye doğuya doğru yaklaşık 50 metre kadar genişletmiştir. 2. Hakem'in önceki yapısının doğru tarafındaki taç kapılar duvarlarla örülerek kapatılmış ve caminin yeni alanına girmeyi sağlayacak 11 geniş kemer açılmıştır. Mihraba bitişik bölmelerinin uzantısının yapılmaması nedeniyle, geçitler iki sahn daha uzan hale getirilmiş ve dış güney duvarına kadar ulaşılmıştır. 2. Hakem tarafından eklenen maksureyi vurgulamak amacıyla bir dizi çapraz kemer kurma ilkesinden vazgeçilmiş ancak 2. Abdurrahman'ın eklediği kısmı 2. Hakem'in eklentisinden ayıran revak yapısı korunmuştur. Kurtuba Câmî-i Kebir, son eklentisiyle artık 19 geçide sahip olmuştur.<sup>38</sup> Kible duvarıyla tıpatıp aynı olan güney duvarın uzunluğu 128,41 metreye ulaşmıştır. Namaz bölmesi ise, 114,60 x 128,41 metre ve avlu 60,42 x 128,41 metrelik bir alan kaplamaktadır. Çıkıntılı cami avlusuyla birlikte, caminin kapladığı toplam alan 175,2 x 128,41 metre yani 23.400 metre kare olmuştur.<sup>39</sup> Daha sonraki Hıristiyanların ilaveleri hesaba katılmadığında, Mansur'un son eklentisiyle birlikte Kurtuba Câmî-i Kebir günümüzdeki görünümüne kavuşmuştur, denilebilir.<sup>40</sup>

### **Bâbü'l Mardum Câmî (Bab el-Mardum/Bâbu Merdum)**

Endülüs Emevî mimari eserlerinden günümüze ulaşabilen nadir yapılardan birisi de Toledo şehrinde yer alan Bâbü'l-Mardum Câmîsidir. Emîr Süleyman döneminde 999 senesinde inşa edilen bu cami, 1085 yılında kiliseye çevrilmeden önce kapısında 'Bâbü'l-Merdum Câmî' yazmaktaydı. Câmînin güney batısı cephesinde bulunan kitabe caminin inşasına dair ayrıntılı bilgiler vermektedir: ‘‘*Ahmed İbn Hadidi, kendi parasıyla bu mescidi inşa ettirdi ve bunun için Allah'tan cenette bir mükafat istedi. Mimar Musa İbn Ali ve Sa'ada idaresinde Allah'ın yardımıyla tamamlanarak 390 (999-1000) yılında Muharrem'de sona erdirildi*’’.<sup>41</sup>

Bu kitâbeden anlaşılacağı üzere caminin inşası Endülüs Emevîleri ayakta iken tamamlanmıştır. Kitâbede adı geçen Ahmed b. Hadîdî, o sırada Tuleytula kâdısı olarak görev yapmaktaydı. Câmînin planı kare şekildedir. Ortada bulunan dört serbest sütun ve bu sütunların desteklediği kemerler ile dokuz eş üniteli bir forma sahiptir. Bu dokuz ünitenin tamamı birbirinden farklı kaburgalı örtülerle kapatılmıştır. Bu plan şeması İslâm mimarisinde eş üniteli yapılar ve dört serbest ayaklı yapı tipi olarak tanımlanmaktadır.<sup>42</sup> Bu plan tipinin en batı örneği bu camidir. Taş ve tuğla malzemelerinin kullanıldığı cephelerde at nalı üç dilimli niş dizileri, geometrik şekiller, küfi karakterli yazılar cepheye mükemmel bir plastik etki vermiştir. Bu cami plan bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Bâbü'l-Mardum Câmîsi, 1085 senesinde Tuleytula'nın Kastilya Krallığı'nın eline geçmesinden iki yıl sonrasında kiliseye çevrilmiştir.

<sup>38</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 548.

<sup>39</sup> Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 38.

<sup>40</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 227.

<sup>41</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 307.

<sup>42</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 559.

Câminin doğu tarafına Santa Cruz adıyla müdeccen tarzı bir kubbe ilave edilmiştir. Daha sonrasında Kastilya kralı 8. Alfonso, bu yapıyı El Cristo de la Luz adlı bir dini cemaate bağışlamıştır. Günümüzde cami daha çok bu cemaate nispetle Mesquita del Cristo de la Luz adıyla anılmaktadır. Câminin mimari yapısı, Bizans kiliselerine her bir kenarı sekiz metre kare bir plana sahiptir.<sup>43</sup> Tuleytula'daki diğer yapılarda da olduğu gibi eserde taş ve tuğla kullanılmıştır. Yapı, dört sütun tarafından taşınmış biçimli birbirinden farklı dokuz kubbeyle örtülmüştür. Kubbelerin dayandığı kaburgalı kemerlerin kullanışı, Endülüs mimarisine ait özellikler arasındadır. Cephe duvarından geçmeli kemerler şeklinde ilginç ve bir o kadar gösterişli tuğla süslemeleri kullanılmıştır.<sup>44</sup> Bâbü'l-Mardum Camii, bugünkü yapısıyla kilise olarak kullanılmaktan çıkarılarak aslına uygun restorasyonu yapılmaktadır.<sup>45</sup>

### Ömer B. Abbas (Adebbas) Câmii

Endülüs Emevîleri döneminde inşa edilen dini yapılardan birisi de İşbiliye'deki Ömer b. Abbas Câmisidir. Bu caminin günümüzde sadece avlusunun bir bölümü ve minaresinin kaide kısmı kalmıştır. İşbiliye'deki şehir müzesinde kitâbesinin üzerinde olduğu mermer sütun korunmaktadır. Kitâbede caminin 210/825 senesinde 2. Abdurrahman'ın emriyle İşbiliye Kâdısı Ömer b. Adebbes tarafından inşa ettirildiği yazılıdır. Câminin mimari özellikleri incelendiğinde Kurtuba Câmî-i Kebir'e benzediği görülmektedir. Câmide ortadaki daha geniş ve yüksek olmak üzere kible yönüne uzanan on bir sahn bulunmaktadır. Kible duvarının uzunluğu 48 metre civarındadır. Kuzey duvarının ortasında dışarıdan kare içeriden daire şeklinde bir minaresi vardır. Minarenin kalıntıları arasında üzerinde Latince süslemelerin bulunduğu taşlara rastlanılmıştır. Bu durum caminin yapımında Roma dönemine ait şehir surlarının taşlarının kullanıldığını ortaya çıkarmaktadır. Caminin avlusunda portakal ve limon ağaçları, tam ortasında ise bir şadırvan bulunmaktaydı. Bu sebeple olacak ki, bugün avlu, Patio de los Naranjos (Portakal Avlusu) şeklinde anılmaktadır. Ömer b. Abbas Câmisi, Abbâdîler ve Muvahhidler zamanında tamir görmüştür. Câmî, 1248 senesinde İşbiliye'nin Kastilya ordusu tarafından istilâsından sonra San Salvador adıyla kiliseye çevrilmiştir. Bu yapı 1671 senesinde tamamen yıkılarak yerine aynı ismi taşıyan yeni bir kilise inşa edilmiştir.<sup>46</sup>

### İşbiliye Ulucâmii

Endülüs topraklarında Emevîler döneminin akabinde Murâbitlar ve Muvahhidler dönemlerinde de Mağrib sanatının izlerini taşıyan önemli eserler inşa edilmiştir. Bu dönemde yapılan mimari eserler büyük ve iri olduklarından dolayı oldukça dikkat çekicidirler. Bu

<sup>43</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 307.

<sup>44</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 560-563.

<sup>45</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 308.

<sup>46</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 308-309.

eserlerden birisi, Muvahhidler dönemi halifesi Ebu Yakub Yusuf'un emriyle bugünkü Sevilla Katedrali'nin bulunduğu yerde inşa edilen İşbiliye Ulucâmiidir. Yapımına 1172 senesinde başlanan cami, 1182 yılında tamamlanmıştır. Tarihçi İbn Sâhibu's-salât bu cami için, büyüklük bakımından Kurtuba Câmii-i Kebir'e yaklaştığını, minberinin güzelliğinin bir benzerinin olmadığını ve 24 Zilhicce 577 (30 Nisan 1182) Cuma namazından itibaren Ömer b. Abbas (Adebbes) Câmii yerine bu yeni camide kılınmaya başladığını bildirmiştir. Dikörtgen plana sahip olan bu eserin kuzey tarafında revaklı bir avlu bulunmaktadır. Avlusunun üç tarafında büyük kapıları yer alan caminin en büyük avlu kapısı olan 'Puerta del Perdon' günümüzde hala muhafaza edilmektedir. İşbiliye'de 1356 yılında yaşanan deprem felaketi sebebiyle caminin neredeyse tamamı zarar görmüş yalnızca minaresi ve İspayolca 'Patio de los Naranjos' olarak adlandırılan avlusu sağlam kalabilmiştir.<sup>47</sup>

1248 senesinde İşbiliye kenti Kastilya kralı 3. Fernando tarafından ele geçirildiğinde İşbiliye Ulucâmi katedrale dönüştürülmüştür. Eser, yaklaşık iki yüzyıl boyunca katedral olarak kullanılmıştır. 1434 yılında caminin ana binası tamamen yıkılarak aynı yere Sevilla Katedrali inşa edilmiştir. İnşası 1507 yılında tamamlanan Sevilla katedrali, İşbiliye Ulucâmi'nin mirası olan minare, çan kulesine döndürülmüş şekliyle eklenmiştir. Minarenin zirvesine 1568 yılında dönen bir heykel eklenmesiyle birlikte yapı, 'Giralda/Rüzgâr Gülü' olarak anılmaya başlanmıştır. İşbiliye Ulucâmi günümüzde Giralda şeklinde anılan ve Kurtuba Câmii-i Kebir ile benzeyen mimarisıyla, İslâm sanatının geçmişteki en değerli örneklerinden birisidir. Eserin yapımına Halife Ebu Yakub döneminde ve baş mimar başı Ahmed b. Bâsu (Basso) ile 1156 yılında başlanmıştır. Halife Ebu Yusuf döneminde ise baş mimar Ali Gomari ile inşaat devam ettirilmiştir. Câmînin yapımı için Alkazaba'nın içindeki bazı konutlar yıkılmıştır. Câmî yaklaşık 43,32 x 81,36 metre karelik dikdörtgen bir alana sahiptir. Kuzey tarafında revaklı bir avlusu bulunmaktadır. Revaklar, kuzeyde 6,40 metre x 49,60 metre genişliğinde iken, doğu ve batıda 5,45 44,2 metre genişliğindedir. Câmînin ibadet mekânı 17 sahindan oluşuyorken; yan sahnın genişliği 5,46 metre, orta sahnın 7,01 metredir. Sahnın 12 kemer dizisinden oluşmaktaydı. Avlu ile ibadet mekânı toplamda 8.231 metre karelik bir alanı kapsamaktadır. Câmînin kaidesi kesme taşlarla örülmüştür. Eserin yapım emrini veren Muvahhid halifesi bu süreçte vefat edince, caminin inşaatına ara verilmiştir. 1184'te minarenin inşaatına yeniden başlanmış, 10 Mart 1198'de zirvesine üst üste süslü dört bronz kürenin yerleştirilmesiyle tamamlanmıştır. Bu haliyle cami, 82 metreyi bulan minaresiyle Avrupa'nın en yüksek binası olma özelliğini taşımaktadır. Ayrıca burası ezan okumak için olduğu kadar gözetleme kulesi olarak da kullanılmaktaydı. Tuğladan inşa edilen minarenin içerisinde oda şeklinde altı bölme ve bu bölmelerin üzerinden tepeye kadar çıkmaya imkan tanıyacak otuz beş rampa yapılmıştır. 14. Yüzyılda yıkılan tepe kısmına 1568'de Hıristiyanların zaferini sembolize eden ve

<sup>47</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 309.

rüzgârgülü vazifesi gören bir heykeli inşa edilmesiyle eser, 92 metrelik bir yüksekliğe ulaşmıştır.<sup>48</sup>

### 3. ENDÜLÜS SARAYLARI

Endülüs'te emirlerin kullandığı Kurtuba sarayından sonra yapılan altı saray bulunmaktadır. Bunlar Munyet'ur-Rusâfe, Medînetüzzehrâ, Medînetüzzâhire, Caferiye, Elhamrâ ve Alkazar saraylarıdır.

#### Munyet'ur-Rusâfe

Abdurrahman, Kurtuba'yı devletin başşehri haline getirmek için büyük gayret sarfetmiş, ancak askerî engeller sebebiyle başta Kurtuba olmak üzere diğer büyük şehirlerde geniş imar faaliyetine girişememiştir. Onun ilk büyük mimari eseri emirlik sarayıdır. Kurtuba'ya geldiği zaman valilerin oturduğu Dârülimâre'de ikamet ediyor ve burasını aynı zamanda idarî teşkilâtın bulunduğu hükümet konağı olarak kullanıyordu. Daha sonra, 784 yılında Vâdilkebir'in kıyısında büyük bir saray yaptırdı. Geniş bahçeleriyle nehir boyunca uzanan saray ve müştemilâtına, Suriye'den örnek alınarak er-Rusâfe adı verildi. Abdurrahman'ın ikinci büyük eseri, sarayının yakınında yaptırdığı Câmî-i Kebîr'dir. 789 yılında tamamlanan ve sonradan yapılan ilâvelerle daha da büyüyen günümüze kadar gelen bu cami, Endülüs Emevî mimarisinin en güzel örneklerinden biridir. Kaynaklarda, onun Kurtuba'da daha birçok küçük cami ve mescid yaptırdığı da belirtilmektedir.<sup>49</sup>

#### Medînetüzzehrâ Sarayı

Endülüs Emevî Devleti'nde ortaya çıkan en değerli sivil mimari yapılarından birisi Medînetüzzehrâ Sarayıdır. Endülüs'teki Emevî eserlerinin çok büyük bir bölümü günümüze ulaşamamış ve tamamen yok olmuştur. Medînetüzzehrâ Sarayı, Kurtuba'ya sekiz km uzaklığındaki Sierra Morena Dağı'nın yamacına inşa edilmiştir. 3. Abdurrahman, kendi güç ve kudretini temsil etmesi amacıyla bu sarayın yapımında büyük çaba sarfetmiştir.<sup>50</sup> Kurtuba'nın batısında kurularak olan bu büyük saltanat sarayının yapımına 19 Kasım 936 tarihinde başlanmıştır. 3. Abdurrahman'ın Medînetüzzehrâ Sarayını inşa ettirmesi hakkında bazı rivayetler ortaya çıkmıştır.<sup>51</sup> Bu rivayetlerden en yaygın olanına göre, 3. Abdurrahman'ın çok sevdiği Zehrâ isimli cariyesi vefat ettiğinde, geride yüklü bir miktar para bırakmıştır. 3. Abdurrahman, bu parayla ilk olarak Hıristiyanların eline düşmüş Müslümanları kurtarmak

<sup>48</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 309-310.

<sup>49</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Abdurrahman I", *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 147-150.

<sup>50</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 553.

<sup>51</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 311.

istemiş ancak esir kalan Müslüman'ın olmadığı anlaşıldığında, çok sevdiği cariyesi Zehrâ halifeden kendi adını taşıyan bir saray inşa ettirmesini istemiştir.<sup>52</sup> Cariyesinin bu isteğini kabul eden Halife, Arûs Dağı'nın güney yamacına sarayı inşa ettirmiş ve girişine de cariyesi Zehrâ'nın heykelini yaptırmıştır.<sup>53</sup>

Bu rivayetin doğru olup olmadığı bilinmediği gibi yanlış olması halinde sarayın isminin nereden geldiği merak uyandırmaktadır. Zehrâ kelimesi, Arap edebiyatında Cahiliye Dönemi'nden beri 'parlayan yıldız' anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimenin sarayın ismine ilham olduğu varsayılırsa, sarayın girişindeki heykelinde cariye Zehrâ'yı değil, Roma Dönemi'ndeki güzellik tanrıçası Venüs'ü temsil ettiği kuvvetle muhtemeldir. İçerisinde hükümdar, harem ve binlerce kişinin kaldığı bu salatanat sarayının tamamlanması on yıl sürmüştür.<sup>54</sup>

Şerif İdrîsî'nin bildirdiğine göre, şehir üç kademeli olarak inşa edilmiştir. Üst kısımda, 3. Abdurrahman'ın sarayı, harem dairesi ve kale, orta kısımda bahçe ve yeşil alanlar, alt kısımda ise Büyük Câmî, köle ve hizmetçilere ait evler bulunmaktaydı. Medînetüzzehrâ Sarayı, kuzeyden güneye 750 metre, doğudan batıya doğru 1500 metrelik dikdörtgen bir alan üzerine kurulmuş olup, kuzey cephesi hariç çift surla çevrilmiştir. Medînetüzzehrâ'nın en önemli birimi Dârülmülk olarak adlandırılan saraydır.<sup>55</sup> Dârülmülkte bulunan 4313 sütunun 1013'ü Kartaca ve Tunus, 19'u İstanbul, 140'ı ise Frenk Krallığı'ndan hediye gelmiştir. Sarayda kullanılan mermerlerin inşaatını Abdullah b. Yûnus, Hasan Kurtubî ve Ali b. Câfer gibi Endülüs'ün önemli ustaları yapmıştır. Sarayın geniş bir avlusu ve bu avluya bakan üstü kapalı taraçası olan üç salonu vardır.<sup>56</sup> Sarayın mimari tarzı Kurtuba Câmî-i Kebir'in planı ile benzerlik göstermekte olup, Abbasî saraylarının eksen simetrisini yansıtmaktadır. Sarayın içerisinde 15.000 direk altınla kaplanmış; zümrüt, yakut, mermer ve inciyle süslenmiş sütun başlıklarının tablalarında kûfi yazı kullanılmıştır.<sup>57</sup> Sarayın yakınında bulunan avluları kare şeklinde sıralanmış olan yapıların yönetim binaları olduğu düşünülmektedir.<sup>58</sup>

Sarayda misafirleri için Doğu Salonu (Salon Rico ve Batı Salonu (Altın Salon) diye adlandırılan iki yapı olup, bu salonlar bahçelerle birbirine bağlanmaktadır. Burada resmî görüşmelere tahsis edilen Doğu Salonu mimarî özellikleriyle dikkat çekmektedir. Salon Rico olarak da adlandırılan Doğu Salonu, üç sahnalı iç mekânının her biri at nalı şeklindeki altı kemeri taşıyan 12 sütunla bölünmüştür. Salonun duvarları ve tavanı altın kaplama olduğundan, zeminden farklı şekil ve renklerde çok kalın mermerler kullanılmıştır. Salonun ortasında

<sup>52</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 229.

<sup>53</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 311.

<sup>54</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 313.

<sup>55</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s.

<sup>56</sup> Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 39.

<sup>57</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 230.

<sup>58</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 313-314.



bulunan yeşil mermerden mamul altın nakışlı ve üzerinde insan suretleri barındıran havuz, Ahmed Yunânî tarafından İstanbul'dan getirilmiştir.<sup>59</sup> Dikdörtgen şeklindeki havuzun uzun kenarından birisinin yanına aslan, timsah, geyik, diğerinin yanına yılan, fil ve kartal, kısa kenarlardan birinin yanına güvercin, tavus ve şahin, diğer kısa kenara ise horoz, kartal ve delice kuşunu temsil eden ağızlarından su akan heykeller dikilmiştir.<sup>60</sup> Ayrıca Doğu Salonu'nun içerisinde su arkları ile dört çiçek bahçesi ve dört havuzla çevrelenmiş bir köşk yer almaktadır.<sup>61</sup>

Altın Salon şeklinde de bilinen Batı Salonu ise, baştan aşağı süslü alçıyla ve renkli mermerler ile kaplanmıştır. Batı Salonu'nun ortasında Bizans Kralı'nın 3. Abdurrahman'a hediye ettiği, altın kaplamalı bir havuz bulunmaktaydı. 3. Abdurrahman, bu havuzun içini civayla doldurtmuştur. Meclisindeki birini korkutmak istediğinde havuzdaki civayı hareketlendirme emri vererek, şimşek çıkmasını andıran bir ışık görüntüsüyle karşısındaki insanlara gözdağı vermek amacıyla kullanmıştır. 3. Abdurrahman, saray kısmının tamamlanmasından sonra üçlü teras şeklinde olan saltanat şehrinin alt kısmına hanlar, hamamlar, çarşılar ve büyük bir cami yaptırmıştır.<sup>62</sup>

Kazılarda elde edilen kitâbelerdeki bilgiye göre, Medinetü'z-zehrâ şehrindeki Büyük Câmi'nin tamamlanması 943-944 tarihleri arasındadır. 3. Abdurrahman'ında katıldığı Büyük Câmi'deki ilk Cuma namazı, Kâdı Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah tarafından kıldırılmıştır. Güneydoğuya doğru dikdörtgen uzanan caminin beş sahnı ve at nalı şeklinde kemerleri vardır. Medînetüzzehrâ'da 3. Abdurrahman, ailesi, devlet ricali, saray görevlileri ve muhafızlarından oluşan yirmi bini aşkın kişi yaşamaktaydı. Halifenin şehri buraya taşınması üzerine, Kurtuba'ya giden yol üzerinde yapılaşma başlamış ve beytül-mâl, divanlar, darphane gibi önemli kurumlar Medînetüzzehrâ'ya taşınmıştır. Medînetüzzehrâ, elçilik heyetlerinin karşılandığı alan olması sebebiyle Kurtuba'nın asker gücünü ve yüksek medeniyetini simgelemektedir.<sup>63</sup> Medînetüzzehrâ saltanat şehri, 3. Abdurrahman'ın oğlu 2. Hakem döneminde de önemini ve canlılığını sürdürecektir. Ancak 2. Hişam döneminde yönetimi ele geçiren İbn Ebî Âmir, Medînetüzzehrâ'ya rakip olarak Medînetüzzâhire Sarayı'nı inşa ettirecek ve devlet daireleri bu yeni saraya taşınacaktır.<sup>64</sup>

Medînetüzzehrâ saltanat şehrinin asıl önemini yitirmesi 1009 yılından itibaren olmuştur. İlk olarak 1009 senesinde Kurtuba halkı tarafından yağmalanan şehir, zaman içerisinde yağma ve yıkımla harabeye dönmüştür.<sup>65</sup> 1236 yılında Kurtuba Kastilya Krallığı'nın hakimiyeti altına girdiğinde Medînetüzzehrâ adı tutulmuş ancak Hıristiyan kaynaklarında Eski Kurtuba şeklinde

<sup>59</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 231.

<sup>60</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 555.

<sup>61</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 314.

<sup>62</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 315.

<sup>63</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 232.

<sup>64</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 315-316.

<sup>65</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 556.

anılmaya başlanmıştır.<sup>66</sup> Medînetüzzehrâ, yıllar içerisinde öyle tanınmaz bir hale gelmiştir ki, 19. Yüzyıl başlarında kalıntıları tamamen toprak altında kalmıştır.<sup>67</sup> Saltanat şehrinin tespit edilmesi Makkarî'nin Nefhu't-tîb adlı eserinde Medînetüzzehrâ'ya ait verdiği geniş ve detaylı bilgiler sayesinde gerçekleşmiştir. Pedro de Madrazo, 1850 yılında şehrin yerini keşfetmiş ve 1854 yılında ilk kazı çalışmalarını başlatmıştır.<sup>68</sup>

### Medînetüzzâhire Sarayı

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde inşa edilmiş mimarî eserlerden birisi de hâcib İbn Ebî Âmir'in emriyle yapılan Medinetüzzâhire Sarayıdır. 2. Hişam'ın hâcibi olan Mansur, Medînetüzzehrâ'daki halifeyi orada bırakarak, idareyi yeni bir saraya yönlendirmek istemiştir. Mansur'un bu sarayı inşa ettirmesinin iki sebebi vardır. Bunlardan ilki, devlet organlarını kendi kontrolü altında tutabilmek ikincisi ise, 3. Abdurrahman ve 2. Hakem gibi güçlü ve nüfuz sahibi olduğunu mimarî bir eserle ispatlama düşüncesiydi. Yeni saltanat sarayı olan Medinetüzzâhire, Kurtuba'nın doğusuna inşa edilmiştir. Medînetüzzehrâ ile eş değer büyüklüğe sahip olan yeni sarayın etrafı yüksek surlarla çevrilmiştir. Saray ile dışarıyı arasındaki bağlantıyı kurmak amacıyla 'Vahşi Hayvanlar', 'Bahçeler' ve 'Fetih' gibi değişik isimlere sahip bir çok kapı açılmıştır. Medînetüzzâhire Sarayı'nın büyük bölümü iki yıl içerisinde tamamlanmış ve Mansur'un emri altında çalışan bütün devlet ricali ve kurumları buraya taşınmıştır. Medînetüzzâhire'nin etrafına devlet adamları tarafından pek çok köşk yapılırken, çarşı, han ve hamamlar, mesire alanları ve bahçeler de unutulmamıştır. Ancak ne yazık ki, Medînetüzzâhire de yapılışından otuz yıl sonra Medînetüzzehrâ ile aynı kaderi paylaşmıştır. 10. Yüzyılın sonlarında Endülüs Emevî Devleti'ni çöküşe götüren fitne dönemi yaşanırken, Âmirîler'e karşı harekete geçen Kurtuba halkı Medînetüzzâhire Sarayı'nı yıkıp yağmalamıştır.<sup>69</sup> Âmirîler'e karşı isyanı tetikleyerek hilafet tahtına oturan Muhammed Mehdî'nin kışkırtmaları üzerine koca saray kısa sürede enkaz haline gelmiştir. Medînetüzzehrâ'dan farklı olarak Medînetüzzâhire'ye ait günümüze intikal eden herhangi bir kalıntı mevcut değildir.<sup>70</sup>

### Câferiye Sarayı

Sarakusta'daki Câferiye Sarayı, Mülûkü't-Tavâif Döneminin mimarî eserlerinden birisidir. Hûdî hükümdar Ebû Cafer Ahmed b. Muktedir (1049-1082) tarafından yaptırılan bina, dikdörtgen yapılı ve kulelerle takviyeli taş ve tuğlalardan örülmüş duvarla çevrilmiştir. Kuzey-güney doğrultusunda inşa edilmiş sarayın içinde, çok zengin tezyinata sahip bir revak ve sarayın

<sup>66</sup> Yetkin, *İslâm Mimarisi*, s. 40.

<sup>67</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 233.

<sup>68</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 321.

<sup>69</sup> Hasan, *İslâm Tarihi 4*, s. 379.

<sup>70</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 321-322.

bütün bölümleriye bağlantı kuran merkezî avlusu çok önemlidir.<sup>71</sup> Sarayın taht odasının yanında küçük bir cami bulunmaktadır.<sup>72</sup> Dikdörtgen ana şema içerisinde sekizgen bir plana göre inşa edilen cami, kaburgalı bir kubbe ile örtülmüştür.<sup>73</sup>

### **Elhamrâ Sarayı (El-Medinetu'l-Hamrâ, Kasrul-Hamrâ)**

Endülüs'teki İslâm hakimiyetinin son temsilcisi olan Gırnâta Nasrî Sultanlığı, toprak ve nüfus bakımından küçük olmasına rağmen, İslâm ve dünya sanatı adına en büyük ve en zarif mimarî eserlerden birisini ortaya koymuşlardır. Hem Endülüs mimarîsi hem de İslâm sanatı için gurur kaynağı olan ünlü Elhamrâ Sarayı, inşaatında kullanılan kil harcının renginden dolayı 'kıızıl saray' olarak nitelendirilmektedir. İspanya'nın Gırnata şehrine kurulan Elhamrâ Sarayı, Doro ve Penin ırmaklarının ortasında yüksek bir tepede kurulmuştur. Elhamrâ Sarayı'nın bulunduğu noktada 9. Yüzyılda birkale inşa edildiği, daha sonra kalenin 11. ve 13. Yüzyılda tahkim edilerek geliştirilip Beni Ahmer Devleti'ne askeri yapı olduğu bilinmektedir.<sup>74</sup>

Beni Ahmer Devleti'nin kurucusu Muhammed İbn Ahmer, burada ilk binayı inşa etmiş, ardından oğlu 1. Yusuf ve torunu 5. Muhammed dönemlerinde eklemeler yapılarak saray geliştirilmiştir. Sarayın günümüze ulaşan yapıları 1. Yusuf ve 5. Muhammed'in ilave ettirdiği kısımlardır. 1. Yusuf 1333-1354 yılları arasında hükümdarlık yaparken sarayın avlusuna Komares Kulesi ve çevresindeki yapıları inşa ettirmiştir. 5. Muhammed ise, 1354-1359 yılları arasında hükümdarlık yaparken ilave ettirdiği kısımlar Arslanlı avlu ve çevresindeki kısımlardır.<sup>75</sup>

Saray tek evrede inşa edilmemiş ihtiyaç duyuldukça ilaveler yapılmıştır. Sarayın büyük bir kısmı Çarzkuin tarafından yıkılmıştır. Yıkılan bölüme Rönesans tarzında bir saray inşa edilmiştir. Bina 1522 senesinde bir deprem geçirmiş, 1590 yılında büyük bir patlama yaşamış ve oldukça zarar görmüştür. Uzun yıllar başıboş kalan yapı, Napolyon önderliğindeki Fransız ordusu Gırnata'yı işgal ettiğinde Fransızlar tarafından kullanılmıştır.<sup>76</sup> İslâm sivil mimarisinin Avrupa kıtasındaki tek ve en önemlisi olan Elhamrâ Sarayı tarzında ve yapısında başka bir saray yoktur.<sup>77</sup>

Elhamrâ Sarayı planı itibariyle, Suriye ve Filistin'deki Emevî kasırlarıyla birlikte İslâm saray mimarisinin önemli bir temsilcisi durumundadır. Kuzey-güney yönünde uzanan El-Bürke avlusu ile doğu-batı yönünde uzanan avlu 'L' şekli oluşturacak şekilde yerleştirilmiştir. El-Bürke avlusu, sarayın batı tarafında yer almaktadır. Ortasında 36 metre uzunluğundaki

<sup>71</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 563.

<sup>72</sup> Hattstein-Delius, *İslam Sanatı ve Mimarîsi*, s. 236-237.

<sup>73</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 323.

<sup>74</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 324.

<sup>75</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 326.

<sup>76</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 566.

<sup>77</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 328.

havuzdan dolayı ayna anlamına gelen ‘El-Bürke’ ismiyle anılmaktadır. Kısa kenarlarından ince ve yüksek mermer sütunlar tarafından taşınan yedişer gözlü galeriler yerleştirilmiştir. Kuzeydeki galeri içerisinden geçilen bir koridor ile Komares Kulesinin içinde bulunan elçiler divan hanesine ulaşmaktadır. Elçiler divanhanesi, Elhamrâ Sarayı’nın içerisindeki divanhanelerin en büyüğüdür.<sup>78</sup> Üç metre kalınlığında duvarlarla kuşatılmış olup, üç kenarın da üçer tane penceresi vardır. Zemininden yaklaşık 24 metre yüksekliğindeki iç mekândaki her bir pencere oda gibidir. Sarayın orijinal tavanı ahşaptan bir gökyüzü tasviri gibi yıldız kompozisyon içermektedir. Sonrasında ise, mukarnaslı örtüyle değiştirilmiştir. El-Bürke avlusunun kuzeybatı köşesi mescide açılıyorken, kuzeydoğu köşesi hamama açılmaktadır.<sup>79</sup>

Doğu-batı yönünde uzanan Aslanlı avlu ise sarayın doğusunda kalmaktadır. Bu avlunun ortasında üç boyutlu aslan heykellerinin olduğu havuzlu bir fiskıye yer almaktadır. Bu süsleme tarzı İslâm sanatında ilk kez kullanılmıştır. Aslanlı avlu, dört yönden revaklarla kuşatılmış olup revaklarda ince uzun mermer mukarnas sütunlar ve çok hareketli kemerler kullanılmıştır. Kemerlerin çevresi ise, kırmızımtırak taşlarla çok gösterişli bitkisel süslemeler ile bezenmiştir.<sup>80</sup> Elhamrâ Sarayı’ndaki mekânların içerisinde hareketli kemerler at nalı formunda kapı pencereleriyle Endülüs tarzında, çini kaplamalar yer yer alçı süslemeler ve taş üzerine yazışlı bitkisel ve geometrik süslemeler yer almaktadır. Bu haliyle saray oldukça gösterişli bir dekorasyona sahiptir.<sup>81</sup>

### **Alkazar (Alcazar) Sarayı**

Endülüs saray mimarîsine verilebilecek son örnek İşbiliye’deki Alkazar (Alcazar) Sarayıdır. Gerçi bu saray, Kastilya-Leon Kralı 1. Pedro (1334-1369) tarafından inşa edilmiştir. Dolayısıyla bu saray bir Hıristiyan sarayıdır. Sarayın mimarî özellikleri incelendiğinde, Müslüman ustalar tarafından yapıldığı ve Endülüs İslâm mimarînin özelliklerini yansıttığı görülmektedir. Bu sebeple saray İslâm eseri olarak değerlendirilmektedir. Alkazar, ilk defa Muvahhid Sultan Ebû Yakub Yusuf (1163-1184) tarafından yapılmışsa da, 1364-1366 yılları arasında yeniden inşa edilmiştir. Yeniden inşa edilmesi sırasında yapının mazgallı duvarları ve Aslanlı kapı denile ana kapısı hariç bütün kısımlar yıkılmıştır. Alkazar’ın inşasından önce burada 712 yılında yapıldığı düşünülen Emevî kalesi vardı.<sup>82</sup> Binanın bugünkü yapımı, Kastilya-Leon Kralı 1. Pedro için Nasrî Sultanı 5. Muhammed (1354-1359,1362-1391)’in gönderdiği mimarlar ve Tuleytula’dan gelen Müslüman marangozlar yapmıştır. Hıristiyan bir eser olmasından dolayı sonrasında 1. Carlos (1516-1556), 2. Felipe (1556-1598), 3. Felipe (1598-1621) ve 5. Felipe (1700-1746) hükümdarlıklarında Avrupaî tarzda restore edilmesine

<sup>78</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 570.

<sup>79</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 328-329.

<sup>80</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 572.

<sup>81</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 330.

<sup>82</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 331.

rağmen, Mudejar denilen İslâm sanatının hıristiyan sanatına uygulanmış şeklinin en güzel örneğini teşkil eden İslâm mimarîsi için önemli bir eserdir.<sup>83</sup>

Geniş bir bahçe içerisinde yer alan yapı, ortası havuzlu üstü açık avlularla çevrelenmiş kapalı mekânları, havuz ve çeşme sularından yansıyan güneş ışınlarının duvardaki parlak çinilere yansması ve bu duvarlarla revakların da havuz suları üzerinden görüntülenmesi sebebiyle tipik İslâm mimarîsinin bir örneğidir. Sarayda Kızlar Avlusu, en gösterişli bölüm olan Elçiler Avlusu, sütunları Medinetüzzehrâ'dan getirilmiş olan Bebekler Avlusu yer almaktadır.<sup>84</sup>

Endülüs'teki askerî mimari örneklerine gelince, Mâride'deki Alcazaba ve Tarif (Tarifa) Kalesi, Duero nehri üzerindeki Gormaz Kalesi<sup>85</sup>, İşbiliye'deki Altın ve Gümüş Kuleler, Kurtuba'daki Malmuerta Kulesi, Batalyevs'teki Espantaperros Kulesi, Mâleka ve Meriyye kasabalarındaki Kuleleri, Alkalade Guadaira Kalesi, Mâleka'daki Alcalá de Real, Ahlama, Alhendın, Almeria, Antequera, Baza, Gibraltar, Gırnata ve Loja (...) askerî eserlerin en önemlileridir.<sup>86</sup>

## Endülüs Saray Kültürü

İslâm tarihinde saray hayatı ve saray kültürü Emevîler döneminde gelişmiştir. Emevîler, kendilerine büyük saraylar, çiftlikler ve harem hayatı oluşturmuşlardır. İber Yarımadasına yerleşen Endülüs Emevîleri ise, Doğu'da öğrendikleri kültürü beraberinde bu coğrafyaya taşımışlardır. Öyle ki, Endülüs Emevîlerinin saray kültürü incelendiğinde Emevî kökleri ve Doğu kültürünün izlerine rastlanmaktadır. Ancak Endülüs'teki Doğu'dan Batı'ya olan kültürel hareketliliğin asıl kaynağı 822-852 yıllarında Kurtuba'da yaşamış olan Ziryâb Alî b. Nâfi'dir. 2. Abdurrahman'ın hükümdarlığında başlayan Ziryâb rüzgarının getirdiği Abbasi esintisi, Endülüs kültür ve medeniyetinin şekillenmesinde oldukça önemlidir.

### a. Köleler

Endülüs'te kurulan Emevî Devleti'nin sarayları, kıymetli mermerler, altın yıldızlar, bahçeler ve fiskiyeli havuzlarla donatılmış yapılardır. Emîrler veya halifelerin, gerek resmî gerekse özel hayatlarında kendilerine eşlik eden kalabalık bir hizmetli ve köle grubu bulunmaktadır. Sarayda yaşayan kimseler; Hükümdar, ailesi ve çocukları, cariyeler, hadımlar, köleler ve görevlilerdir.<sup>87</sup>

Ortaçağ tarihinde Doğu ve Batı'daki Müslüman hükümdarların yakın çevresinde çok sayıda hadım edilmiş hizmetkarlara rastlanmaktadır. Bu kimseler sarayın her köşesini rahatlıkla gezebilmek ve harem dairesinde görev alabilmek amacıyla hadım edilmekteydiler. 10.

<sup>83</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 332.

<sup>84</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 332.

<sup>85</sup> Yetkin, *İslâm Mimarîsi*, s. 42.

<sup>86</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 333-335.

<sup>87</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 362.

Yüzyılda Kurtuba’da da çok sayıda hadımın sarayda hizmet ettiği bilinmektedir. Hadım edilmiş olsun veya olmasın, emîrin ve sarayın hizmetinde olan bu kişiler ‘Gılman’ adıyla anılmışlardır. Üst seviyelerde hizmet edenlere ise ‘Fityân’ ismi verilmiştir.<sup>88</sup> Endülüs halifeliği sırasında sarayın hizmetkârları, hadım olsun veya olmasın Avrupa kökenliydi. Bu sebeple onlara, ‘Slaves’ hatta köleler ile aynı anlamı veren ‘Sakalibe’ denilmiştir. Bu hizmetkâr sınıfı, yalnızca doğu Avrupa ülkelerinden gelmemekteydi. Ortaçağ Arap coğrafyacılara Sakalibe’yi, Hazar sınırından İstanbul ile Bulgarların memleketi arasında yaşayan kimseler için kullanmışlardır. Sonrasında İspanya’da Cermen ordularının Slavlara yaptığı seferler esnasında, esir edilen kölelere de bu isim verilmiştir.<sup>89</sup> İbn Havkal’ın 10. Yüzyılda Batı Müslüman dünyasına gerçekleştirdiği seyahatinde belirttiği üzere Kurtuba halifesinin sarayında, evinde ve haremde hizmet veren çok sayıda Avrupa menşeli Sakalibe (Köleler) vardır.<sup>90</sup> Endülüs’ün merkezindeki bu köleler yalnızca Karadeniz’den değil, Avrupadaki Calabria, Lombardiya ve Galicia’den da gelmekteydiler. Haremde görevlendirilmek üzere hadım edilen kölelere, daha çok İspanya’da rastlanılmıştır. Afrika’dan getirilen siyah kölelere ‘Abîd’ adı verilmiş ve bu kimseler hükümdarın sağlığında veya öldüğünde vasiyetine göre özgürlüklerine kavuşmaktadırlar.<sup>91</sup>

10. Yüzyılda Kurtuba merkezinde köle sayısı oldukça fazlaydı. Yapılan sayımlarda 3.750, 6.087 ve 13.750 rakamları karşımıza çıkmaktadır. Kölelerin birçoğunun zamanla hürriyetine kavuşarak toplumda önemli yerlere geldikleri de olurdu. Endülüs sarayında bu kadar çok kölenin olması emîrlik zamanına kadar gitmektedir. Özellikle 2. Abdurrahman döneminde çok sayıda köle satın alınmış ancak 10. Yüzyılda Sakalibeler, hükümdarın çevresindeki etkinliklerini arttırmışlardır. Bu yüzyılda Sakalibeler idarede, orduda, hanedan mensuplarının ve Arap asilzadelerin hizmetinde görev almaya başlamışlardır. İbn İzarî’nin aktardığı bilgiye göre, 3. Abdurrahman’ın iktidarında Medînetüzzehrâ Sarayı’nda 3.750 adet hadım edilmiş veya edilmemiş köle bulunmaktaydı. Aynı zamanda haremde 6.300 kadar cariye hizmet vermekteydi. Endülüs Saray görevlileri şu şekildedir; *Sahibu’l-Matbah* (Mutfak Şefi), *Sahibu’l-Bunyan* (Binalar Şefi), *Sahibu’l-Hayl* (Ahırların Şefi), *Seyis* (At Terbiyecisi), *Sahibu’l-Berîd* (Posta Reisi), *Sahibu’l-Bîzân* (Doğan Yetiştiricisi), *Sahibu’s-Saga* (Kuyumcubaşı) ve *Hizanetu’s-Silâh* (Savunma-Silah Sorumlusu) bu görevlilerden bazılarıdır.<sup>92</sup>

### b. Harem

İslâm tarihinde sarayda kurulan harem ilk defa Emevîler döneminde ortaya çıkmış, cariye ve köle kültürü İslâm topraklarına girmiştir. Arapça ‘da ‘korunan, mukaddes ve muhterem olan

<sup>88</sup> Şaban Öz, *İslâm Tarihi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017, s. 334-335.

<sup>89</sup> Maribel Fierro, *III. Abdurrahman İlk Kurtuba Halifesi*, (trc. Firdevs Bulut Kartal), VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul 2021, s. 110.

<sup>90</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 363.

<sup>91</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s. 328.

<sup>92</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 368.



şey veya yer' anlamıyla bilinen haremın teşkilatlanması ve gelişmesi Muâviye'den sonraki Emevî halifeleri döneminde gerçekleşmiştir.<sup>93</sup> Bazı tarihçilerin bildirdiğine göre, Emevîlerdeki harem teşkilatının kaynağı Bizans'a dayanmakta ve harem Bizans'taki örneğini takiben İslâm dünyasına dâhil olmuştur. Sarayda harem olarak kullanılan odanın duvarları, av sahneleri, kadın figürleri gibi resimlerle süslenmiştir. Haremın en önde gelen üyeleri şüphesiz ki, tahta oturan halifenin eşleridir. Bu kişiler haremde nispeten geniş bir hürriyete sahip şekilde yaşıyorlardı.<sup>94</sup>

Endülüs emîr veya halifelerinin, çok sayıda cariyesi ve kölesi vardı ancak bir tane gözdesi olmaktaydı. Örneğin, 3. Abdurrahman'ın eşlerinden birisi Ümmü Kureyş 'Kureyşlilerin annesi' olarak bilinen Necde b. Hüseyin'in kız kardeşidir. 3. Abdurrahman'ın daha tanınık denilebilecek hanımı ise, dedesinin kardeşi emîr Münzir'in kızı Fatıma Kureyşî'dir. Fatıma soylu bir aileden geldiği için ona 'Büyük Hanım' unvanı verilmiştir. Bu evliliğin temel amacı, Emîr Münzir'in soyundan gelenler ile ters düşmeme düşüncesidir. Siyasi amaçla yapılan evlilikler Emevîlerde gayet yaygın bir durumdur. 3. Abdurrahman'ın Fatıma Kureyşî ile evlenmesinin bir sebebi de, Fatıma isminin Hz. Muhammed'in kızının ve Ali'nin eşinin adı olmasıydı. Ayrıca Fatıma, özgür bir kadındı ve emîre vereceği çocuklar Necde'nin kız kardeşine kıyasla daha soylu bir statü sahibi olacaktı.<sup>95</sup>

3. Abdurrahman'ın diğer bir eşi Mercan isimli bir cariyedir. Hıristiyan bir köle olan Mercan, Fatıma'yı 3. Abdurrahman'ın gözünden düşürerek emîrin yeni gözdesi olmayı başarmıştır. Mercan'ın oğullarından birisi hilafeti devralan 2. Hakem'di. Bu doğumundan sonra Mercan, 'oğlan anası' (Ümmü veled) diye anılmış ve kölelikten azat edilmiştir. 3. Abdurrahman'ın ömrünün sonlarına doğru bilinen gözdesi Müştak adında bir köleydi. Müştak, halifenin en küçük ve en gözde oğlu Muğire'nin annesiydi.<sup>96</sup> Endülüs emîr ve halifelerin eşleri ve cariyelerinden örnek verilecek olursa; 1. Abdurrahman'ın annesi Râh, Berberî; 1. Hakem'in annesi Zuhuf, İspanyol ve 2. Hişam'ın annesi Subh, Bask asıllı cariyelerdir.<sup>97</sup>

Halife eşleri, güzel görünümlü, akıllı, fesahat ve belagat sahibi kadınlar arasından seçilmekteydi. Saraya getirilecek olan cariyeler de, bir takım kıstaslara uygun olarak seçilerek saraya girdikleri bilinmektedir. Cariyelerin güzel olmaları, şarkı söyleme ve musiki aletlerini çalma becerilerine sahip olması bu kıstaslardan bazılarıdır. Endülüs Emevî sarayında, cariyelerin eğitimi sadece şarkı ve musiki eğitimiyle sınırlı kalmamış, bunları yanı sıra haremde Arap dili ve belagati, şiir, dans, görgü kuralları ve saray yaşantısına dair görgü ve beceri artırıcı dersler almışlardır. Şehzade anneleri, oğullarına seçecekleri müstakbel gelin adayını sarayda kendi yetiştiren donanımlı cariyeler arasından seçmekteydiler. Halifenin eşleri kadar

<sup>93</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s. 334.

<sup>94</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s. 335.

<sup>95</sup> Fierro, *III. Abdurrahman*, s. 100.

<sup>96</sup> Fierro, *III. Abdurrahman*, s. 101-102.

