

Birey ve Toplum

Sosyal Bilimler
Dergisi

Bahar 2023 . Cilt 13 . Sayı 1

The logo for BİLSAM, featuring the word "BİLSAM" in a bold, sans-serif font. The letter "İ" is stylized with a horizontal line through it, and the "S" is also stylized with a horizontal line through it. The logo is positioned at the bottom center of the page, within a rectangular frame.

Sahibi / Owner
BİLSAM

Baş Editör / Editor in Chief
Osman KARACAN (Dr., İnönü Üniversitesi)

Editörler / Editors
Tuba Nur UMUT (Dr., Ankara Üniversitesi), İbrahim YETİŞ (Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Nesibe KANTAR (Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi), Mehmet DEMİRHAN (Çukurova Üniversitesi), Bülent YAŞAR (İnönü Üniversitesi), Abdulkadir İNCE (Arş. Gör., İnönü Üniversitesi), Enes BILGIN (Arş. Gör., İnönü Üniversitesi), Emine Yiğit (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri
Sare UZAN (İnönü Üniversitesi), Kübra GÖK SOLAK (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)

Yayın Kurulu/ Editorial Board
Emin ÇELEBİ (Dr., İnönü Üniversitesi), Mustafa ARSLAN (Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi), Ebru Burcu YILMAZ (Dr., İnönü Üniversitesi), Mehmet SAĞLAM (Dr., İnönü Üniversitesi), Gökhan TUNCEL (Dr., İnönü Üniversitesi), Oğuzhan GÖKTOLGA (Dr., İnönü Üniversitesi), Musa ÖZTÜRK (Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Tuba Nur UMUT (Dr., Ankara Üniversitesi), Nesibe KANTAR (Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi), Osman KARACAN (Dr., İnönü Üniversitesi), İbrahim YETİŞ (Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Necati ÇOBANOĞLU (Dr., İnönü Üniversitesi), Zekeriyya AKDAĞ (Dr., İnönü Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board
Mustafa ARSLAN (Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi), Mustafa ÇEVİK (Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Musa ÖZTÜRK (Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Yılmaz DEMİRHAN (Dr. Dicle Üniversitesi), Mohsen HABİBİ (Dr., Allame Tabatabai Üniversitesi), Jamal Al SHALABİ (Dr., Hashemite-University-Zarqa), Ayman HAYAJNEH (Dr., Yarmouk University), Masood Nawaz KALYAR (Dr., GC University Faisalabad), Saed ENVARİ-ALLAME (Dr., Tabatabai Üniversitesi), Saim KAYADIBİ (Dr., International Islamic University Malaysia), Merziyye NECEFOVA (Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi), Zohair Siamian GORJI (Dr., Shahid Beheshti University), Inam Ul Haq (Dr., Riphah Üniversitesi) Muhammad Zia-ul-Haq (Dr., Islamic Research Institute) Ahmet KARADAĞ (Dr., İnönü Üniversitesi), Hasan ASADI (Dr., Mohaghegh Ardabili Üniversitesi), Mehmet ÖNAL (Dr., İnönü Üniversitesi), Hasan ÇİÇEK (Dr., Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi), Hülya Özkan RIGIDERAKHSHAN (Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Yahya BAŞKAN (Dr., İnönü Üniversitesi), Mehmet Nesim DORU (Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Ömer BOZKURT (Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi), Abdül Samet ÇELİKÇİ (Dr., Karabük Üniversitesi), Reşat AÇIKGÖZ (Dr., Selçuk Üniversitesi), Abdullah MERT (Dr., Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi), Mustafa GÜNERİGÖK (Dr., Sakarya Üniversitesi), Bahattin ÇATMA (Dr., İnönü Üniversitesi), Muhammed Hüseyin MERCAN (Dr., Marmara Üniversitesi), Hilal KAZAN (Dr. İstanbul Üniversitesi), Mustafa KARNAS (Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi), İslam CAN (Dr., Selçuk Üniversitesi), Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU (Dr., Kırıkkale Üniversitesi).

Yazı İşleri Md.
Özcan ÇETİN

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi SOBİAD, ACARİNDEX, İSAM, ESJİ, Academindex dizinlerinde yer almaktadır.

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, Türkçe ve İngilizce dillerinde yılda iki defa (Haziran ve Aralık) yayımlanan uluslararası katımlı, hakemli, disiplinlerarası akademik bir dergidir. Dergi'nin amacı tarih, edebiyat, felsefe, ilahiyat, kamu ve sosyal bilimlerin ilgili diğer alanlarında özgün çalışmaları yayımlamak ve bu alanlardaki disiplinler arası çalışmaları özel sayılarla teşvik etmektir. Dergide yayımlanan makalelerin bilimsel, fikrî ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazıların tüm yayın hakları Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi'ne aittir.