<sup>97</sup> Detaylı bilgi için bakınız; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdurrahman I", *DİA*, I, s. 147-150; Mehmet Özdemir, "Hakem I", *DİA*, XV, s. 173-174; Mehmet Özdemir, "Hişâm II", *DİA*, XVIII, s. 146-147.

cariyelerinin de halife üzerinde büyük etkileri olduğu aşikârdır. Cariyelerin çocuklarının tahta çıkmaları ile haremdeki nüfuzlarının artmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple Halife eşlerinin kimi zaman haremdeki cariyeleri yanlarına çektikleri bilinmektedir.<sup>98</sup>

Emevî halifelerinin büyük bölümü, sarayda düzenlenen eğlence meclislerini çok sevmekteydiler. Bu sebeple sarayda şairler ve şarkıcılara büyük değer verilmekte ve bu kimseler eğlence meclislerinin vazgeçilmez konukları olmaktadır. Örneğin; 2. Abdurrahman'ın sarayında himaye ettiği sohbet arkadaşlarının en bilinenleri, Ziryâb, Abbas b. Firnâs, Yahyâ el-Gazzâl ve İbrâhim b. Süleyman eş-Şâmî'dir. Yine 3. Abdurrahman'ın sarayında en çok sohbet arkadaşları, Hasday İbn Şaprut, İbn Abdürabbih ve Arîb b. Sa'd'dır. İlim ve kültüre meraklı hükümdarların dönemlerinde âlim ve ediplerin böyle değer görüyor olması oldukça doğaldır. Hükümdarın yakınında yer alan bu kimseler, emîr ya da halifelerin arkadaşı olduğu gibi bir bakıma danışmanı da olmaktadır.<sup>99</sup>

Eğlencelerde, Arapların kendi anlayış ve yaşam tarzlarının etkisi olduğu gibi, komşu devletler ile Bizans ve Fars etkisinden de bahsetmek yerinde olacaktır.<sup>100</sup> Abbasiler, cariyelerini saraylarda eğitmişler ve musiki eğitimi almalarını sağlamışlardır. Abbasilere bu konuda öncülük eden şüphesiz ki Emevîlerdir. Emevîler döneminde harem, siyasi hadiselerde tesirli bir rolü vardır. Diğer İslâm devletlerindeki harem teşkilatlarında olduğu gibi Emevîler dönemi harem teşkilatına dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Bunun en büyük sebebi, şüphesiz ki harem gözlerden uzak tutulmak istenmesidir.<sup>101</sup>

Sarayda cariyeler haricinde eğitim gören diğer kişilerin başında halifenin çocukları gelir. Emîr veya halifenin erkek çocukları yetenekleri doğrultusunda eğitim görüyorlardı. Ergenlik yaşına gelen varislere, saray ve belirli bir miktar toprak vererek onların devlet idaresini öğrenmesini amaçlamaktaydı.<sup>102</sup> 2. Hakem'in eğitimi incelendiğinde; çocukluk ve gençlik dönemlerinde fıkıh, hadis ve rical ilminde Kâsım b. Asbağ b. Muhammed Beyyanî'den (ö. 340/951), Ahmed b. Duhaym b. Halîl b. Abdülcebbâr'dan (ö. 338/950), Muhammed b. Abdüsselâm b. Sa'lebe Huşenî'den (ö. 333/945), Sa'id b. Câbir b. Musa Kelâ'î'den (ö. 325/937), Zekeriyya b. Hattâb b. İsmail b. Abdurrahman Tudîlî'den (ö. 337/949), Muhammed b. Mervân b. Gaşşâ Batalyevsî'den ve kaynaklarda adları geçmeyen birçok alimden ders almıştır. 2. Hakem'in ders aldığı hocaları Endülüs'teki üstadlardan olup aynı zamanda tarih, nahiv, şiir, belagat, hadis, fıkıh alanlarında uzman olan kişilerdir. 2. Hakem gençliğindeki terbiyesi için Hişâm b. Velîd b. Muhammed Gâfikî (ö. 317/929), Muhammed b. İsmail ve Osman b. Nasr b. Abdullah Mushafî (ö. 325/937) görevlendirilmiştir. 2. Hakem'in hocalarından

<sup>98</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s. 336-337.

<sup>99</sup> Detaylı bilgi için bakınız; Hakkı Dursun Yıldız, “Abdurrahman II”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 150-152; “Abdurrahman III”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 152-155.

<sup>100</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s. 339.

<sup>101</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s. 340.

<sup>102</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s. 340-341.

dil, şiir, fıkıh ve hadis alanlarında olgunlaşmış, Sâbit b. Kâsım b. Sâbit b. Hazm (ö. 352/963) 2. Hakem'e icazet vermiştir.<sup>103</sup>

### c. Ziryâb

Endülüs Emevîlerinin, atalarının sahip oldukları kültürel özellikleri Doğu'dan Batı'ya taşıma hususunda 822 yılına dek yeterli oldukları söylenemez. İber yarımadasında kendi devletlerini teşkil eden Emevîler, Bağdat ile bağlarını kısmen kopardıkları için kültürel aktarım sınırlı kalmıştır. 2. Abdurrahman döneminde Kurtuba'ya yerleşen Ziryâb ile Endülüs medeniyetinin ilk nüveleri bu dönemde atılmıştır. Kısacası Ziryâb, Doğu'daki birikimlerini Endülüs'e nakletmiştir.<sup>104</sup> Böylelikle Endülüs, 2. Abdurrahman döneminde hemen her alanda 'balayı günlerini' yaşamıştır. Ziryâbın etkisi yalnızca saray eşrafına değil, tüm Endülüs toplumuna tesir etmiştir. Ziryâb, Bağdat'ta musîkî şinas ve nedim olarak yaşayan dönemin önemli müzisyenlerinden birisidir. Bağdat'ta halifeleriyle yakın ilişkiler kuran Ziryâb, kısa zamanda ün ve şöhret sahibi olmuştur. Kendine has bilgi ve becerileriyle dikkat çeken Ziryâb sayesinde Bağdat, kültür seviyesi yüksek bir yer olmuştur. Ancak Halife Hârûn Reşid'in ölümüyle birlikte şehzadeler Emin ve Me'mun'un taht savaşına başlaması Ziryâb'ı Bağdat'tan Endülüs'e sürüklemiştir.<sup>105</sup>

Ziryâbın saray kültürünü etkilediği önemli bazı hususlar vardır. Bunların başında sofranın kültürü gelir. Sarayın lezzet uzmanı olan Ziryâb, yemeklerin belirli bir sıra ile sunulmasını öğretmiştir.<sup>106</sup> Saraydaki yemek sunum şekilleri ve düzenini ise tamamen değiştirmiştir.<sup>107</sup> Endülüs mutfağı incelendiğinde, Doğu ve Mağrib mutfağının derin etkisi altında kaldığı görülür. Araplar ve Berberîler Endülüs'e geldiklerinde kendi kültürlerini de buraya taşımışlardır. 2. Abdurrahman dönemine kadar Kurtuba'da Suriye ve Hicaz mutfağı hakimdir. Ancak Ziryâb'ın Kurtuba'ya gelmesiyle birlikte Bağdat mutfağı Endülüslüler arasında yayılmıştır.<sup>108</sup>

Bağdat mutfağının zengin ve lezzetli pişirme usülleri, düzgün ve mükellef bir sofranın hazırlanma şekli Ziryâb aracılığıyla Endülüslülere öğretilmiştir. Ziryâb sarayda üç öğün yemek yeme konseptini tanıtmıştır. Yine Ziryâb, Bağdat'tan getirdiği yemek metotlarını Kurtuba sarayında öğretmiştir. Kurtuba Sarayı'ndan baharatlı yahni, kıymadan yapılan köfte ve kuş etinin baharatlandırılması öğretilen bazı yemeklerdir. Çatal ve kaşıkların kullanımı ve hangi parmakla nasıl tutulacağı yine Ziryâb tarafından saray halkına öğretilmiştir. Yemeklerden önce yenilen kezbere otunun suyundan yapılmış tefâye Ziryâb tarafından Endülüs halkına

<sup>103</sup> Makkarî, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratib*, (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut, 1968, s. 395

<sup>104</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 57-58.

<sup>105</sup> Makkarî, *Nefhu't-tib*, s. 123.

<sup>106</sup> Hani Eburrab, "Ziryâb ve Eserahu fi'l-Hayati'l-İctimaiye ve'l-Fenniye fi'l-Endelüs," *Mecelletu Câmiati'l-Kudüs el-Meftuha li'l-Ebhas ve'l-Funûn* (Şubat 2009), No: 15, s. 271.

<sup>107</sup> Enda O'Doherty, "The Europeans No 22: Abd al-Rahman I," *The Irish Times*, 2013, s. 12.

<sup>108</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 57-58.

tanıtılmıştır. Tefâye ve bakliye gibi Ziryâb tarafından icat edilen meze türleri, Endülüslülerin sofralarından hiç eksik olmayan besinler olmuştur.<sup>109</sup> Yine Ziryâb tarafından kuşkonmaz, hilyan ve nekave bitkisi Endülüs halkına öğretilmiştir. Endülüs’e ait 13. yüzyıldan kalma bir yemek kitabında Ziryâb’ın sebzeleri adıyla; lahana, soğan, baharat, gevrek, kıyma, yumurta ve badem parçacıkları ile süslenmiş güveçte kuşbaşı kuzu etli bir yemek bulunmaktadır.<sup>110</sup> Bu yemek 9. Yüzyılda Endülüslülerin favorileri arasında yer almaktaydı. Ziryâb’ın Endülüs’te gerçekleştirdiği değişiklikler önce saray mutfağında başlamış ardından, aristokrat ailelerin mutfağına oradan da halkın diğer kesimlerine doğru yayılmıştır.<sup>111</sup>

Ziryâb yiyeceklere olduğu kadar dinde yasak olmasına rağmen tüketilen şaraba da özel ilgi ve alakası vardır. Bu sebeple Barcelona’da kurulan Ziryâb Restaurant, Katalonya ile Orta Doğu’da üretilen özel şaraplarıyla günümüzde büyük ilgi görmektedir. Ziryâb restaurantta Katalan mutfağı ürünlerinin yanı sıra, Ziryâb’ın İspanya’daki mirası onuruna yiyecekler sunulmaktadır.<sup>112</sup>

Saraydaki temizliğe dikkat eden Ziryâb, çamaşırların beyazlatılması ve bulaşıkların yağ lekelerinden arınması için tuz kullanılmasını öğretmiştir.<sup>113</sup> Dış görünüşe özen gösteren Ziryâb, emîrin sarayına yakın bir yerde güzellik okulu açmış, burada güzellik ve cilt bakım metodları geliştirmiştir. Burada ayrıca kadınlara kaş şekillendirmeyi, erkeklere istenmeyen tüylerden kurtulma yöntemlerini öğretmiştir.<sup>114</sup> Sabah ve akşam olmak üzere günde iki defa duş alınmasına ve kişisel temizliğe vurgu yapan Ziryâb, Sıtka Sarayının bahçesine büyükçe bir hamam yaptırmıştır.<sup>115</sup> Endülüs halkına mevsimlere göre giyinme sistemini öğreten Ziryâb, yazın pamuk ve beyaz, kışın en kalın ve renkli elbiseler giymelerini, baharda hafif ipek ve açık renkli giymeyi öğretmiştir.<sup>116</sup> Sadece gıda ve güzellik değil, musıkî ve müzikle de ilgilenen Ziryâb, Endülüs’te Avrupa’nın ilk konservatuarını kurmuştur.<sup>117</sup> Müzik, şiir ve edebiyata meraklı olan 2. Abdurrahman’ın otuz yıllık iktidarı boyunca Endülüs, modernleşme ve değişme sürecine girmiştir. Ziryâb’ın etkisiyle geline bu süreç, hem Ziryâb’ın hemde 2. Abdurrahman’ın vefatı ile sekteye uğramıştır. 3. Abdurrahman ve 2. Hakem dönemlerinde yeniden başlayan balayı günleri, 2. Abdurrahman ve Ziryâb’ın atmış olduğu temeller üzerine

<sup>109</sup> İbn Hayyân, *es-Sifru Sâni*, s. 322-324.

<sup>110</sup> Robert, W-Lebling, Jr., “Flight Of The Blackbird” *Saudi Aramco World* (Temmuz/Ağustos 2003), C. LIV, No: 4, s. 32.

<sup>111</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 58.

<sup>112</sup> Editor, “Ziryab Offers Best Tapas and Wine in Barcelona”, *Global English Middle East and North Africa Financial Network* (18 November 2014), from *Library of Congress Information Bulletin*, 55, No: 15, s. 324-325.

<sup>113</sup> Asrar Chowdhury, “Ziryab: The Blackbird of Al Andalus,” *The Daily Star*, 2013, s. 1-12.

<sup>114</sup> Eburrah, “*Ziryab ve Eserahu*”, s. 217.

<sup>115</sup> İbn Hayyân, *es-Sifru Sâni Min Kitâbi'l-Muktebes*, (trc. Mahmud Ali Mekkî), Merkez el-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad 2003, s. 314.

<sup>116</sup> Makkarî, *Nefhu't-Tib 1*, s. 128.

<sup>117</sup> G. Henry Farmer- E. Neubauer, "Ziryâb," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: S. Bearman and others, 2014. Reference: Bogazici University.

inşa edilmiştir. Ziryâb Kurtuba’da, Bağdat’taki mûsikî okulunun teori ve uygulamalarını öğretebileceği bir müzik okulu kurmuştur. Ziryâb burada pedagojik yöntemleri, ses ve çalgıyla ilgili belirlediği eğitimleri çeşitli aşamalarla sunmaktır. Endülüs’te şarkıları kurallarına göre söylemeyi öğreten Ziryâb’ın okulunda, sadece Arap ve Müslüman öğrenciler değil aynı zamanda birçok Avrupa ülkesinden öğrenciler de gelip eğitim almaktaydı.<sup>118</sup> Bu kişilerden bazıları Fransa ve Almanya’dan Kurtuba’ya gelip Ziryâb’ın okulunda eğitim almışlardı. Ziryâb’ın öncesinde Avrupa’daki tek mûsikî kilisedeki ibadet ve dini mûsikiydi. Ziryâb, dünyevi mûsikîyi Avrupa’ya götüren ilk kişi olmuştur. Ziryâb’dan eğitim alan kimseler dünyevi mûsikîyi Avrupa’ya taşımışlardır.<sup>119</sup> Ziryâb’dan eğitim alanlar arasında çocuk ve cariyeler dışında bazı Avrupalılar ve sosyete mensup bayanlar da bulunmaktaydı. Ziryâb sayesinde Endülüs’ün ve Avrupa’nın müzik çekirdeği oluşmuştur.<sup>120</sup>

#### d. Elçilik Merasimleri

Endülüs Sarayındaki kültür geleneklerinden birisi de elçilik heyetlerinin karşılanma merasimleridir. Bu merasimler devletin ulaştığı güç ve ihtişamın dosta düşmana gösterilmesini sağlaması bakımından önemlidir. Bu hususta 10. Yüzyılda Endülüs’ün demokrasi ve bürokrasinin merkezi olması sebebiyle 3. Abdurrahman ve 2. Hakem dönemlerinde örneklerine rastlamaktayız. Örneğin, 3. Abdurrahman’ın Alcazar veya Medînetüzzehrâ’da verdiği bir kabul törenine ilişkin, 10. Yüzyıl Bizans İmparatoru 7. Konstantin tarafından yazılan ‘*Törenler Kitabı*’ oldukça değerlidir. 3. Abdurrahman’ın yaşı ilerledikçe daha ihtişamlı ve görkemli karşılamalar yaptığı bu törenler büyük bir hürmet görmekteydi. Sarayda sadece elçilere değil, devlet erkânına, vezirlere, komutanlara, edebiyatçılara ve şairlere de ziyafet verilmiştir. Hükümdar sıkıntılı anlarında ferahlamak amacıyla meddahlar çağırır, saraydaki yakınları, gözdeleleri ve hassa birliklerindeki subaylar ile vakit geçirirdi. Çevresindeki kişilere hediye vermekten büyük zevk duyan 3. Abdurrahman, hediye almaktan da mutluluk duyardı. Örneğin, memurlarından Zü’l-Vizareteyn unvanlı Ahmed b. Şuheyd, 939 yılında göreve getirilmeden önce halifeye bir dizi hediyeler sunmuştur.<sup>121</sup>

2. Hakem döneminde Galicia hükümdarı Ordone’nın karşılama ve ağırlamasına ilişkin elimizde kıymetli bilgiler bulunmaktadır. 962 yılında Ordone, rakibi olan amcasının oğlu Şanca’ya karşı 2. Hakem’in yardımı almak üzere Kurtuba’ya ziyaret gerçekleştirmiştir. 2. Hakem misafirin Daru’n-Naûra’ya yerleştirilmesini emretmiştir. Ordone ve beraberindeki heyete karşı oldukça cömert davranmıştır. Ordone ve adamları, Perşembe ve Cuma günlerini bu köşkte geçirmişlerdir. Halife 2. Hakem’in emriyle cumartesi günü kabul töreni hazırlanmış, silah ve ziynetlerini kuşanmış askerî birlikler yerlerini almışlardır. Hazırlıklar tamamlandığında

<sup>118</sup> İbn Hayyân, *es-Sifri Sâni*, s. 316.

<sup>119</sup> Yıldız, *Endülüs Emevileri 4*, s. 519-520.

<sup>120</sup> Ben Kevan, *Endülüs Güneşi Ziryab*, Kurgu Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2013, 200-235.

<sup>121</sup> Yıldız, *Endülüs Emevileri 4*, s. 368.

2. Hakem, Ordone ve heyetine haber göndermiş ve kendilerini kabul edeceğini bildirmiştir.<sup>122</sup> Halife, sarayın doğu yönüne bakan kabul salonunda tahta oturmuş, kardeşleri ve oğulları etrafında yerlerini almıştır. Bu mecliste elbette ki vezirler ve diğer yüksek devlet ricali de yer almaktaydı. Bu kimseler arasında başkadı Münzir b. Saîd Belluti, hakimler ve fakihler de bulunuyordu. Muhammed b. Kasım'ın eşliğinde Ordone ve heyeti kabul salonuna getirilmiştir. Ordone'nun üzerinde Rum işi beyaz ipekten kıymetli bir elbise vardı. Başında ise mücevherlerle süslenmiş Bizans işi bir taç bulunuyordu. Endülüs Emevî Devlet'inde yaşayan hıristiyan tebasının önde gelenleri, Ordone'nun etrafını kuşatarak ona dostluk ve sevgi gösterisinde bulunmuşlardır. Gördükleri azamet ve parlaklık hükümdar ve beraberindekileri oldukça etkilemiştir. Zehrâ sarayının dış kapısına geldiklerinde, onları görevliler karşılamıştır. Ordone ve beraberindeki papazların ileri gelenleri, iç kapıya varıncaya dek bineklerin üzerinde gittiler. Ordone'nın dışındakilere yaya yürüme emri verildi. Muhammed b. Kasım öncülüğünde, at üzerinde sarayın kışlalarının bulunduğu kible tarafındaki salonlarından, orta salonun giriş kapısına gelen Ordone'yı kalabalık bir grup karşıladı. Halifenin bulunduğu salona gelen Ordone, duraklamış, başını açmış ve kaftanını çıkarmıştır. Halifenin huzuruna gelinceye kadar eğilerek yer öpüp onu selamlamış ve tekrar doğrulmuştur. Halifenin önüne geldiğinde birkaç defa daha yer öpen Ordone, elini uzatan halifeyle musafaha yapmıştır. Geri geri çekilen Ordone, kendisi için hazırlanmış altın işlemeli kumaşla döşenmiş koltuğa oturmuştur. Onunla gelen devlet ve din adamları da halifeyi aynı şekilde selamlamışlardır.<sup>123</sup>

Görüşmeler sırasında tercümanlık yapacak olan Kurtuba Hıristiyanlarının hakimi Velid b. Hayzun, halifenin huzuruna gelmiştir. 2. Hakem, Ordone'nın heyecanının farkındaydı ve sözlerine başlamak için onun biraz sakinleşmesini beklemiştir. Görüşme tamamlandığında Ordone, Halifeye teşekkürlerini sunduktan sonra ayağa kalkmış ve geri geri çıkarak odadan ayrılmıştır. Seçkin hizmetçilerden oluşan bir grup onu batı taraftaki salona götürmüştür. Batı salonunun ihtişamı karşısında heyecanlanan Ordone'yı gördüğü manzara şaşırtmıştı.<sup>124</sup>

Ordone ve beraberindekilerin bulunduğu orta salona gelen Hacib Cafer, halifenin kendisine vereceği hediyeleri getirdiğini belirtmiştir. Halifenin Ordone için ayırdığı elbiseler kendisine gösterilmek için çıkarılmıştır. Bunların içinde, altın işlemeli bir kaftan ve ferace vardı. Bu feracenin üzerinde som altından, yakut ve diğer kıymetli taşlarla süslenmiş badem şeklinde bir kolye bulunmaktaydı. Ordone bu hediyeler karşısında oldukça sevinmiştir. Hacip Cafer, sonrasında Ordone'nın adamlarından her birine rütbesiyle mütenasip hil'at giydirmiştir. Elbiselerin takdim edilmesinden sonra Ordone ve beraberindekiler, ülkelerine dönmek için hazırlanmışlardır. Ordone için sarayın çıkışında, üzerinde süslü bir eyer bulunan bir at hazırlanmıştır. Saraydan ayrılan Ordone, misafir edildiği Rusafe köşküne gitmiştir. Bu saray,

<sup>122</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi 4*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985, s. 452.

<sup>123</sup> Hasan, *İslâm Tarihi 4*, s. 453.

<sup>124</sup> Hasan, *İslâm Tarihi 4*, s. 453.



her türlü eşyasıyla mükemmel şekilde hazırlanmıştı.<sup>125</sup> Ordone ve beraberindekiler Kurtuba’da çok iyi bir şekilde ağırlandı. Kurtuba halkı, bugünün ihtişamını ve İslâm’ın o günkü güç ve kudretini dillerinden düşürmemişler ve gurur duymuşlardır.<sup>126</sup>

#### e. Endülüs Saray Kültürüne Dair Bazı örnekler

Endülüs emîr veya halifelerinin cenaze merasimlerine bakıldığında, Kurtuba Sarayında atalarının yanına defnedildikleri görülmektedir. Vefat eden emîr veya halifenin ardından tahta geçecek varis için, Kurtuba Sarayında biat meclisi düzenlenmekte ve yeni emîr veya halifeye biat merasimi yapılmaktadır.<sup>127</sup>

Emîr veya halifelerin sarayda sıklıkla karşılatıkları bir husus suikast girişimleridir. Örneğin, 850 senesinin Ramazan ayında, Kurtubalı bir piskopos olan Perfektus adında birinin Hz. Muhammed’e karşı hakareti üzerine idam edilmesi, 2. Abdurrahman’a karşı bir suikast girişiminin oluşmasına sebep olmuştur. Sarayın hadım sorumlusu Nasr ile emîrin hanımı Tarûb birlik olarak 2. Abdurrahman’ı zehirletme girişiminde bulunmuşlardır. Tarûb’un emîri zehirletmek istemesindeki maksadı, 2. Abdurrahman’ı kırk beş oğlunun en büyüğü olan Muhammed’in veliaht tayin edilmesine karşın, oğlu Abdullah’ın tahtta geçmesini sağlamaktır. Ancak bu suikast başarısız olmuş, 2. Abdurrahman bu girişimin kokusunu almıştır. Hadım sorumlu Nasr, içinde fevkalade bir ilaç olduğunu söylediği kadehi Abdurrahman’ın içmesi için uzatmış ancak emîr ilk yudumu Nasr’ın içmesini emretmiştir. Böylelikle bu suikast girişimi başarısız olmuştur ancak bu durum Endülüs emîrlerini daha tedbirli ve şüpheci olmaya itmiştir.<sup>128</sup>

İslâm dünyasında hükümdarların elbiselik kumaşlarına isim, resim ve özel alâmetlerinin işlenmesi ilk olarak Emevî halifelerinin başlattığı bir gelenektir. İslâm devletlerinde kendi sikkelerini darbetmek, halife, devlet ricâli ve askerlerin elbiselerine hilâfet alâmeti olarak tırâz koymak gelenek olarak yayılmıştır. Halifelerin kumaş imali için saraylarında ve diğer yerlerde kurdurdukları dârüttirâzlar (Tırâz atölyeleri), sâhibü’t-tırâz adı verilen görevliler tarafından yönetilmiştir. Endülüs Emevîleri, dârüttirâzlara büyük önem vermişlerdir. Sâhibü’t-tırâz, dokuma ustaları ve kuyumculara nezaret ederek kullanılan araç gereci saklamakta ve dârüttirâzın düzgün çalışmasını sağlamaktadır. Dokunan kumaşlar dârü’l-kisve adı verilen atölyelere nakledilir, buralarda her türlü elbise dikilmiştir. O dönemde atölyede bir yılda dikilen elbisenin değeri 600.000 dinara kadar ulaşmıştır. Endülüs’te ilk tırâzlı elbise 2. Abdurrahman zamanında giyilmiştir.<sup>129</sup> 2. Hakem’in hükümdarlık döneminde tırâz imalathanesinin başına bir

<sup>125</sup> Makkarî, *Nefhu’t-Tib 1*, s. 183-186.

<sup>126</sup> Hasan, *İslâm Tarihi 4*, s. 454.

<sup>127</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 378.

<sup>128</sup> Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2021, s. 814.

<sup>129</sup> Nebi Bozkurt, “Tırâz”, *DİA*, XXXI, İstanbul 2012, s. 112-114.

Slav olan Faik el-Nizami getirilmiştir. Bir başka Slav Cavdar ise tıraz imalathanesinde süsleme işleriyle görevlendirilmiştir. Faik el-Nizami ve Cavdar, 2. Hakem'in iki sevdiği hizmetçisiydi.<sup>130</sup>

Emevîler'den itibaren İslâm dünyasında bağımsızlığın ve egemen bir güç olmanın sembolü olarak kabul edilen Sikke basımı, devletin başına geçen hükümdarın egemenlik alâmetlerinden biri sayılmıştır. Kurtuba'da gerçek anlamda ilk darphane (dâru's-sikke) 2. Abdurrahman döneminde kurulmuştur. Bu darphanede ilk olarak gümüş sikkeler imâl edilmiştir. 928 senesinde 3. Abdurrahman, Kurtuba'ya yeni bir darphane inşa ettirmiştir. Burada gümüş sikkelerle beraber altın sikkeler de darb edilmeye başlanmıştır. Emîrlik ve halifelik dönemlerinde darb edilen sikkelerin her iki yüzünde Arapça ibareler yer almaktadır. Bu ibareler, kelime-i tevhid, hükümdarın adı, darb yeri ve tarihidir. 3. Abdurrahman, saltanat şehri Medînetüzzehrâ'yı inşa ettirdikten sonra darphaneyi buraya naklettirmiştir. Kurtuba'daki darphane kapatılmıştır.<sup>131</sup>

Arap toplumunda sosyal yaşam içerisinde hâkim renk siyah olmuştur. Emevîler de herhangi bir renk veya şekle vurgu yapılmamıştır. Abbasilerin Emevî idaresine karşı girişi siyah renk ile simgeleştirilmiştir. Abbasi hareketine karşı bir renk olan beyaz Emevîler için simge olarak kullanılmıştır beyazın saflık temizlik ve sadelik gibi anlamlar ifade ettiği için Emevîlerin her alanında kullanılmıştır. Abbasi karşıtları beyaz kırmızı sarı gibi renkli simgelerle tavırlarını görüntüye yansıtmışlardır Emevîlerin de beyaz renk vurgusu bu hususla alakalıdır. Beyaz renk aynı zamanda bedevilerin çöl sıcağından korunmak amacıyla tercih ettikleri bir renktir. Bu sebeple beyaz renk Araplığın sembolü olarak kullanılmıştır.<sup>132</sup>

Mulûk'ul-Tavâif'e mensup olanlarının en tanınmış ve muhteşemi olan el-Mu'temid, Benû Cevher hanedanlığını ortadan kaldırarak Kurtuba'yı hükmü ve idaresi altına almayı başarmıştır. El-Mu'temid'in saray hayatı incelendiğinde, manevi yapısı ve mizacı itibariyle hassas ve şair ruhlu bir kimseydi. Onun lüks içerisinde sürdürdüğü hayatı, eğlence şölenleri ve kılık-kıyafet değiştirerek yaşadığı romantik maceralarına dair bilgiler aktarılmaktadır. El-Mu'temid'in, sarayında misafirleriyle kaynaştığı, şairlerle her zaman buluşup görüştüğü ve sarayına sık sık seçkin kişilerin uğradığı bilinmektedir. Sarayına uğrayan kimselerden olan şair İbn Ammâr'ı kendisine vezir, gözde zevcesi olarak da İ'timâd adındaki güzellik ve ince kabiliyetlere sahip bir cariye seçmiştir.<sup>133</sup>

#### **f. Endülüs'te Kadın**

Endülüs'te kadınların büyük etkileri vardır. Cariyeler, halife, ümera ve devletin ileri gelenlerinin saraylarında önemli rol oynamışlardır. Örneğin, 2. Abdurrahman en çok sevdiği

<sup>130</sup> İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, s. 215.

<sup>131</sup> Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, s. 106.

<sup>132</sup> M. Bahaüddin Varol, 'İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında SİMGE RENKLER ve SİYÂSÎ ANLAMLARI', S. Ü. İ. F. Dergisi, 17, s. 112-126.

<sup>133</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel*, s. 852.

cariyesi Tarûb'u mutlu edebilmek için ona güzel hediyeler sunmuş ve arzularını hiçbir zaman reddetmemiştir. Yine 2. Abdurrahman, tarihi olayların hafızı, şair, edip ve hattat olan Kalem adındaki cariyesine özel bir düşkünlüğü vardı. 2. Hakem'in hanımı olan Seyyide Subh, Endülüs Emevîlerin devlet işlerinde büyük bir nüfuz kurmuştur. Hilafet henüz küçük yaştaki oğluna geçince, onun yetkilerini bütünüyle eline almıştır. Subh, devlet işlerini ise sağ kolu olan hacip İbn Ebî Âmir'e havale etmiştir. Endülüs'ü hâkimiyeti altına alan İbn Ebî Âmir, çok geçmeden bütün yetkileri kendi elinde toplayarak devletteki tek otorite merkezi olmuştur.<sup>134</sup> Endülüs'teki kadınların etkinliği yalnızca saray hayatında değildir. Aynı zamanda şiir, edebiyat, fıkıh, felsefe ve musiki gibi alanlardan kendilerini göstermişlerdir. Endülüs Müslümanları, çabuk düşünebilme, dile hâkimiyet, insan ve nesnelere iyi kavrama gibi şairane niteliklere sahiptiler. Emîr ve halifeler, bizzat şiir yazar ve şairleri himaye ederdi. Hatta bazı idarecilerin hanımları ve kızlarının da büyük ölçüde şiir kabiliyeti vardır. Bunlardan en önemlisi Mustekfi'nin kızı Vellâde güzelliği ile ün yapmıştır. Kurtubalı Lebbâne ise 2. Hakem'in kâtibe (kadın yazman) olmakla kalmamış, aynı zamanda filozof ve büyük bir şair olmuştur.<sup>135</sup>

Endülüs'te 1056–1147 yılları arasında hüküm süren Murâbitlar döneminde ise kadınlar, hem sosyal hem de özel hayatta seçkin bir yere sahiplerdir. Bu durumun kökeni Murâbitlar devletinin kuruluşuyla alakalı değil, çölde ve taşrada yaşayan kabilelerin adet ve göreneklerine dayanmaktadır.<sup>136</sup>

## Sonuç

Endülüs Müslümanlarına ait mimarî eserler, İslâm sanatı için önemli olduğu kadar dünya sanatı içinde büyük önem taşımaktadır. Müslüman fâtilhlerin yıkıcı değil, yapıcı tamir edici bir irade ile hareket etmeleri, yeni yurtlarında kendi kültürlerini yansıtabilmelerine olanak sağlamıştır. Günümüze ulaşan az örneklerine rağmen Endülüs mimarîsi, Avrupa'ya İslâm mimarîsinin en güzel örneklerini yapmıştır. Anayurdu Dimaşk'tan (Şam) kaçarak İspanya'da Endülüs devletini kuran Emevî hanedanı yönetimindeki müslümanlar, sivil ve askerî mimarî alanında birçok yapı inşa ederek Ortaçağ medeniyetine ölümsüz eserler bırakmıştır.

1. Abdurrahman'ın Endülüs'te Emevî devletini kurduktan sonraki ilk işi Suriyedeki anavatanındakine benzer yapıları yeni yurdunda inşa etmek olmuştur. Bu sebeple inşa edilen Munyetu'r-Rusâfe Sarayı, Doğu'daki sarayların karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Müslüman hakimiyetinin bir simgesi olan câmi ve mescid inşası da yine Kurtuba'nın ilk emîri döneminde başlamıştır. Temelleri 1. Abdurrahman hükümdarlığında atılan Kurtuba Ulucâmii, 2. Abdurrahman, 3. Abdurrahman, 2. Hakem ve Mansur dönemlerinde yapılan ilavelerle son

<sup>134</sup> Hasan, *İslâm Tarihi*, s. 421.

<sup>135</sup> Yıldız, *Endülüs Emevîleri 4*, s. 508.

<sup>136</sup> Detaylı bilgi için bakınız; İsmet Dendeş-Mustafa Hizmetli, "Murâbitlar Döneminde Kadınların Siyasi Rollerini", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLI, Ankara 2000, s. 473-484.

şeklini almıştır. Emevî mimarîsinin günümüze ulaşan sınırlı örneklerinden olan Bâbu Merdum Câmii, kaburgalı dört sütun tarafından taşınması, dokuz kubbeyle örtülmesi ve kaburgalı kemerlerin kullanım biçimine bakıldığında Endülüs mimarîsine has özellikler taşıdığı görülmektedir.

Mimarî özellikleri incelenen yapıların kökenlerine bakıldığında Emevîler dışında Bizans, Sasani, İspanyol ve Hıristiyan kültürlerinin etkileri açıkça görülebilmektedir. Birbirleri ile temas halinde olan kültürlerin karşılıklı etkileşimleri doğal bir sonuçtur. Örneğin, İşbiliye’de inşa edilen Ömer b. Abbas Câmii’nin mimarî özelliklerine bakıldığında Kurtuba Ulucâmiisine benzer olduğu ancak yapımında Roma dönemine ait kalıntıların kullanıldığı görülmektedir. İslâm sanatının geçmişten kalan muhteşem örneklerinden biri olan İşbiliye Ulucâmiisi’nin (Giralda), minberinin eşsiz güzelliğinin yanı sıra 82 metreyi bulan minaresi Avrupa’nın en yüksek binası olma özelliğine sahipti ve burası ezan okunması için kullanıldığı gibi gözetleme kulesi olarak da kullanılmaktaydı.

Endülüs câmileri ile Hıristiyan mimarî yapıları mukayese edildiğinde, Müslümanların iç mekânın gün ışığıyla aydınlatılmasına verdikleri önem dikkat çekmektedir. İç mekândaki ışığı arttırmak için pencere sayısını fazlalaştıran Müslümanların aksine, Hıristiyanlar iç mekânda karanlığı tercih etmişlerdir. Kilise ve manastır mimarîsinde karanlığın tercih edilmesinin sebebi ise, günaha sürükleyici ve tehlikeli olarak görülen dış mekândan kopma eğiliminin etkili olduğu düşünülebilmektedir.

Saray ve saray kültürünü yaratan Emevîler, önceleri ülkede mevcut yapıları kullanıyorken zamanla devletin gücünü temsil eden mimarî yapılar oluşturmuşlardır. Ortaçağ İslâm mimarî ve sanatının seçkin örnekleri olan Endülüs sarayları bu yapıların en güzel örnekleridir. Endülüs Emevi devleti kurulduktan sonra emirlerin yaşadığı ve türbelerinin bulunduğu Kurtuba sarayı ile ilgili kaynaklarda ne yazık ki bilgi bulunmamaktadır. Endülüs Emevîler Dönemi’nde inşa edilen sivil mimarî eserlerinin çok büyük bir bölümü tamamen yok olmuştur. 3. Abdurrahman döneminde saltanat şehri olarak yapılan Medînetüzzehrâ Sarayının bunun istisnası olması sevindiricidir.

3. Abdurrahman’ın ilan ettiği halifeliğin güç ve kudretini temsil etmek amacıyla yapılan bu büyük eser ile Endülüs Emevi halifeliği ölümsüzleştirilmek istenmiştir. 3. Abdurrahman ve 2. Hakem’in katkılarıyla tamamlanan Medînetüzzehrâ Sarayı, görkemli ve ihtişamlı yapısıyla Endülüs halifeliğine yaraşır bir saray olmuştur. Medînetüzzehrâ’nın rakibi olarak Mansur tarafından inşa edilen Medînetüzzâhire Sarayı Endülüs’ün 3. Büyük sarayı olmuştur. Âmirîler Dönemi’nin güç ve nüfuz sahibi olduğunu mimarî eserde ispatlamak amacıyla kurulan bu yeni saltanat şehrinin ömrü kısa olmuştur. Medînetüzzehrâ ile aynı kaderi paylaşan Medînetüzzâhire, yapılışından otuz sene sonra Endülüs Emevî Devleti’nin çöküş sürecine girmesiyle birlikte yağmalanmış ve enkaz yığınına dönmüştür.

Mülûkü't-Tavâif Döneminde dikdörtgen bir ana şema içine sekizgen bir plana göre inşa edilmiş olan Câferiye Sarayı, klasik bir İslâm mimarî örneğidir. Endülüs mimarîsi için olduğu kadar bütün İslâm sanat ve mimarîsi için gurur kaynağı olan Elhamrâ Sarayı, Endülüs'te İslâm hakimiyetinin son temsilcisi Nasrîler Devleti tarafından inşa edilmiştir. İslâm mimarî eserleri arasında son derece imtiyazlı bir konumu olan Elhamrâ Sarayı, geçmişe ışık tutan ve ayakta kalabilen İslâm saraylarının en iyi durumunda olanıdır.

Endülüs saray mimarîsinin son örneği ise İşbiliye'deki Alkazar Sarayı'dır. Bu saray Endülüs'te İslâm egemenliğinin yıkılışından sonra yapıldığı halde Müslüman ustalar tarafından inşa edildiği için Endülüs İslâm mimarîsinin özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla Endülüs İslâm mimarîsi eserlerinden sayılmaktadır.

Bizans'tan etkilenildiği düşülen Endülüs sarayındaki harem kültürü oldukça önemlidir. Harem, emîr veya halifelerin eşleri, çocukları, cariylere ve köleleriyle birlikte yaşadıkları yerdir. Endülüs Emevîlerinin saray hayatına dair bilgiler, haremın İslâm'da mahrem sayılmasından dolayı kısıtlıdır. Ortaçağ saray hayatının vazgeçilmez unsuru kabul edilen köle ve cariyeler Emevî ve Endülüs saraylarının önemli unsurlarındandır.

1. Abdurrahman ile başlayan bu kültür özellikle 3. Abdurrahman döneminde Slav kökenli kölelerin idare ve yönetimde etkinliğinin artmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Ortaçağda yaygın olan köle ve cariye ticareti konusunda Endülüs'te özel bir ağı olduğu ve bununla meşgul olan Yahudi tacirler için önemli bir gelir kaynağı olduğu açıktır. Emîr veya halifeler, köleleri sarayında hizmet etmesi maksadıyla satın alırken, cariyeler aranan kriterlere uygun olduğunda saray haremına alınırdı.

Cariyeler emîr veya halifelerin veliahtlarının anneleri olabileceği için dış güzellikleri kadar donanım, yetenek ve eğitimlerine de önem verilmekteydi. Buradan haremın bir eğitim yeri olduğu sonucunu çıkarabilmekteyiz. Bunun daha somut bir örneği ise, şehzadelerin sarayda dönemin en ünlü alimlerinden eğitim aldıklarını gösteren icazet belgeleridir. 3. Abdurrahman oğlu 2. Hakem'in eğitimi için 10. Yüzyılın en ünlü ve saygıdeğer bilginlerini sarayına getirtmiştir. Almış olduğu bu nitelikli eğitim sayesinde 2. Hakem Endülüs'ü bilim ve kültür alanında zirveya çıkarmayı başarmıştır.

Endülüs sarayının en önemli unsuru kadınlardır. Gerek emîr veya halife eşleri, gerekse cariyeler Endülüs'ün siyasi ve sosyal hayatında önemli bir yere sahip olmuşlardır. Endülüs saray kültürünün oluşturulmasında Endülüs hükümdarlarının kendi anlayış ve yaşam tarzlarının yanında Bizans, Fars ve Abbasiler gibi komşu çağdaş uygarlıkların etkisi de söz konusudur.

Bu üç önemli uygarlığın mimarîsi ve saray kültürü Endülüs Emevîlerini etkilediği gibi Endülüs Emevîleri de onları etkilemiştir. Doğu ile Batı arasında köprü vazifesi gören Endülüs sayesinde günümüz Avrupa kültürünün temelleri atılmıştır. Endülüs saraylarında farklı kültürlerin bir arada yaşaması eksenindeki ihtişamlı ve gösterişli hayat, İslâm medeniyetinin Avrupa'ya bıraktığı en önemli kültürel mirasın mimarî eserlerden ibaret olmadığına çarpıcı bir

örneğidir. Endülüs medeniyetinin bıraktığı Kurtuba ulu camii ve Elhamrâ sarayı gibi abide eserler sayesinde yıkılışından sonra bile günümüz Avrupası'nın gözünü kamaştırmaktadır. Gelecek kuşakların Müslümanların Endülüs'te çağdaşları olan uygarlıkların birikimlerini sentezleyerek inşa ettikleri saraylardaki görkemli ve çok uluslu-kültürlü hayat tecrübelerinden öğrenebilecekleri çok şey vardır. Endülüs sarayları ve saray hayatı hakkında yapılacak yeni araştırmaların buradaki kültür ve medeniyetin izlerinin daha derinden kavranmasına katkıda bulunacağı açıktır.

### **Kaynakça**

#### **Maddeler**

Fazlı Arslan- Fatih Erkoçoğlu, “Ziryab” *DİA*, C. XLIV, 2013, ss. 464-465.

Hakkı Dursun Yıldız, “Abdurrahman I”, *DİA*, I, s. 147-150.

Hakkı Dursun Yıldız, “Abdurrahman II”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 150-152.

Hakkı Dursun Yıldız, “Abdurrahman III”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 152-155.

Mehmet Özdemir, “Hakem I”, *DİA*, XV, s. 173-174.

Mehmet Özdemir, “Hişâm II”, *DİA*, XVIII, s. 146-147.

Nebi Bozkurt, “Tırâz”, *DİA*, XXXXI, İstanbul 2012, s. 112-114.

#### **Kitap**

Ali. N. Â. (2010). *Endülüs Tarihi*, (H. Uygur, Çev.), İstanbul: Ensar Neşriyat.

Aykaç, F. (2020). *K. A. C. Creswell'e Göre Erken Devir İslâm Mimarisi* cilt 1, İstanbul: MMG Yayınları.

Aykaç, F. (2020). *K. A. C. Creswell'e Göre Erken Devir İslâm Mimarisi* cilt 2, İstanbul: MMG Yayınları.

Clot, A. (2021). *Müslüman İspanya 8-15. Yüzyıllar*, (G. Yıldız, Çev.), İstanbul: Timaş Yayınları.

Fierro, M. (2021). *III. Abdurrahman İlk Kurtuba Halifesi*, (F. B. Kartal, Çev.), İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.

Hasan, İ. H. (1985). *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi 4*, İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Hattstein, M. , Delius, P. (2007). *İslam Sanatı ve Mimarisi*, (N. Elhüseyni, Çev.), İstanbul: Literatür Yayınları.

İmamüddim, S. M. (1990). *Endülüs Siyasi Tarihi*, Ankara: Rehber Yayınları.

İbn Hayyân, (2003). *es-Sifrü Sâni Min Kitâbi'l-Muktebes*, (M. A. Mekkî, Çev.), Riyad: Merkez el-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye.



- İbnü'l-Ebbâr. (1963-964). *Kitâbu'l-hulleti's-siyerâ*, (nşr. Hüseyin Mu'nis), (II), Kahire.
- Kemal, N. (1975). *Büyük İslâm Tarihi*, (İ. Ilgaz, Çev.), İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Kennedy, H. (2019). *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*, (A. Demir, Çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kevan, B. (2013). *Endülüs Güneşi Ziriyab*, Ankara: Kurgu Kültür Merkezi Yayınları.
- Lane-Poole, S., Gilman, A. (2021). *Endülüs Arapların İspanya'yı Fethi ve Sonrası*, (E. Duru, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Montgomery, W., Cachia, W. P. (2018). *Endülüs Tarihi*, (C. E. Adıgüzel, Q. Şükürov, Çev.), İstanbul: Küre Yayınları.
- Mülayim, S. (2021). *Endülüs'ten İspanya'ya* (Endülüs Sanat), Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Makkarî. (1968). *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratib*, (İ. Abbas, Çev.), I-VIII, Beyrut.
- Öz, Ş. (2017). *İslâm Tarihi*, İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Özdemir, M. (2020). *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, M. (2020). *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sezgin, H. (1979). *Türk ve İslâm Ülkeleri Mimarisine Toplu Bakış*, İstanbul: M. S. Ü. Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1948). *İslâm Sanatı*, İstanbul: İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- Yetkin, S. K. (1965). *İslâm Mimarisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Yıldız, H. D. (1987). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi Endülüs Emevîleri 4*, İstanbul: Çağ Yayınları.
- Hitti, P. K. (2021). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

#### **Makale**

- Chowdhury, A. (2013). Ziriyab: The Blackbird of Al Andalus, *The Daily Star*, 12 May.
- Dodds, J. (2009). Endülüs Sanatları, (A. Gedik, Çev.), *İSTEM*, (7/14).
- Eburrab, H. (2009). Ziriyab ve Eserahu fi'l-Hayati'l-İctimaiye ve'l-Fenniye fi'l-Endelüs, *Mecelletu Câmîati'l-Kudüs el-Meftuha li'l-Ebhas ve'l-Funûn*, (15).
- Editor. (2014). Ziriyab Offers Best Tapas and Wine in Barcelona, *Global English Middle East and North Africa Financial Network* (18 November), from *Library of Congress Information Bulletin*, (55/15).

Farmer G. H, E. Neubauer. (2014). Ziryāb, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: S. Bearman and others, Reference: Bogazici University.

Goodwin, G. (1989). A Crucible of Cultures in Andalusia, *The New York Times*, 28 Mayıs.

Dendeş, İ.-Hizmetli, M. (2000). ‘‘Murabıtlar Döneminde Kadınların Siyasi Rollerini’’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLI, Ankara 2000, s. 473-484.

O'Doherty, E. (2013). The Europeans No 22: Abd al-Rahman I,” *The Irish Times*, May 29.

Robert, W., Lebling, Jr. (2003). Flight Of The Blackbird, *Saudi Aramco World*, C. LIV, No: 4.

Varol, M. B. (2004). İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında SİMGE RENKLER ve SİYÂSÎ ANLAMLARI, *S. Ü. İ. F. Dergisi*, (17).

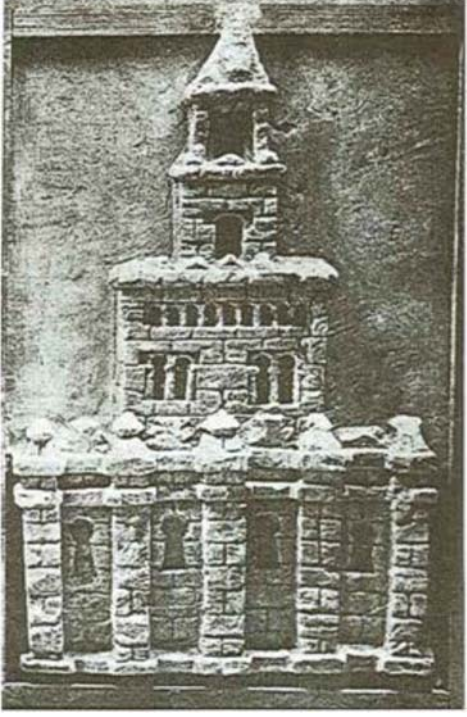
## GÖRSELLER



ek 1- Kurtuba Câmî-i Kebir



ek 2- Vezirler Kapısı (Babü'l Vüzera), Kurtuba Cami-i Kebir, 785- 988



ek 3- Rölyef Amblem, Santa Catalina Kapısı'nın 3.

Abdurrahman'ın zamanında yaptırdığı minarenin 16. Yüzyılda rölyef amblemi olarak değişimidir.



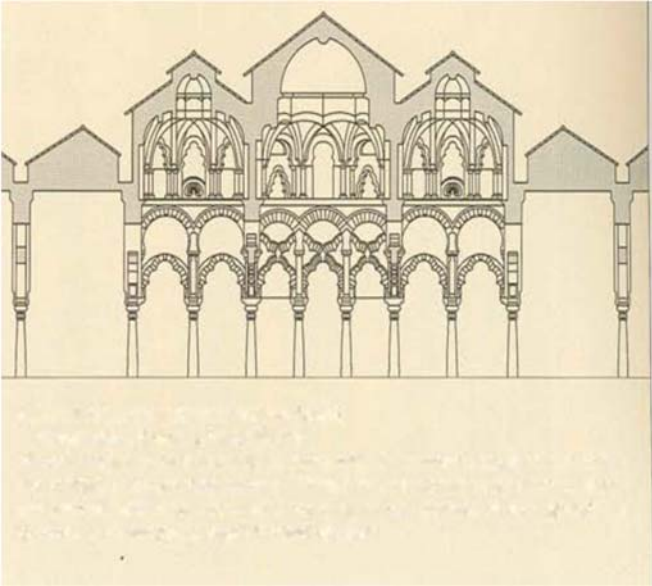
ek 4- Vizigot Başlığı, 7. Yüzyıl Özgün Kurtuba

Cami-i Kebir'de (785-786) hem Roma hem de Vizigot başlıkları kullanılmıştır. Bu başlık da Korent düzeninden ilham alınarak yapılmıştır.





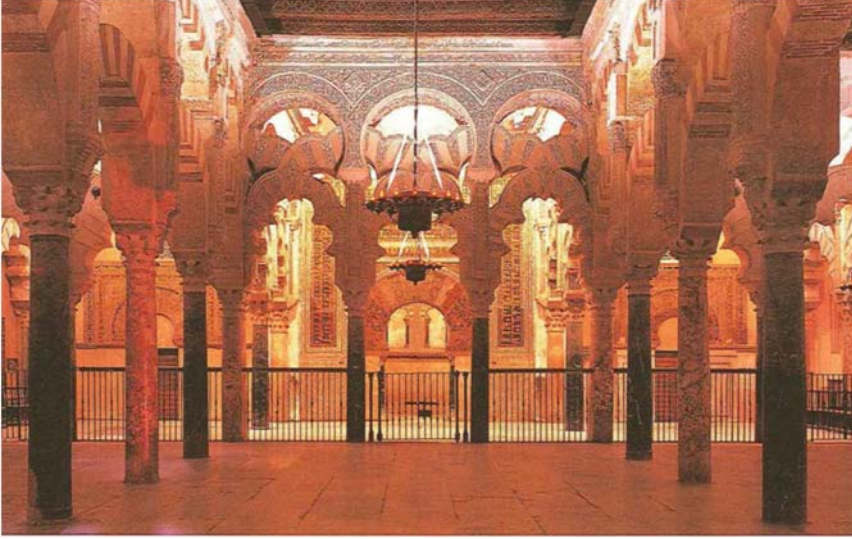
**ek 5- Emîrlik Dönemi Başlığı**, 833-848 Kurtuba Camisindeki birinci genişletme benzersiz bir İslâmî kolon başlığı tipi yaratmıştır.



**ek 6- Kubbeli maksure alanının çapraz kesiti**, 2. Hakem dönemindeki eklenti, 962-966 Mihrabın hemen önünde yer alan maksure, halifenin mahrem alanıydı ve mimari açıdan üç büyük kubbeyle vurgulanmıştır. Bu iç kubbe İslâm dünyasına özgü bir tüme kümedir.

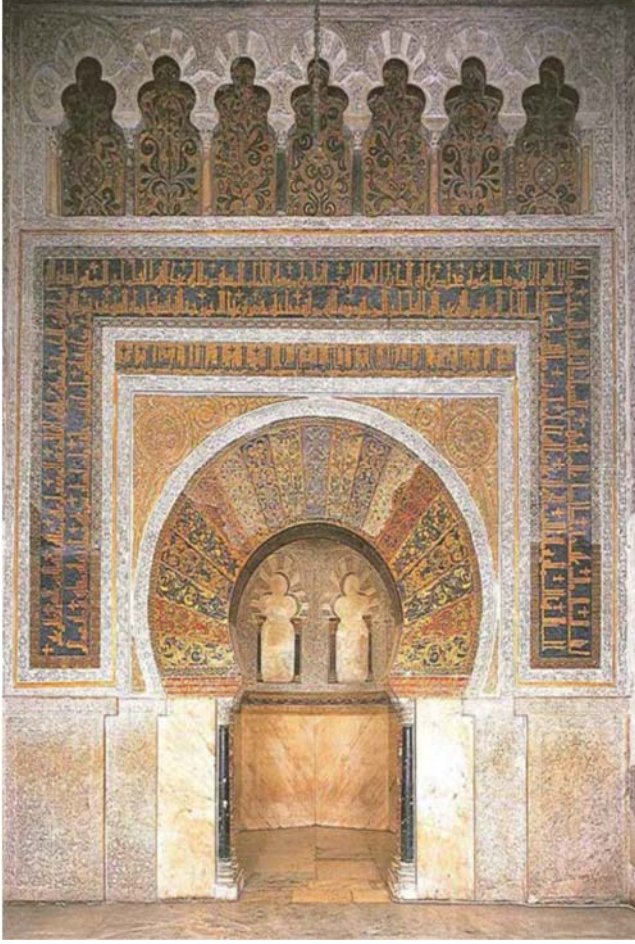


**ek 7- 2. Hakem dönemindeki genişletme**, Kurtuba Cami-i Kebir'in bu eklentisi, 2. Hakem zamanında inşa edilmiştir. En çarpıcı özelliği bir yayılma izlenimi veren sayısız kolonlardır. Yapı içindeki kesintisiz görüntü akışının yanı sıra, dönüşümlü renklerdeki kemer taşlarına sahip iki katlı revaklar benzersiz bir ritim sağlar. Ölçülü aydınlatma bu mimar eserin asıl çekiciliğini yaratan mistik bir hava uyandırır.



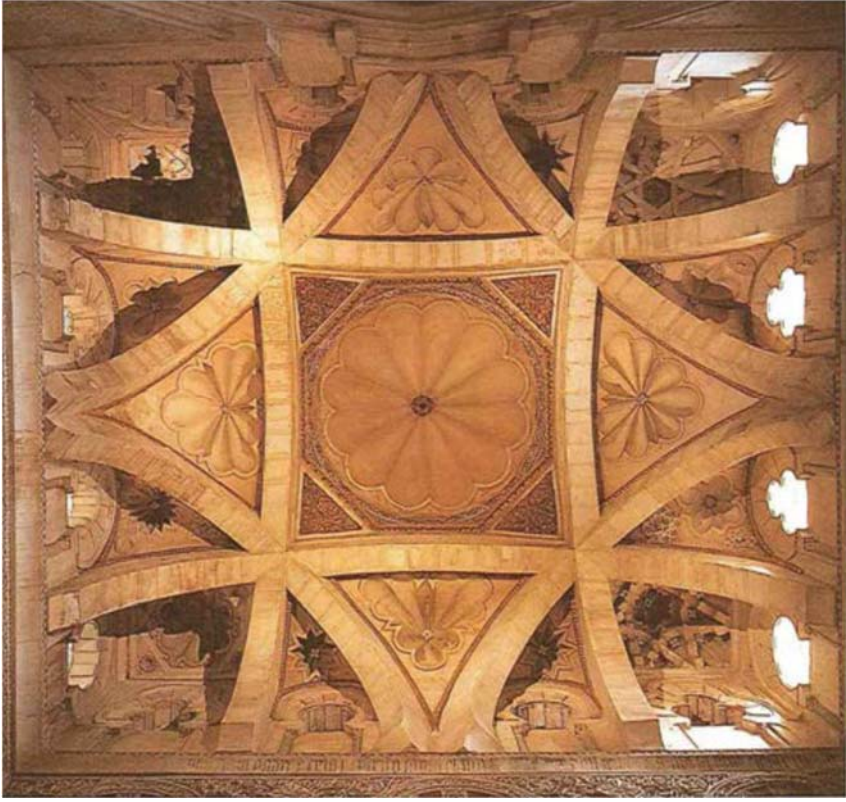
**ek 8- Mihrabın ve maksurenin bulunduğu orta geçit**, 2. Hakem dönemindeki eklenti 962-966, Ortadaki geçit mihraba doğru yönelmektedir. İç içe geçmiş oyuk kemerlerden oluşan karmaşık ve iki katlı yapı, gözleri dos doğru mihrap cephesine yani caminin en önemli alanına yöneltir.





**ek 9- Capilla de Villaviciosa'nın kubbesi,**

2. Hakem dönemindeki eklenti, Ortadaki geçişin girişinde Capilla de Villaviciosa'nın masif bağdadi kubbesi karmaşık ve iki katlı bir kemer yapının üstünden yükselir. Benzer kubbe kurguları namaz bölmesinin maksure alanı yakınında, altın mozaiklerle bezenmiş ortadaki ana kubbenin iki yanında görülebilir. İncelikli ve karmaşık bağdadi kubbelerin 2. Hakem'in halife olduğu döneme özgü olduğu söylenebilir. 2. Hakem, sanat ve bilimin hamisiydi.

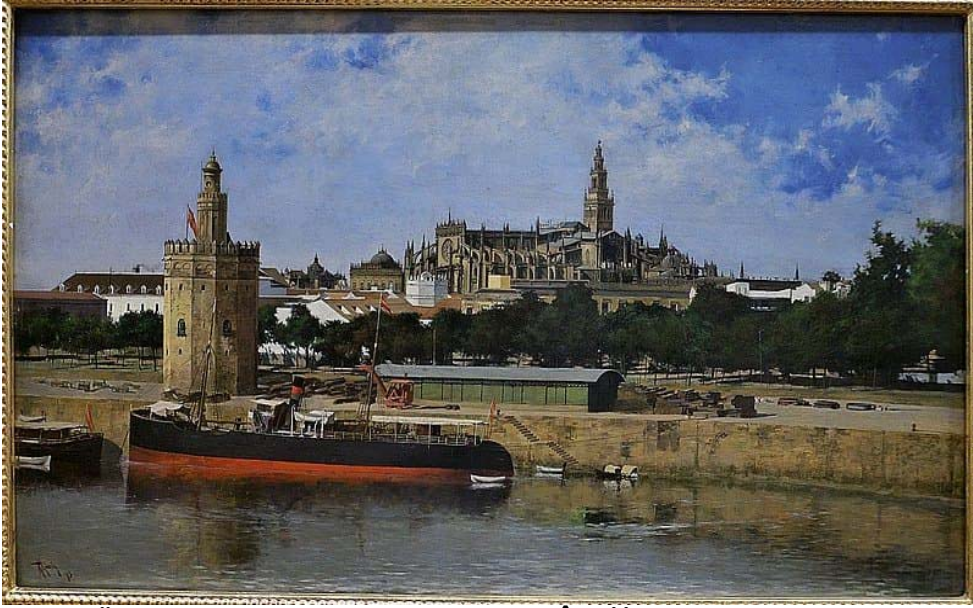


**ek 10- Kurtuba Cami-i Kebir'in mihrabı, 2. Hakem dönemindeki eklenti**  
Mihrap, Kurtuba halifeliği sanatının en değerli yaratımları arasında sayılır. Cephesi bir nal biçimli kemerle namaz kılınan mihrap girintisine açılır. Kemer yüzü altın mozaiklerle ve bitki motifleriyle bezenmiş kemer taşlarıyla kaplıdır. Mihrabın kaide alanında Hayat Ağacı motifleriyle süslü büyük mermer levhalar vardır.



**ek 11- BÂBÜ'L- MARDUM CÂMIİ ( BAB EL-MARDUM / BÂBU MERDUM)**





ek 12- ÖMER B. ABBAS (ADEBBES) CÂMİİ



ek 13- İŞBİLİYE ULUCÂMİİ



ek 14- Medînetüzzehrâ Sarayı



ek 15- ELHAMRÂ SARAYI (EL-MEDİNETU'L-HAMRÂ, KASRUL-HAMRÂ)





ek 16- Caferiye Sarayı



ek 17- ALKAZAR (ALCAZAR) SARAYI



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buefd>

YIL: 2023  
CİLT: 8  
SAYI: 1

**MAKALE BİLGİSİ**

Gönderildiği Tarih: 22.04.2023

Kabul Tarihi: 30.05.2023

Yayımlanma Tarihi: 21.06.2023

**ARTICLE INFO**

Submitted date: 22.04.2023

Accepted date: 30.05.2023

Published date: 21.06.2023

**e-ISSN 2547-9865**

## Orhun Yazıtları'ndan Bilge Kağan Yazıtı'nın Kuzey Yüzünün Metindilbilimsel Açıdan İncelenmesi

*An Investigation of the textlinguistic Features of the  
North Face of the Inscription of Bilge Khan in the  
Orkhon Inscriptions*

Elif Dilara ÇAYIR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Yüksek Lisans  
Öğrencisi

[elif\\_dilara08@outlook.com](mailto:elif_dilara08@outlook.com),

0009-0007-2626-8717



**Öz**

Orhun Yazıtları, Göktürk Kağanlığı döneminde 6. ve 8. yüzyıllar arası dikilmiştir ve Türk dilinin tarihi ve kültürel mirası için büyük bir öneme sahiptir. Yazıtların asıl amacı, Göktürk liderlerinin ve ailelerinin anılarını kaydetmek, Türk tarihini ve kültürünü, hükümdarların zaferlerini ve yenilgilerini anlatmaktır. Orhun Yazıtları, dikiliş tarihleri bakımından dünyanın en eski yazılı metinleri arasında yer almaktadır. Ayrıca Türk kültürü ve tarihine ışık tutması açısından da önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu makale, Orhun Yazıtları'ndan Bilge Kağan Yazıtı'nın kuzey yüzünün metin dilbilimsel açıdan incelenmesini ele almaktadır. Metindilbilim ile metindilbilimsel ve edebiyat kuramsal özelliklerini ortaya çıkararak, metnin anlamı daha derinlemesine açıklanmaya çalışılmıştır. Yazıtın dilbilgisel, anlamsal ve stilistik özellikleri analiz edilerek, metnin nasıl işlediği, etkisini nasıl yarattığı konusunda fikir verilmek istenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Orhun Yazıtları; Bilge Kağan; Metindilbilim.

**Abstract**

The Orhun Inscriptions were erected between the 6th and 8th centuries during the Göktürk Kagan period and hold great importance for the history and cultural heritage of the Turkish language. The inscriptions were primarily meant to record the memories of Göktürk leaders and their families, narrate the history and culture of the Turks, and tell the victories and defeats of the emperors. The Orhun Inscriptions are among the oldest written texts in the world based on their date of erection. Additionally, they serve as an important source shedding light on Turkish culture and history. This article discusses the textlinguistic analysis of the northern face of the Bilge Kagan Inscription from the Orhun Inscriptions. Using textlinguistics, the linguistic and literary theoretical features of the text are revealed to provide a more in-depth explanation of its meaning. By analyzing the grammatical, semantic, and stylistic features of the inscription, the aim is to provide insight into how the text functions and how it creates its impact.

**Keywords:** Orhun Inscriptions; Bilge Kagan; Textlinguistics.

**i** Bu makalenin araştırma ve yayın süreci "Araştırma ve Yayın Etiğine" uygun şekilde yürütülmüştür.



## Giriş

Metni araştırma konusu olarak ele alan metindilbilim, geleneksel dilbilgisinden ve metin çözümleme yöntemlerinden farklı bir yaklaşımdır. Metindilbilim, yazılı ve sözlü bir metni, metin yapan nitelikleri, metnin oluşturulmasında kullanılan iç ve dış yapıyı, metni daha anlaşılır ve akılda kalıcı kılmayı sağlayan nitelikleri, prensipleri belirlemeye çalışan bilim dalı, modern belagat, kompozisyon bilimidir (Coşkun, 2005: 39).

Amerikan yapısalcılarının 1950'li yıllarda yaptıkları çalışmalar, metindilbilimin kilometre taşı olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışmalarda dikkat çeken nokta, cümle üstü çalışmalara yönelimin gerçekleşmesi ve metinlerin yapısalcı yöntemlerle incelenmesidir. (Şenöz Ayata, 2005, s.17).

Metindilbilimin gelişmesini sağlayan ana etken cümlenin en büyük birlik olduğu görüşünün ortadan kalkmasına dayanmaktadır. Araştırmacıların çalışmalarını dilin biçimle ilgili özelliklerinden dilin kullanım amaçlarını araştırmaya yönlendirmesi cümle üstü dil çalışmalarının yaygınlık kazanmasını sağlamıştır (Subaşı Uzun, 1995, s.17).

Metni cümle üstü birimler olarak değerlendiren dilbilimin iki önemli araştırma alanı ise metindilbilim ve söylem çözümlemesidir. Alanyazında farklı terimlerle de karşılanan ve dilbiliminin alt araştırma alanları olarak değerlendirilen iki dilbilim yönteminin sınırları henüz bu konularda çalışan araştırmacılar tarafından da tam olarak belirlenebilmiş değildir. Ancak bunların çoğunlukla birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir (Aksan ve Aksan, 1991, s. 90-91).

Metindilbilim, bir metnin metin olma ölçütlerini belirleyen, metin türleri arasındaki ortak özelliklerle farklı özellikleri ortaya koymaya çalışan bir dilbilim alanıdır. Metinlerin belli bağlamlarda nasıl kullanıldığı ve iletişimde üstlendiği görevler metindilbilimin inceleme alanını oluşturmaktadır (Şenöz Ayata, 2005, s.23).

Metindilbilimin bir metni ele alırken kullandığı birtakım ölçütler bulunmaktadır. Aslında burada metindilbilimin bir metni ele alıp incelemesinden kastedilen metin çözümlemesidir (Demirel,2021, s.221-246).

Leyla Subaşı Uzun'un 1995 yılında kaleme aldığı Orhun Kitabelerinin Metindilbilimsel Yapısı adlı eseri ülkemizdeki metindilbilim çalışmalarına öncülük etmiştir.(Tükenmez,2021, s. 19) Bu çalışmada Leyla Subaşı Uzun'un eserinden farklı olarak değinmediği başlıklar ele alınmış ve eserinde olmayan örneklere yer verilmiştir.

A-Yineleme

B-Özelleştirme

C-Genelleştirme

D-Nedensellik

E-Karşılaştırma

F-Karşıtlık

G-Amaç

H-Koşul

İ-Bütünsel Tutarlılık İlişkileri

1-İşlev

2-Konu

3-Konu Değişimi Belirleyicileri

Bilge Kağan Yazıtı Kuzey yüzündeki tutarlılık görünümleri dokuz ana başlık altında incelenmiştir:

### **A-Yineleme**

Bazı sözcük ve anlatımların aynı sözcüklerle yinelenmesiyle tümceler arası ilişki kurulmaktadır. Yinelemeler önem belirtme, görüşte ısrar etme, isteği teyit etme gibi amaçlarla veya beklenmeyen bir durumla karşılaşma ya da konuşmanın kesilmesinin istenmemesi gibi durumlarda da işlevsel olarak kullanılmaktadırlar (Dilidüzgün, 2008, s.75).

Metinde geçen kişi, durum, eşya, yer ya da nesnenin yeri geldikçe yinelenmesi, sözcükler arasındaki bağıntıyı sağlar. Bu ögeler, her zaman aynı adla anılmayabilir. Her dilde aynı kişiyi, eşyayı, durumu, yeri, nesneyi belirtmek için değişik kullanım imkânları vardır. Bu; zamir kullanımı, eş anlamlı (eş değerli) karşılık ya da çağrışımsal adlandırma olabilir (Yılmaz, 2021, s. 35).

Metinde geçen kişi, durum ya da nesnenin metinde yeri geldikçe yinelenmesi, cümleler arasındaki bağıntıyı sağlamaktadır. Bu ögeler her zaman aynı adla anılmayabilir. Her dilde aynı kişiyi, eşyayı, durumu, nesneyi belirtmek için değişik kullanım imkânları vardır. Bu zamir kullanımıdır, eş anlamlı bir kelimedir ya da çağrışımsal bir adlandırmadır (Günay,2006, s.60).

Bir metindeki sözcüklerin çeşitli şekillerde tekrar edilmesi yineleme başlığı altında değerlendirilir. Metin, bu yinelenen ögeler etrafında oluşturulur. Öykü, metin boyunca yeri geldikçe yinelenen kelimeler etrafında şekillenir. Bu yineleme sayesinde tümceler arasındaki ilişkiler kurulur. Bu şekilde hem metnin bağlaşıklığı hem de metnin içerik bütünlüğü sağlanmış olur. Yineleme metindeki bağlaşıklığı ve bundan hareketle de bağdaşıklığı oluşturmada önemli bir yerdedir (Beaugrande ve Dressler, 1981, s.54-56; Uzun, 1995, s. 78; Şenöz, 2005, s.63).

Orhun Yazıtları Bilge Kağan Yazıtı kuzey yüzündeki yineleme bağlantılı kelimeler şunlardır;

### **1.Tañrı**

“Gök, gökyüzü” anlamında kullanılmıştır. Tañrı kelimesi 4 farklı satırda toplam 5 kere geçmektedir.

- “**Teñriteg teñride** bolmış”(BK K1)

“Tanrı gibi tanrıdan olmuş”

- “**Teñri** yarlıkadokın için özüm kutum bar için kağan olortum.”(BK K7)

“Tanrı buyurduğu için, kendi talihim olduğum için kağan olarak tahta oturdum.”

- “**Teñri** yarlıkadok için özüm olortokuma”(BK K9)

“Tanrı buyurduğu için kendim tahta oturdum.”

- “Üze **teñri** asra yir yarlıkadok için”(BK K10)

“Yukarıda gök, aşağıda yer lütfettiği için”

## 2-Türük

“Türk” anlamında kullanılmıştır. Türük kelimesi 7 farklı satırda 10 kere geçmektedir.

- “Teñriteg teñride bolmış **türük** Bilge Kağan ”(BK K1)

“Tanrı gibi tanrıdan olmuş Türk Bilge Kağan(ım) ”

- **Türük** kağan ötüken yış olorsar ilte buñ yok(BK K2)

“Türk kağanı Ötüken (ormanlı) Dağlarında oturursa ülkede sıkıntı olmaz.”

- “Yımşak agısına arturup üküş **türük** bodun öltüg **türük** bodun ölsikiñ... **türük** bodun ölsikiğ”( BK K 5)

“Tatlı sözüne yumuşak ipeklerine kanıp Türk halkından birçoğunuz öldü. Türk halkı öleceksin...Türk halkı öleceksin ”

- “Ol yirgerü barsar **türük** bodun ölteçi sen ”(BK K 6)

“O yerlere gidersen, Türk halkı öleceksin.”

- “**Türük** begler bodun bunı eşidiñ **türük** bodunug terip il tutsikiñın bunta urtum ”( BK K 8)

“Türk beyleri (ve) halkı bunu dinleyin: Türk halkımı bir araya getirip ülke kuracağımı buraya kazıdım.”

- “Kök teyeñin **türüküme** bodunuma kazganu bertim ”( BK K 12)

“Boz dağ sıçanı (derilerini) Türklere(tabi) halkım için kazandım.”

- “Türük begler **türük** bodunum ... ”(BK K 13)

“Türk beyleri, Türk halkım...”

## 3-Bodun

“ Halk” anlamında kullanılmıştır. Halk kelimesi 12 farklı satırda 19 kere geçmektedir

- “Tokuz oguz begleri **bodunı** bo sawımın edgüti eşid”(BK K1)

“Dokuz Oğuz Beyleri , halkı sözlerimi iyice işit ”

- Anta içreki **bodun** kop maña körür(BK K2)  
“Orada bulunan tabi halklar tamamen bana bağlıdır. ”
- “Bo yerde olorop tawgaç **bodun** birle tüzültüm ”(BK K3)  
“Bu yerde oturup Çin halkı ile (ilişkileri) düzelttim.”
- “Tawgaç **bodun** sawı süçig agısı yımşak ermiş süçig sawın yımşak agın arıp ırak **bodunug** anca yagutır ermiş ”(BK K4)  
“Çin halkının sözü tatlı, ipeği yumuşak imiş. Tatlı sözle, yumuşak ipeklerle kandırıp uzaktaki halkları öylece (kendine ) yaklaştırmış.”
- “Yımşak agısına arturup üküş türük **bodun** öltüg türük **bodun** ölsikiñ... türük **bodun** ölsikig”(BK K 5)  
“Tatlı sözüne yumuşak ipeklerine kanıp Türk halkından birçoğunuz öldü. Türk halkı öleceksin...Türk halkı öleceksin”
- “Ol yirgerü barsar türük **bodun** ölteçi sen”(BK K 6)  
“O yerlere gidersen, Türk halkı öleceksin.”
- “...çıgan **bodunug** kop kuwratım çıgan **bodunug** bay kılıtım az **bodunug** üküş kılıtım”(BK K7)  
“Yoksul halkı tamamen derleyip topladım. Yoksul halkı zengin ettim. Az halkı çoğalttım.”
- “Türük begler **bodun** bunı eşidiñ türük **bodunug** terip il tutsıkıñın bunta urtum”( BK K 8)  
“Türk beyleri (ve) halkı bunu dinleyin: Türk halkını bir araya getirip ülke kuracağımı buraya kazıdım.”
- “Tört buluñdaki **bodunug** neñçe etmiş neñçe yaratmış teñri yarlıkadok üçün özüm olortukuma dört buluñdaki **bodunug** etdim yaratdım”(BK K9)  
“Dört taraftaki halkı nasıl düzenlemiş, nasıl örgütlemişse gök lütfettiği için kendim tahta oturdum. Dört taraftaki halkı düzenledim örgütledim.”
- “Tört buluñdaki **bodunug** baz kılıtım”(BK K10)  
“Dört taraftaki halkı tabi ettim.”
- “Közün körmedök kulkakın eşidmedök **bodunum** ...”(BK K11)  
“Gözüyle görmediği, kulağıyla işitmediği, halkımı”
- “Kök teyeñin Türüküme **bodunuma** kazganu bertim”( BK K 12)  
“Boz dağ sıçanı (derilerini) Türklere(tabi) halkım için kazandım.”

#### 4-Ötüken

“I. ve II. Türk kağanlıklarının merkez olarak kullandıkları yer ”olarak kullanılmaktadır. Ötüken kelimesi 3 farklı cümlede 5 kere geçmektedir.

- “Türük kağan **ötügen** yiş olorsar ilte buñ yok”(BK K2)

“Türk kağanı Ötüken (ormanlı) Dağlarında oturursa ülkede sıkıntı olmaz.”

- “**Ötüken** yişda yig i[di ermiş il tutsık yir **ötügen** yiş ermiş”(BK K3)

“Ötüken ormanından iyisi hiç yokmuş il tutacak yer Ötüken ormanı imiş”

- “**Ötüken** yir olorup arkış ısar neñ buñug yok **ötügen** yiş olorsar beñgü el tuta olortaçı...” (BK K 6)

“Ötüken topraklarında oturup kervanlar gönderirsen hiç sıkıntı olmaz. Ötüken (ormanlı) Dağlarında oturursan ebedi yurt tutup oturacaksın.”

#### 5-Kagan

“ Kağan” anlamında kullanılmıştır. Kagan kelimesi 7 farklı satırda 7 kere geçmektedir.

- “Teñriteg teñride bolmış türük bilge **kagan** bödke olortum”(BK K1)

“Tanrı gibi tanrıdan olmuş Türk Bilge Kağan(ım), bu zamanda tahta oturdum.”

- “Türük **kagan** ötüken yiş olorsar ilte buñ yok ilgerü şantug yazıka tegi süledim taluyka kiçig tegmedim birgerü tokuz”(BK K2)

“Türk kağanı Ötüken Dağları'nda oturursa ülkede sıkıntı olmaz. Doğuda Şandong Ovası'na kadar sefer ettim. Büyük Okyanusa ulaşmama az kaldı. Güneyde Dokuz”

- “Türük bodun tokurkak sen açsar tosık ömez sen bir todsar açsık ömez sen antağın için igidmiş **kaganın** (BK K 6) sawın almatın yer bardıg kop anta”(BK K 7)

“Türk halkı, sen toksun. Açlık (ve) tokluğu düşünmezsin. Bir doyarsan açlığı düşünmezsin. Öyle olduğu için seni beslemiş kağanın sözlerini(dikkate) almadan her yere gittin.”

- “Teñri yarlıkadokın için özüm kutum bar için **kagan** olortum **kagan** olorup yok çıgañbodunug kop kuwrattım çıgañ bodunug bay kılıtım az bodunug üküş kılıtım” (BK K7)

“Tanrı buyurduğu için, kendi talihim olduğum için kağan olarak tahta oturdum. Tahta oturup yoksul halkı tamamen derleyip toparladım. Yoksul halkı zengin ettim. Az halkı çoğalttım.”

- “Eçim **kagan** olortıkınta tört buluñdaki bodunug nençe etmiş nençe yaratmış teñri yarlıkadok için özüm olortokuma”( BK K9)

“Amcam kağan tahta oturduğunda dört taraftaki halkı nasıl düzenlemiş, nasıl örgütlemişse gök lütfettiği için kendim tahta oturdum.”

- “bo **kaganında** bo beglerig ...”(BK K13)

Bu kağanımızdan, bu beylerinizden

#### 6-Olor-

“Oturmak” anlamında kullanılmıştır. Olor- fiili 4 farklı cümlede 7 kere geçmektedir.

- “Teñriteg teñride bolmış türük bilge kagan bödke **olortum**”(BK K1)

“Tanrı gibi tanrıdan olmuş Türk Bilge Kağan(ım), bu zamanda tahta oturdum.”

- “Teñri yarlıkadokın üçün özüm kutum bar üçün kağan **olortum**” (BK K7)

“Tanrı buyurduğu için, kendi talihim olduğum için kağan olarak tahta oturdum.”

- “Ötüken yir **olorup** arkış ısar neñ buñug yok ötüken yış **olorsar** beñgü el tuta **olortaçı...**” (BK K 6)

“Ötüken topraklarında oturup kervanlar gönderirsen hiç sıkıntı olmaz. Ötüken (ormanlı) Dağlarında oturursan ebedi yurt tutup oturacaksın.”

- “Eçim kağan **olortıkınta** tört buluñdaki bodunug nençe etmiş nençe yaratmış teñri yarlıkadok üçün özüm **olortokuma**”( BK K9)

“Amcam kağan tahta oturduğunda dört taraftaki halkı nasıl düzenlemiş, nasıl örgütlemişse gök lütfettiği için kendim tahta oturdum.”

#### 7-Eşid

“İşitmek” anlamında kullanılmıştır. Eşid fiili 2 farklı cümlede 3 kere geçmektedir.

- “Sawımın tüketi **eşid**... sawımın edgüti **eşid** ...” (BK K1)

“Sözlerimi sonuna kadar dinle... sözlerimi iyice işit.”

- “ Türük begler bodun bunu **eşidiñ**”(BK K8)

“Türk beyleri (ve) halkı bunu dinleyin.”

#### 8-Süle-

“ Sefer etmek” anlamında kullanılmaktadır. Süle- fiili 2 farklı satırda 4 kere geçmektedir.

- “İlgerü şantuñ yazıka tegi **süledim**”(BK K2)

“Doğuda Şandong Ovası’na kadar sefer ettim.”

- “Ersinke tegi **süledim** töpötke kiçig tegmedim kurugaru yençü ügüz kapıgka tegi **süledim** yırgaru yir bayırku yerine tegi **süledim**...”(BK K3)

“Ersin’e kadar sefer ettim. Tibet’e ulaşmama az kaldı. Batıda İnci Irmağı’nı geçip Demir Kapı’ya kadar sefer ettim. Kuzeyde Yer Bayurku topraklarına kadar sefer ettim.”

#### 9-Öl-

“Ölmek” anlamında kullanılmaktadır. Öl- fiili 3 farklı satırda 6 kere geçmektedir.

- “Yımşak agısıña arturup üküş Türük bodun **öltüg** Türük bodun **ölsikiñ**... Türük bodun **ölsikig**”(BK K 5)



“Tatlı sözüne yumuşak ipeklerine kanıp Türk halkından birçoğunuz öldü. Türk halkı öleceksin...Türk halkı öleceksin.”

• “*Bilmez kişi ol sawıg alıp yağru barıp öküş kişi öltüg* ol yirgerü barsar Türuk bodun **ölteçi** sen”(BK K 6)

“Bilmez kişi o sözü alıp yaklaştığında çok sayıda kişi öldünüz o yerlere gidersen, Türk halkı öleceksin.”

• “Yañılıp **ölsikiñin** yime bunda urtum”(BK K8)

“Yanılıp öleceğini de buraya kazıdım”

### 10-Ur-

“Vurmak, taşa yazı yazmak” anlamında kullanılmaktadır. Ur- fiili 2 farklı satırda 3 kere geçmektedir.

• “Türuk begler bodun bunı eşidiñ Türuk bodunug terip il tutsikiñin bunta **urtum** yañılıp ölsikiñin yime bunda **urtum**” ( BK K 8)

“Türk beyleri (ve) halkı bunu dinleyin: Türk halkını bir araya getirip ülke kuracağımı buraya kazıdım. Yanılıp öleceğini de buraya kazıdım.”

• “İçin taşın adınçığ bediz **urturtum**”(BK K14)

“İçini dışını muhteşem şekilde süslettim.”

### B-Özelleştirme

Metindeki tutarlılık yapısının oluşturulmasında en sık başvurulan bağıntılardan birisi de sözceler arasında kurulan özelleştirme ilişkisidir. Metindeki bütünlüğü bozmadan, kişiler, nesnelere, olaylar ve durumlar ile ilgili ayrıntıların aktarılmasında sözcükler arasındaki özelleştirme bağlantısından yararlanılmaktadır (Yılmaz, 2021, s.25).

Özelleştirme, metinselliği sağlayan tutarlılık ölçütlerinden birisidir. Özelleştirilmiş ya da ayrıntılı bilginin sunumu olarak ifade edilebilecek olan bu bağlantıdan, hikâyede kişilerin tanıtılmasında, olayların anlatılmasında yararlanılmıştır (Tarakçı, 2017, s.570).

Özelleştirme bağlantısı, metnin söze dökülmemiş ve asıl değerlendirilmesi gereken bölümünün metin çözücünün zihninde oluşturulmasında belirgin bir değer taşımaktadır. Tutarlılığı sağlayan özelleştirme bağlantısının birbirini izleyen iki ya da daha fazla cümle ya da yan cümle ve temel cümleler arasında kurulan içerik bağlantısıyla sunulduğu görülmektedir (Subaşı Uzun, 1995, s.113-114).

Özelleştirme, ifade edilen bir durum, olay ya da varlık hakkında daha ayrıntılı bilgiler verilmesidir. Özelleştirme için bir kelimedede, cümlede ya da cümleden daha büyük birimlerde genel ifadelerin ardından özel ifadelere yer vererek onları ayrıntılı hale getirmektir (Lüleci 2010, s.131).

Özelleştirmenin görevi metinde söylenmek istenenin somut hale getirilmesidir, örneklendirilmesidir (Günay 2006, s.328).

Orhun yazıtları Bilge Kağan kuzey yüzündeki özelleştirme bağlantısı olan cümleler şunlardır;

• *Aşağıdaki cümlede sözlerinin işitilmesini istemiştir. Daha sonra ise özellikle işitilmesini istediği kişileri açıklamıştır.*

- *“Sawımın tüketi eşid ulayu iniygünüm oğlanım biriki uguşum bodunum biriye şadpıt begler yırya tarkat buyruk begler otuz tatar ... tokuz oğuz begleri bodunu bu sawımın edgüti eşid, katıgdı tınla” (BK K1)*

*“Sözlerimi iyice eşit. Özellikle küçük kardeşlerim, çocuklarım birleşik soyum halkım, güneydeki şadlar (ve) beyler, kuzeydeki tarkanlar, komutanlar (ve) beyler, Otuz Tatarlar... Dokuz Oğuz beyleri, halkı bu sözlerimi iyice işit ,sıkıca dinle”*

• Türk Kağanın özellikle Ötüken'de olursa ülkede sıkıntı olmayacağını söylemiş, bunun sebebini de daha sonraki cümlelerde açıklamıştır.

- *“Türük kağan ötüken yiş olursar ilte buñ yok ilgerü şantug yazıka tegi süledim taluyka kiçig tegmedim birgerü tokuz” (BK K2)*

*“Türk kağanı Ötüken Dağları'nda oturursa ülkede sıkıntı olmaz. Doğuda Şandong Ovası'na kadar sefer ettim. Büyük Okyanusa ulaşmama az kaldı. Güneyde Dokuz.”*

• Aşağıdaki cümle özelleştirme örneğidir. Sefer ettiği yerleri tek tek açıklanmıştır. Coğrafi olarak buraların birbirinden uzak konumlarda bulunduğunu anlatılmıştır. Oldukça fazla yer sefer etmesine rağmen en iyi yurdu Ötüken olarak açıklamıştır.

- *“Ersinke tegi süledim tüpütke kiçig tegmedim kurıgaru yinçü ügüz keçe temir kapıgka tegi süledim yıryaru yir bayırku yerige tegi süledim bunça yirke tegi yorıtdım ötüken yişda yig idi yok ermiş il tutsuk yir ötüken yiş ermiş” (BK K3)*

- “Ersin’e kadar sefer ettim. Tibet’e ulaşmama az kaldı. Batıda İnci Irmağı’nı geçip Demir Kapı’ya kadar sefer ettim. Kuzeyde Yer Bayurku topraklarına kadar sefer ettim. Bunca yere kadar asker sevk ettim. Ötüken Dağları’ndan daha iyisi yok imiş. Yurt tutulacak yer Ötüken Dağları imiş.”

• Aşağıdaki cümlede Çin halkının düşmanlarını yakınına getirdiklerini ve özellikle nitelikli kişilikleri yok ettiklerinden bahsedilmiştir. Bu da özelleştirme kavramı içinde ele alınması gereken bir cümledir.

- “Tagru kontokda kesre ańıg biligin anta öyür ermiş edgü bilge kişig edgü alp kişig yoritmaz ermiş”(BK K4)

“Yakına yerleştikten sonra kötülükleri orada düşünürlermiş. İyi akıl sahibi kişileri, iyi kahraman kişileri sağ bırakmazmış.”

• Çoğay Dağı ve Tögültün Ovasının verilmesiyle burada özelleştirme yapılmıştır.

- “Berye Çoğay yış Tögültün yazı konayın tuser Türk budun ölsikig”(BK K5)

“Güneyde Çoğay Dağları’na, Tögültün Ovası’na yerleşeyim dersen Türk halkı öleceksin.”

• Aşağıdaki cümlede özelleştirme yaparak kimleri egemenliği altına aldığı anlatılmıştır.

- “Tört buluñdaki bodunug baz kıltım başlıgıg yüküntürtüm tizligig sökürtüm”(BK K10)

“Dört taraftaki halkı tabi ettim. Başlılara baş eğdirdim, dizlilere diz çöktürdüm.”

• Her bir ayrıntı, birbirine özelleştirme ile bağlanmıştır.

- “Közün körmedük kulkakın eşidmedük bodunumun ilgerü kün tuğsıkına birgerü kün ortasıña kurugaru kün batsıkıña yırgaru tün ortasına tegi konturtum sarıg altunun ürüñ kümüşün kırğaglıg kotayın kinlig işğitisin özlük atın adgırın kara kişin”(BK K11)

- “Kök teyerigin Türküme bodunuma kazganu birtim, iti birtim. buñsuz kılıtm”(BK K12)

“Gözüyle görmediği, kulağıyla işitmediği, halkımı doğuda gün doğusuna, güneyde gün ortasına, batıda gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar yerleştirdim. Sarı altını, beyaz gümüşü, kenarlı ipekleri, misk kokulu ipeklileri, has atları, aygırları, kara samurları, boz dağ sıçanı (derilerini) Türklere tabi halkım için kazandım.”

• Aşağıdaki cümlede mezar yaptırdığını anlatmış daha sonra mezarın süslendiğini belirterek özelleştirme yapılmıştır.

- “Anar adınçığ bark yaratıtdım için taşın adınçığ bediz urturtum”(BK K14)

“Ona muhteşem anıt mezar yaptırdım. İçini dışını muhteşem şekilde süslettim.”

• On Ok oğulları ve yabancıların özellikle belirtilmesiyle özelleştirme yapılmıştır.

- “On ok oğlına tatiña tegi bunı körü bilin”(BK K15)

“On ok oğullarına (ve) yabancılarına kadar bunu görüp anlayın.”

### **C-Genelleştirme**

Metindeki tutarlılık yapısının oluşturulmasında sözceler arasında kurulan genelleştirme ilişkisinden de yararlanılmaktadır. Metin üretici, genelleştirme bağlantısıyla vermek istediği mesajın metin çözücü tarafından daha somut bir şekilde algılanmasını hedeflemektedir (Yılmaz, 2021, s.37).

Genelleme, bir durumu somutlaştırma ve genelleyen ifadeler kullanmadır(Yıldırım,2020, s.13).

Genelleme, özelleştirme ve örneklendirmelerin, yazarın iletmek istediğini somutlama işlevi vardır (Günay,2006, s.60).

Bilge Kağan kuzey yüzünde genelleştirme bağlantısı ile yapılan cümleler şunlardır:

- “Türük bodun ölsikig”(BK K 5)

“Türk halkı öleceksin.”

- “Anta añıg kişi anca boşgurur ermiş irak erser yawlak ağı berür yaguk erser edgü ağı berür tep anca başgurur ermiş”(BK K5)

“Orada kötü (düşünceli) kişiler şöyle akıl verirlermiş: (Çinliler) uzakta isen kötü ipek verir, yakında isen iyi ipek verir, diyerek öylece akıl verirlermiş.”

- “Türük bodun tokurkak sen açsar tosık ömez sen bir todsar açsık ömez sen antağın” (BK K6)

“Türk halkı, sen toksun. Açlık (ve) tokluğu düşünmezsin.”

• Yukarıdaki cümlelerde hem Türk halkı hem de Çin halkı hakkında genelleştirme yapılmıştır.

#### D-Nedensellik/Neden-Sonuç

Nedensellik kapsamında kurulan neden-sonuç bağlantısı, içerikle ilgilidir. Metinlerde nedensellik bağlantısına daha ziyade, birleşik cümle yapılarında rastlanılmaktadır. Metinde, neden-sonuç ilişkisinin kurulması, genel olarak “hatırlatma amacı”na hizmet etmekte ve metnin somutlaştırılmasını sağlamaktadır (Yılmaz, 2021, s.37).

Neden-sonuç bağlantısı bir metnin metinsellik ölçütünü ortaya koyan unsurlar arasında bulunan tutarlılığın oluşmasını sağlayan önemli özelliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Metin kurucu, metnin bütününde kullandığı neden-sonuç ilişkileriyle metin çözücüyeye adeta rehber olmakta ve metin çözücünün, metni zihninde anlamlandırmasını ve olayları neden-sonuç bağlantısıyla daha somut bir şekilde algılamasını sağlamaktadır.(Demirel,2021, s. 240)

Metinde tutarlılık örgüsünü oluşturan bağlantı türlerinden biri de neden-sonuç bağlantısıdır. Neden-sonuç bağlantısı, hikâyenin bütünü değerlendirildiğinde ortaya çıkmaktadır. Neden ve sonuç, hikâyenin muhtelif bölümlerine serpiştirilmiş olsa da cümlelerin mantıksal bağla örülmüş olması, bu ilişkinin kolaylıkla kurulabilmesini sağlar. (Tarakçı, 2017, s.572)

Orhun yazıtları Bilge Kağan kuzey yüzündeki nedensellik bağlantısı cümleleri şunlardır;

• Aşağıda Türk halkının ölmesinin nedeni açıklanmıştır.

- “Yımşak agısına arturup üküş türük bodun öltüg türük bodun ölsikin”(BK K 5)

“Tatlı sözüne yumuşak ipeklerine kanıp Türk halkından birçoğunuz öldü. Türk halkı öleceksin.”

- “Ol yergerü barsar türük bodun ölteçi sen”(BK K 7)

“O yerlere gidersen Türk halkı öleceksin.”

• Aşağıdaki cümlelerde “üçün(için)” edatı kullanıldığı için nedensellik örnekleridir

- “Türük bodun tokurkak sen açsar tosık ömez sen bir todsar açsık ömez sen antağın için igidmiş kaganın” (BK K 6) “Sawın almatın yer bardıg kop anta”(BK K 7)

“Türk halkı, sen toksun. Açlık (ve) tokluğu düşünmezsin. Bir doyarsan açlığı düşünmezsin. Öyle olduğu için seni beslemiş kağanın sözlerini(dikkate) almadan her yere gittin.”

- “Teñri yarlıkadokın **üçün** özüm kutum bar **üçün** kağan olortum kağan olorup yok çıgañbodunug kop kuwrattım çıgañ bodunug bay kılıtım az bodunug üküş kılıtım” (BK K7)

“Tanrı buyurduğu için, kendi talihim olduğum için kağan olarak tahta oturdum. Tahta oturup yoksul halkı tamamen derleyip toparladım. Yoksul halkı zengin ettim. Az halkı çoğalttım.”

- “Nençe yaratmış teñri yarlıkadok **üçün** özüm olortokuma tört buluñdaki bodunug etdim yarattım kılıtım” (BK K9)

“Nasıl örgütlemişse Tanrı buyurduğu için kendim tahta oturdum. Dört taraftaki halkı düzenledim, örgütledim ettim.”

- “Üze teñri asra yir yarlıkadok **üçün**(BK K10) közün körmedük kulkakın eşidmedük bodunumun ilgerü kün tuğsıkına birgerü kün ortasına kurugaru kün batsıkıña yırugaru tün ortasına tegi konturtum”(BK K11)

“Yukarıda gök, aşağıda yer lütfettiği için gözüyle görmediği, kulağıyla işitmediği, halkımı doğuda gün doğusuna, güneyde gün ortasına, batıda gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar yerleştirdim.”

### E-Karşılaştırma

Metinde karşılaştırma bağlantısının kurulmasıyla, metin çözücünün bazı sezdirimleri, çıkarımları ve verilmek istenen mesajı daha kolay ve daha somut bir şekilde algılayabilmesi amaçlanmaktadır. Karşılaştırma bağlantısı aracılığıyla, metin çözücünün dünya bilgisine başvurması sağlanıp metni yorumlaması hedeflenmektedir (Yılmaz, 2021, s. 38).

Metinsellik ölçütlerinden tutarlılığın sağlanmasında kullanılan karşılaştırma bağlantısı, ekler yardımıyla yapılabileceği gibi birbirinin zıttı olan sözcüklerle de yapılabilmektedir. Bazı durumlarda ise metnin bütünlüğüne bağlı olarak metni oluşturan cümlelerin anlamsal olarak karşılaştırma bağlantısı yarattığı görülmektedir.( Demirel,2021 s. 243)

Metin içinde en az iki şey arasında karşılaştırma yapılması durumudur. Karşılaştırma anlamının okuyucunun çözmesine bırakılan bir tutarlılık türüdür. (Yıldırım,2020, s.13)

Orhun Yazıtları Bilge Kağan kuzey yüzündeki karşılaştırma bağlantısı cümleleri şunlardır;

• Aşağıdaki cümlelerde Ötüken dağları ile sefer ettiği diğer yerleri karşılaştırmaktadır. En iyi yurdun Ötüken olduğunu anlatmıştır. Bu yüzden bu cümleyi karşılaştırma başlığı altındadır.