Kapak & İç dizayn
Ahmet Yanar

İletişim
Küçük Hüseyinbey Mah. Azizler 1. Sokak İstanbulluoğlu Konağı Malatya/Türkiye.
Mail: osman.karacan@inonu.edu.tr Tel: 00 90 422 323 69 80.
Web: <https://dergipark.org.tr/pub/birtop>
© BİLSAM Yayıncılık, Malatya 2023

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Cemil Meriç'in Düşünce Dünyasında Toplum, İnanç ve Ahlak Varlığı Olarak İnsan - Kısa Bir Değerlendirme Sümeyye ALKIŞ	7	Human Being As A Society, Faith And Moral Being In Cemil Meric's World Of Thought – A Brief Evaluation Sümeyye ALKIŞ
İran'da Protesto Kültürünün Ortaya Çıkışı: İslâm Devrimi'ne Kadar Tarihten Bazı Kesitler Yılmaz KARADENİZ / Mikail DEVEBAKAN	33	The Emergence Of Protest Culture In Iran: Some Sections From History Until The Islamic Revolution Yılmaz KARADENİZ / Mikail DEVEBAKAN
Lefebvre'nin Mekânsal Üçlü Kavramsallaştırması Bağlamında Deprem ve Kent: 1939 Erzincan Depremi Örneği Fatma Nur YETİŞKİN	51	Earthquake And The City In The Context Of Lefebvre's Spatial Triple Conceptualization: The Example Of 1939 Erzincan Earthquake Fatma Nur YETİŞKİN
Nedim'in Gazellerinde Yinelemeler Mustafa Yunus GÜMÜŞ	75	Repetitions In Nedim's Ghazals Mustafa Yunus GÜMÜŞ
Giysi Tasarımında Göbekli Tepe'den Yansımalar Serap KOCABIYIK ÇAŞKURLU / Betül KIR / Can HACIOSMANOĞLU	103	Reflections From Gobekli Tepe In Clothing Design Serap KOCABIYIK ÇAŞKURLU / Betül KIR / Can HACIOSMANOĞLU

Editör'den

Kıymetli araştırmacılar,

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere altı aylık periyotlarla bugüne kadar düzenli olarak yayınlanan Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisinin, maalesef 6 Şubat'ta Maraş merkezli yaşanan büyük deprem felaketinden dolayı Haziran'da neşredilmesi gereken sayısını yeni neşretme olanağı buluyoruz. Üst üste yaşanan iki büyük depremin etkisiyle on binlerce insanımız hayatını kaybetti veya yaralandı. Depremden sağ kurtulan milyonlarca insanımız ise evsiz kaldı ve düzenleri bozuldu. Elbette daha önce editör kurulumuzda yer alan pek çok arkadaşımız da deprem felaketinden etkilendi. Öncelikle 6 Şubat deprem felaketinde hayatını kaybeden tüm vatandaşlarımızı rahmetle anıyor, depremden sağ kurtulan vatandaşlarımızın da bir an önce yaralarını sarmasını ve normal hayatına devam etmelerini temenni ediyoruz.

Kıymetli araştırmacılar,

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi olarak beş makale ile on üçüncü cildimizin ilk sayısını neşretmenin mutluluğunu yaşamak isterken maalesef İsrail'in Filistin'de hukuk tanımaz bir şekilde gerçekleştirmiş olduğu soykırım saldırılarından dolayı içimiz kan ağlıyor. Filistin'i işgal eden, Filistin'in tarihini, kültürünü, ekonomik kaynaklarını yağmalayan İsrail, adeta Filistin'i bir hapis haneye ve bir işkencehaneye dönüştürmüş vaziyettedir. Aynı zamanda sahip olduğu güç ve almış olduğu uluslararası destek sayesinde saldırganlığına ve katliamlarına karşı direnen tüm Gazzelileri ise terörist olarak yaftalamaya çalışmaktadır. Herkes şunu bilmelidir ki işgal varsa direnmek haktır. Zulüm varsa karşı koymak ahlaki bir vazifedir. İsrail'in çocuk, kadın, yaşlı, hastahane, okul, su kaynakları dahil olmak üzere hiçbir ayırım yapmadan tamamen sivil hedeflere karşı yaklaşık 40 gündür sürdürdüğü topyekün soykırım saldırısını şiddetle lanetliyoruz. Sivil hedeflere yönelik gerçekleştirilen bu saldırılar açık bir şekilde savaş hukukunun ihlalidir ve suçtur. Bu

suça ortak olan İsrail'in yetkilileri ve sahadaki uygulayıcıları uluslararası hukukun önüne çıkarılmalı ve yargılanmalıdırlar.