- “Türük kagan ötüken yiş olursar ilte buñ yok ilgerü şantug yazıka tegi süledim taluyka kiçig tegmedim birgerü tokuz”(BK K2)



“Türk kağanı Ötüken Dağları'nda oturursa ülkede sıkıntı olmaz. Doğuda Şandong Ovası'na kadar sefer ettim. Büyük Okyanusa ulaşmama az kaldı. Güneyde Dokuz”

- “Ersinke tegi süledim tüpütke kiçig tegmedim kurıgaru yinçü ügüz keçe temir kapıgka tegi süledim yırıgaru yir bayırku yerige tegi: süledim bunça yirke tegi yorıtdım ötüken yışda yig idi yok ermiş il tutsuk yir ötüken yış ermiş”(BK K3)

“Ersin'e kadar sefer ettim. Tibet'e ulaşmama az kaldı. Batıda İnci Irmağı'nı geçip Demir Kapı'ya kadar sefer ettim. Kuzeyde Yer Bayurku topraklarına kadar sefer ettim. Bunca yere kadar asker sevk ettim. Ötüken Dağları'ndan daha iyisi yok imiş. Yurt tutulacak yer Ötüken Dağları imiş.”

• Çinlilerin uzaktaki halklar ve yakındaki halklara nasıl davrandığını karşılaştırmıştır. Bu yüzden karşılaştırma bağlantısı ile kurulan bir cümledir.

- “Anta añıg kişi anca boşgurur ermiş irak erser yawlak agı berür yaguk erser edgü agı berür tep anca başgurur ermiş”(BK K5)

“Orada kötü (düşünceli) kişiler şöyle akıl verirlermiş: (Çinliler) uzakta isen kötü ipek verir, yakında isen iyi ipek verir, diyerek öylece akıl verirlermiş.”

• Babası ve amcası ile kendi kağanlığını karşılaştırma bağlantısı ile anlatılan bir cümledir.

- “(Kañım ) kağan Eçim kağan olortıkınta tört buluñdaki bodunug nençe etmiş nençe yaratmış Teñri yarlıkadok üçün özüm olortokuma tört buluñdaki bodunug etdim yarattım”( BK K9)

“Babam kağan, amcam kağan tahta oturduğunda dört taraftaki halkı nasıl düzenlemiş, nasıl örgütlemişse(ebedi) gök lütfettiği için kendim tahta oturdum. Dört taraftaki halkı düzenledim.”

• Yoksul halk ve az halkın durumunu karşılaştırma bağlantısı ile ele almıştır.

- “Teñri yarlıkadokın üçün özüm kutum bar üçün kağan olortum kağan olorup yok çıgañbodunug kop kuwrattım çıgañ bodunug bay kılıtım az bodunug üküş kılıtım”( BK K7)

“Tahta oturup yoksul halkı tamamen derleyip toparladım. Yoksul halkı zengin ettim. Az halkı çoğalttım.”

### **F-Karşıtlık**

Metinde karşıtlık ilişkisi kurmak suretiyle, öncelikle nesnel bir anlatım sağlanmak istenmekte, ayrıca metin aracılığıyla verilmek istenen mesajın metin çözücü tarafından onaylanması hedeflenmektedir (Yılmaz, 2021, s.39).

Tutarlılığı sağlayan ölçütlerden karşıtlık bağlantısı birbirinin zıttı olan sözcükler ve kavramlar yoluyla kurulmaktadır. Böylelikle metin çözücüye metnin daha iyi anlaşılması için somut ipuçları sunulmaktadır. Çünkü zıtlıklar aracılığıyla verilen bilgiler metni anlamlandırma konusunda daha açıklayıcı olabilmektedir. ( Demirel,2021, s.243-244)

Metin içinde karşıt anlamlı kelimelerin kullanılması ile oluşturulmuş tutarlılık ilişkisidir. (Yıldırım,2020, s.13)

Karşıtlık bağlaçları başında buldukları cümleleri, kendisinden önceki cümle veya beyitlere karşıtlık, aykırılık veya birleştirmelik ilişkisi ile bağlar. Bu bağlaçlar kurdukları karşıtlık ilişkisi ile bir önceki anlatımların açıklayıcısı olma görevini üstlenirler. (Parlak, 2009, s.366)

Orhun Yazıtları Bilge Kağan kuzey yüzündeki karşıtlık bağlantısı cümleleri şunlardır;

- Uzak ve yakın kelimelerini karşıtlık ilişkisi örneğidir.

- “Anta añıg kişi anca boşgurur ermiş irak erser yawlak ağı berür yaguk erser edgü ağı berür tep anca başgurur ermiş”(BK K5)

“Orada kötü (düşünceli) kişiler şöyle akıl verirlermiş: (Çinliler) uzakta isen kötü ipek verir, yakında isen iyi ipek verir, diyerek öylece akıl verirlermiş.”

- Aç ve tok kelimeleri iki karşıt kavramdır.

- “Türük bodun tokurkak sen açsar tosık ömez sen bir todsar açsık ömez sen antağının üçün igidmiş kaganının”(BK K 6)

“Türk halkı, sen toksun. Açlık (ve) tokluğu düşünmezsin. Bir doyarsan açlığı düşünmezsin. Öyle olduğu için seni beslemiş kağanın.”

- Yoksul ve zengin, az ve çok kavramlarını da birer karşıtlık örneğidir.

- “Teñri yarlıkadokın üçün özüm kutum bar üçün kağan olortum kağan olorup yok çıgañ bodunug kop kuwrattım çıgañ bodunug bay kıltım az bodunug üküş kıltım”(BK K7)

“Tanrı buyurduğu için, kendi talihim olduğu için kağan olarak tahta oturdum. Tahta oturup yoksul halkı tamamen derleyip toparladım. Yoksul halkı zengin ettim. Az halkı çoğalttım.”

### **G-Amaç**

Amaç bağlantısı, metinde gerçekleşen bir eylem ya da durumun başka bir duruma yol açmasının belirli bir plan dâhilinde gerçekleşmesiyle ilişkilidir. Buna göre yapılan eylem ya da ortaya çıkan durum, gerçekleşmesi beklenen bir amaca hizmet eder. (Özkan, 2022, s.409)

İki unsurdan birinin diğerini gerçekleştirme amacı taşıdığını ifade eden bağıntı ögeleridir. (Taşdemir, 2021,s.20)

- Cümlede Türk halkı için kazandığını ve onları sıkıntısız duruma getirdiğini söylenerek amaç bağıntısına örnektir.

-“Sarıg altunun ürüñ kümüşün kırğalgı kotayın kinlig işğitisin özlük atın adğırın kara kişin”( BK K 11)

“Sarı altını beyaz gümüşü, kenarlı ipeklileri, misk kokulu ipeklileri, has atları, aygırları kara samurları ”

-“Kök teyeñin türüküme bodunuma kazganu bertim eti bertim bunsuz kıltım ” (BK K 12)

“Boz dağ sıçanı Türklere tâbi halkım için kazandım, elde ettim sıkıntısız duruma getirdim.

- Çinden süsleme sanatçısı getirmesinin amacı anıt mezar yaptırıp onu süsletmektir.

-“Kesre tawgaç kaganta bedizçi kop kelürtüm menin sawımın sımadı içreki bedizçig ıdtı añar adınçığ bark yaratıtdım için taşın adınçığ bediz urturtum” (BK K 14)

“Sonra Çin kağanından süsleme ustası tamamen getirttim. Benim sözümü kırmadı. Sarayındaki has süsleme ustasını gönderdi ona muhteşem anıt mezar yaptırtdım. İçini, dışını muhteşem şekilde süslettim.”

### **H-Koşul**

Cümleler arasındaki ilişkide bir eylem ya da olayın gerçekleşmesinin ötekinin varlığıyla sağlandığı ilişkidir. (Özkan, 2022, s.417)

- Ülkede sıkıntı olmamasının ancak kağanın Ötüken'de oturursa mümkün olacağını söyleyerek koşul bağıntısı yapmıştır.

-“Türük kagan ötüken yış olorsar elte buñ yok” (BK K2)

-“Türk kağanı Ötüken Dağları'nda oturursa ülkede sıkıntı olmaz”

- Aşağıdaki cümlede Türk halkının ölmesi için gerekli şartlar anlatılmıştır.

-“Berye çugay yış tögültün yazı konayın teser türük bodun ölsikig” (BK K5)

“Güneyde Çugay Dağları’na, Tögültün Ovası’na yerleşeyim dersen Türk halkı öleceksin.”

• Cümlede Türk halkının o yerlere giderlerse öleceğini ancak Ötüken topraklarında yaşarlarsa huzurlu olacakları ve ebedi yurt olacağı söylenerek koşul örneği verilmiştir.

-“Ol yerger ü barsar türük bodun ölteçi sen ötüken yer olorup arkış terkiş ısar neñ buñug yok ötüken yış olorsar beñgü el tuta olortaçı sen” (BK K6)

-“ O yerlere gidersen, Türk halkı öleceksin. Ötüken topraklarında oturup kervanlar gönderirsen hiç sıkıntı olmaz. Ötüken Dağları’nda oturursan ebedi yurt tutup oturacaksın.”

### **İ-Bütünsel Tutarlılık İlişkileri**

#### **1-İşlev**

İşlev bir metnin dilbilgisel veya sözdizimsel özellikleri, kelime seçimi, anlatım tarzı ve yapısal unsurlarıyla birlikte iletmek istediği anlamı veya amaçları ifade eder. İşlev, bir metnin niyetini, etkisini, okuyucuya iletmek istediği mesajı ve metindeki dil kullanımının amaçlarını belirlemeye yardımcı olur.

İşlev, bir metinde kullanılan anlatım teknikleri ile açığa çıkan metnin amacına uygun düzenlenme biçimidir. Tanımlama, örnek verme, kanıt gösterme, sanatlı söyleyiş gibi açık ya da örtük ifadelerin yanı sıra dilbilgisel ve söz dizimsel yapı, bir metnin amaca uygun işlev kazanmasını sağlayan araçlardır. (Özkan, 2022, s.424)

• Metne kendini tanıtarak başlayan Bilge Kağan alıcıya seslenmektedir. Bilge Kağan’ın sözleri halkına nasihat niteliği taşımaktadır. Bu satırlar ile Bilge Kağan hükümdarlığındaki Göktürk Devleti ve sınırları hakkında alıcıya bilgi vermiş ve Türkler için en uygun yurdun Ötüken olduğunu belirtmiştir. Çin halkı ile ilgili ders çıkarmaları gereken konulara değinmiştir. Daha sonraki satırlarda ise halkının refahı ve mutluluğu için yaptıklarını anlatmaktadır. Bu satırlarla alıcının Göktürk Devletinin sosyal bir devlet olduğu çıkarımında bulunması istenmiştir. Aynı zamanda halkı motive etmeye, birliği sağlamaya ve kağanın otoritesi güçlendirmeye çalışılmıştır. Metin, Türklerin tarihini, kökenlerini ve kültürel kimliklerini koruma ve gelecek nesillere aktarma görevini de yerine getirmektedir. Metin alıcı açısından bilgi öğrenme, ders çıkarma ve çeşitli duyguların ortaya çıkmasını sağlayan işlevsel özellikler taşımaktadır.

#### **2-Konu**

Söz konusu iletişim ise hem yazılı hem de sözlü dil yapılarında bir konunun var olması şarttır. Konu da diğer tüm unsurlar gibi anlama giden yolda önemli bir basamaktır. Özellikle bir anlatının ana unsurlarından olan konu, yazarın okuyucusuna iletmek istediği mesajın

iskeletini oluşturur. Belirlenen bir konu etrafında ilerleyecek olan anlatı yazarın elinde bir işlev kazanır ve anlam elbisesini giyerek hedefine ulaşır. Konu, metnin tamamının alıcısına neyi anlattığının cevabıdır.(Tükenmez, 2021, s. 159)

Konu; metin oluşturulmadan önce ya da oluşturulurken üzerinde düşünülen, konuşulan, tartışılan, fikir beyan edilen ve açıklamalarda bulunulan temel dayanaktır. Bu nedenle ister yazılı olsun ister sözlü her metin, belli başlı konu ya da konular etrafında gerçekleşir. Buna göre ele alınacak konu ya da konular müellif tarafından önceden belirlenmeli, metnin içeriği bu konuya uygun olarak kurgulanmalı, seçilen başlık işlenen konuyu özetlemeli ve metin içerisinde asıl konudan sapılmadan metin akışı sağlanmalıdır. Aksi hâlde metin, yazılma amacını gerçekleştiremeyebilir ve metnin anlaşılabilirliği yani tutarlılığı bozulabilir. (Özkan, 2022, s.434-435)

- Metinde Bilge Kağan ona tabi olan halklara seslenerek seferlerini anlatmış. Birçok yer kazanmasına rağmen en uygun yurdun Ötüken olduğunu Türklerin mutlaka burada yaşaması gerektiğinin altını çizmiştir. Ötüken de yaşamak için Çin halkıyla ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini anlatmış aynı zamanda Çin halkının diğer halklarla ilişkilerinden bahsetmiş ve onlara karşı dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Daha sonra halkının önceden kötü durumda olduğunu fakat kendi başarılarıyla refaha ve mutluluğa kavuştuğunu anlatmaktadır.

### 3-Konu Değişimi Belirleyicileri

Her metnin bir konusu aynı zamanda da bu konuyu destekleyen yardımcı konular bulunmaktadır. Bu konular genel olarak ana konunun genişlemesini sağlayarak, oluşan metni daha kapsamlı hale getirmektedir.

- Bilge Kağan ilk olarak kendine bağlı halklardan bahsetmektedir. İlk konu değişim cümlesini ikinci satırda “Türük kagan ötüken yış olorsar” ile yapmış ve sefer ettiği yerleri anlatırken üçüncü satırda “ Bo yerde olorup tawgaç bodun birle tüzültüm” cümlesi ile tekrar konu değişimi yapmış ve Çin halkını anlatmaya başlamıştır. Çin halkı ile ilgili dikkat edilmesi gereken hususlara değinilmiştir. Daha sonra altıncı satırda “Türük bodun tokurkak sen” cümlesi ile Türk halkının durumunu anlatmaya başlayarak konu değişimi yapmıştır. Yedinci satırda “Teñri yarlıkadokın için özüm kutum bar için kagan olortum” diyerek kağan oluşunu ve başa geçtikten sonra başarılarını anlatarak yeniden konu değişimi yapmıştır.

### Sonuç

Orhun Yazıtlarının Bilge Kağan kuzey yüzündeki satırları metindilbilim yöntemiyle incelenmiştir. Metinde genel itibarıyla Bilge Kağan'ın tahta oturmadan önceki zamanda Türk halkının durumu daha sonra tahta oturduktan sonra halkı için yaptıkları, cesareti ve ülkeyi yönetmedeki başarısı anlatılmaktadır. Yineleme bağlantısı ile hem fiil hem de isim soylu sözcükler tekrar edilmiştir. Metinde birçok coğrafi yer adı saymıştır. Bu cümleleri özelleştirme başlığı altında ele alınmıştır. Aynı zamanda durum betimlemesinin yapılmış, durumla ilgili her

bir ayrıntı, birbirine özelleştirme ile bağlanmış birçok sözcük tespit edilmiştir. Genelleme, özelleştirme ve örneklendirmelerin, yazarın iletmek istediğini somutlama işlevidir. Metinde Türk halkının hepsinin yaptığı yanlışlardan dolayı öleceğini söyleyerek bir genelleme yapılmıştır. Çinlilerin uzakta ve yakında olanlara davranışlarını anlatmış aynı zamanda Türk halkının daima tok olduğunu söylemiş bunları genelleme bağlantısı içinde incelenmiştir. Metinde tutarlılık örgüsünü oluşturan bağlantı türlerinden biri neden-sonuç bağlantısıdır.. Hikayenin farklı bölümlerine yayılmış olan eden-sonuç ilişkisi cümleler arasında mantıksal bir bağ kurularak kolayca anlaşılabilir hale getirilmiştir. Karşılaştırma, metin içinde en az iki şey arasında karşılaştırma yapılması durumudur. Metinde karşılaştırma bağlantısı içinde yer alan cümleler ile okuyucunun zihninde daha net bir anlam alanının oluşması sağlanmıştır. Karşıtlık ise, karşıt anlamlı kelimelerin kullanılması ile oluşturulmuş tutarlılık ilişkisidir. Metinde zengin fakir, az çok gibi sözcüklerle karşıtlık bağlantısı tespit edilmiştir. Metindilbilim yöntemi ile incelenen bu metnin daha iyi kavranması sağlanmıştır.

### **Kaynakça**

- Aksan, M. ve Aksan, Y. (1991). Metin Kavramı ve Tanımları. Dilbilim Araştırmaları Dergisi , 2 , 90-104.
- Aydın, E. (2018). Orhon Yazıtları. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- Beaugrand, R. A. ve Dressler, W. U. (1981). Introduction to Text Linguistics. London and New York: Longman Group Limited.
- Coşkun, (2005). İlköğretim Öğrencilerinin Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık Tutarlılık ve Metin Elementleri Yayımlanmamış doktora tezi Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Demirel, E. (2021). Karahanlı Türkçesi Eserlerinden Atabetül Hakayık'ın Metindilbilim Ölçütlerine Göre Değerlendirilmesi. Söylem Filoloji Dergisi 6(1), 221-246.
- Dilidüzgün, Ş. (2008). Türkçe Öğretiminde Metindilbilimsel Bağlamda Uygulamalı Bir Yaklaşım. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Günay, D. (2006). Metin Bilgisi. İstanbul: Multilingual Yayınevi.
- Gürgün, H. (2016). Metindilbilimsel Yöntem İle Çözömlenen Sait Faik'in Dölger Balığının Ölümü'nde İnsanın Doğaya Tahakkümü ve Ötekileştirilmesi. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 5(4), 1841-1882.
- Lüleci, M. (2010). Yeni Bir Disiplin Olarak Metin Dilbilim ve Türk Edebiyatına Metin Dilbilimsel Bir Yaklaşım. Yayımlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi: Ankara.
- Özkan, E.(2022) Nehcü'l Ferādis'in Metindilbilimsel Yapısı (1.Bap) Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi: Ankara.



Parlak, H. (2009). Kutadgu Bilig'in Metindilbilimsel Yapısı Yayınlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara.

Subaşı Uzun, L. (1995). Orhon Yazıtlarının Metindilbilimsel Yapısı. Ankara: Simurg Yayınevi.

Subaşı Uzun, L. (2013). "Metindilbilim: Temel İlke ve Kavramlar." Genel Dilbilim – II. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, No. 2429, Açıköğretim Fakültesi Yayını, No. 1410. Ed. A. Sumru Özsoy, Zeynep Erk Emeksiz.

Şenöz Ayata, C. (2005). Metindilbilim ve Türkçe. İstanbul: Multilingual Yayınevi.

Tarakçı, G. (2017). Metindilbilimsel Yaklaşımla Mustafa Kutlu'nun Red Cephesi Adlı Hikâyesi Üzerine Bir İnceleme. Journal of Turkish Studies.

Taşdemir V.(2021). Mehmet Rauf'un "Eylül" Adlı Romanında Metindilbilimsel Görünümler, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kafkas Üniversitesi: Kars.

Tükenmez, R.(2021). Orhan Pamuk'un Kırmızı Saçlı Kadın Adlı Romanının Metindilbilimsel Çözümlemesi, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Siirt Üniversitesi: Siirt.

Yıldırım, O. (2020). Metin Dilbilimsel Bağdaşıklık ve Tutarlılık Temelinde Haldun Taner'in "Neden Sonra..."sı. Journal of History School, 48, 3392-3417.

Yılmaz, E. (2021). Ömer Seyfettin'in "Yüksek Ökçeler" Adlı Hikâyesi Üzerine Metindilbilimsel Bir İnceleme . Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD) , 7 (15) , 203-212 .

Yılmaz, E. (2021). Uygulamalı Metin Bilgisi. 3. Baskı, Ankara: Pegem Akademi Yayınevi.

Yılmaz, E. Jahic, N. (2013). "Vire" Hikâyesi Üzerine Metindilbilimsel Bir İnceleme, SAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, 15, 30-41.

Yılmaz, E. Turanoviç, M. "Türk Yazınında Metinsel Odaklama Örnekleri: Bir Motif, Üç Eser", Kongre Bildirileri, c. I, s. 189-208 (SAÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Böl. II. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyatbilim Kongresi, Adapazarı, 07-08 Eylül 2006).



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buefd>

YIL: 2023  
CİLT: 8  
SAYI: 1

**MAKALE BİLGİSİ**

Gönderildiği Tarih: 10.06.2023

Kabul Tarihi: 13.06.2023

Yayımlanma Tarihi: 21.06.2023

**ARTICLE INFO**

Submitted date: 10.06.2023

Accepted date: 13.06.2023

Published date: 21.06.2023

**e-ISSN 2547-9865**

**Sâve Savaşı**  
*Saveh War*

Arzu KARA

Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Tarih ABD, Yüksek Lisans Öğrencisi  
19619309011@ogrenci.bartın.edu.tr,  
0000-0002-0815-152X



Emreca AYYILDIZ

Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Tarih ABD, Yüksek Lisans Öğrencisi  
18619309009@ogrenci.bartın.edu.tr,  
0000-0003-3859-5647



**Öz**

*Büyük Selçuklu İmparatorluğu, ilk hükümdarları Tuğrul Bey dönemi (1040-1063) de dahil olmak üzere zaman zaman muhtelif taht kavgaları ile sarsılmış ve bazen de bu sebeple merkezi otoritesini kaybetmiştir. Bu durumun en önemli sebebi imparatorluğun bir hanedan tarafından yönetilmiş olması ve her erkek hanedan üyesinin tahta çıkma hakkının bulunmuş olmasıdır. Söz konusu bu duruma engel olmak amacıyla Selçuklu sultanları genellikle vefat etmeden önce bir hanedan üyesini veliyaht tayin etmiş ve bu veliyahtın kendilerinden sonra tahta oturtulması için devlet adamlarından yemin almıştır. Fakat bu önlemlere rağmen yine de imparatorluk dahilinde birçok kez taht mücadelesi meydana gelmiştir. İşte bu mücadelelerden birisi de Sultan Muhammed Tapar vefat ettikten (1118) sonra vuku bulmuştur. Muhammed Tapar vefat etmeden önce esasında oğlu Mahmud'u veliyaht tayin etmiştir; ancak Horasan coğrafyasında gücüne güç katan Mahmud'un amcası Melik Sencer, yeğenin saltanatını tanımayıp taht için mücadeleye girişmiştir. Neticede iki taraf arasında Sâve' de bir savaş meydanı gelmiş, bunun sonucunda ise iki taraf arasında yapılan bir anlaşma ile Selçuklu İmparatorluğu'nda tek merkezden bir idare yerine adeta iki kanat şeklinde bir idare başlamıştır. Elinizdeki bu çalışmada söz konusu bu savaş ve bu savaşın Selçuklu İmparatorluğu açısından ne gibi sonuçlar doğurduğu ele alınmış ve incelenmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Selçuklular; Sencer; Mahmud; Sâve.

**Abstract**

*The Great Seljuk Empire, including the period of its first ruler Tuğrul Bey (1040-1063), was shaken from time to time by various throne fights and sometimes lost its central authority for this reason. The most important reason for this situation is that the empire was ruled by a dynasty and every male dynasty member had the right to ascend the throne. In order to prevent this situation, the Seljuk sultans generally appointed a member of the dynasty as heir before he passed away and took an oath from the statesmen to put this heir to the throne after them. But despite these measures, there were still many struggles for the throne within the empire. One of these struggles took place after Sultan Muhammed Tapar passed away (1118). Before Muhammad Tapar passed away, he actually appointed his son Mahmud as heir; However, Mahmud's uncle Melik Sencer, who gained strength in the geography of Khorasan, did not approve of his nephew's reign and entered the struggle for the throne. As a result, a war broke out between the two sides in Saveh, and as a result, with an agreement between the two sides, an administration in the form of two wings began in the Seljuk Empire instead of a single center administration. In this study, this war and the consequences of this war for the Seljuk Empire are discussed and examined.*

**Keywords:** Seljuks; Sencer; Mahmud; Saveh.

**i** Bu makalenin araştırma ve yayın süreci "Araştırma ve Yayın Etiğine" uygun şekilde yürütülmüştür.

## Giriş

Tarihte hüküm sürmüş ve çok geniş sahalara yayılmış birçok Türk devleti ya da imparatorluğu olmuştur. Bu siyasî-askerî teşekküller, güçlü oldukları zamanlarda sınır oldukları birçok yabancı devleti de hâkimiyeti altına almış, onları yıllık vergi vermeleri şartıyla kendi boyundurukları altına sokmuşlardır. Bunlara; Asya Hun İmparatorluğu, Avrupa Hun İmparatorluğu, Akhunlar Devleti, Gök-Türk İmparatorlukları, Gazneliler İmparatorluğu ve Büyük Selçuklu İmparatorluğu gibi birçok örnek verilebilir. Ancak bu siyasî-askerî teşekküller genellikle bir Türk hanedan tarafından idare edilmiş ve devlet topraklarının hanedan üyelerinin ortak malı olması gibi bir geleneği benimsemişlerdir. Bu gelenek veya bu gelenek çerçevesinde devletlerin iki kanat halinde idare edilmesi ise, mevcut hükümdar hayatını kaybettikten sonra - tahta geçecek kişi önceden veliaht tayin edilmiş olsa bile- birçok taht kavgasının meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Neticede meydana gelen taht kavgaları da söz konusu imparatorlukların hem merkezî otoritelerini kaybetmelerine hem de yıkılma sürecine girmelerine sebep olmuştur.

Yukarıda bahsi edilen sebeplere bağlı olarak Türk devletlerini ya da imparatorluklarını parçalanma ya da yıkılma sürecine götüren birçok örnek vardır. Örneğin Asya Hun İmparatorluğu'nu idare eden hanedanın üyelerinden Çiçi ile ağabeyi Huhan-yeh arasındaki taht kavgası bu imparatorluğun doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılmasına, yani parçalanmasına sebep olmuş; Aşina hanedanından Tardu ile İşbara'nın karşı karşıya kalışı I. Gök-Türk İmparatorluğu'nun önce doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılmasına daha sonra da yıkılmasına sebep olmuştur.<sup>1</sup> Bu durumun Türk-İslam devletlerinde de birçok örneği vardır. Mesela Gazneli Mahmud'un vefatı akabinde oğulları Mesud ile Muhammed arasındaki çekişmeler Gazneli İmparatorluğu'nu oldukça yıpratmış,<sup>2</sup> doğu ve batıda olmak üzere kanatlar şeklinde idare edilen Karahanlı Türk devletinde birçok taht kavgasına ve nihayet devletin defalarca merkezi otoritesini kaybetmesine sebep olmuştur.<sup>3</sup>

Taht kavgaları neticesinde birçok kez sarsılan ve merkezi otoritesini kaybeden, hatta bazen yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya kalan bir diğer Türk siyasî-askerî teşekkülü de Büyük Selçuklu İmparatorluğu'dur. Bu durumu, daha imparatorluğun ilk sultanı Tuğrul Bey vefat ettikten sonra görmekteyiz. Sultan Tuğrul, vefatından az önce hanedandan Süleyman b. Çağrı'yı veliaht tayin etmiş olmasına rağmen, yine aynı hanedandan Kutalmış b. Süleyman ve

<sup>1</sup>Bahaeddin Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, II, TTK, Ankara 2015, s.139-146; Ahmet Taşağıl, *Göktürkler I-II-III*, TTK, Ankara 2014, s. 44-47; Ayşe Onat, Sema Orsoy, Konuralp Ercilasun, *Han Hanedanı Tarihi Hsiung-nu (Hun) Monografisi*, TTK, Ankara 2020, s. 54-56; Akdes Nimet Kurat, "Gök Türk Hakanlığı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi*, X, 1-2 Mart-Haziran 1952, s. 18,19.

<sup>2</sup>Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK, Ankara 1989, s. 51-54.

<sup>3</sup>Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, TTK, Ankara 2002, s. 13-17; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2015, s. 35-40.

Süleyman'ın kardeşi Alp Arslan onun hükümdarlığını tanımamış ve nihayet ülke, büyük taht çekişmelerine sahne olmuş, bu ise devletin bir dönem için merkezi otoritesini kaybetmesine sebep olmuştur.<sup>4</sup> Hanedandan Berkyaruk'un veliaht tayin edilmesine rağmen Sultan Melikşah b. Alp Arslan'ın hayatını kaybetmesiyle başlayan taht kavgaları ise Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nu adeta felakete sürüklemiştir. Nitekim bu dönemle birlikte başlayan ve yıllarca süren bir fetret dönemi yaşanmıştır. Bu dönemde Tahta çıkan Berkyaruk'a karşı bir yandan Arslan Argun ve Muhammed Tapar gibi hanedan üyeleri bir yandan da Emîr Üner ve Emîr Kodan gibi emîrlere isyan etmiş, ülke bu isyanlarla büyük bir kaosa sürüklenmiştir.<sup>5</sup>

Büyük Selçuklu İmparatorluğu, yukarıda bahsi edilen taht kavgalarından birisine de Sultan Muhammed Tapar vefat ettikten (1118) sonra sahne olmuştur. Muhammed Tapar, vefatından az önce oğlu Melik Mahmud'u veliaht tayin etmiş olmasına rağmen, Tapar'ın kardeşi ve Horasan hâkimi Melik Sencer; yeğenin yaşının küçük olduğunu, devlet tecrübesinden yoksun olduğunu ve bazı devlet adamlarının onu hükmü altına alarak devlete zarar verdiklerini dikkate alarak harekete geçmiş ve tahta kendisi geçmek istemiştir. Neticede ise iki hanedan üyesi, amca-yeğen Sâve mevkiinde karşı karşıya kalmış ve birbirleriyle savaşmak zorunda kalmışlardır. Bu çalışmada işte bu taht kavgası, Sâve savaşına giden süreç ve bu savaşın Selçuklular açısından ne gibi sonuçlar doğurduğu ele alınmış ve incelenmiştir.

## 1. Savaştan Önce Melik Sencer ve Melik Mahmud'un Durumu

### 1.1. Sencer'in Horasan Hâkimiyeti ve Bir Güç Olarak Ortaya Çıkışı

Sultan Melikşah'ın oğullarından Sencer, 5 Kasım 1086'da Sincar şehrinde doğmuş, hatta kaynaklarda yer alan bilgilere göre ismini de doğduğu bu şehirden almıştır.<sup>6</sup> Babasının vefatı sırasında (1092) henüz 6 yaşında olan Sencer, bu dönemdeki otorite boşluğu nedeniyle iyi bir eğitim alamamış, fakat yine de etrafındaki devlet adamları sayesinde gerek askeri gerekse siyasi ve idari sahada oldukça tecrübe kazanmıştır.<sup>7</sup> Bununla birlikte onun asıl ön plana çıktığı dönem, Sultan Melikşah'ın vefatı akabinde veliaht olarak tahta çıkan kardeşi Berkyaruk'un hükümdarlık dönemi (1092-1104) olmuştur.

Sultan Melikşah vefat ettiğinde veliaht olarak bulunan ve tahta çıkartılan Berkyaruk, Horasan'ın büyük bir kısmını idare eden amcası Arslan Argun'un isyanıyla karşılaştığında bu

<sup>4</sup>Özgür Tokan, "Sultan Alp Arslan'ın Merkezi Otoriteyi Sağlama Çabaları 1: Huttelan Seferi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 69, (2020), ss. 463-484, s. 475-477.

<sup>5</sup>Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular Cilt 1: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s.205,211-216; Abdülkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar devri Selçuklu tarihi: 498-511/1105-1118*, TTK, Ankara 1990, s. 12-33.

<sup>6</sup>Ravendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, (Tercüme: Ahmed Ateş), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999, s. 181; Abdülkerim Özaydın, "Sencer", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, ss. 507-511, s. 507.

<sup>7</sup>Özaydın, "Sencer", *DİA*, XXXVI, s. 507.

isyani bastırmak için ilk önce Emîr Mesud b. Tâcir, Emîr Altuntaş ve amcası Böri Bars kumandasındaki bir orduyu Horasan'a sevk etmiştir. Fakat nihayetinde Böri Bars, Arslan Argun karşısında yenilmiş ve bunun üzerine sultan bu sefer de üvey kardeşi Melik Sencer'i isyanı kontrol altına alması için göndermiştir (1096). Bu sebeple harekete geçen Sencer Damgan'a ulaştığında, Arslan Argun'un kendi gûlâmlarından birisi tarafından öldürüldüğü haberi gelmiş ve isyan böylece kendiliğinden sona ermiştir (Şubat 1097).<sup>8</sup> Bu dönemde Sultan Berkyaruk'a isyan eden hanedan üyelerinden bir diğeri de Çağrı Bey'in torunlarından Emîr-i Emîrân Muhammed b. Süleyman olmuştur. Bu isyan da Sencer'in yardımlarıyla bertaraf edilmiş (1097), böylece Sultan Berkyaruk üvey kardeşi Sencer'in yardımlarıyla ülkenin her tarafında hakimiyetini kurmuştur.<sup>9</sup>

Sencer'in söz konusu yardımları karşısında kayıtsız kalmayan Sultan Berkyaruk, Melik Sencer'e Merv merkezli olmak üzere Gazne sınırlarına kadar uzanan Horasan topraklarını ikta etmiş<sup>10</sup> ve böylece Sencer'in Horasan hâkimiyeti başlamıştır.<sup>11</sup> Bütün bunlar Horasan'ın bir kısmını idaresi altında bulunduran Emîr-i dâd Hâbeşî b. Altuntak'ı rahatsız etmiş, Hâbeşî de bu durumda Sencer karşısında Sultan Berkyaruk'a başvurarak ondan destek istemiştir. Neticede Nûşecân önlerinde iki taraf arasında meydana gelen savaşta, karşı tarafta Sultan Berkyaruk'un orduları da olmasına rağmen, zaferi elde eden Sencer olmuştur.<sup>12</sup> Bu durum esasen Melik Sencer'e, atası Çağrı Bey gibi Horasan'ı tek başına idare etme fırsatı vermiştir.

Berkyaruk'un saltanat döneminde uğraştığı bir diğeri hanedan üyesi de kardeşi Muhammed Tapar olmuştur. Sultan, tahtı elde etmek maksadıyla harekete geçen Muhammed Tapar ile savaş meydanlarında birçok kez karşı karşıya kalmıştır.<sup>13</sup> Bu savaşlarda da umumiyetle Muhammed Tapar'ın yanında yer alan Sencer, dengeleri gözeterek Sultan Berkyaruk dönemi sonlarına kadar Horasan'daki tek hâkimiyetini sürdürmüş ve gücüne güç katmaya devam etmiştir. O,

<sup>8</sup>Hüseyinî (Sadreddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, (Çeviren: Necati Lügal), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999, s.60; Ravendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, s.140; Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, (Neşreden: Erdoğan Merçil), (2. Baskı), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2018, s. 187; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 205-206.

<sup>9</sup>İbnü'l-Esîr (İzzeddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî), *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi) I-X*, (Tercüme: Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy ve diğeri), Ravza Yayınları, İstanbul 2019, VIII, s. 222; Abdülkerim Özeydin, "Berkyaruk", *DİA*, V, İstanbul 1992, ss. 514-516, s. 515.

<sup>10</sup>Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, (20. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016, s.227.

<sup>11</sup>Ravendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, s.141; Özgüdenli, *Selçuklular*, s.207.

<sup>12</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 428; Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, s. 189.

<sup>13</sup>Melikşah vefat ettiğinde taht için kardeşi Berkyaruk'u destekleyen Muhammed Tapar, daha sonra bizzat ortaya atılmış ve tahtı elde etmek istemiştir. Bu sebeple Tapar ile Berkyaruk arasında yaklaşık üç yıl boyunca 5 kez savaş (15 Mayıs 1100, 4 Nisan 1101, 27 Aralık 1101, Şubat-Mart 1102 ve 17 Şubat 1103) meydana gelmiştir. Neticede taraflar arasında barış sağlanmış olup anlaşmaya varılmıştır. Buna göre, imparatorluk kardeşler arasında ikiye ayrılmıştır. Ayrıca Sultan Berkyaruk üvey kardeşi Muhammed Tapar'ı varis (metbû) ilan etmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 229,230; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 212-216.



Berkyaruk'un vefatı sonrasında tahta çıkan Muhammed Tapar döneminde de (1105-1118) Horasan hâkimiyetini pekiştirmiş ve büyük bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Horasan coğrafyasına komşu ülkelere de üstünlüğünü kabul ettiren Sencer,<sup>14</sup> bir hanedan üyesi olması ve doğal olarak tahtta hakkı bulunması sebebiyle Selçuklu ülkesinin tek hükümdarı olmak istemiş ve nihayet Sultan Muhammed Tapar'ın vefatı (1118) sonrasında veliaht olarak tahta çıkartılan yeğeni Mahmud'un saltanatını tanımamış ve Sâve' de onun karşısına çıkmıştır (1119).<sup>15</sup>

### 1.2. *Melik Mahmud'un Veliaht Tayin Edilmesi ve Tahta Çıkışı*

Sultan Muhammed Tapar vefat ettiğinde (Nisan 1118) geriye Mahmud, Tuğrul, Mesud, Süleyman Şah ve Selçuk Şah adında beş oğlu kalmıştı. O, vefatından az önce bu oğullarından en büyüğünü, yani Mahmud'u veliaht tayin etmiş ve kendisinden sonra onun tahta çıkartılması hususunda devlet adamlarından yemin almıştır.<sup>16</sup> Mateos'un kayıtlarına göre ilginçtir ki Muhammed Tapar, kendisinden sonra kardeşi Sencer ile evlenerek oğullarının tahtı elde etmesine engel olabileceği ihtimalini de düşünerek eşi Gevher Hatun'u da gözlerinin önünde öldürmüştür.<sup>17</sup>

Muhammed Tapar'ın vefatı sıralarında henüz 14 yaşında olan<sup>18</sup> Mugıse'd-Dîn Mahmud, babası vefat ettikten hemen sonra Büyük Selçuklu Sultanı ilan edilmiş ve Nisan-Mayıs 1118'de onun adına Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh tarafından Bağdat'ta hutbe okutulmuştur.<sup>19</sup> Böylece saltanatı resmen kabul edilmiş ve onaylanmış olan Mahmud, tahta çıkar çıkmaz devlet adamlarına ve askerlere cülûs bahşışı olarak 10 milyon dinar dağıtmıştır.<sup>20</sup>

<sup>14</sup>Berkyaruk ve Muhammed Tapar dönemlerindeki melikliği süresince Sencer, Karahanlı Devleti ile Gazneli Devletini ve Gur Hanedanlığını, Selçuklulara bağlamayı başarmıştır. (Bkz. Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 236.

<sup>15</sup>Mütevfi (Hamdullah Mütevfi-i Kazvîni), *Târih-i Güzide*, (Çeviren: Mürsel Öztürk), TTK, Ankara 2018, s. 359.

<sup>16</sup>İbnü'l-Esîr, *et-Tarih 'le-bâhir fi 'd-devleti 'l-Atâbekiyye*, (tahkik eden: Abdülkadir Tuleymat, Kahire: Dârü'l-Kütüb-i'l-Hadise. s. 20.

<sup>17</sup>Urfalı Mateos, *Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (Tercüme: Hrant D. Andreasyan), TTK, Ankara 2000, s. 262. İslam öncesinden başlamak üzere Gaznelilerde, Büyük Selçuklularda, Irak Selçuklularında, Harzemşahlar'da ve daha birçok Türk devletinde "Leviratus" geleneği mevcut idi. Bu geleneğe göre vefat eden bir hükümdarın eşi ile hükümdarın amcası veya kardeşi evlenebiliyordu. Bu durumu Selçuklu döneminde de doğrulayabilecek çok sayıda örnek mevcuttur. Örneğin Mikail b. Selçuk'un ölümü üzerine onun eşinin Yusuf Yınal ile evlendiği bilinmektedir. Bu evliliğinden de İbrahim Yınal doğmuştur. (Bkz. Kader Altın, Elif Kömürcü, "Türk tarihinde görülen siyasi evliliklere bir örnek: Levirat. *Turkish Studies*, XVI (6), 2157-2170, s. 2160.

<sup>18</sup>Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 234.

<sup>19</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi 't-Târih (el-Kâmil Fi 't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 594; Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, s. 197; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II: İkinci İmparatorluk Devri*, (4. Baskı), TTK, Ankara 2011, s. 9; Faruk Sümer, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, ss. 365-371, s. 370.

<sup>20</sup>Abdülkerim, Özeydin, "Mahmûd b. Muhammed Tapar", *DİA*, XXVII, Ankara 2003, ss. 371-372, s. 371.



Çocukluğundan itibaren iyi bir eğitim almış olmasına rağmen Mahmud'un devlet idaresi hususunda oldukça tecrübesiz olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hacibü'l-Hüccab Ali Bar ve dönemin en önemli kâtiplerinden Ebu'l-Kasım Dergüzinî gibi bazı devlet adamları, yaşının da küçük olmasını fırsata çevirerek yeni sultan üzerinde oldukça tesirli olmuş ve devlet idaresini kendi ellerine almıştır.<sup>21</sup> Böylece bir yandan söz konusu devlet adamlarının boyunduruğu altına giren Sultan Mahmud, bir yandan da atabeyi Gündoğdu'nun yönlendirmesi ve kışkırtmaları ile hareket eden kardeşi Melik Tuğrul'un isyanı ile karşı karşıya kalmıştır. Neticede bu isyanı bertaraf etmeyi başaran sultan, bu sefer de Horasan hâkimi amcası Sencer'in taht için mücadeleye girişeceği ve bu yönde hazırlıklar yaptığı haberini almıştır.<sup>22</sup>

## 2. Savaşa Giden Süreç ve Tarafların Savaş Hazırlığı

Sultan Muhammed Tapar vefat ettiğinde vasiyeti üzerine devlet adamları onun oğlu Mahmud'u tahta çıkartmışlardı.<sup>23</sup> Horasan hâkimi Melik Sencer ise ağabeyi Sultan Muhammed Tapar'ın ölüm haberini aldığı anda oldukça üzülmüş ve Merv'de yedi gün yas ilan etmişti.<sup>24</sup> Fakat öyle anlaşılıyor ki Sencer hem hanedanın en yaşlı üyesi olması bakımından hem de tecrübeleri bakımından tahta geçecek en uygun kişinin kendisi olduğunu düşünüyordu. Nitekim yas bittikten sonra kendisini, babası Sultan Melikşah'ın da kullandığı "Muizziddin" lakabı ile sultan ilan etmiştir (Haziran 1118).<sup>25</sup> Dönemin halifesi Müstazhir-Billâh'a da durumu bir mektup ile bildiren Sencer'in sultanlığı öyle anlaşılıyor ki Bağdat hilafet merkezi tarafından da kabul edilmiştir.<sup>26</sup>

Amcası Sencer'in taht iddiasıyla harekete geçtiğini haber alan Sultan Mahmud, yanındaki devlet adamlarının da tavsiyesi üzerine ona çeşitli hediyelerle birlikte bir elçi heyeti göndermiştir. Şerefüddîn Enûşirvan b. Hâlid ile Fahrüddîn Toğayürek b. el-Yezen'in de içinde bulunduğu bu elçi heyeti, Sencer'e isyandan vazgeçtiği takdirde kendisinin Horasan hâkimi olarak kabul edileceğini ve ayrıca kendisine Sultan Mahmud tarafından yılda 200.000 dinar gönderileceğini bildirmişlerdir. Fakat Sencer'in elçi heyetine verdiği cevap olumsuz olmuştur.

<sup>21</sup>Bundârî, *Zubdetu'n-Nusra ve Nuhbetu'l-Usra*, (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi), (Çeviren: Kıvameddin Burslan), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999, s. 117.

<sup>22</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 611-613; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 234; Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular (Yeni Bir Devrin Başlangıcı)*, Kronik Kitap, (4. Baskı), İstanbul 2021, s. 300; Osman G. Özkuzugüdenli, *Sultan Sencer ve Kara-hitaylar - Katavan Savaşı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1994, s. 11; Faruk Sümer, "Selçuklular", *DİA*, , XXXVI, İstanbul 2009, ss. 365-371, s. 387.

<sup>23</sup>Abu'l-Farac, (İbn el-İbrî Bar Hebraeus Grigoriyus), *Abu'l-Farac Tarihi*, II, (Çeviren: Ö. Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1950, s. 355; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 594.

<sup>24</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 612.

<sup>25</sup>Abdülkerim Özeydin, "Sencer", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, İstanbul 2009, ss. 507-511, s. 508; Özkuzugüdenli, *Sultan Sencer ve Kara-hitaylar- Katavan Savaşı* s. 11.

<sup>26</sup>Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 236.

Sencer elçi heyetine yeğenin tecrübesiz olduğunu ve onun nüfuzlarını genişletmek isteyen bazı devlet adamlarının tesiriyle hareket ettiğini şu sözleriyle açıkça bildirmiştir: "*Gitmem gereklidir, çünkü kardeşimin oğlu sabidir, vezirleri onun üzerine tahakküm etti*".<sup>27</sup> Esasında Sencer bu sözlerinde haklı idi. Zira Hacibü'l-Hüccab Ali Bar ve Ebu'l-Kasım Dergüzinî gibi bazı devlet adamları, Mahmud'un küçük yaşta olduğunu da fırsat bilerek nüfuzlarını artırmak için ellerinden geleni yapıyorlardı. Diğer taraftan bu devlet adamları, kendilerinden haberdar olan Sencer'in tahtı elde ettiği bir durumda nüfuzlarını kaybedeceklerini biliyor olmalıydılar ki sürekli Mahmud'u amcasına karşı savaş için kışkırtıyorlar ve şu telkinde bulunuyorlardı: "*Baban ve ecdadının zamanından beri saltanat merkezi Irak'tır. Layığı senin sultan olup Irak'ta oturman ve amcan Sencer'in senin tarafından Horasan'a han olmasıdır. Şimdi Horasan'a Sencer'in üzerine yürüyüp savaşmadan bu iş olmaz.*" Bu telkinler meydana gelmiş olan savaşın asıl sebeplerinden birisini oluşturmuştur.

Nihayet tüm bu koşul ve şartları dikkate alan Sencer, bahsi edilen elçi heyetine verdiği cevabın akabinde hemen savaş hazırlığına başlamıştır. Hazırlıklarını kısa bir sürede tamamlayan Sencer'in yanında birçok vassalı ve Selçuklu emîri yer almıştır. Kaynaklar; Gazneli meliki, Sistan hâkimi Ebü'l-Fazl Tâcüddin Nasr b. Halef, Kutbüddin Hârizmşah, Yezd hâkimi Kâkuyye Alâüddevle Gerşâsb b. Ferâmürz, Emîr Üner ile Atabeg Emîr Kamaç'ı bunlar arasında göstermişlerdir. Bu kişilerden Yezd hâkimi Alâüddevle Gersab, Sencer'in kız kardeşiyle evli olup Sultan Muhammed Tapar'ın da en yakın adamlarındandı. Melik Mahmud tahta çıktığında ondan yüz çevirmiş ve onun elindeki toprakları Fars hâkimi Karaca es-Sakî'ye vermiştir. Bu olaylar üzerinedir ki Alâüddevle de Sencer'in yanına gitmiş ve onu Mahmud ile savaşması için özellikle teşvik etmiştir. İşte bu durum da savaşın önemli sebeplerinden birisi olmuştur.<sup>28</sup> Benzer kayıtlardan henüz İslamiyet'i kabul etmemiş olan bazı Türk topluluklarının da Sencer yanında yer aldığı anlaşılmaktadır ki bunlar herhalde daha sonradan Maverâünnehir ve Horasan bölgesine gelen Oğuz Türklerindedir.<sup>29</sup>

<sup>27</sup>Müneccimbaşı (Ahmed b. Lütfullah), *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, (Neşreden: Ali Öngül), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 139; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh (el-Kâmil Fî't-Târîh Tercümesi)*, VIII, s. 613; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 139.

<sup>28</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh (el-Kâmil Fî't-Târîh Tercümesi)*, VIII, s. 614.

<sup>29</sup>Bilindiği üzere IX-X. asırda Aral gölü ve civarında Oğuz Yabgu Devleti hüküm sürüyordu. Selçuklu hanedanının da dahil olduğu Kınık boyu da bu devlete bağlı bir Türk topluluğu, yani Oğuz boyu idi. Bu boy daha sonra Oğuz Yabgu Devleti'nden çeşitli sebeplerle ayrılmış ve Maverâünnehir ve akabinde Horasan coğrafyasına gelerek kendi devletlerini, yani Büyük Selçuklu Devleti'ni kurmuşlardır. Bunlar İslamiyet'i kabul etmişlerdi; ancak söz konusu devlet içerisinde olup kuzeyde kalan diğer Oğuz toplulukları İslamiyet'i henüz kabul etmemişlerdi. Bunlar, Kıpçaklar tarafından devletleri yıkıldıktan (XI. Asrın ortaları) sonra Maverâünnehir bölgesine daha sonra da Horasan coğrafyasına geçmişlerdir ve Selçuklular'a vergi vermek suretiyle onlara bağlanmışlardır. İşte Sâve savaşında kendilerinden kefare olarak bahsedilen ve Sencer'in yanında yer alan Türkler bu oğuz gurubu içinde olmalıdır. Bu Oğuzlar hakkında geniş bilgi için bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1972.

Amcası Sencer'in kararlı olduğunu gören Sultan Mahmud da Rey'e gelip savaş için gerekli hazırlıklara başlamıştır.<sup>30</sup> Öncelikle Semerkand Hanı'nın (Karahanlılar'ın) desteğini almak amacıyla Han'a bir mektup göndermiştir. Mektupta amcası Sencer üzerine yürüyeceğini ve kendisinin harekete geçeceği sırada hanın da Sencer'in arkasından Horasan'a hareket etmesini istemiştir. Fakat bu fikir ordu içinde farklı tepkilere yol açmıştır. Bu kararı kabul edenler olduğu gibi karara muhalefet eden emîrler de olmuştur.<sup>31</sup> Sultan Mahmud da kendisine sadık askerleri bir arada tutmak ve güçlü bir cephe yaratmak gayesiyle herhalde daha sonra bu amacından vazgeçmiş ve Karahanlılar'ın desteğini almaktan da vazgeçmiştir.

Irak saltanatına geçinceye kadar askeri gücünü büyük ölçüde artırmayı başarmış olan Mahmud'un ordusunun,<sup>32</sup> Sencer'in ordusundan sayıca üstün olduğu bilinmektedir. Sultan Mahmud'un ordusunun yaklaşık 30.000 askerden meydana geldiği ve ordunun kullanımına hazır hale getirilmiş olan 900 yük silahın var olduğu kaynaklarda kaydedilmiştir. Bunlara ilaveten Mahmud'un yanında Emîr Ali b. Ömer, Emîr Mengü Bars, Atabeg Guzoğlu, Porsuk oğulları, Sungur el-Buhârî, Karaca es-Sâki gibi önemli devlet adamları yer almıştır.<sup>33</sup> Buna karşılık Sencer'in ordusunun ise 20.000 kişilik bir kuvvetten oluştuğu ve bu orduda 18 ya da 45 filin bulunduğu kaydedilmiştir.<sup>34</sup>

### 3. Savaş ve Neticeleri

Savaş hazırlıklarını tamamlayan Sencer, Rey'de bulunan yeğeninin karşısına çıkmak üzere bu istikametinde yola çıkmıştır. Sencer'in kumandanlarından Emîr Üner'in başında bulunduğu öncü birlikleri ise Cürcan'a doğru hareket etmiştir. Bu durumdan haberdar olan Mahmud da karşı tedbir alarak öncü birliklerinin başında bulunan Emîr Ali b. Ömer'i, Emîr Üner komutasındaki birlikleri karşılaması için 10.000 süvari ile Cürcan'a göndermiştir.<sup>35</sup> Böylece taraflar arasındaki ilk karşılaşma burada, Cürcan'da gerçekleşmiştir.<sup>36</sup> Kaynaklarda Emîr Ali b. Ömer'in, bu sırada Emîr Üner'e yazıp gönderdiği bir mektuptan bahsedilir. Emîr Ali, söz konusu mektupta; Sultan Muhammed Tapar'ın Sencer'e saygı gösterilmesini, Emîr ve yasaklarına uyulmasını ve fikirlerinin kabul edilmesini vasiyet ettiğini, Muhammed Tapar'ın aynı vasiyetinde buna karşılık olarak Sencer'in de yeğeni Mahmud'un sultanlığını tanıyacağına

<sup>30</sup>Abdülkerim, Özaydın, "Mahmûd b. Muhammed Tapar", *DİA*, XXVII, s. 371.

<sup>31</sup>Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, s. 197-198.

<sup>32</sup>Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukîyye*, s. 61.

<sup>33</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fî't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 614-615

<sup>34</sup>Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s.139; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 235; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 236.

<sup>35</sup>Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 139,140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fî't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 613.

<sup>36</sup>Özkuzugüdenli, *Sultan Sencer ve Kara-hitaylar- Katavan Savaşı*, s. 11.

inandığına vurgu yapmıştır.<sup>37</sup> Emîr Ali b. Ömer aynı mektupta ayrıca; “*Sultan Muhammed bu hususta bizden ahidnâme ve bi'at da almıştı, bu sebeple O'na muhalefet etmemiz doğru değildir. Üstelik siz bizim topraklarımıza geldiniz, biz buna sabır ve tahammül edemeyiz. Yanında 5.000 süvari olduğunu duydum. Ben şimdi sana karşı onlardan daha az bir kuvvet sevk etsem bize karşı koyamayacağınızı ve dayanamayacağınızı çok iyi bilirsiniz.*” demiştir.<sup>38</sup> Buradan anlaşılıyor ki Emîr Ali b. Ömer, kendi ordusunun sayıca üstünlüğünü vurgulayarak Emîr Üner'e karşı bazı uyarı ve imalarda bulunmuş ve onu mücadeleden vazgeçirmeye çalışmıştır.

Emîr Ali b. Ömer'in sözlerinin Emîr Üner üzerinde tesirli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Emîr Üner durumu Sencer'e bildirmek ve yeniden değerlendirmek üzere Cürcan'dan geri dönme kararı almıştır. Ancak Emîr Ali b. Ömer, stratejik bir hamle yaparak durumu fırsata çevirmiştir. Ordusundan bir kısmını Emîr Üner geri çekilirken onun arkasından göndermiş ve bu sayede Emîr Üner'in ordusundaki bazı emîrleri gafil avlayıp esir etmiş, ayrıca birçok silah ve teçhizat ele geçirmiştir. Bu sırada Rey'de savaş hazırlığı yapan Sultan Mahmud ise buradan Cürcan'a gitmek istemiştir. Fakat adamlarından bazıları sultanın Rey'de kalmasının daha uygun olacağını düşünerek şöyle bir öneride bulunmuşlardır: “*Horasan askerleri senin Rey'de olduğunu bilirlerse sınırı geçmez ve kendi vilayetlerinden ayrılmazlar.*”<sup>39</sup> Ancak ilerlemekte kararlı olan Sultan Mahmud, önce Cürcan'a gitmiş ardından ise Hemedan'a doğru yol almıştır. Bu sırada Emîr Mengü Bars, Arap emîrî Mansur b. Sadaka ile diğer bazı Emîrler 10.000 süvari birliği ile sultanın ordusuna katılmıştır.<sup>40</sup>

İbnü'l Esir'in kayıtlarına göre Sencer ve ordusu çöl yolu üzerinden Sâve' ye doğru geldiği için su kaynaklarına oldukça uzak mesafedeydi. Sultan Mahmud ise bu durumu kendi lehine çevirmek istediğinden daha hızlı hareket etmiş ve su kaynaklarına yakın bir alanda konumlanmıştı.<sup>41</sup> Klasik şekilde<sup>42</sup> savaş düzeni alan Sultan Mahmud ile Sencer'in orduları 11 Ağustos 1119 tarihinde Rey yakınlarındaki Sâve mevkiinde karşı karşıya gelmişlerdir.<sup>43</sup>

<sup>37</sup>Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular (Yeni Bir Devrin Başlangıcı)*, s. 300.

<sup>38</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fî't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 613-614.

<sup>39</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fî't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 614.

<sup>40</sup>İbnü'l-Adîm (Kemâleddîn İbn Ebû'l-Kâsım Ömer b. Ahmed), *Bugyetü't-Taleb fî Târih-i Haleb (Biyografilerle Selçuklular Tarihi-Seçmeler)*, (Çeviri ve notlar: Ali Sevim), (2. Baskı), TTK, Ankara 1989, s.140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fî't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 614; Abdülkerim Özaydın, "Dübeys b. Sadaka", DİA, X, İstanbul 1994, ss.14, s. 14.

<sup>41</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fî't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 614; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular (Yeni Bir Devrin Başlangıcı)*, s. 300.

<sup>42</sup>Klasik Selçuklu ordusu; merkez, sağ ve sol kanatlar ve artçı birlikler şeklinde konuşlandırılmıştır. Bu ordunun öncü birliklerine “Pişdar”, merkez birliklerine “kalp” veya “Dümdara”, sağ kanadına “meymene”, sol kanadına “meyser”, artçı kuvvetlere ise “saka” denilmiştir (Bkz. Coşkun Alptekin, “Selçuklu Devletinin Askeri Teşkilatının Eyyubi Devleti Askeri Teşkilatına Tesiri”. *BELLETERN*, 54, 1990, ss. 117-120, s. 118.

<sup>43</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fî't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 614; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel – Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 140; Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, s. 197; Zahîru'd-dîn Nîşâbüri, *Selçuknâme*, (Ayşe Gül Fidan), (1. Baskı), Kopernik Kitap, İstanbul 2018, s. 33; Salim

Sencer'in kız kardeşi ile evli olduğundan ve eskiden Muhammed Tapar'ın en iyi adamlarından birisi olduğundan bahsetmiş olduğumuz Alâüddevle, bu sırada Mahmud'un elindeki bölgelerin ve yolların nasıl ele geçirilebileceğinden Sencer'e bahsederek Mahmud'un gücünü sarsacak birçok bilgiyi Sencer'e aktarmıştır.<sup>44</sup> Fakat ilk hamle askeri güç ve teçhizat açısından avantajlı bulunan Mahmud tarafından gelmiştir. Amcası Sencer'in ordusunun sağ ve sol kollarını hedef alan Mahmud kısa zaman içerisinde karşı tarafı bozguna uğratmayı başarmıştır.<sup>45</sup> Bu durum ise Sencer'in ordusunda yer alan ve savaşı kazanacaklarına olan inancını yitiren birçok askerin kaçmaya başlamasına sebep olmuştur.<sup>46</sup> Rehavete kapılan Mahmud'un ordusu ise savaş düzenini bozarak karşı tarafın mallarını yağma etmeye başlamıştır.<sup>47</sup>

Savaşın durumunu değerlendiren bazı Emîrleri Sencer'e kaçmasını tavsiye etmişse de savaşı kazanacağına olan inancını son derece diri tutan Sencer, onlara büyük bir kararlılıkla "Ya zafer ya ölüm; bozguna hayır!" cevabını vermiştir.<sup>48</sup> Çünkü o, ordusunda bulunan filleri henüz harekete geçirmemiştir. İşte tam da bu noktada Sencer, fillerle destekli merkez ordusuyla beraber Mahmud'un üzerine yürümüştür. Fillerin ilerlemesiyle birlikte Mahmud'un ordusundaki süvarilerin atları aniden paniğe kapılarak telaşla kaçmaya başlamışlardır.<sup>49</sup> Bu durum karşısında Sencer, kendisiyle savaşmasına rağmen yine de yeğeni Sultan Mahmud'un can güvenliği için endişeye kapılarak komutanlara; "Fillerin hamleleriyle çocuğu ezdirmeyin, fillerden onu koruyun!" emrini vermiştir.<sup>50</sup> Neticede fillerin etkisiyle Sultan Mahmud'un ordusu dağılmış, mağlup olmuş ve ordusundaki birçok asker öldürülmüştür.<sup>51</sup> Sultan Mahmud'un atabegi Guzoğlu bu sırada karşı tarafa esir düşmüştür. Müneccimbaşı'nın kayıtlarına göre Guzoğlu, esir edildikten sonra Sencer'e bir mektup göndererek yeğeni Mahmud'u kendisine teslim edeceği vaadinde bulunmuştur. Fakat bunu hadsizlik olarak gören

Koca, "Sultan Sencer ve Büyük Selçuklu Devletinin Çöküşten Önce Son Parlayışı", Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi, I, 1, 2017, ss. 31-80, s. 52; Özgüdenli, *Selçuklular*, 236.

<sup>44</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 614.

<sup>45</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 615.

<sup>46</sup>Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 61-62.

<sup>47</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 615.

<sup>48</sup>Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 139,140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 615; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular (Yeni Bir Devrin Başlangıcı)*, s. 300.

<sup>49</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 615.

<sup>50</sup>Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 140.

<sup>51</sup>Bundârî, *Zubdetu'n-Nusra ve Nuhbetu'l-Usra, (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi)*, s. 122.



Sencer ise büyük bir öfke ile Guzoğlu'nu öldürtmüştür.<sup>52</sup> Savaşı kaybeden Sultan Mahmud ise veziri Ebûl Tâlib es-Sümeireyemî, Emîr Ali b. Ömer ve Karaca es-Sâkî ile İsfahan'a kaçmıştır.<sup>53</sup>

Sencer'in galibiyet haberi kısa zaman içerisinde Bağdad'a ulaşmıştır. Halife el-Müsterşid Billâh da Mahmud adına okunan hutbeyi 4 Eylül 1119'da Sencer adına okutmaya başlamıştır.<sup>54</sup> Hemedan'a doğru ilerleyen Sultan Sencer, burada Selçuklu hanedanından olup Mahmud'un safında yer alan Böri Bars'ın oğlu Mengü Bars'ı da serbest bırakmıştır.<sup>55</sup> Bu sırada Mahmud'un veziri Ebûl Tâlib es-Sümeireyemî ve Sencer'in annesi Seferriye Hatun, Sencer'den Mahmud'u bağışlamasını istemiş ve özellikle Seferriye hatun, "*Gazne ve çevresini, Mâverâünnehr'i istila ettin, pek çok yere hâkim oldun, hepsini sahiplerine verdin, kardeşinin oğlunu da onlardan biri gibi kabul et.*" diyerek Mahmud'un öldürülmesinin önüne geçmiştir.<sup>56</sup> Erkek evladı olmadığı için yeğenine oldukça düşkün olan Sencer de Mahmud'a karşı hep şefkatle yaklaşmıştır. Durum böyle olunca yeni sultan, yeğeni Mahmud'a elçi gönderip onu bağışlayacağını bildirmiştir. Fakat Mahmud tarafından gelen cevap ilk başta olumsuz olmuştur. Çünkü Mahmud'u tahakküm altına alan devlet adamları, "*Sencer Horasan'a dönmedikçe, barış yapamayız*" demişlerdir.<sup>57</sup> Cevabı alan Sencer, Mahmud'a tekrar elçi göndermiş ve vaatlerde bulunmuştur; "*Ben Irak'a onun durumunun düzelmesi için geldim. Kendisine muhalefet eden beyleri yok edip yerlerine kendisine uygun beyleri verdikten ve bütün işini iyi şekilde yaptıktan sonra yine Horasan'a gideceğim.*" demiş ve kendisini veliaht yapacağını iletmiştir.<sup>58</sup> Bu sırada Mahmud'un veziri Sümeireyemî'nin<sup>59</sup> gayretleri iki tarafın barışması ve bir araya gelmesi hususunda oldukça etkili olmuştur. Vezir, Mahmud'a; "*Bu (Sencer) senin amcandır, baban makamına kaimdir, aile arasında en büyüktür. Akla muvafık olan onunla uyuşmaktır. Ben senin tarafından ona elçi olarak gidiyorum; ikinizin aranızı bulacağım*" diyerek Mahmud'dan bu

<sup>52</sup>Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s.140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh (el-Kâmil Fî't-Târîh Tercümesi)*, VIII, s. 615.

<sup>53</sup>Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Târîhi)*, (Neşreden: Abdullah Bakır), Çamlıca Basın Yayın, İstanbul 2009, s. 90,91; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh (el-Kâmil Fî't-Târîh Tercümesi)*, VIII, s. 615.

<sup>54</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh (el-Kâmil Fî't-Târîh Tercümesi)*, VIII, s. 615; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 140. Ravendî, Sultan Sencer adına okunan hutbenin Kâşgar hududundan Yemen nihayetlerine, Mekke, Taif, Mükran, Umman ve Azerbaycan'dan Rum hududuna kadar ulaştığından bahsetmiştir. (Bkz. Ravendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, s.167.)

<sup>55</sup>Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 236.

<sup>56</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh (el-Kâmil Fî't-Târîh Tercümesi)*, VIII, s. 615; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 140,141; Faruk Sümer, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, s. 370; Abdülkerim, Özyayın, "Mahmûd b. Muhammed Tapar", *DİA*, XXVII, s.371.

<sup>57</sup>Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 141.

<sup>58</sup>Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, s.198; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh (el-Kâmil Fî't-Târîh Tercümesi)*, VIII, s. 616.

<sup>59</sup>Bu vezirin asıl künyesi Kemalü'l-Mülk Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Sümeireyemî'dir. Kendisi birçok devlet görevinde bulunmuş ve aynı zamanda Mahmud b. Muhammed Tapar'ın saltanatı dönemindeki ilk veziri olmuştur (Özgür Tokan, *Büyük Selçuklular ve Irak Selçukluları'nda Dîvân-ı Âlâ*, Ankara 2002, s.159-160.).



konuda izin istemiştir.<sup>60</sup> Böylece, o sırada Rey’de bulunan Sultan Sencer’in yanına giden vezir, “*bu hareket çocukluktan yapılmıştır*”<sup>61</sup> diyerek Mahmud adına özür dilemiştir. Sencer oldukça misafirperver davranarak onu otağında konuk etmiş ve ona çeşitli ikramlarda bulunmuştur.<sup>62</sup> Netice iki taraf arasında yapılan görüşmeler barış ile sonuçlanmıştır.

Barış sağlandıktan sonra İsfahan’dan Rey istikametine doğru yola çıkan Mahmud, Kasım-Aralık 1119 tarihinde Sultan Sencer’in huzuruna gelerek ona hil’at, mücevherler, değerli atlar ve eyer takımlarını hediye olarak getirmiş amcasını onurlandırmıştır.<sup>63</sup> Sultanın hizmetinde bir ay<sup>64</sup> kalan Mahmud, daha önceden Sultan Sencer ile yaptığı görüşmelere binaen veziri Sümeiremî’dir verdiği nasihatlere uyararak bazı protokol kurallarına uymak durumunda kalmıştır. Bu protokol kuralları gereğince Mahmud’un, Sultan Sencer’in huzuruna çıktığında yeri öpmesi, kabul gördüğünde ise oturmayarak ayakta beklemesi; Sultan Sencer’i karşılamaya çıktığında onun yedek atına binmesi; saltanat alâmeti olarak bilinen kendi rengi kırmızıyı artık kullanmaması, bunun yerine Sencer’in alâmet rengi olan siyah ve beyaz renklerini kullanması; hükümdarlık ve hâkimiyet sembollerinden olan *nevbeti* sultanın yanında kaldığı süre boyunca çaldırmaması; Sultan Sencer’in ata binip attan inme vakitlerinde yaya olarak yürümesi; amcasının yanında olduğu zamanlarda ayrı bir çadırda kalmayıp amcasının çadırının hemen yanında kurulacak olan bir çadırda kalması kararlaştırılmıştır.<sup>65</sup> Mahmud, amcasıyla geçmişte yaşadığı anlaşmazlıkları ona unutturmak ve bir nevi onun güvenini kazanmak maksadıyla alınan bu kararların hepsine sadık kalmıştır.

Yukarıda bahsini ettiğimiz kuralların hepsine uygun olarak hareket eden Mahmud ile amcası Sencer arasında ayrıca bir anlaşma yapılmıştır. Bu anlaşmaya göre şunlar kararlaştırılmıştır:

1. Sencer, “en büyük sultan” manası taşıyan “es-Sultânü’l-A‘zam” ve “Sultânü’s-Selâtîn” unvanını, yeğeni Mahmud ise “büyük sultan” manası taşıyan “es-Sultânü’l-Muazzam” ve “Seyyidü’s-Selâtîn” unvanlarını kullanacaktır.<sup>66</sup>

<sup>60</sup>Hüseynî, *Ahbârü’l-Devleti’s-Selçukiyye*, s. 62; Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, s. 198.

<sup>61</sup>Muhammed b. Ali b. Muhammed-i Şebânkârî, *Mecma’u’l-Ensâb (Hanedanlar Tarihi)*, (Tercüme: Fahri Unan), TTK, Ankara 2021, s.84; Ravendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, s.165.

<sup>62</sup>Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, s. 198.

<sup>63</sup>İbnü’l-Esîr, *et-Tarih’le-bâhir fi’l-devleti’l-Atâbekiyye*, s. 21; Münecimbaşı, *Câmiu’d-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 141; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih (el-Kâmil Fi’t-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 616; Abdülkerim, Özeydin, “Mahmûd b. Muhammed Tapar”, *DİA*, XXVII, s.371.

<sup>64</sup>Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Târihi)*, s. 90-91.

<sup>65</sup>Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, s. 198; Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Târihi)*, s. 91; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II: İkinci İmparatorluk Devri*, s. 9; Ravendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, s. 166.

<sup>66</sup>Ravendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, s.167; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II: İkinci İmparatorluk Devri*, s. 22-26; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 235;

2. Rey başta olmak üzere Horasan ve doğu toprakları ile Kumis, Damgan, Taberistan ve Mâzenderân şehirleri Sultan Sencer'in;<sup>67</sup> Hemedan, İsfahan, güzellikler ülkesi Kirman, İran, Hûzistan, Irak, Azerbaycan, Ermeniyye, Diyar-ı Bekir, Musul, Cezire, Diyar-ı Mudar ve Şam'ın tamamı, yani ülkenin daha çok doğudaki toprakları ise Mahmud'un hâkimiyetinde kalacaktır.<sup>68</sup>

3. Sultan Sencer en büyük sultan olarak günde beş nevbet, yeğeni Mahmud ise Sencer'e bağlı sultan olarak, Sencer'in yanında yer aldığı günde üç nevbet çaldıracaktır.

Tüm bu protokol kuralları ve anlaşma maddeleri esasında tam bir tâbilik-metbûluk münasebetini göstermektedir. Yani Merv'i Selçuklu İmparatorluğu'nun yeni merkezi haline getiren Sultan Sencer, yeğenini kendisine tabi kılmış, fakat onu hâkim olduğu bölgede, içişlerinde serbest bırakmıştır. Mahmud'un 1119-1120 ve 1120-1121 yıllarına ait olmak üzere bastırıldığı paralarda da bunu görmek mümkündür. Nitekim bu paralarda amcası Sultan Sencer'in unvan ve ismi de yer almıştır.<sup>69</sup> Bununla birlikte oğlu olmadığından yeğeni Mahmud'u veliaht tayin eden Sultan Sencer, Bağdat, Gazne, Irakeyn, Horasan ve Maveraünnehr'deki tüm şehirlerde okunan hutbelerde kendi adının ardından Mahmud'un adının da zikredilmesini emretmiştir<sup>70</sup> ki bu da yine hem Mahmud'un Sultan Sencer'e bağlı olduğunu hem de Sencer'in yeğeni Mahmud'u samimi bir şekilde veliaht tayin ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yukarıda bahsi geçen şartlar çerçevesinde yeğeni Mahmud'u kendisine bağlı duruma getiren Sultan Sencer, bir yandan da ülkedeki huzuru sağlamak, Mahmud'a karşı herhangi bir isyan girişiminin önüne geçmek maksadıyla onun kardeşlerinden Tuğrul'a Âve, Sâve, Sârik, Kazvîn, Sâman Ebher, Zencân, Geylân, Deyâlim ve Talkan şehirlerini; Selçukşah'a ise Fars ve Hûzistan ile İsfahan'ın bir kısmını iktâ etmiştir.<sup>71</sup> Fakat durum her ne kadar olumlu gözükse de Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun merkezi otoritesinin bozulduğu ve iki başlı bir idarenin ortaya çıkmış olduğu malumdur. Nitekim bu anlaşmanın bir neticesi olarak Irak Selçukluları dediğimiz bir Selçuklu şubesi ortaya çıkmış, hatta Sencer'in aksi yöndeki bütün gayretlerine rağmen, daha sonraki dönemlerde Sultan Muhammed Tapar'ın oğulları arasında bitmek

<sup>67</sup>Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 63; Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, s. 198; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II: İkinci İmparatorluk Devri*, s.11; Faruk Sümer, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, s. 387.

<sup>68</sup>İbnü'l-Esîr, *et-Tarih'le-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye*, (tahkik eden: Abdülkadir Tuleymat, Kahire: Dârü'l-Kütüb-i'l-Hadise. s. 21.

<sup>69</sup>M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II: İkinci İmparatorluk Devri*, s. 27.

<sup>70</sup>Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, s. 140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fî't-Târih Tercümesi)*, VIII, s. 615; Özkuzugüdenli, *Sultan Sencer ve Kara-hitaylar- Katavan Savaşı*, s. 11.

<sup>71</sup>Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 63; Abdülkerim, Özeydin, "Mahmûd b. Muhammed Tapar", *DİA*, XXVII, s. 371.

bilmeyen taht kavgaları peyda olmuştur. Bu ise Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun batı topraklarında büyük çözümlere ve siyasi istikrarsızlığa sebep olmuştur.<sup>72</sup>

### Sonuç

İslam öncesi Türk devletlerinde olduğu gibi ilk Türk-İslam devletleri döneminde de Türk devletleri umumiyetle hanedanlar tarafından yönetilmiştir. Bu devletlerden birçoğu geniş sahalara yayılmış ve büyük imparatorluklar haline gelmiştir; fakat durum böyle olsa da Türk devlet geleneğinde “devlet toprakları hanedan üyelerinin ortak malıdır” şeklindeki anlayış bu imparatorluklara oldukça zarar vermiştir. Bu anlayış çerçevesinde idare edilen Türk devletlerinde mevcut hükümdar vefat ettikten sonra, veliaht tayin edilmiş olsa bile, taht kavgaları meydana gelmiştir. Bu taht kavgaları ise Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda olduğu birçok imparatorluğu bazen ikiye bölmüş, bazen oldukça yıpratmış bazen de hatta bu devletlerin hakimiyetlerini tamamen sona erdirmiştir.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu dahilinde yukarıda bahsi edilen sebeplere bağlı olarak birçok kez taht kavgası meydana gelmiştir. Bu taht kavgalarına birçok örnek verilebilir. Mesela Sultan Tuğrul Bey döneminde (1040-1063) kendisine üvey kardeşi İbrahim Yenal isyan etmiş ve bu olay Selçuklu ülkesinde bir kaos ortamı yaratmıştır. Bu dönemde ayrıca isyan edenlerden birisi de Kutalmış b. Arslan Yabgu'dur ki onun isyanı sadece Sultan Tuğrul'un son zamanlarında değil, Süleyman b. Çağrı veliaht tayin edilmiş olmasına rağmen, sultan vefat ettikten sonra da devam etmiştir. Bu taht kavgası ise diğer bir hanedan üyesinin, yani Alp Arslan'ın çabaları neticesinde bastırılabilmiştir. Tüm bu yaşananlar ülkedeki merkezi otoriteyi oldukça sarsmış ve taht kavgaları döneminde devletin dış siyasette güçlü adımlar atmasına da engel teşkil etmiştir. İşte bu taht kavgalarından birisi de Sultan Muhammed Tapar vefat ettikten (1118) sonra vuku bulmuştur. Sultan Muhammed Tapar vefat etmeden önce her ne kadar da oğlu Mahmud'u veliaht tayin etmişse de hanedanın diğer bir üyesi, Horasan hakimi Sencer onun veliahtlığını tanımayıp tahta çıkmak istemiştir. Bun durumun; Melik Mahmud'un yaşının küçük olması ve devlet idaresinde tecrübesiz olması, bazı devlet adamlarının Mahmud üzerinde de hakimiyet sağlayarak kendi çıkarları doğrultusunda onu yönlendirmesi ve devlete zarar vermeleri gibi birçok sebebi olmuştur. Ancak yukarıda bahsettiğimiz devlet geleneğinin olayın asıl sebebinin olduğu ortadadır. Nitekim az önce bahsettiğimiz sebepleri de öne süren Melik Sencer, bütün bu sebepler öne sürülmeden önce, Muhammed Tapar vefat eder etmez tahtı elde etmek için savaş hazırlıklarına başlamıştır. Nihayet bütün bunlar iki tarafı Sâve' de karşı karşıya getirmiştir.

<sup>72</sup>Zahîru'd-dîn Nişâbü'rî, *Selçuknâme*, (Ayşe Gül Fidan), s. 38-47; Bundârî, *Zubdetu'n-Nusra ve Nuhbetu'l-Ustra*, (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi), s. 147-150.

Melik Sencer ile Sultan Muhammed Tapar vefat ettiğinde vasiyeti üzerine tahta çıkartılan Mahmud arasında Sâve’ de meydana gelen savaş Ağustos 1119 yılında vuku bulmuştur. Bu savaşın neticesinde Mahmud her ne kadar Sencer’e tabi olmuşsa da devletin batı topraklarında hâkim olmuş ve sultan unvanını kullanmıştır. Bu ise ilerleyen dönemlerde batıda Irak Selçukluları adını alacak olan yeni bir Selçuklu şubesinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum dışarıdan bakıldığında olumlu bir netice olarak görülse de merkezi otoritenin bozulmasına sebep olmuştur. Zira Sultan Sencer kendisine tabi olsa da devletin batısında meydana gelen olaylara her zaman, vaktinde müdahale edememiştir. Ayrıca bu coğrafyada Mahmud ve diğer kardeşleri arasında da taht kavgaları baş göstermiş, bu ise ülkenin batısında kalan topraklarda siyasi istikrarsızlığa ve huzursuzluğa neden olmuştur.

### Kaynakça

- Abdülkerim Özaydın, “Berkyaruk”, *DİA*, V, İstanbul 1992, ss. 514-516.
- Abdülkerim Özaydın, “Melikşah”, *DİA*, XXIX, Ankara 2004, ss. 54-57.
- Abdülkerim Özaydın, “Sencer”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, İstanbul 2009, ss. 507-511.
- Abdülkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar devri Selçuklu tarihi: 498-511/1105-1118*, TTK, Ankara 1990.
- Abdülkerim, Özaydın, “Mahmûd b. Muhammed Tapar”, *DİA*, XXVII, Ankara 2003, ss. 371-372.
- Abu'l-Farac, (İbn el-İbrî Bar Hebraeus Grigorius), *Abu'l-Farac Tarihi*, II, (Çeviren: Ö. Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1950.
- Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, (Neşreden: Erdoğan Merçil), (2. Baskı), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2018.
- Ahmet Taşağıl, *Göktürkler I-II-III*, TTK, Ankara 2014.
- Akdes Nimet Kurat, “Gök Türk Hakanlığı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi*, X, 1-2 Mart-Haziran 1952.
- Ayşe Onat, Sema Orsoy, Konuralp Ercilasun, *Han Hanedanı Tarihi Hsiung-nu (Hun) Monografisi*, TTK, Ankara 2020.
- Bahaeddin Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, II, TTK, Ankara 2015.
- Bundârî, *Zubdetu'n-Nusra ve Nuhbetu'l-Usra*, (*Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*), (Çeviren: Kıvameddin Burslan), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999.
- Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular (Yeni Bir Devrin Başlangıcı)*, Kronik Kitap, (4. Baskı), İstanbul 2021.
- Coşkun Alptekin, “Selçuklu Devletinin Askeri Teşkilatının Eyyubi Devleti Askeri Teşkilatına Tesiri”. *BELLETTEN*, 54 (1990): 117-120.

- Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK, Ankara 1989.
- Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2015.
- Faruk Sümer, “Selçuklular”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, ss. 365-371.
- Hüseynî (Sadreddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, (Çeviren: Necati Lügal), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999.
- İbnü'l-Adîm (Kemâleddîn İbn Ebû'l-Kâsım Ömer b. Ahmed), *Bugyetü't-Taleb fî Târîh-i Haleb (Biyografilerle Selçuklular Tarihi-Seçmeler)*, (Çeviri ve notlar: Ali Sevim), (2. Baskı), TTK, Ankara 1989.
- İbnü'l-Esîr (İzzeddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî), *el-Kâmil fî't-Târîh (el-Kâmil Fî't-Târîh Tercümesi)* I-X, (Tercüme: Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy ve diğerleri), Ravza Yayınları, İstanbul 2019, VIII.
- İbnü'l-Esîr, *et-Tarih'le-bâhir fî'd-devleti'l-Atâbekiyye*, (tahkik eden: Abdülkadir Tuleymat, Kahire: Dârü'l-Kütüb-i'l-Hadise.
- Kader Altın, Elif Kömürcü, “Türk tarihinde görülen siyasi evliliklere bir örnek: Levirat”, *Turkish Studies-Social*, XVI (6), 2021, ss. 2157-2170.
- M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II: İkinci İmparatorluk Devri*, (4. Baskı), TTK, Ankara 2011.
- Muhammed b. Ali b. Muhammed-i Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb (Hanedanlar Tarihi)*, (Tercüme: Fahri Unan), TTK, Ankara 2021.
- Müneccimbaşı (Ahmed b. Lütfullah), *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, (Neşreden: Ali Öngül), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Müstevfî (Hamdullah Müstevfî-i Kazvîni), *Târîh-i Güzide*, (Çeviren: Mürsel Öztürk), TTK, Ankara 2018.
- Osman G. Özkuzugüdenli, *Sultan Sencer ve Kara-hitaylar- Katavan Savaşı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1994.
- Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular Cilt 1: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, (20. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- Özgür Tokan, *Büyük Selçuklular ve Irak Selçukluları'nda Dîvân-ı Âlâ*, Ankara 2002.
- Özgür Tokan, Sultan Alp Arslan'ın Merkezi Otoriteyi Sağlama Çabaları 1: Huttelan Seferi, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 69, (2020), ss. 463-484.
- Ravendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, (Tercüme: Ahmed Ateş), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999.

Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, TTK, Ankara 2002.

Salim Koca, "Sultan Sencer ve Büyük Selçuklu Devletinin Çöküşten Önce Son Parlayışı", *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, I, 1, 2017, ss. 31-80.

Urfalı Mateos, *Vekayi- Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (Tercüme: Hrant D. Andreasyan), TTK, Ankara 2000.

Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Târîhi)*, (Neşreden: Abdullah Bakır), Çamlıca Basın Yayın, İstanbul 2009.

Zahîru'd-dîn Nişâbûrî, *Selçuknâme*, (Ayşe Gül Fidan), (1. Baskı), Kopernik Kitap, İstanbul 2018.





<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buefd>

YIL: 2023  
CİLT: 8  
SAYI: 1

**MAKALE BİLGİSİ**

Gönderildiği Tarih: 04.06.2023

Kabul Tarihi: 19.06.2023

Yayımlanma Tarihi: 21.06.2023

**ARTICLE INFO**

Submitted date: 04.06.2023

Accepted date: 19.06.2023

Published date: 21.06.2023

**e-ISSN 2547-9865**

## I. Justinianus Dönemi'nde Konstantinapol'un İmarı

### *Reconstruction of Constantinople under Justinian I*

Esra BEYGİRLİOĞLU

Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,

Tarih ABD, Yüksek Lisans Öğrencisi

[esrabeygirlioglu@gmail.com](mailto:esrabeygirlioglu@gmail.com),

0000-0002-0914-7231



#### Öz

I. Konstantinos tahta geçtiğinde hedefini Roma İmparatorluğu'nun başkentine yapılan saldırılar nedeniyle daha doğuda yeni bir başşehir aramaya yöneltmiştir. Bu amaçla en uygun yer olarak, coğrafi konumu kadar siyasî, askerî ve ticarî bakımdan da merkez olma özelliğine sahip, Asya ile Avrupa'nın birleştiği noktada bulunan Konstantinapol'ü seçmiştir. Yeni başşehirin inşasına 324 yılında başlamıştır. Başşehir Yeni Roma, İkinci Roma veya kurucusuna izâfeten Konstantinopolis adıyla tanınmıştır. Şehrin inşasında Roma örnek alınmıştır. İmparator I. Justinianus, Backhos-Sergios Kilisesini yani bugünkü Küçük Ayasofya Kilisesi'ni yaptırmıştır. Bu dönemde çıkan Nika İsyanı ile Konstantinopol'ün eski ihtişamlı görüntüsü yerle bir olmuştur. Bu yangında Ayasofya Kilisesi yok olmuştur. I. Justinianus, bu olaydan sonra şehri eski ihtişamlı görüntüsüne kavuşturmak için imar çalışmalarına başlamıştır. Bu imar çalışmaları kapsamında su sarnıçları, hamamlar, kiliseler, anıtlar vb. yapıların birçoğu yeniden kurulurken bazıları ise restore edilerek tekrar hayata geçirilmiştir. Bu çalışmada da I. Justinianus'un 6. yüzyılda başlattığı imar programı ile Konstantinapol'de yaptırdığı ve restore ettirdiği yapıların tarihine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Konstantinapol; I. Justinianus; Ayasofya; Yerebatan Sarnıcı; Aya İrini.

#### Abstract

When Constantine I acceded to the throne, he aimed to seek a new capital city further east due to the attacks on the capital of the Roman Empire. For this purpose, he chose Constantinople as the most suitable place, which has the feature of being a political, military and commercial center as well as its geographical location, located at the junction of Asia and Europe. The construction of the new capital began in 324 CE. The capital city was known as New Rome, Second Rome or Constantinople after its founder. Rome was taken as an example in the construction of the city. Emperor Justinian I had the Backhos-Sergios Church, that is today's Little Hagia Sophia Mosque, built. With the Nika Revolt that broke out in this period, the old magnificent image of Constantinople was destroyed. Hagia Sophia Church was destroyed in this fire. After this event, I. Justinianus started reconstruction works to restore the city to its former glory. Within the scope of these reconstruction works, water cisterns, baths, churches, monuments, etc. While many of the structures were rebuilt, some were restored and brought back to life. In this study, I. Justinianus' zoning program started in the 6th century and the history of the buildings he had built in Constantinople and the buildings he had restored are included.

**Keywords:** Constantinople; I. Justinianus; Hagia Sophia; Basilica Cistern; Aya İrini.

**i** Bu makalenin araştırma ve yayın süreci "Araştırma ve Yayın Etiğine" uygun şekilde yürütülmüştür.

## Giriş

323 yılında imparator olan I. Konstantinos başkenti Byzantion şehrine taşımayı hedeflemiştir. 330 yılında ise Byzantion başşehir olarak seçilmiştir. Bundan sonra ise bu şehre Konstantinopolis ismi konulmuştur.<sup>1</sup>

Şehrin inşasını Roma örnek alınarak inşa edilmiştir. Augusteion Meydanındaki Milion Taşı, ülkenin diğer ülkelere olan uzaklığın kilometre başlangıç noktasını gösteriyordu. İlk dini yapı olarak 'kutsal barış' anlamına gelen Aya İrini Kilisesi inşa edilmiştir. Kentin dokusu gün geçtikçe gelişirken sokak ve evlerin yapısı maddi imkanlara göre şekillenmiştir. Zenginlerin evleri iki katlı inşa edilirken, yoksulların evleri topraktan kulübe şeklindedir.<sup>2</sup>

Şehrin merkezi ise halkın toplanma yeri olarak da ifade edilen Augusteion Meydanıdır. Bu meydanda pazarlar ve birçok dükkân vardı. Bunların yanında halkın çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için hastane ve yetimhane gibi kurumlar da inşa edilmiştir. Şehrin su ihtiyacını karşılamak için ise sarnıçlar yapılmıştır. İlk su tesisi ise 373 tarihinde yapılan su kemeridir.<sup>3</sup>

İmparatorluğun her geçen gün büyümesiyle I. Justinianus, Konstantinos'un belirlediği sınırların artık aşılması gerektiğini düşünmüş ve yeni mahalleler kurdurarak şehrin sınırı batı kıyısına kadar uzanmıştır. Burada yazlık mahalleler inşa edilmiştir. Böylelikle Konstantinapol'un ihtişamı ile Orta Çağ'ın başşehri olmuştur.

I. Justinianus döneminde Nika İsyanı'nın temel sebebi yaptığı yüksek vergilerdendir. Halkın vergiler için gösterdiği memnuniyetsiz tavırları Justinianus'u kendisinin de bir zamanlar tarafı olduğu Maviler grubundan destek için onlara başvurmuştur. İmparatorluk sürecinde siyasi güç olan Maviler ve Yeşiller, Ocak 532 yılında yaşanan aralarındaki bir çatışma sonucu Konstantinapol mahkemelerinde yargılanarak haklarında idam kararı çıkmıştır. Fakat celladın toy oluşundan idam başarısız olmuştur. Çevredeki taraftarları bundan istifade onları kurtarmış ve birlik olan bu iki grup halkı da teşvik ederek ayaklanma çıkarmışlardır. Ayaklanma sırasında şehri tahrip edip bir de yangın çıkarmışlardır.<sup>4</sup> Bu isyan ile Konstantinopolis'in eski ihtişamlı görüntüsü yerle bir olmuştur. Ayasofya kilisesi yanmış, anıtlar, kiliseler yıkılmıştır. Bu yıkımdan sonra şehri eski haline getirebilmek için I. Justinianus, ilk adımı atarak imar planını oluşturmuştur.

<sup>1</sup> Hülya Tezcan, Topkapı Sarayı ve Çevresi'nin Bizans Devri Arkeolojisi, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, İstanbul, 1989, s.9.

<sup>2</sup> Işın Demirkent, İstanbul, TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001.

<sup>3</sup> Sevcan Yıldız, Bizans Tarihi, Kültürü, Sanatı ve Anadolu'daki İzleri, Detay Yayıncılık, Ankara, 2017, s.67.

<sup>4</sup> Susan Wise Bauer, Ortaçağ Dünyası, çev. Mehmet Moralı, Alfa Basımevi, 2014, s. 232.

## 1. I. JUSTINIANUS'UN KONSTANTINAPOL'UN İMARINA YÖNELİK FAALİYETLERİ

Justinianus 527-565 tarihleri arasında Doğu Roma imparatoru olmuştur. I. Justinianus oldukça başarılı bir imparator olmuştur. O'nun dönemi imparatorluğun zirve dönemi olmuştur. O, yaptığı mimari çalışmalarla bu başarısını kazanmıştır.<sup>5</sup> Justinianus'un dönemi yaptığı başarılı çalışmaları sayesinde "Altın Dönem" olarak isimlendirilmiştir.<sup>6</sup> I. Justinianus, iktidara geldiğinde I. Anastasios döneminde inşasına başlanan çalışmaları sürdürmüştür.<sup>7</sup> Bu doğrultuda imar programında bazı yapıların restore edilmesi, bazılarının ise yeniden inşa edilmesi planlanmıştır.<sup>8</sup>

Justinianus mimari çalışmalarını Roma Kültüründen esinlenerek yapmıştır<sup>9</sup> Bu sebeple yapıların boyutları büyük ve görkemli yapılmıştır.<sup>10</sup>

İktidarının ilk yıllarında dini ve sivil yapılar inşa ettirmiş olan Justinianus'un eserlerinden biri Barkhos-Sergios kilisesi yani bugünkü Küçük Ayasofya Camiidir. 532 yılında çıkan Nika ayaklanması sonucu çıkan yangında şehirdeki binalar, kiliseler ve hamamlar küle dönmüştür. Kısa sürede gücünü toparlayarak Konstantinopolis'i eski haline getirebilmek için imar programını faaliyete geçirmiştir.<sup>11</sup> Bu programın ilk temelleri Nika ayaklanması sonucunda Ayasofya'nın yeniden inşa edilmesi ile gerçekleşmiştir.<sup>12</sup>

Kentleri bayındır hale getirerek yeni yaşam alanları oluşturan imparator, bu kentleri kurarken ihtiyaçları göz önünde bulundurarak akarsu yataklarının yollarını değiştirip su yolları ve yapılarını onarmış, hatta bazılarını yeniden yapmıştır.<sup>13</sup>

İmar programı kapsamında sadece kent yapılarını, kiliseleri ve su yapılarını değil imparatorluğun bir uçtan bir uca tüm savunma hatlarını da onarmış ve inşa ettirmiştir.

Justinianus tahta geçmeden önce amcası Justinianus döneminde Blechnai Kilisesini ve onunla birlikte başka kilise yapılarını da onarmıştır.<sup>14</sup> Justinianus'un onarımını yaptığı kiliselerden biri de Ravenna'daki San Vitale Kilisesi'dir.<sup>15</sup>

Hamamda yıkanma geleneğini tekrar canlandırmak isteyen I. Justinianus, kentlerde hamamlar kurdurmuştur. Var olanları restore ettirmesi onun imar programı kapsamındadır. Bu

<sup>5</sup> Cyril Mango, Bizans Mimarisi, çev. Mine Kadiroğlu, İstanbul, 2006, s.83.

<sup>6</sup> A. A. Vasiliev, Bizans İmparatorluğu Tarihi, çev. Arif M. Mansel, Maarif Matbaası, Ankara, 1943, s.235.

<sup>7</sup> Michael Grant, Roma'dan Bizans'a İ.S. Beşinci Yüzyıl, çev. Z.Zühre İlkelen, Homer kitabevi, İstanbul, 2000, s.157.

<sup>8</sup> M.L. Levchenko, Bizans Tarihi, çev. Maide Selen, Doruk Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 111

<sup>9</sup> Timothy E. Gregory, Bizans Tarihi, çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s.141.

<sup>10</sup> Yıldız, a.g.e., 2017, s.93.

<sup>11</sup> Gregory, a.g.e. 2020, s.148.

<sup>12</sup> Mango, a.g.e. 2006, s.84.

<sup>13</sup> M.L. Levchenko, Bizans Tarihi, çev. Maide Selen, Doruk Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 111.

<sup>14</sup> John J. Norwich, Bizans I. Erken Dönem, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013, s.162.

<sup>15</sup> Mango, a.g.e., 2006, s.121.

hamamlar yapı olarak duvar tekniği ile tuğladan örülmüş, gösterişsiz bir yapı olarak oluşturulmuştur.<sup>16</sup>

Justinianus, Anadolu'da yaptırdığı yapılarda mühürlü tuğla ve taşlar kullanarak duvar örgüsü ile bu yapıları simgeleştirmiştir. Başkentte yaptırdığı yapıların bir kısmı da bu tarzda yapılmış olsa da en çok almaşık duvar örgüsü ile kesilmiş taşlardan yapılmış yapılar bulunmaktadır.<sup>17</sup>

### 1.1. SERGIOS- BAKCHOS KİLİSESİ

I. Justinianus döneminde 526-530 yılları arasında bugünkü Küçük Ayasofya Camii olarak adlandırılan yapı inşa edilmiştir.<sup>18</sup> I. Justinianus'un rüyasında Aziz Sergios ve Bakchos'u gördükten sonra bu kiliseyi yapmaya karar vermiştir.<sup>19</sup>

Sergios – Bakchos Kilisesi, şekil olarak diğer kiliselerden daha farklı bir şekilde inşa edilmiştir.<sup>20</sup> Dairesel bir yapı olarak kurulan bu tip kiliselerin tamamını kapsayacak şekilde kubbeler yapılmıştır.<sup>21</sup> Saray bazilikal tipli ve merkezi planla yapılmıştır.<sup>22</sup> Kilise sekizgen ve yarım daire şeklinde yapılmıştır. Kilisenin köşegenlerinde ikişer sütun vardır. Bu sütunlara ise çeşitli süsleme ve kabartmalar yapılmıştır. Sütunların malzemesi ise somaki mermeridir.<sup>23</sup> Kilisenin iç kısmındaki kuşak çizgisinde I. Justinianus ve Theodora'nın isimleri yer almaktadır.