Bir kez daha çocukların öldürülmesini haklı çıkaracak hiçbir gerekçenin olmayacağını ve sivillere karşı kim tarafından yapılırsa yapılsın hiçbir saldırıyı kabul etmediğimizi ifade ediyoruz. İsrail ve Filistin arasındaki şiddetin temel sebebi de işgalin varlığıdır. Şiddetin bitmesi için acilen İsrail uluslararası hukuk çerçevesinde hareket etmeye zorlanmalıdır. Filistin'de sürdürülen işgal sonlandırılmalı ve Filistinlilere onurlu bir gelecek hazırlanmalıdır. Bunun için başkenti Kudüs olan bağımsız birleşik Filistin Devleti kurulmalıdır.

Değerli araştırmacılar bu sayımızda birbirinden değerli sosyal bilimlerin edebiyat, tarih, sosyoloji, felsefe alanlarını muhteşim beş araştırma makalesi yer almaktadır. İstifade edilmesi umuduyla iyi okumalar...

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi
Haziran 2023
Yıl 13, Sayı 1, ss.7-31.

Journal of Individual & Society
December 2023
Year 13, Issue 1, pp.7-31.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1376388>

Makale Türü: Araştırma makalesi

Article Type: Research article

Geliş Tarihi: 15.10.2023

Submitted: 815.10.2023

Kabul Tarihi: 04.11.2023

Accepted: 04.11.2023

Atıf Bilgisi / Reference Information

Alkış, S. (2023). Cemil Meriç'in Düşünce Dünyasında Toplum, İnanç ve Ahlak Varlığı Olarak İnsan -Kısa Bir Değerlendirme. Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 13(1), ss.7-31. DOI:10.20493/birtop.1376388

CEMİL MERİÇ'İN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TOPLUM, İNANÇ VE AHLAK VARLIĞI OLARAK İNSAN - KISA BİR DEĞERLENDİRME¹

HUMAN BEING AS A SOCIETY, FAITH AND MORAL BEING IN CEMIL MERIC'S WORLD OF THOUGHT – A BRIEF EVALUATION

Sümeyye ALKIŞ

Yüksek Lisans öğrencisi, İnönü Üniversitesi

alkissumeyye3@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0693-6005

Öz

İnsan, tanımı oldukça zor ve çetrefilli denilebilecek yapıya sahip bir varlıktır. İnsan üzerine yapılan araştırmalar, özellikle Eski Çağ'dan başlamakla birlikte, etkisini günümüzde daha çok arttıran önemli bir süreci oluşturmaktadır. Bu araştırmalar neticesinde her bilim dalı insanı kendi açısından değerlendirmiş bu da onun hakkında ortak bir tanıma ulaşılmasını zorlaştırmış belki de engellemiştir. Bu çalışma, "insan"ın Cemil Meriç'in düşünce dünyasındaki anlam

1 Bu çalışma, "Cemil Meriç'in Düşünce Dünyasında İnsan" başlıklı Yüksek Lisans tezimizden faydalanarak üretilmiştir.

ve konumunun ne olduğunu ortaya koyma çabasının bir ürünüdür. Bu doğrultuda konu; insanın doğal bir varlık olarak anlamı ve mahiyeti, fert ve toplum ilişkisindeki durumu, kültür ve medeniyet karşısındaki konumu ile ahlak ve inanç zeminindeki duruşu çerçevesinde irdelenerek Cemil Meriç'in insan tasavvuru bütüncül bir tarzda farklı boyutlarıyla tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Cemil Meriç, insan, kültür, irfan.

Abstract

Human beings are entities that have a structure that is quite difficult and complicated to describe. Research on human beings, especially starting from the Ancient Age, constitutes an important process that increases its impact even more today. As a consequence of this research, scientists from different branches of science have evaluated human beings from their point of view and this has made it difficult, perhaps even prevented from reaching a common definition of human beings. This study is an output of the effort to reveal the meaning and position of “human beings” in Cemil Meriç's world of thought. In this respect Cemil Meriç's conception of human beings' will be discussed from different aspects in a holistic manner by examining the subject within the framework of meaning and nature of human being as a natural being, its situation in the relationship between individuals and society, its position against culture and civilization and within the stance on morality and belief.

Key words: Philosophy, Cemil Meriç, human, culture, understanding.

GİRİŞ

İnsanın, var olanlara yönelik merakı; onu bilme, öğrenme ve anlama istenci, varlığın esas mahiyetini kavramaya yönelik bir çabadır. Tüm bunların araştırılması ve sorgulanması ise, insanın kendisine özgü olan “akıl” sayesinde mümkündür. Zira insan, akılı sayesinde olayların ve olguların mahiyetini, neden ve nasıl meydana geldiklerini vs. sorgulayarak, yaşamına belirli bir yol ve yön tayin eder. Bu noktada akıl,

gerek *kalitatif* (nitel) gerekse *kantitatif* (nicel) anlamda, insanın yaşam serüveninde kendisine belirli bir ölçü ve nizam kazandırır.