Sergios-Bakchos kilisesinin üst katında galeri, alt katında ise dehlizler vardır. Bu kilise bizlere erken dönem Bizans sanatını anımsatmaktadır. Merkezi planlı olarak inşa edilen bu kilisenin yanına başka bir kilise daha inşa edilmiş olup günümüze kadar ayakta kalmıştır.<sup>24</sup> Daha sonrasında II. Bayezid döneminde camiye çevrilen bu yapıya barok sanatına göre minare eklenmiştir.<sup>25</sup>

### 1.2. AYASOFYA

Ayasofya, nesiller arası bir simge niteliğindedir.<sup>26</sup> I. Justinianus döneminde aynı isimle aynı yerde 3. kez yapılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. Ayasofya, ismini Hz. İsa'nın bilgeliğinden almıştır.<sup>27</sup>

<sup>16</sup> Paul Arthur, Bizans Dönemi'nde Hierapolis (Pamukkale), Ege Yayınları, İstanbul, 2006, s.145.

<sup>17</sup> Fırat Düzgüner, Justinianus Dönemi'nde İstanbul'da Yapılar Procopius'un Birinci Kitabının Analizi, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2004, s.11.

<sup>18</sup> Yıldız, a.g.e., 2017, s.54.

<sup>19</sup> Semavi Eyice, "Türkiye'de Bizans Sanatı", Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul, CİLT 3, s.523.

<sup>20</sup> Mango, a.g.e. 2006, s.93.

<sup>21</sup> Sevcan Yıldız, Kiliseden Camiye Bizans Mimarisi, İksad Yayınevi, Ankara, 202, 17.

<sup>22</sup> M. Akif Aydın, Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, cilt VIII., İSAM, İstanbul, 2015, s.43.

<sup>23</sup> Yıldız, a.g.e. 2017, s.71.

<sup>24</sup> Mango, a.g.e, Bizans Mimarisi, çev. Mine Kadiroğlu, İstanbul, 2006, s.85-87.

<sup>25</sup> Yıldız, a.g.e., 2017, s.71.

<sup>26</sup> Mango, a.g.e., 2006, s.90.

<sup>27</sup> Gregory, a.g.e. 2020, s.148.

II. Constantinos, 360 tarihinde ilk Ayasofya'yı bazilika şeklinde inşa etmiştir. Fakat daha sonra 404 yılında çıkan yangında bu Ayasofya yok olmuştur. 415 yılında ise ikinci bir Ayasofya inşa edilmiştir.<sup>28</sup> Bu Ayasofya'nın bir kısmı ise Nika isyanı sonucunda çıkan yangında yanmıştır. Yangından geriye kabartmalı bir sütun kalmıştır.<sup>29</sup>

Ayasofya'nın yapımında mimarlar yerine bilim adamlarından yardım almıştır. Ünlü matematikçi Anthemios ve Miletli Isidoros Ayasofya'nın planına katkı sağlayan bilim insanlarıdır.<sup>30</sup> Anthemios, yapay depremler, fırtınalar yaratmış, doğadaki nesnelere ayımsını yapabilmiş ve geometrik şekilleri de resmedebilmiştir. Bunların birçoğunu kaleme aldığı "Önemli Mekanik Aygıtlara Dair ve Yanan Aynalar Hakkında" eseri vardır. Diğer bilim insanı olan Isidoros'un, tonoz yapımı üzerine yazıları vardır.<sup>31</sup>

Yapımı 5 yıl 10 ay sürmüş olan Ayasofya'nın dış yapısında bulunan sütunlardan bu yapının kubbeli bazilika plan tipiyle oluşturulduğu anlaşılır.<sup>32</sup> Bu tipteki bazilikaların en önemlisi Ayasofya'dır.<sup>33</sup>

Ayasofya'nın yapım planında kubbesi yan duvarlarından bağımsız olarak ve zemini ise dikdörtgen şekilde inşa edilmiştir. Malzeme olarak ise iç kısmında kireçtaşı dış yapısında da taş ve tuğla kullanılmıştır.<sup>34</sup> Kubbesi 31 m. çapında 62 m. yüksekliğinde, Doğu ve Batı yönlerinde yarım kubbeler bulunmaktadır.<sup>35</sup> Duvarların belirli kısımlarında mermer kaplamalar<sup>36</sup> ve mozaikler kullanılmıştır.<sup>37</sup> Bu mermerler Yunanistan, Mısır, Afrika ve Anadolu'dan Konstantinapol'e getirilmiştir.<sup>38</sup> Bizans dönemi mimari yapılarında genel olarak dış görünüş yerine iç kısımlarına daha çok önem verilmiştir.<sup>39</sup>

Ayasofya, Fatih Sultan Mehmet'in 1453 yılında Konstantinapolis'i fethinden sonra camiye dönüştürülmüştür. 29 Mayıs 1453'te Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u aldığı anda Ayasofya bir sığınma yeri idi. 1 Haziran 1453'te ise İstanbul'daki Cuma namazı burada kılındı ve Ayasofya'nın cami olarak işlev göreceği açıklandı.<sup>40</sup>

<sup>28</sup> Yıldız, a.g.e. 2017, s.110.

<sup>29</sup> Michael Grant, Roma'dan Bizans'a İ.S. Beşinci Yüzyıl, çev. Z.Zühre İlkelen, Homer kitabevi, İstanbul, 2000, s.104.

<sup>30</sup> Gregory, a.g.e. İstanbul, 2020, s.149.

<sup>32</sup> Aydın, a.g.e. 2015, s.43.

<sup>33</sup> Aydın, a.g.e., 2015, s.41.

<sup>34</sup> Mango, a.g.e. 2006, ss.93-94.

<sup>35</sup> Gregory, a.g.e. 2020, s.148.

<sup>36</sup> A. A. Vasiliev, Bizans İmparatorluğu Tarihi, çev. Arif M. Mansel, Maarif Matbaası, Ankara, 1943, s.236.

<sup>37</sup> Engin Akyürek, Sanatın Ortaçağı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1997, s.81.

<sup>38</sup> Yıldız, a.g.e. 2017, s.111.

<sup>39</sup> Grant, a.g.e. 2000, s.157.

<sup>40</sup> Procopios, İstanbul'da Iustinianus Dönemi'nde Yapılar Birinci Kitap, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1994, s.18.

## YEREBATAN SARNICI

Yerebatan Sarnıcı, I. Justinianus zamanında inşa edilmiştir. Bu sarnıç Nika isyanındaki yangında su depolama alanını çoğaltmak amacıyla kullanılmıştır. Yerebatan Sarnıcı, Batık Saray ve Bazilika Sarnıcı gibi isimlerle de anılmaktadır.<sup>41</sup>

İlk başlarda Büyük Saray'ın su ihtiyacı karşılayan bu sarnıç, sonrasında etrafındaki evlerin, Konstantinapol'ün 1453 yılında fethinden sonra ise Topkapı Sarayı'nın bahçesi için kullanılmaya başlanılmıştır.<sup>42</sup>

Sarnıç, 140 x 70 metre karelik bir alana 80 bin metre küp su ihtiyacını karşılayacak düzeyde yapılmış olsa da su miktarı mevsimsel olarak değişiklik göstermektedir. Su seviyesindeki bu değişiklik sütunlardaki izlerden takip edilmekteydi. Sarnıç, toplamda 366 sütundan oluşan her biri 12 sütun olan dikdörtgen planlı tuğlalarla inşa edilmiş bir yapıdır.<sup>43</sup> Bu sütunlara yapılan süslemeler ise genel olarak Korint üslubunun Bizans üslubuna benzetilmiş halidir.<sup>44</sup> Sütunların bazısının üzerinde oyma süslemeler vardır.<sup>45</sup> Sarnıcın iç duvarları ise su geçirmeyen Horasan harcı ile sıvanmıştır. Sarnıç, çapraz şekilde yerleştirilmiş tonozların üzerindeki mermer sütunlarla kaplı tepesi kubbeli bir yapıdır.<sup>46</sup>

### 1.3. AZİZ HAVARİLER KİLİSESİ

Aziz Havariler Kilisesi'ni ilk başta İmparator Contanstinus inşa ettirmiştir. Bu kilise zamanla yıkılacak duruma gelmesi sebebiyle I. Justinianus, Anthemius ile Isidor'u görevlendirerek planı haç şeklinde çizilmiş kiliseyi inşa ettirmiştir. Farklı bölümlerden oluşan bu kilise kutsal emanetleri korumaktadır.<sup>47</sup>

Konstantinapolis'in, 1453 senesindeki fethettikten sonra bu yapıya minare eklenerek camiye dönüşmüştür.<sup>48</sup>

### BÜYÜK SARAY (KUTSAL SARAY-MAGNUM PALATIUM)

I. Constantinus, imparatorluğunu sürdürmek ve yaşamını devam ettirmek amacıyla Konstantinapol'ün doğusuna 330 yılında bir saray yaptırmıştır.<sup>49</sup> Bu saray, İmparator Sarayı olarak da bilinir.<sup>50</sup>

<sup>41</sup> Yıldız, a.g.e, 2017, s.108.

<sup>43</sup> Mango, a.g.e. 2006, s.99.

<sup>44</sup> Yıldız, a.g.e. 2017, s.108.

<sup>45</sup> Yıldız, a.g.e. 2017, s.108.

<sup>46</sup> Yıldız, a.g.e. 2017, s.67.

<sup>47</sup> Radi Dikici, Bizans İmparatorluğu Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016, s. 147.

<sup>48</sup> A. A. Vasiliev, Bizans İmparatorluğu Tarihi, çev. Arif M. Mansel, Maarif Matbaası, Ankara, 1943, s.237.

<sup>49</sup> Yıldız, a.g.e. 2017, s.105.

<sup>50</sup> Yıldız, a.g.e. 2017, s.105.



Bugünkü Sultan Ahmet Camii meydanında bulunan yapı, imparatora ait odalar, toplantı salonları, kilise ve depolardan oluşmaktaydı. 532 yılında çıkan yangında yanmış olan sarayı I. Justinianus kendi oluşturduğu imar planıyla yeniden yaptırmıştır.<sup>51</sup>

Justinianus'dan sonraki imparatorlar sarayın duvarlarını renkli mermerler ve mozaiklerle süslemiş, yapının içerisine çeşitli sosyal faaliyetlerde kullanılacak salonlar eklemişlerse de 1200'lü yılların ortasında uğradığı istilalar sonucu yıkılmıştır.<sup>52</sup>

#### 1.4. JÜSTİNYEN SÜTUNU

Jüstinyen Sütunu, kaynakların verdiği bilgilere göre Ayasofya'nın güneybatısında bulunmaktadır. Bu yapının I.Theodosius tarafından inşa edildiği de söylenmektedir.<sup>53</sup>

Bugünkü Ayasofya Meydanında kendi adıyla isimlendirilen bu sütunun üstünde at heykeli bulunmaktadır.<sup>54</sup> Tunçtan yapılmış olan bu atlı heykel için süvari olduğu tasvir edilir. Heykeli sol elinde yerküre ile dünyayı hâkimiyeti altında olduğu mesajı verilmiştir.<sup>55</sup> Heykel, yedi basamaklı mermerden yapılmış bir sütundan oluşmaktadır. İmparator Justinianus'un başarılarının anısına dikilmiştir. Osmanlı devleti tarafından 16. yüzyıl'da yıkılmıştır.<sup>56</sup>

#### 1.5. AUGUSTAİON MEYDANI

Burası şehrin doğu bölümünde önceden pazar alanı olarak kullanılmaktaydı. Ayasofya ve Büyük Sarayı da içine alan Augustaion Meydanında birçok hamamda yer almaktaydı.<sup>57</sup> Alan Hipodrom ve Yerebatan Sarnıcı'nı da içine almaktaydı.

Çevresi 150 metre kare bir alan olan Augustaion Meydanı zamanla tören meydanı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bundan sonra ise buraya 'Ayasofya Meydanı' denilmiştir. Ayasofya Meydanı yapım öncesinde dikdörtgen şeklinde planlanmıştır. Bu yapı Nika isyanı sonucunda yıkılmıştır. Daha sonra ise I. Justinianus tarafından özgünlüğü bozulmadan tekrar inşa edilmiştir. Bu meydanın tam ortasına ise I. Justinianus kendi adıyla anılan sütunu diktirmiştir.<sup>58</sup>

#### 1.6. CHALKE KAPISI

Chalke kapısı Konstantinopolis'in Büyük Saray'ının bronz renkli tören kapısıdır. Kapı, Augustion Meydanı'na açılmaktaydı.<sup>59</sup> Kapının girişinde çeşitli heykeller ve mozaikler bulunmaktadır. I. Justinianus döneminde yaşanan Nika isyanında yıkılmış ve yeni bir planla

<sup>51</sup> Petrus Gyllius, İstanbul'un Tarihi Eserleri, çev. Dr. Erendiz Özbay, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1997, s.

<sup>52</sup> Werner Jobst, İstanbul Büyük Saray Mozaigi, çev. Sevil Gülçur, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1997, s.13.

<sup>53</sup> Yıldız, a.g.e., 2017, s.66.

<sup>54</sup> M. Akif Aydın, Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, cilt VIII., İSAM, İstanbul, 2015, s.38.

<sup>55</sup> Fırat Düzgüner, Justinianus Dönemi'nde İstanbul'da Yapılar Procopius'un Birinci Kitabının Analizi, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2004, s.74.

<sup>56</sup> Annie Pralong, Bizans - Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, s.21.

<sup>57</sup> Pralong, a.g.e. 2016, s.9.

<sup>58</sup> Yıldız, a.g.e. 2017, s.102

<sup>59</sup> Basri Kabasoy, İstanbul ve Boğaziçi, Samer Yayınları, Kahramanmaraş, 2021, s.153.

tekrar kurulmuştur.<sup>60</sup> Chalke Kapısı'ndan Augustion Meydanı'ndan Ayasofya'nın yukarı katına ulaşılabilirdi. Procopius'un *Yapılar* adlı kitabına bakacak olursak Chalke Kapısı, etrafı surlarla çevrili bir daireye benzetilmektedir. Sekiz kemerli, dört kemerin üstüne kubbenin konulduğu duvarların mozaiklerle süslendiği bir yapının kapısı olduğu söylenir. Kapı 1200'lü yıllarda yıkılmıştır.<sup>61</sup>

### 1.7. AYA İRİNİ

Konstantinapol'un ikinci büyük kilisesi olan Aya İrini Ayasofya caminin arkasında yer almaktadır. Bu kilise I. Justinianus zamanından önce Bizans Katedrali işlevini görmekteydi.<sup>62</sup> Bu yapı Nika isyanında yanmıştır. Daha sonra 537 yılında I. Justinianus tarafından yeniden inşa edilmiştir. Bu yapının planı Yunan haç planına göre yapılmıştır. Bu yapı dört tonozlu üstü kubbeli olarak yapılmıştır. Bu yapıda inşaat malzemesi olarak kireçtaşı ve beyaz mermer kullanılmıştır.<sup>63</sup>

Aya İrini Kilisesi, bazilika planı ve Yunan Hac planının birleşiminden oluşmuş bir mimari yapıdır. Yapının dış görünüşü estetsiz, alt yapısı bazilika üstü kapalı Yunan Haç planlıdır. Süslemeler arasında Kemer bölümünde Tevrat'ta geçen bir cümle yer alır. Ayasofya ve Aya İrini kiliseleri ilk başta aynı bahçe içerisindeyken zamanla taşlarla çevrelenerek Aya İrini Kilisesi patrikhaneye dönüştürülmüştür. Bizans kiliselerinden camiye dönüştürülmeyen tek yapıdır. Bunun nedeni ise, saray çevresinde kalmış olmasıdır.<sup>64</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak I. Justinianus Bizans'a en parlak dönemini yaşatmıştır. I. Justinianus mimarlık alanında yaptığı çalışmalarla bunu gerçekleştirmişti diyebiliriz. Yaptırdığı göz alıcı kiliseler, su sarnıçları ve anıtlar bunun en önemli kanıtlarıdır. 532 yılındaki Nika isyanı sırasında çıkan yangında şehirdeki binalar, kiliseler vb. yapılar yanarak yok olmuştur. Bunun üzerine I. Justinianus imar programını faaliyete geçirmeye karar vermiştir. Bu program sayesinde I. Justinianus, sadece kent yapılarını, kiliseleri ve su yapılarını değil imparatorluğun her anlamda gelişmesini sağlamaya çalışmıştır. Bu programın ilk temelleri Ayasofya'nın yeniden inşası ile gerçekleşmiştir. I. Justinianus, yeni yapıların yanı sıra bazı yapıları restore ederek de kenti eski halinden öteye Roma şehri ruhunu yaşatacak şekilde imar ettirmiştir. Tüm bunların sonucunda I. Justinianus, Konstantinopolis'i insanların ihtiyaçları doğrultusunda geliştirerek bir Orta çağ başşehri konumuna getirmiştir diyebiliriz.

<sup>60</sup> Procopios, İstanbul'da Iustinianus Dönemi'nde Yapılar Birinci Kitap, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1994, s.31.

<sup>61</sup> Kabasoy, a.g.e. 2021, s.157.

<sup>62</sup> Hülya Tezcan, Topkapı Sarayı ve Çevresi'nin Bizans Devri Arkeolojisi, Türkiye Turing ve otomobil Kurumu, İstanbul, 1989, s.143.

<sup>63</sup> Yıldız, a.g.e. ,2017, s.119.

<sup>64</sup> Orhan M Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 274.

### **Kaynakça**

Hülya Tezcan, Topkapı Sarayı ve Çevresi'nin Bizans Devri Arkeolojisi, Türkiye Turing ve otomobil Kurumu, İstanbul, 1989.

Işın Demirkent, İstanbul, TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001.

Doç. Dr. Sevcan Yıldız, Bizans Tarihi, Kültürü, Sanatı ve Anadolu'daki İzleri, Detay Yayıncılık, Ankara, 2017.

Cyril Mango, Bizans Mimarisi, çev. Mine Kadiroğlu, İstanbul, 2006.

A.A. Vasiliev, Bizans İmparatorluğu Tarihi, çev. Arif M. Mansel, Maarif Matbaası, Ankara, 1943.

M.L. Levtchenko, Bizans Tarihi, çev. Maide Selen, Doruk Yayınevi, İstanbul, 2007.

Timothy E. Gregory, Bizans Tarihi, çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019.

John J. Norwich, Bizans I. Erken Dönem, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.

Paul Arthur, Bizans Dönemi'nde Hierapolis (Pamukkale), Ege Yayınları, İstanbul, 2006.

Fırat Düzgüner, Justinianus Dönemi'nde İstanbul'da Yapılar Procopius'un Birinci Kitabının Analizi, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2004.

Semavi Eyice, "Türkiye'de Bizans Sanatı", Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul, CİLT 3.

M. Akif Aydın, Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, cilt VIII., İSAM, İstanbul, 2015.

Michael Grant, Roma'dan Bizans'a İ.S. Beşinci Yüzyıl, çev. Z.Zühre İlkelen, Homer kitabevi, İstanbul, 2000.

Engin Akyürek, Sanatın Ortaçağı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1997.

Procopios, İstanbul'da Iustinianus Dönemi'nde Yapılar Birinci Kitap, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1994.

Radi Dikici, Bizans İmparatorluğu Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016.

Petrus Gyllius, İstanbul'un Tarihi Eserleri, çev. Dr. Erendiz Özbay, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Werner Jobst, İstanbul Büyük Saray Mozaiği, çev. Sevil Gülçur, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1997.

Annie Pralong, Bizans - Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016.

Basri Kabasoy, İstanbul ve Boğaziçi, Samer Yayınları, Kahramanmaraş, 2021.

Orhan M. Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1992.

Susan Wise Bauer, Ortaçağ Dünyası, çev. Mehmet Moralı, Alfa Basımevi, 2014.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buefd>

YIL: 2023  
CİLT: 8  
SAYI: 1

**MAKALE BİLGİSİ**

Gönderildiği Tarih: 02.05.2023

Kabul Tarihi: 24.05.2023

Yayımlanma Tarihi: 21.06.2023

**ARTICLE INFO**

Submitted date: 02.05.2023

Accepted date: 24.05.2023

Published date: 21.06.2023

**e-ISSN 2547-9865**

## Fransız İhtilali'nin Osmanlı Siyasal ve Düşünsel Hayatı Üzerine Etkileri

*The Effects of the French Revolution on Ottoman Political and Intellectual Life*

Okan BEKCAN

Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,

Tarih ABD, Yüksek Lisans Öğrencisi

okanbekcan@gmail.com,

0000-0002-7038-8368



### Öz

Fransız İhtilali ortaya koyduğu fikirler yönüyle evrensellik kazanarak tüm dünyayı etkisi altına almıştır. Adalet, özgürlük, eşitlik, milliyet gibi kavramlar İhtilal sonrası pek çok millet için ilham kaynağı olmuştur. İhtilalin etkileri gerek basın-yayın yoluyla gerekse Avrupa'ya giden öğrenci ve aydınların aracılığıyla Osmanlı topraklarına da girmiştir. Osmanlı Devleti, çok uluslu bir toplumsal yapıya sahip olması itibarıyla Avrupa'da İhtilalin etkilerinin en yoğun görüldüğü ülkelerin başında yer almıştır. Her ne kadar Osmanlı devlet adamları İhtilalin başlarında bunu Avrupa'nın bir iç meselesi olarak görmüş ve sadece uzaktan izlemekle yetinmiş olsa da kısa süre sonra başlayan azınlık ayaklanmaları Osmanlı yönetimine ihtilalin etkilerinden kaçınamayacaklarını göstermiştir. Fransız İhtilali'nin getirdiği yeni düzen 19. yüzyıl Osmanlı siyasal ve düşünsel hayatı üzerinde belirleyici etmenlerden olmuştur. Yenileşme düşüncesi önem kazanmış, bu maksatla Avrupa'ya gönderilen öğrenci ve aydınların da etkisiyle Osmanlı fikir hayatında Batılı düşünce ve siyasal yönetim anlayışı daha fazla yer edinmeye başlamıştır. Bu araştırmada; Fransız İhtilali'nin Osmanlı siyasal ve düşünsel hayatı üzerindeki etkileri incelenmiştir. Böylelikle İhtilalin 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi üzerindeki etkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fransız İhtilali; Osmanlı Devleti; modernleşme; siyasal yapı; düşünsel yapı.

### Abstract

The French Revolution gained universality with its ideas and influenced the whole world. Concepts such as justice, freedom, equality and nationalism have been a source of inspiration for many nations after the Revolution. The effects of the revolution also entered the Ottoman lands through the media, and the students and intellectuals who went to Europe. The Ottoman Empire, due to its multinational social structure, was one of the countries in Europe where the effects of the Revolution were most intense. Although the Ottoman statesmen saw it as an internal issue of Europe at the beginning of the Revolution and were content to watch it from afar, the minority uprisings that started shortly after showed the Ottoman administration that they could not avoid the effects of the Revolution. The new order brought by the French Revolution was one of the determining factors on the 19th century Ottoman political and intellectual life. The idea of reform gained importance, and with the influence of the students and intellectuals who were sent to Europe for this purpose, Western thought and political management approach began to take more place in the Ottoman intellectual life. In this study, the effects of the French Revolution on the Ottoman political and intellectual life are examined. Through the examination, the study attempts at revealing the effects of the Revolution on the 19th century Ottoman modernization.

**Keywords:** French Revolution; Ottoman Empire; modernization; political structure; intellectual structure.

**i** Bu makalenin araştırma ve yayın süreci "Araştırma ve Yayın Etiğine" uygun şekilde yürütülmüştür.

## Giriş

18. yüzyılda dünya tarihi açısından önemli iki devrim gerçekleşmiştir. Bunlar Amerikan ve Fransız devrimleridir. Fransız Devrimi, yüzlerce yıl geriye giden ekonomik sorunların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Devrimle birlikte iktisadi alanda da büyük değişimler meydana gelmiştir. Bu değişiklikler zamanla tüm dünyayı etkisi altına almıştır (Arslan, 2013, s. 21). 14 Temmuz 1789'da halkın ve burjuvazi olarak anılan orta sınıfın, mutlak krallığa karşı ayaklanarak başlattığı Fransız Devrimi doğurduğu sonuçları, etkileri ve yankıları bakımından evrensel nitelik taşımaktadır. Etkileri, öne sürdüğü fikir akımları, zamanları ve mekânları aşarak günümüze kadar ulaşan ve her ülkeyi etkisi altına alan bir devrim olarak nitelendirmek mümkündür (Karaman, 2018, s. 64).

Avrupa'yı derinden etkileyen bu büyük devrim sonuçları bakımından evrensel kabul edilir. Devrimden sonra Fransız Ulusal Meclisi tarafından kabul edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi Fransa yönetiminin temel prensibi haline gelmiştir. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde sıkça kullanılan eşitlik, özgürlük ve adalet kavramları yaygınlaşmaya başlamıştır. Devrim sonrası halkın Katolik Kilisesi'ne olan inancı zayıflamış, kilisenin otoritesi sarsılmıştır. Kralın monarşik düzenine karşı halkın başlattığı bu başarılı devrim sonucu milliyetçilik (ulus devlet) kavramı ön plana çıkmaya başlamıştır. İlk zamanlarda Fransa sınırlarını aşmayan bu kavram daha sonra tüm Avrupa'ya yayılmış, dönemin çok uluslu yapıları olan Avusturya – Macaristan İmparatorluğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nu derinden etkilemiştir. Halkın birleşerek egemenlik hakkını tanrıdan aldığını iddia eden kralın yönetimine son vermesi çok uluslu yapılarda ihtilal ile tam bağımsızlık düşüncelerini yerleştirmiştir.

İhtilal sonrasında Fransa'da sosyal, siyasal ve ekonomik düzen tamamen değişecek, yeni düzen kısa süre sonra diğer ülkelere de ulaşacaktır. 19. yüzyılda, önce Avrupa'da olmak üzere tüm dünyada ulus egemenliğine dayalı yeni güçler ortaya çıkacaktır. İhtilalin ilk zamanlarında Osmanlı Devleti bunu Fransa'nın bir iç sorunu olarak görmüş, olayları daha çok İstanbul'daki yabancı elçilerin haber ve yorumları ile değerlendirmeye çalışmıştır (Örenç, tarihsiz, s. 17). III. Selim'in, Fransa'daki gelişmeler hakkında kraldan bilgi istemesi üzerine XVI. Louis 20 Ekim 1791 tarihli verdiği cevapta: "...Françe'nin nizamında vuku bulan tebeddül ve tagayyür iki hükümdar ve iki millet arasında akt olunan dostluğun günden güne artarak azalmayacağı malum-ı şahaneleri buyrulmak halisane arzumuzdur..." diyerek Osmanlı Devleti için endişelenecek bir durum olmadığını, Fransa'da kurulan meşrutiyet yönetiminin halkın isteği üzerine uygulandığını bildirmiştir.

## Fransız İhtilali Sırasında Osmanlı Devleti

1789 yılında gerçekleşen Fransız İhtilali'nden hemen önce Osmanlı hükümdarı I. Abdülhamid vefat etmiştir. İhtilalin gerçekleştiği sıralarda III. Selim tahtta bulunmaktadır. Bu

dönemde Osmanlı Devleti, Avusturya ve Rusya ile savaş içindedir. III. Selim, babasının ölümünün ardından küçük yaşta olduğu için tahtta bulunan amcası I. Abdülhamid'in desteği üzerine çok iyi şartlarda yetişmiştir. Daha şehzadelik yıllarında Fransa Kralı XVI. Louis ile Avrupa genel durumu ile ilgili mektuplaştığı bilinmektedir. Padişah Selim'in Batı ile iletişimini sağlayan reformcu bürokratlardan birisi de Ebubekir Ratib Efendi'dir. III. Selim olarak tahta çıkmasıyla askeri reform hareketlerine hız verilmiş, çok sayıda yabancı uzman çalışmalarda görev almıştır (Mardin, 1989, s. 65). Yenilikçi padişah olarak da bilinen III. Selim, daha tahta çıkmadan önce Osmanlı İmparatorluğu'nda köklü değişiklikler yapma ihtiyacı olduğunu öne sürmüştür. Hükümdarlığı boyunca da askeri, ekonomik, idari, siyasal ve sosyal alanlarda pek çok önemli islahat gerçekleştirmiştir. Tanzimat ve Islahat reformlarının yürürlüğe girmesinde III. Selim'in etkisi oldukça fazladır.

Devrim sonrası Napolyon'un Mısır Seferi esnasında kesintiye uğrayan Osmanlı-Fransız ilişkileri daha sonra Napolyon ile imzalanan dostluk antlaşması ile tekrar düzelmiştir. 1789 yılında Fransa'da devrim hareketleri yaşanırken diğer Avrupa devletleri gibi Osmanlı Devleti de bu olayı Fransa'nın iç sorunu olarak görmüş ve ilerleyişine karışmamıştır. III. Selim'in Fransa'ya duyduğu yakınlık ne denli ileri olursa olsun, olaylar çok kez onu ihtilale tepki göstermek zorunda bırakmıştır. 16. Louis'in idamı üzerine bir süreliğine Paris'e elçi atanmadı. Thermidor'dan sonra İhtilalin sağa kaymasının ve Napolyon'un imparator oluşunun Selim'e ihtilali daha sevimli kıldığını varsayabiliriz (Akşin, 1994, s. 25). Devrim sonrası Fransa'da oluşan yeni rejim devrimden altı yıl sonra 1795'de tanınmıştır.

### **İhtilal Sonrası Osmanlı-Fransa İlişkileri**

Fransa, ihtilalin ilk yıllarında kendi gündem yoğunluğu ve iç karışıklıkları nedeniyle Doğu ile pek ilgilenememiştir. Bu dönemde yalnızca İstanbul'daki elçisi Gouffier, Türk-Avusturya ve Rusya savaşları konusunda bazı arabuluculuk girişimlerinde bulunmuştur. 1792 tarihinden sonra Avrupa'da oluşan ilk koalisyona karşı Fransa eski dostlarına yönelecek, düşmanlarını bu devletlerle oyalamayı düşünecektir. Bu dostların başında İsveç, Osmanlı Devleti ve Polonya gelmektedir. Fransa, Osmanlı Devleti'ni, ihtilale cephe alan Rusya'ya karşı kışkırtmak üzere bir plan hazırlamıştır. Ancak Semonville'nin Avusturyalılar tarafından tutuklanması nedeniyle bu plan hayata geçirilememiştir (Soysal, 1999, s. 95-100).

Osmanlı-Fransa ittifakının kurulması için İstanbul'daki Fransa elçisi Verninac çok çaba sarf etmiştir. Osmanlı, olayları İstanbul'da bulunan elçilerin haberler ve yorumlarını değerlendirerek takip etmiştir. Ancak Osmanlı diplomatları Avrupa içerisindeki olayların sadece Avrupa'yı ilgilendirdiğini düşünüp bu olaylardan ayrı kalmak istemiştir. Buna rağmen bazı ittifak maddeleri üzerinde uzlaşmaya varılmıştır. Fransız İhtilali sırasında Osmanlı Devleti, eski ve yeni rejim taraftarlarına karşı tarafsız bir tutum izlemiş ve 1795'den itibaren de ihtilal hükümetini resmen tanımıştır. Ancak Ekim 1796'da Fransa'nın İstanbul'a yeni elçi göndermesi



ile yapılan müzakereler kesintiye uğramıştır. Bu nedenle Osmanlı Devleti Fransa ile ittifak yapmayı ertelemeyi uygun görmüştür. Osmanlı Devleti ittifakları sadece Avrupa'ya özel olarak değerlendirmiştir (Soysal, 1999, s. 105-106). Bu da diğer devletler tarafından Osmanlı Devleti'nin tarafsız kalmasının istenmesine neden olmuştur. Ancak Avrupa Kıtası'nda da Osmanlı toprakları vardır. Bu kıtadaki topraklar alan bakımından Asya ve Afrika'daki topraklara göre az olsa da bu yerler önemli konumlardaki topraklardır. Bu dönemde Avrupa'da siyasi ve askeri anlamda ciddi değişimler meydana gelmiştir. Avrupa'da meydana gelen Koalisyon Savaşları'nda ittifaklar sürekli değişmekteyken Osmanlı, oluşturmaya çalıştığı dış siyasette yeni sayılabilecek adımlar atmıştır. Batı'da yaşanan dönemin tüm gelişmeleri Osmanlı Devleti'ni de etkilemiştir. Bu gelişmeleri çok iyi analiz edecek ve olası ihtimalleri değerlendirip, devletin dış politikasına yön verecek bir hariciye yapısının olmaması, devlet adına büyük bir sıkıntı oluşturmuştur.

Osmanlı, başlarda sorunların yalnızca Avrupa'yı ilgilendirdiğini düşünmüş ve olayların dışında kalmaya çalışmıştır. Sonraları ise kendi iç sorunları nedeniyle Avrupa'da yaşanan gelişmeleri takip edememiştir. Bu nedenlerden ötürü Avrupa'da yaşanan Koalisyon Savaşları'na dahil olmamıştır. Ancak zamanla bu olaylar Osmanlı'ya da sıçramıştır. 1797 yılında imzalanan Campo Formia Antlaşması ile Adriyatik kıyılarına yerleşip, Mora'daki Rum nüfusunu milliyetçilik tahrikleriyle Osmanlı'ya karşı kıskırtan Fransa, 1798 senesinde Napolyon komutasında gönderdiği bir donanma ile Osmanlı toprağı olan Mısır'ı işgal etmiştir. 1797 yılına gelindiğinde, Fransızlar, Prusya ve İspanya ile barış yapmış, İtalya ve Avusturya cephelerinde de büyük başarılar elde etmiştir. 17 Ekim 1797 de Avusturya ile Campo Formio Anlaşması imzalanmıştır. Bu anlaşma ile Venedik Cumhuriyeti parçalanmış, Yedi Ada Fransa'ya geçmiştir. Böylece Fransa, Osmanlı Devleti ile komşu duruma gelmiştir. Bundan sonra Fransa, Osmanlı ile anlaşma yapmak istemiştir. General Dubayet ile birlikte III.Selim emrine bir hafif topçu bölüğü ve sanatkarlardan oluşan bir heyet İstanbul'a gelmiştir. Ancak elçinin Bâb-ı Âli'deki girişimleri, bir anlaşma gerçekleştirmeye yetmemiş, çok geçmeden de Mısır'da bir Napoleon tehlikesi belirlemiştir. (Soysal, 1999, s. 142-143). Bu tarihten sonra Osmanlı- Fransız ilişkileri dostluktan çok uzak bir şekilde ilerlemiştir.

### **Fransız İhtilali'nin Osmanlı Düşünürlerine Etkisi**

Batı'da meydana gelen ve hızla gelişen fikir akımları Osmanlı Devleti'ne de ulaşarak düşünürleri etkisi altına almıştır. Bu akımların getirdiği fikirleri destekleyen düşünürler genel olarak edebi faaliyetler göstermiştir. Önceleri Fars ve Arap etkisi görülen Osmanlı edebiyatı bundan sonra Fransız izleri taşımaya başlamıştır. Artık Fransızca bilmek kültürlü olmanın göstergesi, Paris ise kültür başkenti sayılmaya başlanmıştır. Kültürün benimsenmesi ve akımların etkisini arttırması ile edebi yazılar yerini zamanla hürriyet, eşitlik, meşrutiyet konulu siyasi yazılara bırakmıştır. Fransız İhtilali ile yayılan fikirler ilk olarak hükümete eleştirilerde

bulunan aydınları etkilemiştir. Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi kişilerin, gazeteci-aydın kalıbının ilk örnekleri de kabul edilen, "Yeni Osmanlılar" olarak da anılan bu grup muhalefet yaparken dini unsurları kullanmışlardır. İslami söylemi meşrutiyeti ilan ettirmek için kullanan Genç Osmanlılar, öğrendikleri batılı fikirlere de İslami karşılık bulma çabasına girmişlerdir (Türköne, 1991, s. 76-86). Genç Osmanlılar, meşrutiyet yönetiminin her konuda yeterli olacağını düşünmüştür. Bunun nedenini meşrutiyetin bir ideoloji olmasından daha çok Fransız düşünürlerinden J.J. Rousseau'nun fikirlerini tercih etmelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Genç Osmanlılar Fransız filozoflarından Montesquieu'dan da haberdardır. Ancak tercüme etmeyi veya incelemeyi gerekli görmemişler. Bunun yerine Rousseau'nun fikirlerini benimsemişlerdir. Batılı fikirleri benimseyen bir diğer Türk düşünür ise Ahmet Rıza'dır. Pierre Lofitte'nin derslerine katılan Ahmet Rıza, olguculuğun etkisinde kalmıştır. Bu doğrultuda "Meşveret" dergisini çıkarmış aynı zamanda olguculuk ilkelerini İslam ile bütünleştirme girişimlerinde bulunmuştur (Mardin, 1983, s. 164-170).

Türk düşünürleri, J.J. Rousseau'nun "Halk Hürriyeti", Montesquieu'nün "Kuvvetler Ayrılığı", Locke'nin "İçtimai Sözleşme" ilkelerinden etkilenmişler. Bu fikirler etkisiyle Namık Kemal, tebaanın hayatı, hürriyeti ve mülkünü korumak görevinin hükümdara ait olduğunu savunmuştur. Ancak onun eşitlik kavramı Batılı düşünürlerden farklıdır. Batılılar eşitliği; siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda aynı haklardan yararlanması olarak tanımlarken ona göre eşitlik; adalet önünde kişilerin eşit olmasıdır. 1871 sonrası milliyetçilik fikrinin en yoğun olduğu bu dönemde Türkler de bu düşünceden etkilenmiştir. Buna paralel olarak "Türk Milliyetçiliği" kavramı ortaya çıkmıştır. Osmanlı, yüzyıllardır farklı milletleri içinde barındırmış ve gösterilen hoşgörülü tutum sayesinde huzurlu bir yaşam imkânı sunmuştur. Ancak azınlıklar olarak değerlendirilen bu milletler de Fransız İhtilali fikirlerinden etkilenmiştir. Bunun neticesinde de Osmanlı'dan kopmalar yaşanmıştır. Tüm bu gelişmelerin de etkisiyle Jön Türk hareketi ile birlikte "Türk Milliyetçiliği" fikri ön plana çıkmaya başlamıştır (İlhan, 2001 s. 34-35).

### **Yurtdışına Öğrenci Gönderilmesi ve Meşrutiyet'in İlanı**

19. yüzyılda ihtilalin de etkisi ile başlayan modernleşme çalışmaları kapsamında Osmanlı Devleti bu dönemde yurtdışına öğrenci göndermeye başlamıştır. Bu yüzyılda yurtdışına öğrenci gönderilmesinin dört ana sebebi vardır. Bunlar orduya subay ihtiyacı, açılan modern okullarda öğretmen ihtiyacı, devlet bürolarında memur ihtiyacı ve Osmanlı sanayisinde kadro ihtiyacıdır. 19. yüzyıldan itibaren modernleşme hareketleri kapsamında devlet kurumlarının ıslahı ve modern bilgiye sahip kadrolar oluşturmak için yurt dışına öğrenci gönderilmeye başlanmıştır (Erdoğan, 2010, s. 121-132).

II. Mahmut döneminden itibaren Avrupa'ya öğrenci gönderildiği bilinmektedir. Padişahın Avrupa'daki teknik okullarda eğitim almak üzere öğrenci gönderilmesi konusuna son derece önem verdiği görülmektedir. Bu doğrultuda II. Mahmut, 1830'lı yılların başlarında Müslüman

aile çocuklarından yüz elli kişinin Avrupa mekteplerine gönderilmesini emretmiştir. Ancak bu teşebbüs henüz bu tarz yeniliklere alışık olmayan halkın tepkisine neden olmuş, hatta ıslahat hareketlerine desteği ile tanınan dönemin vakanüvisi Esad Efendi'nin bile buna karşı çıktığı belirtilmiştir (Lutfi, 1999, s. 444). Gelen tepkiler üzerine II. Mahmut'un bu kadar kalabalık bir grubun Hıristiyan Avrupa'ya gönderilmesi fikrinden geri adım atmış, ilk etapta dikkat çekmeyecek şekilde daha küçük gruplar halinde öğrenci göndermeyi tercih etmiştir (Erol, 2019, s. 57).

1864-1876 yılları arasında Fransa'ya toplam doksan üç öğrenci gönderilmiştir. Bunlardan kırk ikisi okullarda öğrenim görmüştür. Ayrıca ilgili öğrencilerin on beşini staj yapmak üzere gönderilen subay ve doktorlar, yirmi yedisini çeşitli dallarda eğitim yapmak üzere gönderilenler oluşturmaktadır. 1870'de Fransa-Prusya savaşı çıkmış, 1 Eylül 1870'de III. Napolyon Sedan'da yenilmiştir. Paris'te ayaklanma çıkması üzerine, 4 Eylül'de imparatorluk sona erdirilerek cumhuriyet ilan edilmiştir. Yaşanan bu karışıklıklar nedeniyle öğrenimlerini bitiren kişiler İstanbul'a dönmüş, öğrenimleri devam edenler ise Belçika'nın çeşitli şehirlerine nakledilmiştir. 10 Mayıs 1871'de Fransa ile Almanya arasında barış antlaşması imzalanmıştır. Bunun üzerine ilim tahsili yapan altı öğrenci eğitimlerine Belçika'da, iki öğrenci de Fransa'da devam etmiştir. Çırak öğrencilerin bir kısmı Belçika'da kalmış, diğerleri de Fransa'ya gönderilmiştir. Osmanlı hükümeti tarafından Fransa'ya gönderilen öğrencilerden yapılan masraflara karşılık memnuniyet verici bir verim alınamadığının görülmesi üzerine 1875'te bütün öğrenciler geri çağırılmıştır. Bunun üzerine Talebe-i Osmaniye Müdürlüğü de doğal olarak lağvedilmiştir (Şişman, 2004, s.128-143).

Fransız Devrimi'nin etkisiyle yayılan özgürlükçü düşünceler ve milliyetçilik akımı, Osmanlı İmparatorluğu'nu derinden sarsmıştır. Balkanlar'da 19. yüzyılda bağımsızlık talebiyle ayaklanmalar çıkmıştır. Balkanlar'da ve Orta Doğu'da çıkar çatışmaları içindeki Avrupa devletleri de zaman zaman bu hareketleri desteklemiştir. Sınırları içindeki Müslüman olmayan halkların durumlarının düzeltilmesi gerekçesiyle Osmanlı İmparatorluğu reform yapmaya zorlanmıştır. Yenileşme hareketleri ile birlikte Avrupa'ya öğrenci gönderilmeye başlanmıştır. Avrupa'ya gönderilen bu öğrenciler Avrupa'nın siyasal ve düşünsel hayatından etkilenmiş, Osmanlı'nın kurtuluşunu Meşrutiyette görmüştür. Genç Osmanlılar harekâtıyla birlikte II. Abdülhamid, 23 Aralık 1876 yılında Kanun-i Esasi'yi ilan etmiştir. Böylece Osmanlı İmparatorluğu meşruti yönetime geçmiştir (Mardin, 1983, s. 170).

### **Fransız Devrimi Neticesinde Yayılan Fikirler ve Osmanlı'nın Toprak Kayıpları**

Fransız İhtilali sonrası ortaya çıkan milliyetçilik, eşitlik, özgürlük gibi fikir akımlarının Osmanlı gibi çok uluslu bir devlette yayılması ortaya farklı sonuçlar çıkartmıştır. Özellikle Milliyetçilik akımının Balkanlarda yaşayan gayrimüslim topluluğu etkisi altına alması ile iç karışıklıklar ortaya çıkmış, devletin çöküş süreci hızlanmıştır. Osmanlı Devlet'inde toplumsal

yapı millet sistemi üzerine inşa edilmiştir. Osmanlı millet sistemi çok farklı etnik ve dinsel gruplardan oluşan insanların imparatorluk yapısına uyması ile meydana gelen özgün bir toplumsal yapılanmadır. Osmanlı toplumsal düzeninin farklılıkları üzerine kurulan bu düzen, yasalar ile korunmuştur. Buna göre; Osmanlı Devleti'nde toplumun çeşitli dinî ve kültürel kesimleri bir araya gelirdi. Fakat her grup kendi dinini, dilini, fikirlerini ve yaşama şeklini koruyabilmekteydi. Bu sistemde din ve mezhep temelinde ayrışan toplumsal bütünlüklere devlet egemenliğini tanımaları ve belirli bir vergi yükümlülüğü karşısında iç toplumsal örgütlenişleri ile din, dil, eğitim ve özel hukuk alanlarında özerklik tanınmıştır. Ancak Avrupa merkezli büyük siyasî ve toplumsal değişimler Osmanlı millet sistemini de olumsuz etkilemiş ve bozulmalara neden olmuştur (Kurtaran, 2011, s. 57-71).

Fransız İhtilali sonucunda yayılan fikir akımlarından biri olan milliyetçilik, çok uluslu bir devlet olan Osmanlı'yı olumsuz etkilemiştir. Bu fikir akımının yayılması neticesinde özellikle gayrimüslimler arasında Osmanlı'nın Avrupa topraklarındaki halklar kendi bağımsızlıklarını kazanma isteği içerisine girişmişlerdir. Milliyetçilik akımının etkisiyle ve Rusya'nın kışkırtmaları ile Osmanlı'ya karşı ilk isyan eden millet Sırlar olmuştur. Ancak bağımsızlığını ilk kazanan millet Yunanlar olmuştur. Devrim sonrası yayılmacı politika izleyen Fransa, Compo Formio Antlaşması ile İtalya'ya ait Arnavutluk sahillerindeki Venedik kalelerini ele geçirerek Osmanlı'nın Avrupa'da sınır komşusu olmuştur (Malara, 2018, s. 22-23). Yunan topraklarına yanaşan Fransızların yaydığı “özgürlük ve milliyetçilik” kavramları Yunanlar arasında yayılmaya başlamasıyla Osmanlı'ya karşı ayrılıkçı hareketlerin başlamasına öncülük etmiştir. Yunanların bağımsızlığını kazanmasının etkisi ile Osmanlı Devleti'nin toprak kayıpları giderek artmıştır. Sırasıyla 1878 Berlin Anlaşması ile Sırbistan, Karadağ, Romanya, 1908'de Bulgaristan, 1912'de Arnavutluk, 1914-1918 I. Dünya Savaşı sırasında Araplar bağımsızlıklarını ilan etmiştir. Milliyetçilik hareketinin etkisiyle başlayan isyanlar üç kıtaya yayılmış, Osmanlı'da büyük toprak kayıplarına neden olmuştur. Devletlerin isyanlar çıkararak ayrılmaya başlaması ile Osmanlı İmparatorluğu parçalanma süreci içine girmiştir. Osmanlı'nın bu milletler karşısında hâkimiyetini kaybetmesi devletin sonunu hazırlayan etkenlerden olmuştur.