Onun bütün yapıp etmeleri, kendi arayış ve gayretinin bir neticesidir. Bu yüzden insan hayatının gerek geçmiş çağlarda gerek günümüz anlayışında ve gerekse de gelecek dönemlerde bu şekilde ilerlemeye devam edeceği söylenebilir. Dolayısıyla felsefe, “özellikle de yüzyılımızın son elli yılı içinde insana, onun varlık yapısında ortaya çıkan problemlere, kozmostaki yerine yönelir” (Mengüşoğlu, 2015, s. 19). Bu bağlamda felsefe, tüm var olanları, anlama ve anlamlandırma çabası içerisinde hareket ederek her şeyi sorgulama etkinliğinde bulunur. Sözelimi, evrenin ana maddesinin ne olduğu sorgulanmaya başlandığı İlk Çağ'dan bu yana, ilginin insana ve onunla alakalı her şeye; “dine, siyasete, ahlaka, adet ve geleneklere, kültüre” yönelen bir portre çizildiği görülür (Arslan, 2009, ss. 10-11).

Bu minvalde Cemil Meriç'in, insan ve edimlerinin tüm bu aşamalarda kendisini nasıl tanımladığına ve konumlandığına kısaca bakılacaktır. Ancak öncelikle şunu belirtmek gerekirse Meriç, gerek eserlerinde gerek yazılarında ve gerekse öne sürdüğü fikirlerinde, açık seçik bir biçimde insan tanımını ortaya koymasa da yazılarından ve düşüncelerinden hareketle onun, insana ilişkin düşünceleri anlaşılmalı ve kısaca aktarılmaya çalışılacaktır. Onun düşünce dünyasında insan, diğer tüm yaratılanlar içerisinde farklı bir şekilde incelenmesi gereken varlıktır ancak yalnızca bir tarafı ile değil bütün yönleriyle birlikte araştırılmalıdır. Yine Meriç'e göre her ilim, insanı kendi açısından ele alıp tanımlamaya çalıştığı için, binlerce ciltte açıklanıyor gözükmesine rağmen insanı “bütünlüğü” ile ifade eden bir tanım bulunmamaktadır (Meriç, 2019a, s. 322). Dolayısıyla Meriç'e göre insan, bütünsel bir şekilde ele alınmalı ve tanımlanmalıdır.

İNSANIN ANLAM VE MAHİYETİ

Esas olarak “insan nedir?” suali felsefenin gündeminde hep var olmuş ve üzerine pek çok araştırma, çalışma yapılarak onun nelğine ilişkin birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. İnsanın anlam ve

mahiyetine yönelik yapılan çalışmalardaki farklılıklar, onun varlık yapısının nasıl olduğuna ilişkin ortaya konulan görüşler üzerinde ortak bir uzlaşma sağlanamamasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu hususta, etik ve felsefi antropoloji alanındaki araştırmalarıyla tanınan Max Scheler (1874-1928), insanla ilgilenen bilimlerin sayısındaki artışa dikkat çekerek, bu bilimlerin ne kadar önem taşıdıkları fark etmeksizin, insanı anlama ve tanımlama yolunu kapatarak onu çıkmaza sürükleyen bir yapıya dönüştürdüğünü belirtir (Scheler, 1998, s.12). Ayrıca o, insanın “olmakta olan bir varlık” olarak kendi gerçekleştirdiği eylemleri ile şekillenerek var olduğunu ifade eder (Scheler, 1998, s. 7).

İnsan her şeyden evvel, kendisini herhangi bir sınırlamaya tabi olmadan hür bir şekilde biçimlendiren bir canlı olmanın yanında, varlık şeklinin nasıl bir yapıya sahip olacağı hakkında farklı istençlerde bulunan ve bunu belirleme yetisi olan bir canlıdır (Akarsu, 1987, s. 165). O, “bilinç”, “isteme” ve “karar verebilme” yönleri ile kendine özgü nitelikler barındırmaktadır. Bu özellikler onu öteki canlılardan farklılaştıran önemli unsurlardır. Ancak insan, ne sadece biyopsişik ne sadece biyolojik ne de onu sadece belirli bir tarafı ile inceleyen bilimlerin öne sürdüğü gibi tek yönlü bir varlıktır. O, bütün bunlar dâhilinde “bütünlükçü” bir çerçeveden hareket ederek incelenmesi önem taşıyan bir canlıdır. Çünkü insan, bahsedilen belirli özellikleri dışında, manevi değerler alanı ile de kendi benliğini ve varlığını özel kılan bir niteliğe sahiptir. Bu anlamda, insanı inceleyen bilimlerin, onu, sadece bedeniyle tanımlanabilecek bir varlıkmişçasına değerlendirmeye çalışmaları, esasında “Batı tekniğinin” her açıdan, insana yönelik ortaya koyduğu “tek yanlı” ilgi ve tavrı neticesinde oluşan bir durumdur (Scheler, 1998: 78). Dolayısıyla insanın ne’liği incelenirken onun bu özelliğini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Aynı hususta Mengüşoğlu’nun düşüncesine göre; şayet, insan hakkında kapsamlı bir varsayım elde edilmek isteniyorsa bu, onu tek yönüyle inceleyen yaklaşımların aksine ancak ve ancak ona ilişkin “bütünlükçü” bir yaklaşım tarzı ile mümkün olabilir. Bu bağlamda o, insanın “varlık şartları” ile beraber incelenmesi gerektiği fikrini savunarak,

“insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık-bütününden, bu varlık-bütününde temelini bulan varlık-koşullarından, fenomenlerinden hareket edilmesi” gerektiğinin altını çizer (Mengüşoğlu, 2015, s. 19). Bu doğrultuda Mengüşoğlu Scheler’i, insanın “neliğini” açıklarken onu, kendi belirlediği geist, bilinç, zekâ, vb. kavramlar çerçevesinde inceleyerek genel bir kanıya varma çabasını da eleştirir. Ona göre, insanın hayvan ile karşılaştırıldığında ondan farklı olarak varlık şeklinin nasıllığı incelenirken o, Scheler’in veya diğer bilim dallarındaki düşünürlerin öne sürdüğü gibi tek yönlü ve göreceli bir bakış çerçevesinde değil “bilimsel”, “deneysel araştırmalar” zemininde “bütünsel” bir yaklaşımla ele alınarak açıklanması gereken bir varlıktır (Mengüşoğlu, 2015, s. 14). Dolayısıyla Mengüşoğlu için soyut, manevi birtakım sözcük ve kavramlarla, doğru ve bütüncül bir insan tanımını ve ayrımına ulaşamaz.

Kısaca, insana ilişkin öne sürülen fikirlerden de anlaşılacağı gibi o, devamlı hareket halinde olan bir varlıktır. Tıpkı yeni doğan bir bebeğin zamanla büyümesi, gelişmesi, çocukluk hâli, yetişkinlik hâli ve son olarak yaşlılık hâli dikkate alındığında bu durum açıkça görülmektedir. İşte bu değişim ve dönüşüm çerçevesinde o, sosyal ve kültürel manada değişmekle beraber düşünce yapısı olarak da aynı kalmamakta ve yenilenmektedir. Dolayısıyla her bir insan tekine özgü akıl, düşünce, duygu ve bunları dile getirme, sunma biçimleri farklı olduğu için insanın tanımı hakkında ortak bir duruş sergilenemediği belirtilebilir.

Cemil Meriç, biyoloji biliminin insanı yalnızca canlı bir varlık şeklinde incelediğini söyler (Meriç, 2018b, s. 45). Ona göre insan, diğer tüm yaratılanlar içerisinde farklı bir şekilde incelenmesi gereken varlıktır ancak yalnızca bir tarafı ile değil bütün yönleriyle birlikte araştırılmalıdır. Yine Meriç’e göre her ilim, insanı kendi açısından ele alıp tanımlamaya çalıştığı için, binlerce ciltte açıklanıyor gözükmesine rağmen insanı bütünlüğü ile ifade eden bir tanım bulunmamaktadır (Meriç, 2019a, s. 322). Oysaki insan, öne sürülen görüşlerden de anlaşılacağı üzere, tek bir yanı ile değil, bütün taraflarıyla dikkate alınıp incelenmesi gereken

bir canlıdır. Dolayısıyla insanın ne olduğu açıklanmaya çalışılırken, yukarıda değindiğimiz “bütünlükçü yaklaşım” fikri ile Meriç’in bu düşüncesinin benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür.

Meriç “insan ilimleri”nin, insanın kendisi olmasını sağlayan düşünce ve duygu âlemi üzerine yoğunlaştığını belirtir (Meriç, 2018b, s. 45). Dolayısıyla o, insanı insan yapan etkenlerden bahsederken onun “düşünce” ve “duygu” tarafının önemine vurgu yapar. Yine Meriç, “insan denen meçhulün” evrendeki en garip serüvenlerden birisi olduğunu belirtir ve onun, bilinen canlılar içerisinde düşünme becerisi olan tek varlık olduğuna işaret eder (Meriç, 2019a, s. 112). Onun düşüncesine göre insan, zekâsı sayesinde ilerleme kaydetmektedir ve bu nedenle içinde bulunduğu tüm alanlarda başarı, daima insanla birlikte olacak bir şeydir (Meriç, 2018b, s. 31).