### **Islahat Çalışmaları**

Devrim sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan ayrıcalıklı hareketlerin önlenmesi, gayrimüslimlerin isteklerine çözüm bulmak düşüncesi ıslahat hareketlerinin hız kazanmasına neden olmuştur. Ancak başlatılan ıslahatların yetersizliği, istikrarsızlık, kaynak eksikliği, Avrupa'daki gelişmelerin tam olarak kavranamaması gibi nedenlerden istenilen sonuç alınamamıştır. İlk etapta Avrupa'daki gelişmeleri göz ardı eden Osmanlı bürokratları, 18. yüzyıla gelindiğinde Avrupa'nın ilerleyişinin farkına varmış, imparatorluğun kurtuluşunu Avrupa'nın bilim ve teknolojisinin ithal edilmesinde görmeye başlamışlardır (Özdemir, Çiydem

ve Aktaş 2014, s. 322). Tanzimat Fermanı bu modernleşme çalışmaları kapsamında atılan en önemli adımlardandır. Söz konusu ferman Türk tarihinde Batılılaşmanın ilk somut adımı olarak kabul edilmektedir. Tanzimat Fermanı'nın ortaya çıkmasında bir yandan imparatorluğun varlığını sürdürebilmesi için geniş kapsamlı ve köklü reformlara ihtiyaç duyulması diğer yandan Avrupalı devletlerin gayrimüslim halka eşitlik ve güvence tanınması yolundaki istekleri belirleyici olmuştur (Sencer, 1984, s. 46). Ferman, Fransız Devrimi sonrasında yayımlanan İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nden izler taşımaktadır. Tanzimat Fermanı ile ilk kez vatandaşlık haklarından bahsedilmiştir. Fermenda ayrıca vergi, askerlik ve yargı gibi konulara yer verilmiştir (Aktel, 1998, s. 180-183). Tanzimat Fermanı ile ulaşılmaya çalışılan ana hedef; Fransız İhtilali'nin getirdiği yıkıcı etkileri azaltmak, din, dil ve ırk ayrımı yapmaksızın bir Osmanlı milleti inşa etmek düşüncesidir.

### **Sonuç**

Fransız Devrimi, Avrupa'nın siyasal, toplumsal ve düşünsel hayatını derinden etkilemiş, 19. yüzyılda Avrupa devlet ve toplum düzenlerinin yeniden oluşmasında en önemli etmen olmuştur. Devrimin özellikle düşünsel etkileri kısa süre içerisinde tüm Avrupa'yı etkisi altına almıştır. Özgürlük, eşitlik, milliyet gibi kavramlar toplumlar için ilham kaynağı olmuştur. Şüphesiz ki bu fikirler milliyet ve özgürlük temelli ayaklanmalara neden olduğu için Osmanlı Devleti gibi çok uluslu imparatorlukları olumsuz etkilemiştir. 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bu sorunlarla karşı karşıya kalan Osmanlı yöneticileri azınlıkların ihtiyaçlarına cevap verecek reformları gerçekleştirmeye yönelmişlerdir. Tanzimat ve Islahat Fermanı gibi reformların böylesi bir düşüncenin ürünü olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte II. Mahmut döneminden itibaren Avrupa'ya gönderilen öğrenci ve aydınlar Batının siyasal ve düşünsel hayatından etkilenmiş, bu grubun fikirleri Osmanlı modernleşme hareketlerini bir adım daha ileriye taşımıştır. Özgürlük, adalet, eşitlik gibi kavramlar Osmanlı fikir hayatında tartışılmaya ve yer edinmeye başlamıştır. Genç Osmanlılar hareketi bu fikirlerin daha sistematik bir şekilde temsil edildiği bir aydın zümre ortaya çıkarmıştır. Nihayetinde bu grubun da etkisiyle meşrutiyetin ilanına giden süreç başlamıştır. Dolayısıyla Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı fikirlerin, Osmanlı siyasal ve düşünsel hayatı üzerinde derin etkileri olduğunu, 19. yüzyıl Osmanlı siyasi ve fikri yaşamının gelişim ve değişiminde belirleyici bir rol oynadığını söylemek mümkündür.

### **Kaynakça**

Akşin, S. (1994). Fransız İhtilalinin II. Meşrutiyet öncesi Osmanlı Devleti üzerindeki etkileri üzerine bazı görüşler. 49 (3), 23-29.

Aktel, M. (1998). Tanzimat Fermanı'nın toplumsal yansıması. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 3, 177-184.

Arslan, A. (2013). Fransız Devrimi ve 1789 insan hakları bildirisi. *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları (Birlikler 4)*. 4, 7-27.

Erdoğan Coşkun, A. (2010). Tanzimat döneminde yurtdışına öğrenci gönderme olgusu ve Osmanlı modernleşmesine etkisi. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*. 3 (20), 121-151.

Erol, S. (2019). İstanbul'dan Paris'e gönderilen ilk Osmanlı talebelerinden Edhem Efendi'nin eğitim hayatı. *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*. 3 (1), 53-69.

İlhan, S. (2001). *Türk devrimi ve Türk dünyası*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Karaman, M. A. (2018). Fransız İhtilali'nin Osmanlı İmparatorluğu'na etkileri. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 44, 62-79.

Kurtaran, U. (2011). Osmanlı İmparatorluğu'nda millet sistemi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8, 57-71.

Lutfi, A. (1999). *Vakanüvis Ahmet Lutfi Efendi tarihi*. Haz. Ahmet Hezarfan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Malara, C. E. (2018). *Tanzimat reformları ve İtalyanlar (1838-1876)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Mardin, Ş. (1983). *Jön Türklerin siyasi fikirleri (1895-1908)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1989). Fransız devriminin Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki etkisi. Çev. Kemal Berkarda. *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*, 10 (1-3), 58-76.

Örenç, A. F. (tarihsiz). *Osmanlı tarihi (1789-1908)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları.

Özdemir, Y. , Çiydem, E. ve Aktaş, E. (2014). Tanzimat Fermanı'nın arka planı. *Kastamonu Eğitim Dergisi*. 22 (1), 321-338.

Sencer, M. (1984). Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat sonrası siyasal ve yönetsel gelişmeler. *Amme İdaresi Dergisi*. 17 (3), 46-71.

Soysal, İ. (1999). *Fransız İhtilali ve Türk-Fransız diplomasi münasebetleri (1789-1802)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şişman, A. (2004). *Tanzimat döneminde Fransa'ya gönderilen Osmanlı öğrencileri: 1839-1876*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Türköne, M. (1991). *Siyasi ideoloji olarak İslamcılığın doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buefd>

YIL: 2023  
CİLT: 8  
SAYI: 1

**MAKALE BİLGİSİ**

Gönderildiği Tarih: 24.05.2023

Kabul Tarihi: 19.06.2023

Yayımlanma Tarihi: 21.06.2023

**ARTICLE INFO**

Submitted date: 24.05.2023

Accepted date: 19.06.2023

Published date: 21.06.2023

**e-ISSN 2547-9865**

## Celîlî'nin Leylâ vü Mecnûn Mesnevisinde Mekân

*Place in Celîlî's Masnavi of Leylâ vü Mecnûn*

Cansu ERBAŞ

Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve  
Edebiyatı ABD, Yüksek Lisans Öğrencisi,

cansuerbas06@gmail.com,

0000-0002-7553-0589



### Öz

Edebî metinlerde mekân olayların yaşandığı yerlerdir. Mekân birçok amaç doğrultusunda kullanılmaktadır. Karakterlerin ruh tasvirlerini ve olayların gidişatını belirlemede büyük bir öneme sahiptir. Edebî eserlerde mekânlar, iç mekân ve dış mekân olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Aynı zamanda mekân, çevresel ve olgusal olarak da yorumlanabilmektedir. Celîlî'nin Leylâ vü Mecnûn mesnevisinde gerçek dünyadaki şehirler veya ülkeler bulunmamaktadır. Eserde olaylar daha çok çöl, bağ ve bahçe üzerinde geçmektedir. Bunun yanı sıra sadece Leylâ'nın kabilesinin adı "Benî-hay" ve çöldeki dağın adı "Necd Dağı" belirtilmiştir. Mesnevilerdeki mekânlar hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları ise çevresel ve olgusal çerçevede hazırlanmıştır. Bu makale de yapılan çalışmalara bir yenisini daha ekleyip literatüre katkıda bulunmak amacıyla hazırlanmıştır. Bu çalışmada, 16. yy. şairlerinden olan Celîlî'nin "Leylâ vü Mecnûn" mesnevisindeki mekânlar ve bu mekânların karakterler üzerindeki etkisi incelenip açıklanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Dili ve Edebiyatı; Mesnevi; Mekân; Celîlî; Leylâ vü Mecnûn.

### Abstract

In literary texts, places are places where events take place. The place is used for many purposes. The depictions of the souls of the characters are of great importance in many respects, especially the course of events. In literary works, places are examined in two parts as indoor and outdoor. It can also be interpreted as place, peripheral and factual place. There are no cities or countries in the real world in Celîlî's mathnawi of Leylâ vü Mecnûn. The events in the work mostly take place on the desert, vineyard and garden. In addition to this, only the name of Leyla's tribe is "Benî-hay" and the name of the mountain in the desert is "Necd Mountain". Many studies have been carried out about the spaces in mathnawi. Some of these studies were prepared in an environmental and factual framework. This article has been prepared in order to add a new one to the studies and contribute to the literature. In this study, 16th century the places in the "Leylâ vü Mecnûn" mathnawi of Celîlî, who is one of the poets, and the effects of these places on the characters have been examined and tried to be explained.

**Keywords:** Turkish Language and Literature; Mathnawi; Place; Celîlî; Leylâ vü Mecnûn.

**i** Bu makalenin araştırma ve yayın süreci "Araştırma ve Yayın Etiğine" uygun şekilde yürütülmüştür.

## Giriş

Mekân kelimesi Arapça “kevn” yani olma, var olma kökünden gelerek yer, mahal, oturulan yer, ev ve uzay anlamlarına gelmektedir (Doğan, 2011, s. 690).

“Edebî metinlerde mekân, devam eden olayların arkasında verilen bir dekordur. Ama genel olarak mekân; olayın varlık bulduğu yer, şahısların içinde yaşadıkları, kendi oluşlarını fark ettikleri bir alandır. Bununla birlikte şahısların içinde buldukları çevreyi algılayış biçimlerini, ruhsal ekonomik durumlarını, karakterlerini açıklama yolunda imkânlar sunar. Şahısları tanıtmaya yollarının biri olarak dramatik bir iş de üstlenerek olayların temel ögesi olur ve şahsın çevresini, algılayış şekillerini, o çevredeki ruh durumunu hatta karakterini etkiler.” (Narlı, 2002, s. 98).

Mekân, olayın bir ögesi olarak, aksiyonun oluşmasına veya şekil almasına da etki eder. Bazı mekânlar şahısları 'engelleyen' veya onlara 'yardım eden' bir görev alabilirler. Mesela bir köprü, şahsın hedef objeye ulaşmasını sağlarken; bir nehir engelleyebilir (Narlı, 2018, s. 99).

Mekân, mesnevilerde dış mekân ve iç mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Dış mekân bahçe, sokak, park vs. olabilmektedir. İç mekân ise köşk, saray, oda olabilir. İç mekânlar kişilerin ruhsal ve psikolojik yapılarıyla ilgilidir (Çetin, 2003, s. 169).

Mekân tasvirleri ile ilgili çevresellik ve olgusalılık açısından da inceleme yapılabilir. Çevresel tasvirlerde mekân topografik bir yer olarak karşımıza çıkar. Bu bazen gerçek dünyadan bir yer olabileceği gibi hayali bir yer de olabilir. Olgusal mekân ise, o çevreye ait yüklenen anlamlar sonucunda oluşur. Kişinin iç dünyasını yansıtır. Kahraman o mekâna bir anlam yükler ve kahramanın anısını barındırır (Korkmaz, 2007, s. 402-403).

Mesnevilerde kullanılan mekânlar incelendiğinde sadece karakterlerin buldukları yer olarak bir işlev taşımadığı görülür. Aynı zamanda hikâyenin akışını sağlar ve karakterin kendisini bulmasına yardımcı olur. Karakterlerin eserde işleyiş ve işlevselliği açısından bir araç görevi görmektedir.

Mesneviler üzerinde mekân incelemeleriyle alakalı pek çok çalışma bulunmaktadır.<sup>1</sup> Biz de bu çalışmalara bir yenisini daha eklemek ve literatüre katkıda bulunmak için 16. yüzyıl şairlerinden olan Celîlî'nin, *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisini incelemeyi uygun gördük. Celîlî'nin eserde yer verdiği mekânları ve bu mekânların karakterler üzerindeki yansımalarını incelemeye çalıştık. Makale konumuz olan Celîlî'nin *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisi üzerinde birçok çalışma bulunmaktadır. Eser üzerinde bir makale, yüksek lisans ve doktora tezi çalışmaları yapılmıştır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Belli, H. (2015). Taşlıcalı Yahya Bey'in “Şah u Gedâ” mesnevisinde çevresel ve olgusal boyutuyla mekân tasvirleri. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 14, 29-46; İçli, A. (2008). Yusuf u Züleyha mesnevisinde mekân. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2), 339-351; Uçak, S. (2014). Hâşimî'nin Mîhr ü Vefâ mesnevisinde “mekân”. *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1 (2), 54-63.

<sup>2</sup> Ayan, H. (1983). Hâmidî-zâde Celîlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'u. *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 3 (16), 55-77; K. Nas, Ş. (2018). *Celîlî Leylâ vü Mecnûn*

## 1. Celîlî'nin Hayatı ve Eserleri

16. yüzyıl şairlerinden olan Celîlî'nin asıl adı Abdülcelîl'dir. 1487/88 yılında Bursa'da doğmuştur. Babası Hâmidî'dir. Hâmidî-zâde Celîlî olarak da bilinir. Yüce, ulu anlamlarına gelen Celîlî mahlasını kullanmış ve *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinde bu mahlası kullandığını bizzat söylemiştir. Ölüm tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. II. Selim zamanında (M.1566/1577) yılında Bursa'da vefat etmiştir (Nas, 2018, s. 2-9).

Hamse sahibi bir şair olan Celîlî'nin eserleri şunlardır: *Dîvân, Hüsrev ü Şîrîn, Leylâ vü Mecnûn, Hecr-nâme, Mehek-nâme, Şeh-nâme, Yûsuf u Züleyhâ, Gül-i Sad-Berg, Bahâr-nâme.*

## 2. Mesnevinin Özeti

Arap kabilelerinin birinde, makam ve mevki sahibi olmasına rağmen çocuğu olmayan bir adam vardır. En sonunda Allah'a dua eder ve sadaka dağıtır. Bunun sonucunda bir erkek evladı doğar. İmrü'l-Kays'ın yaratılışında, asaletinde olduğunu görünce ona Kays adını koyar. Kays büyür ve okula gitmeye başlar. Okulda Leylâ ile karşılaşır. Birbirlerini görür görmez âşık olurlar. Okuldaki diğer çocuklar bu aşkı ailelerine anlatınca herkes olaydan haberdar olur. Bunun üzerine babası Leylâ'yı okuldan alır. Evden dışarı çıkmasını yasaklar, onu eve hapseder. Leylâ bu duruma çok üzülse de annesine belli etmez. Kays ise Leylâ'nın artık okula gelmemesine dayanamaz. Dilenci kılığında girerek Leylâ'nın evine gider. Leylâ onu tanır ve iki âşık hasret giderir. Yine Kays Leylâ'nın evine geldiğinde çevredekiler onun Kays olduğunu anlayıp kovalarlar. Kays ise sonunda üstünü başını yırtarak kırlara doğru yola çıkar. Bundan sonra ona Mecnûn ismi verilir. Mecnûn kıra doğru giderken bir tanıdığı onu görür ve babasına haber verir. Babası hemen Mecnûn'un yanına gider ve oğlunu perişan halde görünce üzülür. Onunla konuşmaya çalışır fakat Mecnûn babasının sesini işitmez. En sonunda babası, Mecnûn'a Leylâ'ya kavuşma sözü vererek onu eve getirmeyi başarır. Ona ilim aşkına düşmesi gerektiğini, her harfte bir güzelliğin olduğunu söyleyerek nasihatler verir. Fakat Mecnûn, ancak bu hale düşenlerin kendisini anlayabileceğini söyler. Bu sevdadan vazgeçmeyeceğini belirtir. Babası ise artık Mecnûn'un bu halinin son bulması ve oğluna verdiği sözü tutabilmek için Leylâ'nın kabilesine doğru yola çıkar. Leylâ'nın babası ise duyduklarından hiç memnun olmaz ve Leylâ'yı vermez. Mecnûn, Leylâ'yı vermediklerini öğrenince çok üzülür. Babası ise onun derdinin devasının Kâbe'de olabileceğini düşünerek oğlunu oraya götürür. Fakat Mecnûn orada, Allah'a bu aşk derdinin daha fazla artması için yalvarır. Bunun üzerine babası geri döner.

Mecnûn sıcak bir temmuz günü bir karga görür ve onunla konuşmaya başlar. Kargaya, sevgilisinin mahallesine gitmesini ve dediklerini anlatmasını ister. Aynı şekilde bir gece Mecnûn bir baykuş görür. Baykuşu bir derviş olarak görür ve ondan bu yolda mürşidi olmasını ister. Mecnûn artık bu şekilde çölde dolarken avcı tarafından tuzağa düşürülen ceylanı görür.

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58919,celili-leyla-vu-mecnunpdf.pdf?0>, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı; K. Nas, Ş. (1997). *Hamidi-zade Celili (hayatı, eserleri, edebî kişiliği) ve Hüsrev ü Şîrîn mesnevisi (inceleme-tenkidli metin)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Avcıdan onu serbest bırakmasını ister ve kolundaki mücevheri verir. Bu olaydan sonra da artık çölde ceylanlarla gezmeye başlar. Mecnûn'un bu hali dillerde dolaşmaya başlar. Leylâ da arkadaşı Hemzad ile birlikte Mecnûn'u görmek için çöldeki Necd Dağı'na gider. İki âşık orada hasret giderirler.

Bahar mevsimi geldiğinde bu sefer arkadaşları Mecnûn'u görmeye Necd Dağı'na gider. Mecnûn artık hayvanlarla iç içe yaşamaya başlamıştır. Arkadaşlarını görünce onları karşılar. Arkadaşları ise ona nasihatler vermeye başlar ve eğlenceye davet ederler. Mecnûn ise onları reddeder. Bunun üzerine arkadaşları da Mecnûn'u yalnız bırakarak evlerine dönerler.

Bir vakit Nevfel kırdan avlanırken Mecnûn'a rastlar. Kim olduğunu öğrendikten sonra ona yardımcı olmak ister ve Leylâ'nın kabilesine mektup yazıp vermezlerse savaşacaklarını söyler. Kabileden ret cevabı gelince Leylâ'nın kabilesine savaşmaya gider. Nevfel orada Leylâ'yı görünce âşık olur. Sakiden Mecnûn'u zehirlemesini ister fakat kadehler karışır Nevfel zehirlenerek ölür. Mecnûn yine ayrılık acısının ateşiyle yanmaya devam etmektedir. Mecnûn'un bu aşkı dilden dile dolaşırken Leylâ'nın şöhreti de artmaktadır.

İbn Selâm'ın oğlu Leylâ'nın şöhretini duyunca ona talip olur. Leylâ'nın babası ise bu evliliğe razı olur ve evlenirler. Bu evliliği cadı benzeri yaşlı bir kadın Mecnûn'a haber verir. Bunun üzerine Mecnûn, Leylâ'ya sitem dolu bir mektup yazar. Leylâ da mektubun karşılığını vererek Mecnûn'un düşündüğü gibi olmadığını anlatır. Mecnûn'un bu mektuptan sonra gözyaşı bir nebze olsun dîner. Fakat bu sefer Leylâ artık çektiği üzüntüye dayanamaz ve hastalanır. Hekim Leylâ'nın koluna neşter vurup kanını akıttığında Mecnûn'un kolundan da kan gelir ve kanla yere Leylâ yazılır. İki âşık artık birliğe ulaşır.

Aşkından hasta olan Leylâ bir gün ziyafet vermeye karar verir. Bu davete Mecnûn da katılır. Leylâ Mecnûn'u tanımazlıktan gelir. Yemek verirken kâsesine bir kepçe vurduğunda kâse kırılıp düşer. Mecnûn ise bu olaya çok sevinir çünkü bu ona göre cefa değil vefa göstergesidir.

Mecnûn'un babası Seyyid-i Âmirî'nin artık eceli gelir. Ölmeden önce oğlunu görmek ister. Mecnûn babasının yanına gelir. Babası öldükten sonra annesiyle babasının yasını tutar. Bir iki gün yanında kalır fakat sonra yine Necd Dağı'na doğru yola çıkar. Leylâ da aynı şekilde artık çok hastalanmıştır. Rüyasında da Mecnûn'un öldüğünü görür. Bunun üzerine annesiyle konuşur ve ona Mecnûn'a selamını ve hayallerini iletmesini söyler. Leylâ öldükten sonra annesi ise Mecnûn'un yanına giderek bu üzücü haberi ona verir. Haberi alan Mecnûn, Leylâ'ya bir an önce kavuşmak için dua etmeye başlar. Sonucunda artık Mecnûn da Gülzâr-ı behişt'e ulaşır. Yabani hayvanlar ve kuşlar feryat ederek Mecnûn'u uğurlarlar. Hicaz kervanı Mecnûn'un öldüğü yere ulaşır. Onu hazırlayıp namazını kılarlar ve hüzünlü bir şekilde gömerler.

### 3. Leylâ vü Mecnûn Mesnevisindeki Mekânlar

#### 3.1. Mektep

Mektep, mesnevide kullanılan ilk mekân olup Mecnûn ile Leylâ'nın çocukluk döneminde karşımıza çıkmaktadır. Mecnûn'un Leylâ ile tanıştığı, ona âşık olduğu yerdir. Mecnûn'un başta eğitim görüp kendini geliştirdiği bir mekân vasfı görürken sonrasında Leylâ ile birlikte olma zeminini sağlayan bir araç olmuştur.

*İsterdi peder mü'eddeb ola*

*Kim kûşe-nişîn-i mekteb ola (Nas, 2018: 283)<sup>3</sup>*

...

*Kaysun elife yoğidi meyli*

*Eylirdi hevâ-yı kadd-i Leylî (331)*

Bu mekânın pozitif havası Leylâ'nın okuldan ayrılması ile negatif bir hale dönüşmüş, iki aşğın bir arada bulunduğu, kavuşma yeri olan okul Mecnûn'un âciz kaldığı bir hapishaneye dönüşmüştür.

*K'ey gonca-dehân ü sib-gabgab*

*Sensüz bana mahbes oldı mekteb (439)*

*Görinmeyeli o zülf-i hoş-bû*

*Oldı varak-ı sebak siyeh-rû (440)*

İç mekân özelliği gösteren mektep, Leylâ ile Mecnûn'un bir arada bulunduğu zamanlarda kahramanların psikolojik yapılarını olumlu yönden etkilerken Leylâ'nın okuldan ayrılması ile olumsuz bir görünüm kazanmıştır.

### 3.2. Leylâ'nın Evi

Mecnûn'a göre Leylâ'nın evi neşe evidir. Sevgilinin lütuf ve kerem yuvasıdır. Çünkü orada Leylâ yaşamaktadır. Ayrıca Mecnûn çöle düşmeden önce bir araya gelmelerine vesile olan da aynı mekândır:

*K'ey kasr-ı neşât-hâne-i yâr*

*Lutfu kerem-âstâne-i yâr (853)*

Mecnûn türlü bahanelerle Leylâ'yı görmek için evine gider. Tanınmamak için ise kılık değiştirir. Çünkü okuldan alınıp eve kapatıldığı için görüşmeleri mümkün olmamaktadır:

*Bir gün dahı ol fesâne-perdâz*

*Eyler yine bir bahâne âgâz (465)*

<sup>3</sup> Makale hazırlanırken Şevkiye Kazan Nas'ın çalışmasından faydalanılmıştır.

*Tebdîl ider kamu libâsın*

*Egine alur gedâ pelâsın (466)*

Yine bir gün Leylâ evinde bir ziyafet vermek ister. Bunu duyan Mecnûn çok sevinir ve kılık değiştirerek ziyafete katılmak için Leylâ'nın evine gider ve kase sunar:

*Bahş olur iken ta'âm nâsa*

*Mecnûn hem irişdi sundı kâse (1579)*

Mecnûn, Leylâ'nın evini ona ulaşabildiği ve görebildiği bir araç olarak görmektedir. Bu yüzden de Leylâ'nın evi ona neşe verir.

Leylâ'ya göre ise yaşadığı, yuvası olan evi artık bir hapishanedir. Çünkü dedikodular nedeniyle babası onu okuldan almış ve eve hapsetmiştir. Bu nedenle de Mecnûn'dan uzak kalmıştır.

*Leylî çün esîr-i hâne oldı*

*Pâ-best-i gam-ı zamâne oldı (422)*

...

*Mâtemkede oldı hâne-i bâğ*

*Feryâd ider idi her taraf zâğ (1828)*

İç mekânlardan birisi olan Levlâ'nın evi, kahramanların psikolojik yapılarına göre şekillenen bir özelliğe sahiptir. Mecnûn'a göre olumlu, Leylâ'ya göre olumsuz bir özellik arz etmektedir.

### 3.3. Çöl

Çöl, mesnevide önem arz eden bir dış mekândır. Çünkü Mecnûn evinden ayrıldıktan sonra vefat edene kadar hayatını burada devam ettirmiştir. Ayrıca Mecnûn'un içsel yolculuğu ve Leylâ'ya olan sevgisinin, hasretinin başka bir boyut kazanması burada geçirdiği günler ile okuyucuya aktarılmıştır.

Hayatının en uzun evresinin burada geçmesi sebebiyle çöl Mecnûn için vatanıdır. Bu vatanın özelliği ise harabe ve virane olmasıdır. Bunun sebebi ise Mecnûn'un Leylâ'dan uzak kalması ve hasret ile onu arayışıdır.

*Oldı vatani harâbe vü deşt*

*Vîrânede cuğdveş ider geşt (486)*

Mecnûn için çöl kaçılacak ve sığınılacak bir inziva mekânıdır. Onun maddeden soyunduğu, dünyadan el çektiği bir yerdir. Bu nedenle çöl şartları ve buradaki yaşam tarzı onun için yeterlidir.

*Sevdâ-yı nigâr pür-dimâğum*

*Yeter bu harâbe bâğ u râğum (536)*



*Çün kim bana hân mân gerekmez  
Eyvân-ı felek nişân gerekmez (537)*

...

*Bâlîn bana hâr-püşt olur  
Sincâb-ı safâ dürüşt olur (539)*

*Kâhun kemeri yiter penâhum  
Eyvân-sarây-ı 'izz ü câhum (540)*

Çöl, Mecnûn'un babası Seyyid-i Âmirî için de olumsuz bir durum arz etmektedir. Mecnûn'un yırtık elbiselerle, saç sakalı uzamış bir şekilde yaşadığı ve evi olarak gördüğü bu mekân ona göre viranedir:

*Virânedede sanki oturur bûm  
Feryâd ider hazin o mazlûm (501)*

Eserde ismi zikredilen karakterlerden biri olan Nevfel için çöl avlanma yeridir. Bu nedenle vahşi hayvanların evidir, Mecnûn'un evi olamaz.

*Sayd eyler idi çü deşt içinde  
Mecnûna sataşdı geşt içinde (1126)*

...

*Likin umaram ki ey nigû-rây  
Vahşî gibi olma deşt-peymây (1146)*

Yukarıda verilen bilgiler dikkatle incelendiğinde Mecnûn dışındaki diğer karakterler için çöl olumsuz bir durum arz etmektedir. Bunun sebebi bu karakterlerin dünya hayatı içerisinde normal bir yaşam tarzını benimsemelerinden kaynaklıdır. Mecnûn çöle kaçıp dünyadan elini çektiği; maddeden manaya, beşerden Yaratıcı'ya doğru bir gelişim gösterdiği için bu mekân içinde arayışın olduğu olumlu bir dış mekân konumuna gelmiştir.

### 3.4. Necd Dağı

Leylâ'ya göre çöl yaşanılabilir bir yer değildir. Mecnûn'un çölde yaşadığı haberini alınca sırdaşı Hemzad ile birlikte onu bulmak için yola çıkar. Çölde bulunan Necd Dağı'na ulaşırlar:

*İrişdiler ol iki dil-ârâm  
Şol kûha ki Necddür ana nâm (956)*

Leylâ, Mecnûn'u orayı terk etmesi için ikna etmeye çalışır. Çünkü hem Mecnûn'a hasret kalmıştır hem de Mecnûn'un hali orada hiç iyi değildir:

*Ey peyk-i sa'âdet ey sabâ gel*

*Cânum yoluna ola fedâ gel (987)*

Mecnûn'un arkadaşları, onun bu durumunu öğrenince çölde bulunan Necd Dağı'na giderler:

*Çün dâmen-i Necde urdılar dest*

*Görindi o dâm-ı 'ışka pâ-best (1042)*

Mecnûn'un orayı terk etmesi için ikna etmeye çalışırlar. Çünkü Mecnûn'un arkadaşlarının gözünden çöl, bir dağ başıdır ve olumsuz bir durum arz eder. Mecnûn'un orada yaşamasını istemezler, orayı terk etmesi için ikna etmeye çalışırlar:

*Gel kim idelüm teferrüc-i bâğ*

*Bu tâğda urma gönlüne dâğ (1072)*

...

*Gel kim çemen içre deşt idelüm*

*Terk-i ser-i kûh u deşt idelüm (1074)*

Fakat Mecnûn oradan ayrılmak istemez. Ona göre çöl, bağ ve bahçeden daha üstündür. Ayrıca viranenin alışana cennet gibi gözüktüğü söyler:

*Yegdür bana bâğ u bûstândan*

*Bu gamkede sahn-ı gülsitândan (1092)*

*Vîrâne egerçi zîşt olur*

*Me'nûs olana behîşt olur (1107)*

Necd Dağı, çöl içinde bulunan bir dış mekândır. Mecnûn için bir kaçış ve sığınma yeri olmasına karşın Leylâ için arayış ve kavuşma yeridir. Mecnûn'un arkadaşlarına göre ise dağ başıdır ve yaşanması mümkün olmayan bir mekândır.

### 3.5. Kâbe

Kâbe önem arz eden kutsal mekânlardan birisidir. Bu nedenle Klasik Türk edebiyatında sıklıkla işlenmiştir. Mesnevi incelendiğinde Kâbe, kutsallığı ve iyileştirici özelliğiyle karşımıza çıkmaktadır.

Mecnûn'un babası oğlunun akıllanması ve Leylâ'ya olan aşkından kurtulması için onu Kâbe'ye götürür:

*Mecnûn'ı bile alup şitâbân*

*Tutdı reh-i Ka'be-i beyâbân (759)*

Mecnûn'un babası da Kâbe'nin bu kutsallığı sebebiyle oğluna etki edeceğini düşünür. Ama Mecnûn'a göre Kâbe, Leylâ'ya kavuşmak ve isteklerini yerine getirmek için bir vasıta. Bu yüzden de derdinin bitmemesi hatta daha da çoğalması için orada dua eder:

*'İşkî dil ü câna reh-nümûn kıl  
Günden güne derdümi füzûn kıl (795)*

Hatta Mecnûn'a Kâbe bile Leylâ'yı andırmaktadır. Kâbe'yi, sevgilinin çadırını düşünerek tavaf eder. Sevgilinin kıvrım kıvrım saç buklesinin hayaliyle Kâbe'nin halkasına elini sürer. Bölümün Farsça başlığında bu durum belirtilmiştir:

*Tavâf kerden-i Mecnûn Ka'be-râ be-yâd-ı hargeh-i dil-dâr ve dest be-halka zeden be hayâl-i silsile-i zülf-i pür-ham-ı 'anberbâr (Nas, 2018)*

Eserde kutsal bir mekâna yer verilmesi fakat onun bile sevgiliyi hatırlatması karakterin ruhsal tahlili açısından önemli ipuçları vermektedir.

### 3.6. İşret Meclisleri

İşret meclisleri Klasik Türk edebiyatında sıklıkla işlenmiştir. Bu meclislere bezm de denmektedir. İlkbahar mevsiminde kırlarda, gül bahçelerinde yapılan bir tür eğlencedir. İşret meclislerinde saki, içkiler, müzik, şiir ve dans bulunmaktadır (Pala, 2005, s. 71).

*Bir lâlesitâna kıldılar 'azm  
Kim sâye-i gülde ideler bezm (1643)*

Fakat arkadaşları eğlenirken Leylâ bir türlü eğlenemez, dudağını dişler. Gönlü gam ve gussa doludur. Ciğerinde kuru ateş vardır. Arkadaşlarının elinde kadehler varken o gönlünü kanla besler. O da şarap kadehini tutmasına rağmen bir türlü eğlenemez. Servilerle ve lalelerle dertleşir, derdini onlara anlatır.

*Her gonca-i ter olurdu handân  
Leylî lebine ururdu dendân (1648)*

*Her gül yaka çâk ider tarabnâk  
Leylî gam u gussadan ciger çâk (1649)*

...

*Ser-sebz-i çemende serv-i ser-keş  
Leylî cigerinde dûd-ı âteş (1651)*

*Her lâle elinde bir piyâde  
Leylî dile hûn ider nevâle (1652)*

...

*Nesrîne çü derdini dökerdi*

*Zehr-i ruh-ı zerdini dökerdi (1667)*

Her ne kadar lale bahçesinde, eğlence meclisinde bulunsa bile Mecnûn'un ayrılığının acısı eğlenmesine mâni olmaktadır. Leylâ için hiçbir şey Mecnûn kadar önemli değildir. Onun yokluğunda gözü hiçbir şey görmemektedir. Bu yüzden eğlenmek yerine acı çekmektedir.

Nevfel ise eğlence meclislerinde gamından kurtulabildiği için Mecnûn'un da aynı şekilde derdinden kurtulabileceğini, bir nebze olsun ferahlayabileceğini düşünmektedir. Mecnûn'a üzüntüsünü unutmaları için şarap içmeyi ve eğlenmeyi teklif etmektedir. Mecnûn için ise eğlenmek Leylâ'sız mümkün olmamaktadır:

*Geh bâde-i la'l-nâb içelüm*

*Def'-i gam için şarâb içelüm (1154)*

*Geh meclisimiz olup leb-i cû*

*Mutrib okusun sürûd-ı dil-cû (1155)*

### 3.7. Bağ

Eserde bağın mekân tasviri yapılmamıştır. Bunun yerine bağın ve oradaki çiçeklerin karakterler üzerindeki psikolojik yansıması daha ön plana çıkmaktadır. Ayrıca eserdeki beyitlerden yola çıkarak bağda lale, gül, sümbül, menekşe gibi çiçeklerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra bağ, eğlence meclislerinin verilmesine de vesile olmaktadır.

Mecnûn'a göre içinde sevgilinin olmadığı bağ bir nevi zindandır. Oradaki her lale gönlünde yaralar açar. Menekşe gözüne dumanlı gözükür.

*Zindân ola yârsuz bana bâğ*

*Her lâle yaka derûnda bir dâğ (1095)*

...

*Ansuz gözüme beneşşe bir dûd*

*Her lâle şerâr-ı mihnet-âlûd (1097)*

Mecnûn arkadaşlarının bağa gitme teklifini de reddeder. Hem çölden ayrılmak istemez hem de Leylâ'sız bir bağ düşünemez.

*Bâğ olmasa n'ola tekyegâhum*

*Kim dâmen-i deştür penâhum (1106)*

Nevfel de Mecnûn'a bağ teklifinde bulunur. Bu sefer Mecnûn Leylâ'ya kavuşabilme ümidiyle teklifi kabul eder:

*Gel eyleyelüm neşât-ı gülşen*

*Gül-geşt-i bahâr u seyr-i sûsen (1153)*

Leylâ ise arkadaşlarıyla gittiği bağda eğlenmek yerine dertleşir. Çünkü o da yârinden ayrıdır ve bu şekilde mutlu olamamaktadır:

*Çün bâğa irişdi dil-rübâlar  
Dirler gül ü serve merhabâlar (1655)*

...

*Nesrîne çü derdini dökerdi  
Zehr-i ruh-ı zerdini dökerdi (1667)*

### 3.8. Benî-hay Kabilesi

Benî-hay Kabilesi, Leylâ'nın yaşadığı kabilenin adıdır. Bu nedenle Mecnûn'un babası Seyyid-i Âmirî ve adamları, Leylâ'yı istemek için bu mekâna gelirler. Gördükleri manzara karşısında adeta büyülenirler. Çünkü sanki çadır değil gökyüzü gibi bir yerle karşılaşırlar. Bulut gibi kocaman gölgelik görürler:

*Hargeh degül âsmân görürler  
Bulut gibi sâyebân görürler (683)*

Bu kabiledaki insanlar da sevinçli, mutlu ve huzurlu gözükmetedir:

*Bir kavm görürler ehl-i ikbâl  
Ferhunde vü şâdmân u hoş-hâl (684)*

Seyyid-i Âmirî, bu kabileye gelince iyi anlamda etkilenmiştir. Bunun sebebi ise kabilenin görkemli ve hoş gözükmesidir. Ayrıca orada yaşayan insanlar da gayet mutlu gözükmetedir. Seyyid-i Âmirî bu duruma hem şaşırır hem de sevinir.

Nevfel de Benî-hay Kabilesi'ne Mecnûn için mektup yazar. O da Seyyid-i Âmirî gibi Leylâ'yı istemektedir. Eğer vermezlerse savaşıcağını söyler:

*Ke'y mîr-i kabîle-i Benî-hay  
Serdâr-ı kabâ'il-i nigû-pey (1172)*

Leylâ'nın babası yine vermeyince Nevfel bu sefer savaşmaya gider. Benî-hay Kabilesi'nin bulunduğu mekân artık savaş mekânı olmuştur. Nevfel'in askerlerinin çıkardığı toz adeta siyah bulut gibidir. Zehirli mızraklar ise adeta taşları parçalayacak kuvvettedir ve yılan gibi dil uzatırlar. Oklar ise kargaya benzer ve çok kan içmekten gagaları lal gibi kızarmış, kanlanmış. Gürzlerin sesi bile o kadar yüksektir ki Hicaz'dan Irak'a kadar duyulur:

*Gerd-i sipeh oldı zulmet-i miğ  
Bir meş'aledâr şemse-i tiğ (1189)*

*Ef'î gibi dil uzatdı nîze  
Kim zehri derdi sengi rîze (1190)*

*Her tîr 'ukâb-ı tîz refîâr*

*Kan içmeden oldu la'l minkâr (1191)*

...

*Âvâze-i gürz çâk çâkı*

*Tutmışdı Hicâzdan 'Irâkı (1196)*

Eserde savaş meydanı canlı tasvirler ile anlatılmış ve okuyucunun savaş meydanını hissetmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Benî-hay Kabilesi, Mecnûn'un babası Seyyid-i Âmirî'ye göre olumlu özellikleri ile ön plana çıkmıştır. Nevfel için ise tam tersi olumsuz bir hüviyet kazanarak bir savaş meydanı olmuştur.

### **Sonuç**

16. yüzyılda yaşayan Celîlî, hamse sahibi bir şair olarak edebiyatımızda hatırı sayılır bir yere sahiptir. Üzerinde çalıştığımız *Leylâ vü Mecnûn*'u ise mesnevi edebiyatımız içinde kendine yer bulmuş değerli bir eserdir.

Mesnevi, karakterlerin beşerî/psikolojik yapıları ile birlikte incelendiğinde toplamda sekiz mekâna ulaşılmıştır. Bu mekânlar şunlardır: Mektep, Leylâ'nın evi, çöl, Necd Dağı, Kâbe, işret meclisleri, bağ ve Benî-hay Kabilesi. Bu mekânlardan çöl, Necd Dağı, Kâbe, işret meclisleri, bağ ve Benî-hay Kabilesi dış mekânlar iken Leylâ'nın evi ve okul iç mekânlardır.

Eser, "Arap kabilelerin birinde..." diye başlamaktadır. Mecnûn'un kabilesinin ismi verilme de Leylâ'nın kabilesinin adı ilerleyen bölümlerde Benî-hay olarak verilmektedir. İsmi verilen bir diğer mekân ise Necd Dağı'dır. Bu ikisi dışında başka bir mekânın ismi verilmemiştir.

Eserde çevresel mekânlar sınırlı sayıda bulunmaktadır. Necd Dağı, çöl, eğlence meclislerinin yer aldığı bahçeler örnek verilebilir. Bunun yanı sıra bazı mekânların sadece çevresel mekân olarak kalmayıp olgusal nitelik taşıdığı da görülmektedir. Örneğin; Mecnûn'da çevresel mekânlar olarak Kâbe, Necd Dağı ve çöl öne çıkmaktadır. Buna rağmen Mecnûn için bu mekânlar olgusal bir nitelik de taşımaktadır. Mesela Kâbe'yi sevgiliye benzettiği için başka bir gözle bakmaktadır. Aynı şekilde Leylâ'nın acısıyla yaşamaya başladığı çölü evi hatta sarayı olarak görmektedir. Leylâ'da ise çevresel mekânlar olarak arkadaşlarıyla gitmiş olduğu lale bahçesi ve ziyafet verdiği evi görülmektedir.

Olgusal mekânlar olarak iç mekân olarak da nitelendirdiğimiz mektep ve Leylâ'nın evi görülmektedir. Mecnûn, okulda Leylâ ile tanıştıktan sonra okula farklı bir gözle bakmaktadır. Leylâ okuldan alındığında ise onun için ders defteri kapanıp kararmaktadır. Leylâ'da olgusal



mekân olarak ise evi görülmektedir. Babası onu okuldan alıp eve hapsettiğinde evini hapishane olarak görmektedir.

Celîlî'nin *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinde bulunan mekânlar sadece olayların yaşandığı yer olarak kalmamış aynı zamanda karakterlerin psikolojik açıdan tahlillerinin yapılmasını sağlamıştır.

### Kaynakça

Atik, A. (2009). *Celili'nin Leyla vü Mecnun'u ve Nizami'nin Leyla vü Mecnun'u ile karşılaştırma*. Doktora tezi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul.

Ayan, H. (1983). Hâmidî-zâde Celîlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u. *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 3 (16), 55-77.

Belli, H. (2015). Taşlıcalı Yahya Bey'in "Şah u Gedâ" mesnevisinde çevresel ve olgusal boyutuyla mekân tasvirleri. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 14, 29-46.

Çetin, N. (2003), *Roman çözümleme yöntemi*, Ankara: Öncü Basımevi.

Doğan, A. (2011), *Osmanlı Türkçesi sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.

İçli, A. (2008). Yusuf u Züleyha mesnevisinde mekân. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2), 339-351.

K. Nas, Ş. (2018). *Celîlî Leylâ vü Mecnûn* <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58919,celili-leyla-vu-mecnunpdf.pdf?0> , Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

K. Nas, Ş. (1997). *Hamidi-zade Celili (hayatı, eserleri, edebî kişiliği) ve Hüsrev ü Şirin mesnevisi (inceleme-tenkidli metin)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Korkmaz, R. (2007). Romanda mekânın poeziği, *Edebiyat ve Dil Yazıları* (Mustafa İsen'e Armağan). A. K. İslam, S. Eker (Ed.). Ankara, s. 399-415.

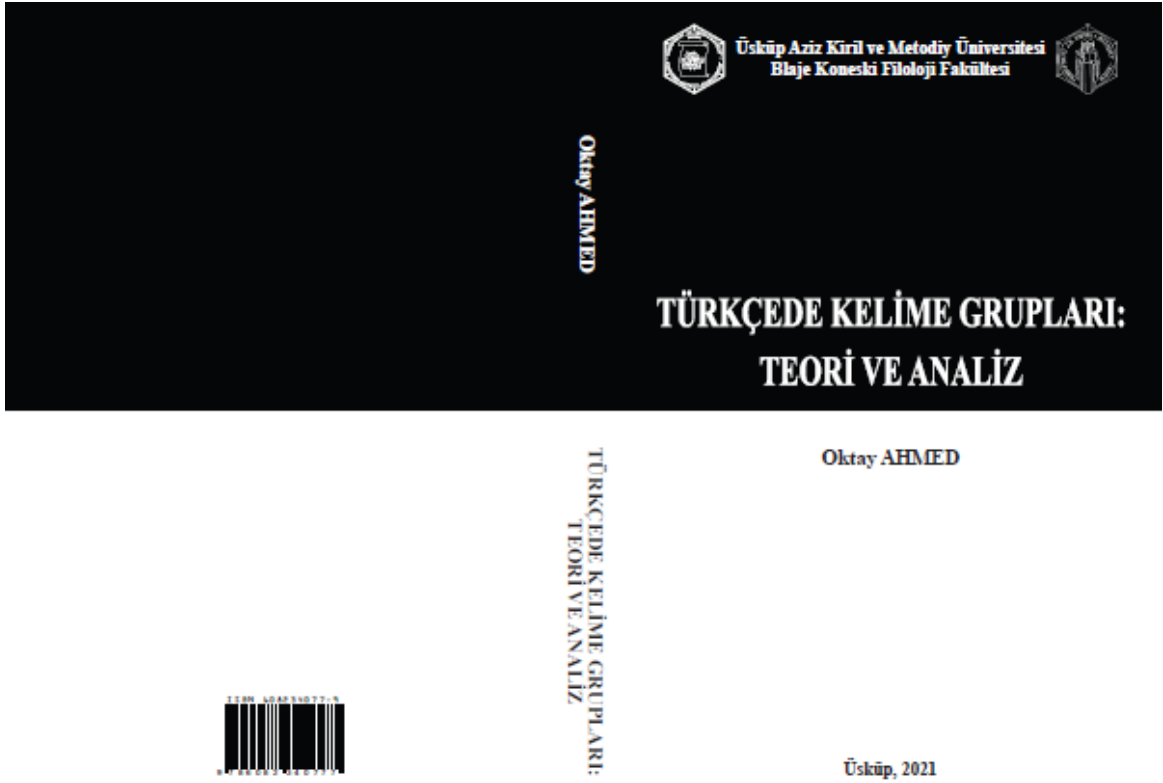
Narlı, M. (2002). Romanda zaman ve mekân kavramları. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (Journal of Social Sciences)* 5 (7), s. 91-106.

Uçak, S. (2014). Hâşimî'nin Mihr ü Vefâ mesnevisinde "mekân". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1 (2), 54-63.

Pala, İ. (2005). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.

## Türkçede Kelime Grupları: Teori ve Analiz\*

Sinan KAZANCI\*\*



Ahmed, O. (2021). Türkçede Kelime Grupları: Analiz ve Teori (1. baskı). Üsküp: Blaje Koneski Filoloji Fakültesi.

Türkolojinin önemli çalışma alanlarından birisi de söz dizimidir. Dilin söz varlığını yapısal olarak inceleyen bu alan, ilkokuldan üniversiteye Türkçe ile alakalı bütün derslerde kendini gösterir.

Bugüne kadar birçok tanımı yapılan söz dizimini, Zeynep Korkmaz şu şekilde tanımlar: “Bir dilde kelimelerin, kelime gruplarının cümle ve söz içindeki görevlerini, birbirleriyle olan ilişkilerini, sıralanışlarını ve cümle türlerini inceleyen bir bilim dalı.” (Korkmaz, 1992: 33).

\* Geliş Tarihi: 27.01.2023 / Kabul Tarihi: 16.05.2023

\*\* Dr. Öğr. Gör., Aziz Kiril ve Metodiy Üniversitesi (Kuzey Makedonya), Blaje Koneski Filoloji Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, [sinankazanci29@gmail.com](mailto:sinankazanci29@gmail.com), ORCID: 0000-0003-4376-7773.

Türkiye Türkçesinin söz dizimi üzerine geçmişten günümüze müstakil olarak birçok çalışma yapılmıştır: Vecihe Hatiboğlu, *Türkçenin Sözdizimi* (Ankara, TDK 1972); Mazhar Kükey, *Türkçenin Sözdizimi* (Ankara, Kardeş Matbaası 1975); Hikmet Dizdaroğlu, *Tümcebilgisi* (Ankara, TDK 1976); Yaşar Yörük, *Örneklili Uygulamalı Cümle Bilgisi* (Ankara, Eğitim Yayınları 1978); Rasim Şimşek, *Örneklerle Türkçe Sözdizimi-Tümceler, Belirtme Öbekleri, Çözümleme-* (Trabzon, Kuzey Gazetecilik Matbaası 1987); Leyla Karahan, *Türkçe Sözdizimi* (Ankara, Akçağ Yayınları 1991); Metin Karaörs, *Türkçenin Söz Dizimi ve Cümle Tahlilleri* (Kayseri, 1993), Kerime Üstünova, *Türkiye Türkçesinde Yapı Kavramı ve Söz Dizimi İncelemeleri* (Bursa, Sentez Yayınları 2002); İbrahim Delice, *Türkçe Sözdizimi* (İstanbul, Kitabevi 2003); Muhammet Yelten ve Halil Açıkgöz, *Kelime Grupları* (İstanbul, Doğu Kütüphanesi, 2008), Bilal Aktan, *Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi* (Ankara, Gazi Kitabevi 2009); Günay Karaağaç, *Türkçe'nin Söz Dizimi* (İstanbul, Kesit Yayınları 2009); Mustafa Özkan ve Veysi Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi -Kelime Çözümlemeli-* (İstanbul, Akademik Kitap 2009); Zühal Kültüral, *Türkiye Türkçesi Cümle Bilgisi* (İstanbul, Simurg 2009); Mustafa Altun, *Türkçede Kelime Grupları Çözümlemeleri -Türk Romanlarından Örneklerle-* (İstanbul, MVT Yayıncılık 2011); Enfel Doğan, *Türkçe Cümle Bilgisi-I* (Eskişehir, Anadolu Üniversitesi 2012); Mustafa Özkan, *Türkçe Cümle Bilgisi-II* (Eskişehir, Anadolu Üniversitesi 2012); Abdurrahman Özkan, Mustafa Toker, Ufuk Deniz Aşçı *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi* (Konya, Palet Yayınları 2016); Semra Gülsevin, Özgür Ay, Talat Dinar, Bayram Çetinkaya, Nazmi Alan, *Türkiye Türkçesi IV Sözdizimi* (Ankara, Gazi Kitabevi 2020).

Bu çalışmaların yanı sıra Türkiye Türkçesinin grameri üzerine yazılan başucu kitapları ile araştırma raporlarında Türkçenin söz dizimine dair birçok konu mütalaa edilmiştir.

Türkçenin sözdizimi üzerine en tanınmış kaynaklardan birini yazan Leyla Karahan, kelime grubunu; bir varlığı, bir kavramı, bir niteliği, bir durumu, bir hareketi karşılamak veya belirtmek, pekiştirmek ve nitelemek üzere, belirli kurallar içinde yan yana dizilmiş kelimelerden oluşan yargısız dilbirimi (Karahan, 2010: 39) olarak tanımlar.

Kelime gruplarının adlandırılışı araştırmacılarca farklılık gösterir: Kelime grubu (Korkmaz, 1992: 100; Ergin, 2009: 374; Gülensoy, 2010: 617; Özkan ve Sevinçli, 2019: 14; Karahan, 2010: 39; Altun, 2011: 11; Doğan, 2012: 3; Leontiç, 2014: 195; Özkan vd., 2016: 45; Demir ve Yılmaz, 2003: 201; Yelten ve Açıkgöz, 2008: 17; Özkan, Toker ve Aşçı, 2020: 45), sözcük öbekleri (Dizdaroğlu, 1976: 57), sözcük grupları (Eker, 2009: 399), söz öbekleri (Karaağaç, 2009: 129), kelime öbekleri (Banguoğlu, 1974: 496; Delice, 2003: 17). Bu adlandırmalar içerisinde en fazla Ergin ve Karahan hocaların kullandığı “kelime grubu” tabiri kabul görmüştür.

Türk dili, söz dizimi ya da daha özelden kelime grupları üzerine yapılan çalışmalarda, bu grupların özellikleri ve adlandırılması noktasında genel olarak Karahan'ın görüşlerinin kabul edildiği görülür. Kelime gruplarının özelliklerine dair aşağıda yer alan maddeler Karahan'ın

2010 yılında 15. baskısı yapılan Türkçede Söz Dizimi kitabından alınmıştır. Çalışmalarında Karahan’la benzer ya da aynı olan görüşte olan araştırmacılar parantez içerisinde belirtilmiştir.

1. Tek kelime ile karşılanamayan varlık, kavram, nitelik, durum ve hareketleri karşılarlar (Demir ve Yılmaz, 2003: 201; Aktan, 2009: 2; Karaağaç, 2009: 130; Karahan, 2010: 39; Altun, 2011: 14; Doğan 2012: 4; Özkan ve Sevinçli, 2019: 15; Özkan vd., 2020: 46).

2. Varlık, kavram, nitelik, durum ve hareketleri, anlamlarını genişleterek, belirterek, pekiştirerek karşılarlar (Aktan, 2009: 2; Karahan, 2010: 39, Doğan, 2012: 4; Özkan ve Sevinçli, 2019: 15; Özkan vd., 2020: 46).

3. Yapı ve anlam bakımından bir bütünlük gösterirler (Aktan, 2009: 4; Karaağaç, 2009: 129; Karahan, 2010: 40; Altun, 2011: 13; Doğan, 2012: 4; Özkan vd., 2020: 46).

4. Kelime gruplarında unsurların sırası, özellikle konuşma ve şiir dilinde değişebilir (Delice, 2003: 18; Aktan, 2009: 6; Karaağaç, 2009: 130; Karahan, 2010: 40; Doğan, 2012: 5; Özkan ve Sevinçli, 2019: 16; Özkan vd., 2020: 46).

5. Kelime öbeği bir bütün olarak sekiz kelime türünden birinin yerine kullanılabilir. Yerine göre bir isim, bir sıfat, bir fiil vb. kelime türlerinden birini temsil eder. Yani söz dizimi içinde kelime öbeği, kelime gibidir (Delice, 2003: 18; Demir ve Yılmaz, 2003: 201; Aktan, 2009: 3; Karahan, 2010: 40; Doğan, 2012: 4; Özkan ve Sevinçli, 2019: 15; Özkan vd., 2020: 50).

6. Kelime grupları yargısız dil birimleridir (Aktan, 2009: 3; Karahan, 2010: 39; Doğan, 2012: 4; Özkan vd., 2020: 47).

7. Kelime gruplarının diğer kelime ve kelime gruplarıyla bağlanması hâl ekleriyle sağlanır. Burada bulunan hâl ekleri kelime grubuna aittir (Aktan, 2009: 4; Karahan, 2010: 41; Özkan ve Sevinçli, 2019: 17).

8. İki den fazla kelimeli kelime gruplarında iç içe geçmiş birbirini tamamlayan başka kelime grupları da bulunur (Aktan, 2009: 6; Altun, 2011: 14; Karahan, 2010: 41; Doğan, 2012: 5; Özkan ve Sevinçli, 2019: 15; Özkan vd., 2020: 49).

9. Kelime gruplarındaki vurgu, grubun yapısına göre değişerek, başta, sonda veya sondan bir önceki kelime üzerinde olabilir (Aktan, 2009: 7; Karahan, 2010: 41; Özkan ve Sevinçli, 2019: 17; Özkan vd., 2020: 50).

10. Fiile dayalı sıfat-fiil, isim-fiil ve zarf-fiil gruplarında fiilin anlamı, cümlede olduğu gibi özne, nesne, yer tamlayıcısı ve zarf adı verilen öğelerle tamamlanır. Ancak bu gruplar yargı bildirmedikleri için cümle değildir (Aktan, 2009: 7; Karahan, 2010: 41).

Yapılan çalışmalarda kelime gruplarının adlandırılması ise şu şekildedir:

1. İsim tamlaması (Karahan, 2010: 42; Özkan vd., 2020: 50), ad tamlaması (Eker, 2009: 401).

Ergin, şahıs zamirleriyle oluşan yapıları “iyelik gurubu” olarak adlandırır ve bu grupları “iyelik gurubu ve isim tamlaması” başlığı altında inceler (Ergin, 2009: 381). Özkan ve Sevinçli

ile Aktan da “isim tamlaması ve iyelik grubu” başlığını kullanırlar (Aktan, 2009: 9; Özkan ve Sevinçli, 2019: 19).

2. Sıfat tamlaması (Aktan, 2009: 18; Eker, 2009: 404; Ergin, 2009: 380; Karahan, 2010: 48; Özkan ve Sevinçli, 2019: 34; Özkan vd., 2020: 50).

3. Sıfat-fiil grubu (Aktan, 2009: 68; Eker, 2009: 410; Karahan, 2010: 53; Özkan ve Sevinçli, 2019: 86; Özkan vd., 2020: 50), partisip gurubu (Ergin, 2009: 396).

4. İsim-fiil grubu (Karahana, 2010: 55; Özkan vd., 2020: 50; Özkan ve Sevinçli, 2019: 83), eylem grubu (Aktan, 2009: 64; Eker, 2009: 411).

Ergin, isim-fiil gruplarını “fiil gurubu” olarak adlandırır (Ergin, 2009: 395).

5. Zarf-fiil grubu (Aktan, 2009: 71; Eker, 2009: 410; Karahan, 2010: 57; Özkan ve Sevinçli, 2019: 89; Özkan vd., 2020: 50), gerundium gurubu (Ergin, 2009: 396).

6. Tekrar grubu (Aktan, 2009: 28; Karahan, 2010: 60; Özkan ve Sevinçli, 2019: 44; Özkan vd., 2020: 50), tekrar grupları (Eker, 2009: 407), tekrarlar (Ergin, 2009: 377).

7. Edat grubu (Aktan, 2009: 34; Eker, 2009: 410; Ergin, 2009: 392; Karahan, 2010: 62; Özkan ve Sevinçli, 2019: 60; Özkan vd., 2020: 50;).

8. Bağlama grubu (Aktan, 2009: 28; Eker, 2009: 413; Ergin, 2009: 379; Karahan, 2010: 65; Özkan ve Sevinçli, 2019: 102; Özkan vd., 2020: 50).

9. Ünvan grubu (Aktan, 2009: 42; Eker, 2009: 406; Karahan, 2010: 68; Özkan ve Sevinçli, 2019: 65; Özkan vd., 2020: 50), ünvan gurubu (Ergin, 2009: 389).

10. Birleşik isim grubu (Aktan, 2009: 9; Karahan, 2010: 69; Özkan ve Sevinçli, 2019: 42), birleşik isim (Ergin, 2009: 385).

11. Ünlem grubu (Aktan, 2009: 28; Eker, 2009: 413; Karahan, 2010: 70; Ergin, 2009: 390; Özkan ve Sevinçli, 2019: 99; Özkan vd., 2020: 50)

12. Sayı grubu (Aktan, 2009: 28; Eker, 2009: 409; Ergin, 2009: 390; Karahan, 2010: 72; Özkan ve Sevinçli, 2019: 96; Özkan vd., 2020: 50).

13. Birleşik fiil (Aktan, 2009: 28; Ergin, 2009: 386; Karahan, 2010: 73; Özkan ve Sevinçli, 2019: 66; Özkan vd., 2020: 50), birleşik eylem grubu (Eker, 2009: 411).

14. Kısaltma grupları (Aktan, 2009: 73; Eker, 2009: 413; Karahan, 2010: 79; Özkan ve Sevinçli, 2019: 107; Özkan vd., 2020: 50).

15. Âitlik gurubu (Aktan, 2009: 33; Eker, 2009: 406; Ergin, 2009: 384; Özkan ve Sevinçli, 2019: 59).

Ergin; isnat, akkuzatif, genitif, datif, lokatif, ablatif gruplarını ayrı birer başlık altında incelemesine rağmen bunların da aslında birer kısaltma grubu olduklarını ifade eder (Ergin, 2009: 393, 394, 397).

Karaağaç, kelime gruplarını “söz öbekleri”; Delice ise “kelime öbekleri” olarak adlandırırlar ve birçok alt başlığa ayırarak incelerler (Delice, 2003: 17-45; Karaağaç, 2009:

129-181). Altun da kelime gruplarını birçok başlık altında kısa kısa inceledikten sonra “örtük iyelik grubu”, “ayrılma durum ekli belirtili isim tamlaması”, “zarf+sıfat grubu”, “zarffil işlevli sıfatfiil grubu” kelime gruplarının varlığına dair öneride bulunur (Altun, 2011: 15-21).

Bütün bu çalışmaların ardından Türkçenin söz diziminin önemli bir parçası olan “kelime grupları”na dair bir çalışma da yıllardır Üsküp Aziz Kiril ve Metodiy Üniversitesi Blaje Koneski Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde görev yapan Prof. Dr. Oktay Ahmed tarafından yapılır.

**TÜRKÇEDE KELİME GRUPLARI: TEORİ VE ANALİZ** başlığıyla yapılan çalışma, toplam 204 sayfa olup iki ana bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın **Ön Söz**’ünde, uzun yıllar süren araştırmalar sonucunda ortaya çıkan eserin, bazı konulara farklı yaklaşımlar ve adlandırmalar getirilerek 25 yıllık bir tecrübeyle ve anlaşılır bir dille hazırlandığı ifade edilir (Ahmed, 2021: 9).

Aynı kökten gelen Orta Asya dillerine bugün Türk dilleri dendiği için kitabın adında “Türkiye Türkçesi” ibaresi kullanılmak yerine “Türkçe” ibaresinin kullanıldığı belirtilir (Ahmed, 2021: 9).

Yazar, Türkçe literatürde, Türkçenin yanı sıra Arap-Fars ve Batı dillerinin etkisiyle üçlü bir terminolojinin hâkim olduğunu belirterek terim birliği fikrinin bir ütopya olduğu görüşündedir. Yapılan çalışmada terim birliği yerine anlaşılabilirliğin esas alındığı, terim karmaşasını önlemek için de genellikle uluslararası düzeyde kullanılan ortak terimlerin tercih edildiği belirtilir (Ahmed, 2021: 9-10).

**Özet** bölümü Türkçe, Makedonca ve İngilizce olarak üç dilde yazılmıştır.

Kitabın ana bölümlerinden ilki olan **Kelime Grupları** konusuna geçilmeden önce **Sentaksa Giriş** başlığı altında “metin”i meydana getiren “fonem, ses, hece, morphem, kelime, kelime grubu, cümle” kavramları hakkında kısa kısa bilgiler verilir. Türkçede cümle ve cümlelerin yapısını inceleyen dil bilim dalının “söz dizimi, cümle bilgisi, tümce bilgisi, dizim bilgisi” gibi isimlerle adlandırıldığı ifade edilir. Karışıklığa yol açmamak ve Üsküp Aziz Kiril ve Metodiy Üniversitesinin geleneğini bozmamak için yapılan çalışmada “sentaks” kelimesinin tercih edildiği belirtilerek bu konu hakkında bilgi verilir. Daha sonra “sentaks”ın ilişkili olduğu “morfosentaks, leksikoloji, semantik, tekst dil bilimi, pragmatizm, psikoloji” bilim ve alanlarla ilgili kısa bilgiler verilir; “sentaks”ın kısaca hangi konuları işlediği şu şekilde ifade edilir: “Cümle ve cümlelerin yapısında yer alan ve yüklemle alakalı olan tüm anlam ve unsurları, onların yapılarını ve cümledeki görevlerini, birbirleriyle olan ilişkilerini, cümlelerin yapısını ve genel olarak cümlelerin anlamını inceler.” (Ahmed, 2021: 21-25).

## **I. KELİME GRUPLARI TEORİSİ**

### **KELİME GRUPLARI TEORİSİNE GİRİŞ**

Çalışmanın 27. sayfasından 128. sayfasına kadar olan birinci ve en hacimli ana bölümüdür. Burada kelime gruplarının Türkçe literatürde farklı şekillerde adlandırıldığı, her araştırmacının



kendine has gerekçeleri olduğu, bundan dolayı da terminoloji birliğine varılamayacağı çeşitli çalışmalara göndermeler yapılarak açıklanır.

Kelime grubu ile ilgili çeşitli kaynaklarda yer alan bilgilere temas edildikten sonra kelime grubunun şu şekilde bir tanımı yapılır: “Tek kelime ile karşılanamayan somut ve soyut varlıkları, çeşitli kavramları, hareketleri ve başka durumları karşılamak üzere, cümlede kelimelerin gruplaşarak kullanılmasına kelime grubu denir.” (Ahmed, 2021: 30).

Bu tanımdan sonra kelime gruplarının ortak özellikleri dokuz madde hâlinde örneklerle kısa, açık ve anlaşılır bir dille izah edilir. Çalışmada kelime gruplarının on dört başlık altında ele alınacağı belirtilir:

1. İsim grubu
2. Sıfat grubu
3. Sayı grubu
4. Şahıs isim grubu
5. Unvan grubu
6. Fiil grubu
7. İnfinitif grubu
8. Partisip grubu
9. Gerundium grubu
10. Kısaltma grubu
11. Tekrar grubu
12. Edat grubu
13. Bağlama grubu
14. Ünlem grubu (Ahmed, 2021: 35-36).

On dört kelime grubu genel olarak şu şekilde incelenmiştir:

1. Kelime grubunun tanımı,
2. Kelime grubunun literatürdeki kullanım biçimleri,
3. Kelime grubunun nasıl oluştuğu,
4. Araştırmacıların kelime grupları ile ilgili farklı görüşleri varsa bu görüşlerin ne olduğu ve yazarın bu görüşe katılıp katılmadığı,
5. Grupların özelliklerinin maddeler halinde ve örneklerle açıklanması.

## **II. KELİME GRUPLARININ SENTAKTİK ANALİZ TEORİSİ**

### **KELİME GRUPLARININ SENTAKTİK ANALİZ TEORİSİNE GİRİŞ**

Bu bölüm, çalışmanın 129’dan 187’ye kadar olan ikinci ana bölümüdür. Bölüm kendi içerisinde ikiye ayrılmıştır:

Bu bölüm, kendisinden sonra yer alan bölümdeki kelime grupları analizinin nasıl yapılacağını açıklamak için yazılmıştır.

Burada yazar, cümlelerin yapı bakımından iki seviyede analiz edilebileceğini belirtir:

- I. Kelime grubu seviyesi,
- II. Cümlelerin yapısı ve unsurları seviyesi.

Yapılan çalışmada yalnızca kelime grubu seviyesinde analizin yapıldığı ve Türkçede kelime grupları düzeyinde yapılan analizlerin genellikle üniversite öğrencilerine yönelik olduğu belirtilmiştir (Ahmed, 2021: 131).

Kelime grubu seviyesinde analizin nasıl yapılacağı on üç madde ile ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.

### ÖRNEK CÜMLELERİN KELİME GRUPLARI BAKIMINDAN SENTAKTİK ANALİZİ

Burada Türk dünyası edebiyatının seçkin yazarlarının eserlerinden ve Türkiye’de basılan çeşitli gazetelerden alınan irili ufaklı elli cümle içerisinde yer alan kelime grupları ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Bunların dışında çalışmaya eklenen **İndeks** bölümü ile çalışmada kullanılan terimlerin hangi sayfada geçtiği; **Kaynakça** bölümünde ise atıf yapılan yüz beş çalışmaya dair kaynağın künyeleri belirtilmiştir.

Sonuç olarak çalışma hakkında şunları söyleyebiliriz:

1. Dil ve üslup bakımından herkesin anlayabileceği açık, sade bir dil kullanılmıştır.
2. Çalışmanın ana bölümleri önce teori düzeyinde ele alınıp gerekli açıklamalar yapıldıktan sonra analiz düzeyine geçilmiştir.
3. Ele alınan konular, alan yazındaki birçok çalışmaya atıf yapılarak desteklenmiş, benimsenmeyen görüşler nedenleriyle birlikte açıklanmıştır.
4. Çalışmanın esasını oluşturan kelime grubu, kelime gruplarının özellikleri ve kelime gruplarının neler olduğu noktasında genel olarak alan yazında yapılmış tanımlar, açıklamalar ve başlıklar kullanılmıştır.
5. Anadolu dışında, Türkçenin söz dizimi üzerine yapılmış olan bu çalışma, Türkoloji adına bir kazanım olarak değerlendirilmelidir.

Bununla birlikte, birçok çalışmada olduğu gibi, bu çalışmada da gözden kaçan bazı hususlar olmuştur. Baskı hatasından kaynaklı olabilecek yazım yanlışları ve bazı ifade bozukluklarının kitabın daha sonraki baskılarında tekrarlanmaması için gözden geçirilerek düzeltilmesi yerinde olacaktır.

#### Kaynakça

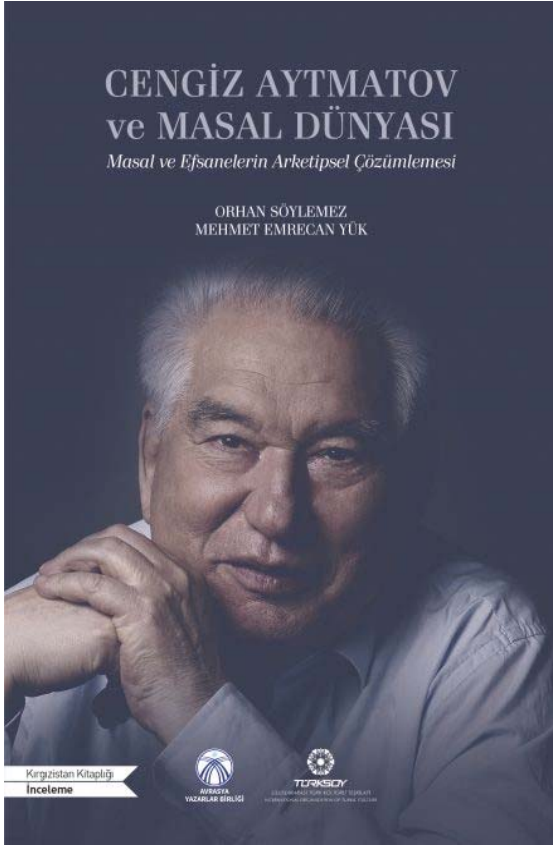
Ahmed, O. (2021). *Türkçede kelime grupları: analiz ve teori (1. baskı)*. Üsküp: Blaje Koneski Filoloji Fakültesi Yayınları.

- Aktan, B. (2009). *Türkiye Türkçesinin söz dizimi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Altun, M. (2011). *Türkçede kelime grupları çözümlemeleri*. İstanbul: MVT Yayıncılık.
- Banguoğlu, T. (1974). *Türkçenin grameri*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Delice, İ. (2003). *Türkçe sözdizimi*. İstanbul: Kitabevi.
- Demir, N., Yılmaz, E. (2003). *Türk dili el kitabı*. Ankara: Grafiker Ofset.
- Dizdaroğlu, H. (1976). *Tümcebilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Doğan, E. (2012). *Türkçede cümle bilgisi-I (1. baskı)*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Eker, S. (2009). *Çağdaş Türk dili (5. baskı)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ergin, M. (2009). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basın Yayın Tanıtım.
- Gülensoy, T. (2010). *Türkçe el kitabı (Genişletilmiş 6. baskı)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karaağaç, G. (2009). *Türkçenin söz dizimi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karahan, L. (2010). *Türkçede söz dizimi (15. baskı)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, Z. (1992). *Gramer terimleri sözlüğü (1. baskı)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Leontiç, M. (2014). *Temel Türkçe dilbilgisi*. Skopje: Kişisel Yayın.
- Özkan, M., Sevinçli, V. (2019). *Türkiye Türkçesinin söz dizimi (9. baskı)*. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- Özkan A., Toker, M., Aşçı, U. D. (2020). *Türkiye Türkçesi söz dizimi*. Konya: Palet Yayınları.
- Yelten, M., Açıkgöz, H. (2008). *Kelime grupları*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

## Cengiz Aytmatov ve Masal Dünyası – Masal ve Efsanelerin Arketipsel Çözümlemesi\*

Rugeş DEMİR\*\*

“Her yazar bir milletin çocuğudur ve o milletin hayatını anlatmak ve kendi milli gelenek ve törelerini kaynak olarak zenginleştirmek zorundadır.” Cengiz Aytmatov



Orhan Söylemez ve Mehmet Emrehan Yuk tarafından kaleme alınan “Cengiz Aytmatov ve Masal Dünyası – Masal ve Efsanelerin Arketipsel Çözümlemesi” adlı çalışmada Aytmatov’un sekiz anlatısı Türkçeye aktarılmış ve bu anlatılar Carl Gustav Jung’un “Analitik psikoloji” ve Joseph Campbell’ın “Monomit” kuramlarıyla çözümlenmiştir. Eserde yer alan sekiz anlatmanın beşi, Aytmatov henüz hayattayken romanlarının içinde kullanıldığı belirtilmiştir. Çalışmada yer alan üç anlatı ise ilk defa bu çalışmayla gün yüzüne çıkarılmıştır.

Eser, “Cengiz Aytmatov’un Masal ve Efsane Dünyası”, “Kuramsal Bilgiler” ve “Anlatı Özetleri ve Çözümlemeler” olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Eserde ayrıca Takdim, Sunuş ve Önsöz bölümleri yer almaktadır. Eserin “Takdim” bölümünü Kırgız Cumhuriyeti Ankara Büyükelçisi Kubanıçbek Ömüraliyev; “Sunuş” bölümünü TÜRKSOY Uluslararası Teşkilatı Genel Sekreteri ve aynı zamanda Kırgız Halk Yazarı olan Sultan Raev; Önsöz bölümünü ise Prof. Dr. Orhan Söylemez kaleme almıştır.

Eserin, *Cengiz Aytmatov’un Masal ve Efsane Dünyası* adlı birinci bölümü “Masal gibi bir ömür yaşadı desek bilmem ne kadar doğru olur” cümlesiyle başlar. Bu bölümde Cengiz Aytmatov’un genel olarak çocukluğu ve gençliği hakkında önemli bilgilere yer verilmiş ve

\* Geliş Tarihi: 19.12.2022 / Kabul Tarihi: 27.03.2023

\*\* Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Doktora Öğrencisi, [demirruşes@gmail.com](mailto:demirruşes@gmail.com), ORCID: 0000-0003-3262-1867.

hayatının eserlerine nasıl yansıdığı açıklanmıştır. Aytmatov’un hayatı ile ilgili kesitler “Masalsı bir başlangıç”, “Masaldan kâbusa”, “Biz babasız büyüdük”, Türküler diyarı, “Kahrolası kara kâğıtlar!”, “Savaştan sonraki savaş”, “Eline kalem almak, ateşten gömlek giymek gibi”, “Kurtarıcı Manas, kahraman Manas”, “Tren ve tren yolculuğu, bulutlar: Sınır tanımayan gezginler” ve “Aytmatov ve tren” gibi vurgularla yapılmış ve bu vurgular üzerinden hayatı anlamlandırılmıştır.

Eserin *Kuramsal Bilgiler* adlı ikinci bölümü kendi içinde beş ana bölüme ayrılmıştır. Bu başlıklar şunlardır: “Masal”, “Efsane”, “Edebiyat ve Psikoloji”, “Carl Gustav Jung ve Analitik Psikoloji Kuramı” ve “Joseph Campbell ve Kahramanın Sonsuz Yolculuğu.”

Yazarlar *Efsane* bölümünde efsane türünün kavramsal çerçevesini çizmiş ve konuyla ilgili pek çok yerli araştırmalar örnek verilmiştir. *Masal* bölümünde de masal türünün kavramsal çerçevesi çizilmiş ve bu tür üzerine yapılan yerli yabancı pek çok araştırma hakkında bilgi verilmiştir. *Edebiyat ve Psikoloji* adlı başlıkta da edebiyatın psikoloji bilimi ile olan ilişkisi incelenmiştir. Psikoloji ve edebiyat her ne kadar farklı disiplinler olsa da iki bilimin ortak noktası ‘ruh’ olduğu kabul görmüştür. Eserde yazarlar, bu görüşün yanlış olmadığını fakat bu tanımın eksik olduğunu belirtmiştir. Çalışmada edebiyat ve psikolojinin kaostan kozmosa doğru gelişen olayların insanlara yansımından başka bir şey olmadığı başka bir deyişle sosyal disiplinlerin kaynağının tarih bilimi olduğu vurgulanmıştır. Ruh ise bu temelin alt başlıklarından biri olabileceği ileri sürülmüştür. Ayrıca bu bölüm altında edebiyatın, insanlığın geçmiş deneyim, tecrübe ve ruh hallerini yansıtarak kendisinden sonra gelen nesillere ışık tutarak aydınlatıcı bir görev üstlendiği, halk anlatılarında yoğun bir şekilde metaforların kullanıldığı ve edebiyatın da bunları anlamlandırma misyonunu üstlendiği aktarılmıştır. Bu açıdan bakıldığında anlatılarda yer alan bu metaforların veya sembollerin arka planları, psikoloji biliminden yararlanılarak ortaya çıkarılmaktadır. Eserde edebiyat ürünlerindeki psikolojik unsurlarının incelenmesi Sigmund Freud ile başladığı anlatılmış ve Freud ile Jung’un görüşleri karşılaştırılmıştır.

Eserin ikinci bölümünde yer alan *Carl Gustav Jung ve “Analitik Psikoloji” Kuramı* adlı alt başlık altında ise Jung’un hayatı, psikolojisi, Freud ile ilişkisi ve bilim dünyasına kazandırdığı analitik psikoloji kuramı hakkında bilgilere yer verilmiştir. Jung psikoloji alanındaki görüşleri ile Freud’un dikkatini çekmeyi başarmış ve kendinden sonra gelenleri de büyük ölçüde etkilemiştir. Burada Jung ile ilgili üzerinde durulması gereken konu, analitik psikoloji kuramıdır. Bu kuram “Jung’un 1913 yılındaki psikanalitik muhitten ayrılmasından önce Freud ile farklılıkların oluşmaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkan ve Freud’un sığ yaklaşımına karşı daha genel ve bilimsel bir tanımlama yoluna giden Jung’a ait kuramsal bir görüştür”. (s.31). Eserde analitik psikoloji başlığı altında on iki alt başlık incelenmiştir. Bu başlıklar şunlardır: “Arketip”, “Benlik”, “Ego”, “Persona”, “Gölge”, “Bastırma”, “Şişme”, “Cinsellik ve cinsiyet”, “Anima ve animus arketipleri”, “Anne arketipi”, “Yüce birey arketipi” ve “Diğer arketipler”. Eserde bu başlıkların kısaca içeriklerine değinilmiştir.

Eserin beşinci alt başlığı olan *Joseph Campbell ve Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* bölümünde Joseph Campbell'in hayatı hakkında bilgilere yer verilmiş ve Campbell'in ortaya koyduğu “Monomit Kuramı” açıklanmıştır. Campbell'in bu kuramı *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* adlı eserinde tanıttığı belirtilmiştir. Bu kurama göre dünyanın farklı coğrafyalarında bulunan anlatılar, ortak bir evreden geçmekte ve anlatılar birbirine benzemektedir. Campbell bu düşüncelere sahip olmasında Jung'un görüşlerinin büyük etkisi olmuştur. Çünkü Campbell, Jung'un geçiş ayinleri hakkındaki önermelerinden etkilenmiştir. Jung'a göre bireyin çocukluk ve ergenlik dönemlerine ait arketipler, dünyanın her yerinde karşılaşılan kahramanlık mitlerinde sembolize edilirler. Bu mitlerde kahramanın evini nasıl terk ettiği, nasıl denemelerden geçtiği ve sonunda bir canavarı nasıl yendiği anlatılır. Dolayısıyla kahramanın anlatı içerisindeki mücadelesi önem taşımıştır. Bu noktadan hareketle Campbell, bu araştırmalar üzerinden başka bir deyişle Jung'un bahsettiği geçiş ayinlerinden hareketle “Monomit Kuramı”nı tanıtır. Kuram, “yola çıkış”, “erginlenme” ve “dönüş” olmak üzere üç ana başlıktan oluşmuştur.

Kahraman ‘yola çıkış’ bölümünde içsel bir yolculuğa çıkarak maceraya atılır. Kahraman ‘erginlenme’ bölümünde olumsuz arketiplere karşı mücadele verir ve imtihanları geçmeye çalışır. ‘Dönüş’ bölümünde ise kahraman, uhrevi hayattaki kazanımlarıyla tekrar dünyevi hayata dönmeye çalışır. Başka bir deyişle kahraman, hayali hayattan gerçek hayata ulaşır. Campbell, bu maceranın fiziksel olmadığını tam aksine içe doğru gerçekleşen psikolojik bir yolculuk olduğunu ifade etmiştir.

Eserin üçüncü bölümü *Anlatı Özetleri ve Çözümlemeler* adını taşımaktadır. Bu bölümde on anlatının özetine yer verilmiş ardından bu anlatılar Carl Gustav Jung'un “Analitik psikoloji” kuramına ve Joseph Campbell'in “Monomit” kuramına göre tahlil edilmiştir. İncelemeye alınan anlatıların dördü masal, dördü efsanedir. Eserde incelemeye tabi tutulan masallar şunlardır: “Üç Zavallı Kardeş”, “Çıpalak Parmak Çocuk”, “Altı Adam ve Yedincisi” ve “Çantalı Maymun”. Eserde yer alan efsaneler ise şu şekildedir: “Maral Ana”, “Karagül”, “Mankurt” ve “Akbara.” Bu anlatılarda pek çok metafor ve arketip tespit edilmiş ve bunlar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Anlatıların kısaca içerikleri şu şekildedir:

*Üç Zavallı Kardeş* masalı, üvey nineleri tarafından istenmeyen üç zavallı kızı konu edinmektedir. Bu bölüm “Arketip, Sembol ve Metafor Ambarı” şeklinde özetlenmiştir. Masalda yaşlı ve zayıf bir karakter olan dedenin, kendisine emanet edilen üç kız torununu, üvey nineye karşı korumayı anlatılır. Masalın ilerleyen bölümlerinde dede, üç kızı ormana terk etmek zorunda kalır. Ormanda kızların yardımına bir maymun yetişir. Aytmatov, bu masalda insanın en zor durumlarında bile karşısına iyi kişilerin çıkabileceğinin mesajını vermek ister.

*Çıpalak Parmak Çocuk* masalı Çıpalak adında bir çocuğun maceralarını konu edinmektedir. Yazarlar bu bölümü “Kurt Kalmak ya da Köpekleşmek: Çocuğa Nasihat” şeklinde isimlendirmiştir. Masalda Çıpalak çocuk, büyüklerin uyarılarına kulak asmaz ve sürekli bir macera peşinde koşar. Masalın ana teması nasihattir. Aynı zamanda masalda,



bastırılan ya da bastırıldığı düşünülen ontolojik kavramların tekrardan gün yüzü gördüğü ve bastırılan şeyler ile yüzleşmek gerektiği sembolize edilmektedir.

*Altı Adam ve Yedincisi* masalı 1917 yılının Çarlık Rusya'sında yaşanan Ekim Devrimi sonrası Sovyetler Birliği'nin kuruluşunu konu edinmektedir. Bu bölüm “İhanetin Bedeli” şeklinde isimlendirilmiştir. Bu anlatı temelde bir Gürcü efsanesi olduğu vurgulanmıştır. Anlatıda temel konu; ihanet ve ihanetin bedelinin ödenmesidir. Masalın kahramanı olan Guram Cohadze, anlatıda Kızıl Ordu'ya karşı direnmektedir.

*Çantalı Maymun* masalı ise okula giden Gabi isimindeki bir kız çocuğunun yaşadığı maceraları konu edinmektedir. Bu bölüm de “Başkalaşan İnsan Özüne Döndüren Milli Kahraman/lar: Manas ve Arkadaşları” şeklinde isimlendirilmiştir. Masalda Gabi, yaşlı bir kadın tarafından maymuna dönüştürülür. Avcılar tarafından ormanda yakalanan Gabi, satılmak üzere Moskova'ya götürülür. Moskova'da bulunan bir hayvanat bahçesine hapsedilen Gabi, hayvanat bahçesini ziyarete gelen iyi bir aileyle tanışır ve onların yardımıyla kurtulmaya çalışır. Gabi, masalın sonunda Kırgızların manevi atası olan Manas'tan yardım ister. Manas ve arkadaşları kıza yardım ederler ve onu ailesine kavuştururlar.

*Maral Ana* efsanesi geçmiş zamanda Yenisey Nehri dolaylarında yaşayan halkların birbirleri ile olan mücadelelerini konu alır. Bu bölüm “Suyun Karalara Hükmettiği Zamanlar” şeklinde isimlendirilmiştir. Efsanede düşmanların saldırısına uğrayan Kırgızlar, iki çocuk dışında tüm insanlarını kaybeder. Efsanenin sonunda iki çocuk, dişi bir maral tarafından kurtarılır ve Isık-Göl civarına bırakılır.

*Karagül* efsanesi avcılığı babasından öğrenen Karagül isminde genç bir oğlanın bir süre sonra babasından daha iyi bir avcı haline gelmesini ve çeşitli trajik olaylar yaşamasını konu edinmektedir. Bölüm, “Kuz Başındaki Avcının Feryadı” şeklinde isimlendirilmiştir. Karagül, efsanede kutsal bir hayvan olan geyiği öldürür. Ala Geyik, kahramana beddua eder ve Karagül, tabuyu çiğnediğinden ataları tarafından cezalandırılır. Bu anlatı, Aytmatov'un daha önceki yayınlarında yer almıştır. Eserde Karagül isimindeki kahramanın yaşadığı olaylar Jung'un gölge arketipini temsil etmiş ve bir metafor olarak ontolojik yok oluşu sembolize etmiştir.

*Mankurt* efsanesi, anlatının kahramanı Colaman'ın mankurtlaştırılarak özlük değerlerinden koparılmasını başka bir deyişle ontolojik yok oluşunu konu edinmektedir. Bu bölüm “Aslımı Yitiren İnsanın Dramı” şeklinde isimlendirilmiştir. *Mankurt* efsanesi, Aytmatov'un *Gün Olur Asra Bedel* romanında da yer almıştır. Romanda bu konu, Nayman Ana isimindeki karakterin mankurtlaştırılan oğluya karşılaşması ve oğlu tarafından okla öldürülmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

*Akbara* efsanesi ise Balkaş Gölü etrafında yaşayan İyi Han ve Kötü Han arasındaki mücadeleyi konu edinmektedir. Yazarlar bu bölümü “Aşka Sırtını Dönen Aşığın Düşüşü” şeklinde isimlendirmiştir. Efsanenin iki kahramanı olan İyi Han'ın kızı Akbara ve fakir bir oğlan olan Muhtar arasında aşk gelişir. Kötü Han, bu aşkı fırsat bilerek ortalığı karıştırır ve herkes bu savaştan zarar görür.

Prof. Dr. Orhan Söylemez ve Mehmet Emrecan Yük tarafından kaleme alınan bu çalışma, Cengiz Aytmatov'un yayınlanmayan üç anlatının gün yüzüne çıkarılması ve incelenmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü Cengiz Aytmatov özelde Kırgız, genelde ise dünya edebiyatının zirve şahsiyetlerinden birisi olup eserleri 175 dile çevrilmiştir. Eserde dört masal ve dört efsanenin iki ayrı kurama göre incelenmesi yer almaktadır. Bu bakımdan kitabın okuyuculara farklı açılardan görme imkânı da sağlamaktadır. Bir masal analizi olarak tasarlanmış olan kitap kanaatimizce oldukça çözümleyici bir incelemeye dayanmaktadır.

### **Kaynakça**

Orhan S. ve Yük, M. E. (2022). *Cengiz Aytmatov ve Masal Dünyası – Masal ve Efsanelerin Arketipsel Çözümlemesi*, Ankara: Bengü Yayınları.

## YAYIN İLKELERİ

1. 2016 yılında yayın hayatına başlayan *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran ve Aralık ayları olmak üzere yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli bir dergidir. Dergiye gönderilen yazılar Editör Kadrosu tarafından derginin amacına, konusuna, içeriğine ve yazım-noktalama kurallarına uygunluğu açısından incelenir. Derginin yazım ilkelerine uygun bulunan makaleler yazar adları gizlenerek; bilimsel açıdan değerlendirilmek üzere alanında uzmanlaşmış iki (2) hakeme gönderilir. Hakemlerden gelen raporlara göre yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir.

2. Derginin dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda iki makaleyi geçmemek kaydıyla diğer Türk lehçeleri ile yabancı dillerde makalelere de yer verilebilir.

3. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış bildiriler, bu durum belirtilmek şartı ile dergimizde yayımlanmak üzere kabul edilebilir.

4. Yazıların her türlü ilmî sorumluluğu yazarlarına aittir.

5. **Editörlük Düzeltmeleri:** Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde Türk Dil Kurumunun Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

6. Yazılar, MS Word programına göre kâğıdın bir yüzüne Cambria yazı karakteriyle, 11 punto, 1,2 satır aralığı ile yazılmalıdır. Paragraf aralığı “sonra 3 nk” olarak düzenlenmelidir.

<b>Kâğıt Boyutu</b>	A4 Dikey
<b>Üst Kenar Boşluk</b>	2,5 cm
<b>Alt Kenar Boşluk</b>	2,5 cm
<b>Sol Kenar Boşluk</b>	3 cm
<b>Sağ Kenar Boşluk</b>	2,5 cm
<b>Yazı Tipi</b>	Cambria
<b>Yazı Tipi Stili</b>	Normal
<b>Boyutu (normal metin)</b>	11
<b>Boyutu (dipnot metni)</b>	9
<b>Tablo-grafik</b>	10
<b>Paragraf Aralığı</b>	sonra 3 nk
<b>Satır Aralığı</b>	1,2

7. Başlık yazısı ve yazar adlarından hemen sonra Türkçe özet yer alır ve büyük harflerle ÖZ şeklinde yazılır. Konunun Türkçe özeti 100-250 kelime arasında olmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Türkçe özetten sonra İngilizce özete yer verilir. Her iki özetin altında Anahtar Kelimeler-Keywords (3-8 kelime) yazılır. Makalenin İngilizce başlığı İngilizce özetten (ABSTRACT) önce büyük harflerle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, anahtar kelimeler, abstract ve keywords 9 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalı; dipnotlar 9 punto olmalıdır.

8. Yazılar üç nüsha (iki nüshasında isim, unvan ve çalıştığı kurum belirtilmeden) mail olarak gönderilmelidir.

9. Yazılardaki paragrafların ilk satırı 0.5 cm içeriden başlayacaktır. Ana başlık büyük harfle ve metin gövdesini ortalayacak şekilde, sayfanın üstünden 4 satır aşağıda, alt başlıklar ise paragraf düzenine uygun olarak (0.5 cm içeriden) konulacaktır. Başlık yazısının sağ alt tarafına yazar veya yazarların adları alt alta yazılır. Yazar ad/adları yazılırken herhangi bir akademik unvan belirtilmez. Yazarın akademik unvanı, çalıştığı kurum (üniversite, fakülte, bölüm veya diğer) adları ve elektronik posta adresi dipnot biçiminde sayfanın altına yazılmalıdır. Akademik unvan dışında başka unvan kullanılmaz.

10. Araştırma ve inceleme dalındaki yazılar Öz (Türkçe ve İngilizce) makale metni şeklinde düzenlenir. Yabancı dilde yazılan yazılarda yukarıdaki bölümlerin yabancı dildeki karşılıkları kullanılır ve aynı düzenlemeye uyulur.

11. **Metin İçi Kaynak Gösterme:** Metin içinde (Korkmaz 2005: 9), yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Korkmaz, 2005a, Korkmaz 2005b...) birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa (Korkmaz 2005, Çelik 2001, Demir 1999), çok yazarlı yayınlarda ilk yazar adı (Korkmaz vd. 2005), görülemeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa (Eagleton 1996, Korkmaz 1999'dan) sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

12. **Dipnotlarda İzlenecek Yöntem:** Bilimsel bir yazıda kullanılan kaynakların künyesi dipnot olarak sayfa altında gösterilir. Dipnotlar 9 punto ile yazılmalıdır. Yararlanılan kaynaklar ilk geçtikleri yerlerde ayrıntılı ve aşağıdaki örneklerde belirtilen sıralamaya uygun olarak verilir:

a. **Kitaplar:** Yazar Adı Soyadı, Kitap Adı (italik), Yayınevi, Baskı Sayısı, Yayın Yeri, Yılı, Sayfa Numarası.

Örnek: Dilek Yalçın Çelik, *Yeni Tarihselcilik Kuramı ve Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2005, s. 215.

**Eğer ikinci kez geçiyorsa;** D. Yalçın-Çelik, age., s. 217.

b. **Makaleler:** Yazar Adı Soyadı, Makale Adı (tırnak içinde), Dergi/Kitap Adı (italik), Cilt No, Sayı, Yayın Yeri ve Yılı, Sayfa Numarası.

Örnek: Muhittin Eliaçık, "Belâgat Kitaplarında Tecâhül-i Ârif'in Tarif ve Tasnifi", *Turkish Studies*, Volume 11/10, Ankara-Türkiye, 2016, s. 217-230.

**Eğer ikinci kez geçiyorsa;** M. Eliaçık, agm., s. 220.

c. Dipnotlardaki bilgilerden sonra verilecek kaynakların parantez içinde verilip verilmeyeceği yazarın takdirine bırakılmıştır.

13. **Kaynakçada İzlenecek Yöntem:** Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (2005a, 2005b) şeklinde gösterilmelidir.

**Kitap:** Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları "uzun yapıt" sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

**Bir yazar:** Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynaktaki yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken

yerde **Yyy** (yayım yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse **yy** (yayımcı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa **ty** (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Emiroğlu, Öztürk. *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

Perec, Georges. *Uyuyan Adam*. Çev. Sosi Dolanoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

**İki (ya da üç) yazar:** İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Best, Steven ve Douglas Kellner. *Postmodern Teori*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

**Üçten fazla yazar:** Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra **ve diğer.** ifadesi kullanılır.

Korkmaz, Ramazan ve diğer. *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

**Makale vd.:** Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. “Cansever, Edip”). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Argunşah, Hülya. “Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Türk Edebiyatı Üzerine Tenkidî Fikirleri”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1985.

**Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt:** “Seçilmiş Bibliyografya”da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (— . şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Emiroğlu, Öztürk. *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

—. *Türkiye’de Edebiyat Toplulukları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

**Elektronik Ortamdaki Metinler:** Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Rasim, Özdenören. “Yenilik de Hesaplaşma Gerektirir” (26 Haziran 2016) 27 Haziran 2016. < <http://www.yenisafak.com.tr> >

**Ses ve Görüntü Kayıtları:** Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayım ya da dağıtım bilgileri verilir.

Crowe, Russell, yön. *Son Umut*. Sen. Andrew Knight ve Andrew Anastasio. Oyun. Russell Crowe, Olga Kurylenko ve diğer. DVD. As Sanat, 2015.

**Yabancı Dillerdeki Yayınlar:** Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Paris).

14. Gönderilen yazılara ait resim, şekil ve grafikler sayfa yazım alanını taşmayacak biçimde net ve ofset baskı tekniğine uygun olmalıdır. Bunların sıra numarası ve adı her şeklin veya grafiğin altında verilmelidir.

15. Derginin aynı sayısında, ilk isim olarak bir yazarın birden fazla eseri yayımlanamaz.

16. Makalesi yayınlanan yazarlara iki adet dergi gönderilir.

17. **Telif Hakkı:** Yayımlanan yazıların telif hakkı *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

18. Dergimizde basılmayan yazılar yazarlarına iade edilmez.

19. **Yazıların Gönderilmesi:** Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, [edebiyatdergi@bartin.edu.tr](mailto:edebiyatdergi@bartin.edu.tr) adresine gönderilir. Eğer hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç on beş (15) gün içinde gönderir.