Meriç’e göre, fiziki âlemde “determinizm” hâkimdir ancak insan dünyasında ise özgürlük egemendir (Meriç, 2018b, s. 34). O, bu yönüyle kendi yaşamında gelişen olaylara, durumlara yön verme yeteneği ve sorumluluğunu taşır. Zira Meriç’in düşüncesinde insan, “irade sahibi” bir canlıdır (Meriç, 2018b, s. 33). Ayrıca Meriç’in, insanı inceleme şekli çevresinden tamamen bağımsız olmayan, aksine çevreden aldığı etkiler kapsamında tepkiler ortaya koyan ve bu çerçevede kendisini ve etrafını şekillendiren bir varlıktır. Bunu, Meriç’in kendi yaşamında ve yaşadığı olaylar, gelişmeler üzerinde de görmek mümkündür. Üstelik Cemil Meriç’in, Marx’ın öne sürdüğü, insanı kendisi yapan asıl şeyin onun dış dünya ile birlikte karşılıklı olarak etkileşime girmesi ve bununla birlikte değişmesiyle oluşan bir yapı olduğu fikriyle de benzer görüşte olduğu belirtilebilir (Meriç, 2018b, s. 206). Dolayısıyla Meriç’e göre insan, içinde bulunduğu çevreyi etkileyen ve aynı zamanda da ondan etkilenen önemli bir varlıktır.

Genel olarak Meriç, yazı hayatına başladığı ilk andan itibaren kendi yaşadığı ve gözlemlediği durumlar dâhilinde yukarıda da değindiğimiz üzere net, açık seçik bir insan tanımı yapmasa da bütün yazılarında insan ve onun yapıp etmelerinin etkileri, sonuçları olduğu söylenebilir. Ayrıca Cemil Meriç’in, Scheler ve Mengüşoğlu’nun çalışmalarını

okuyup okumadığı bilinmemekle beraber, yazılarından, düşüncelerinden anladıklarımızı kendi gözlemlerimiz çerçevesinde değerlendirdiğimizi belirtmekte yarar vardır. O hâlde denilebilir ki Meriç, Scheler'in yaptığı gibi insanı sadece "geist"² varlığı şeklinde tek yönden değerlendirmek yerine, insanın insan olmasını sağlayan ve onu şekillendiren; kültür, inanç, dil, ideoloji, medeniyet, toplum vb. kavramlar çerçevesinde incelemeye çalışır. Bu bakımdan Scheler ile insanı belirli bir kavram çatısı altında inceleme yönünden benzerlik gösterse de onu ele alma noktasında ayrılmaktadır. Mengüşoğlu ise insanı, belirli bir kavram kümesi etrafında soruşturmak yerine onu, somut bir bütünsellik ile varlık şartları çerçevesinde ve deneysel araştırmalar kapsamında incelemek gerektiğini savunur.

Özetle Meriç'in insan hakkındaki düşünceleri kısaca böyle toparlanabilir. Ayrıca onun düşüncesinin seyrinde sabit, durağan bir çizgi olmadığını da söylemek mümkündür. O, düşüncenin çok boyutluluğuna inanan ve ortaya konulan, öne sürülen fikirlerin yeni ve farklı bakış açılarıyla değerlendirilebileceğini kabul eden bir düşündürdür. Ona göre, nasıl ve neden dünyaya geldiği anlaşılamayan insan, içinde bulunduğu âlemde aç kalmadan yaşamını sürdürebilmek için, kendi kendini dahi yok eden garip bir canlıdır (Meriç, 2019a, s. 111). Bu bağlamda o, her türlü felaket karşısında sabırla hareket etmekle birlikte, söz konusu kendi yaşamı olduğunda elindeki tüm imkânları, sınırları zorlayan bir varlıktır.

FERDİYET VE TOPLUMSALLIK BAĞLAMINDA İNSAN

İnsanın canlı bir varlık olarak kendisini bilmesi ve tanıması, bireysel ve toplumsal manada karşılıklı ilişkiler çerçevesinde anlam kazanır.

- 2 *Geist* sözcüğünün "oluşumunu izlemek" ve köken olarak nereden geldiğini bilmek önemlidir fakat kelimenin taşıdığı manaları burada tek tek açıklamak makul ve yeterli değildir. Zira kavramın anlam ve muhtevasının, farklı dönemlerde farklı bakış açılarından hareketle ortaya konulmaya çalıştığı bilinir. Dolayısıyla konumuz bağlamında Macit Gökberk'in yaptığı genel açıklamaya bakacak olursak, ona göre: "Geist kavramının bir kökü naif bir düşünüştedir; ikinci kökünü yeniplatoncu 'emanation' -türüm- kavramında bulabiliriz; üçüncüsü de Kant'ın 'transcendentale Apperception' -ya da transsendental bilinç- kavramıdır..." (Gökberk, 1961, s. 26).

Çünkü insan, yaratılışı ve özü itibarıyla doğa karşısında yalnız hâlde yaşayabilmesi söz konusu olmayan bir canlıdır. Onun fert olarak hayatını idame ettirebilmesi, içinde bulunduğu toplumda yaşamını kolay kılan her türlü imkân için ortaklaşa hareket etmesini gerektirir. Dolayısıyla insan ve insanlardan oluşan toplum denilen bütün, birbirinden ayrı, bağımsız değildir. Bu bağlamda insanın, hem doğada bulunan diğer canlılardan gelebilecek tehlikelere karşı kendisini savunabilmesi hem de gereksinimlerini daha kolay bir şekilde giderebilmesi, onun başka insanlarla birlikte yaşamasını gerekli ve mecbur kılar (Meriç, 2020, s. 151). Bu nedenle insan, Meriç'in düşüncesine göre başka insanlarla bir arada yaşaması zorunlu bir canlıdır.

Meriç'in düşüncesine göre, felsefenin oluşmasındaki esas etken ferдин bizatihi kendisidir (Meriç, 2018b, s. 114). Çünkü her bir insan tekinin ifade ettiği ve kendisini, içinde yaşadığı toplumu temsil eden farklı düşünce şekilleri ve değer yargıları söz konusudur. İşte bu çeşitliliğin bir tezahürü olarak felsefe, birey nezdinde kendisini farklı görüşlerle temsil eden bir disiplindir. Fakat Meriç'in bu görüşü ile toplumu tamamen karşısına aldığı da söylenemez. Zira onun için “fert, sadece bir mozaiğin içinde yer alır” ve “grubun içinde eriyerek”, “eridiği ölçüde de mevcut olur” (Meriç, 2018b, s. 212). Bu bağlamda fert, var olan bir bütünü oluşturan parçalardan yalnızca birisidir ve bu bütün içerisinde, onun varlığıyla birlikte anlam ve önem kazanır. O hâlde denilebilir ki Meriç için ferдин önem kazanmasındaki esas etken, onun belirli bir topluluk içerisinde “erimesiyle” kendi alanını var etmesidir. Bu yüzden birey, topluluk içerisinde erimiştir (Meriç, 2018b, s. 364). Bu anlayış doğrultusunda denilebilir ki insan, toplumun belirlediği normları bilerek hareket etmeli ve bu normlardan yararlanarak toplumun ilerlemesine, gelişmesine de katkıda bulunmalıdır (Meriç, 2018b, s. 211). Fakat tüm bunlara rağmen fert kendisini toplum ile birlikte belirli bir ahenk, nizam ve uyum çerçevesinde şekillendirse de var olmasının esas koşulunu toplum ile ortaya koymamalıdır. Çünkü o topluluğu, kalabalığı oluşturan da ferдин bizatihi kendisidir. Dolayısıyla, düşüncenin harekete geçme, gelişme noktası bireyin kendisinden başlar ve her konuda yeni bir fikir öne sürmek de ilk olarak yine fert ile birlikte mümkün olmaktadır

(Meriç, 2020, s. 295). Bu anlamda Cemil Meriç'in, fert - toplum ilişkisinde ferdi önceliğini söylemek mümkündür.

Meriç'in düşüncesine göre, "düşünen ve yaratan kalabalık değil üstün-ferttir" (Meriç, 2020, s. 126). Görüldüğü gibi fert üzerine yoğunlaşan Meriç, onu toplum karşısında tamamen üst bir mertebeye yerleştirerek, her şeyi var eden merkezi bir nokta olarak değerlendirir. Ona göre fert, çoğulların oluşturduğu bir düzende değil, kendi ortaya koyduğu ve yarattığı düzlemde eyleyen ve anlam kazanan bir varlıktır. Bu yüzden tek tek bireylerin oluşturduğu her yapı, toplumun dışında ayrı ve önemlidir. Bütün bu düşüncelere rağmen Meriç'in, "cemiyetin ferdi, ferdi de cemiyetin içinde olduğu belirten, cemiyetten ayrılan ferdi aynı zamanda kendi varlığının büyük kısmından da ayrıldığını belirten Bergson" gibi, her ikisinin de tam anlamıyla birbirinden kopamayacağını ve birbirini dışlayamayacağını düşündüğü söylenebilir (Bergson, 1967, akt. Atalay, 2018, s. 188). Dolayısıyla hem cemiyet hem de fert birbiriyle belirli bir denge çerçevesinde uyuma ve anlaşma halindedir. Yine onun düşüncesine göre, insanın kaderinin şekillenmesinde etkili olan belirleyici unsur toplum ise de, tamamen ona teslim olduğu vakit "denizdeki herhangi bir dalga" misali olmaktan öteye gidilemeyeceğinin de altını çizer (Meriç, 2019a, s. 224).

Meriç'e göre toplum, her ne kadar ferdi ölçüsüz ilerleyişinin gerekliliğine göre onu eğitmeye çalışsa da beraberinde, onun kendine göre bir fikir ve ruh dünyasının olduğunu göz ardı ettiğini düşünür (Meriç, 2020, s. 90). Dolayısıyla o, her ne kadar fert ve toplumun belirli bir noktada birbirine muhtaç oldukları öne sürse de, toplumun ferde karşı olan tavrına, tutumuna ve onu bütünüyle kendi içinde eritip sindirme istencine, karşı çıktığını söylemek mümkündür. Çünkü onun için fert, içinde yaşadığı toplumdan ayrı bir şekilde anlam ifade edebilmektedir.

Ona göre "ferdi her hareketi, hatta son tahlilde hayatının bütünü, bir kararlar zincirinden ibarettir ve ruh bu kararlar sayesinde kendi kaderini inşa ederek hayatına bir mana kazandırır" (Meriç, 2020, s. 246). Bu yüzden ferdi, toplumda hazır bulunan normlar çerçevesinde şekillenirken aynı zamanda onun da kendi kararlarını verebilecek yetkinlikte

olabileceğini düşünerek hareket etmek gerekir. Zira fert, kendi hayatına ve yaşamına belirli bir çerçevede kendisi yön tayin edebilir. O, toplum tarafından “keskin hatlarla” değiştirilip, dönüştürülmemelidir.

Meriç’in düşüncesine göre, “cemiyet ferdin bütün soluk alma ve gelişme imkânlarını elinden aldıktan sonra, ‘sen hastasın dostum’, ‘senin komplekslerin var’ diyerek onu iteler” (Meriç, 2019a, s. 142). Ferdin her hareketini şekillendirmeye çalışan ve bunu da başaramayınca onu bu şekilde ötekileştiren toplum, Cemil Meriç için daima geri planda kalması gereken bir yapıdır. Kendi yaşamından da bunları deneyimleyen Meriç için, bu düşüncelerin anlamsız olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü o, henüz daha çocukluk dönemlerinden itibaren içinde bulunduğu toplumun baskılarını, ötekileştirme çabalarını, onu yalnızlığa itecek her davranışı onaylayan tavrını, bizatihi deneyimleyerek yaşar. Onun düşüncesinde toplum denilen bütün, fertten sonra gelir ve fert, daima her meselede ilk öncülü oluşturur. Kendine ve topluma yarar sağlayacak olan şeyleri düşünmek mecburiyetinde olan fert için esas olan yine kendisidir. Bu hususta Meriç, fertleri atomlara benzeterek herkesin ayrı ayrı kendi çıkarını gözetmek durumunda kaldığını; bu ferdiyetçi anlayışın ise kapitalizmin temelinde yer alan bir düşünce olduğunu belirterek, kapitalizmin toplumu değil ferdi ön plana çıkardığını düşünür (Meriç, 2018b, s. 395). Bu kapsamda fert, kendi istenci doğrultusunda özgürce hareket edebilmek için, kendisini toplumdaki koparmamakla birlikte aynı zamanda ona tamamen tabi olmamalıdır. Zira yukarıda da söz edildiği üzere fert ve toplum belirli bir ölçü çerçevesinde bir arada yaşaması zorunlu yapılarıdır. İşte bu zorunda olma durumu, ferdin tamamen toplumdaki kopmamasını, onunla belirli bir dereceye kadar etkileşim halinde olmasını gerektirir. Öte yandan toplum, daima belirli yaşam dinamikleri çerçevesinde eylemekte ve ilerlemektedir. Bireyin bunu bilerek hareket etmesi, menfaatleri açısından kendisine en az boyutta zarar verecek ve en fazla sayıda yarar sağlayacak durumların tespiti açısından kolaylık sağlar.

Özetle, Cemil Meriç’in insana bakışı ve yönelişi, fertten topluma doğru ilerleyen ve merkezinde bireyin olduğu bir yapıya tekabül eder.

Ona göre, insan denen varlığa ulaşmak ve ne olduğu anlaşılacak isteniyorsa şayet, bu sadece fertten başlayarak onun olduğu bütün alanlarda işe koyulmakla mümkün olabilir. Bu hususta fert, Meriç'in insan anlayışının temelini oluşturur. Fakat ne durumda olursa olsun fert, tamamen toplumdan da soyutlanamaz. Aksine, belirli bir dereceye kadar onunla kaynaşmak mecburiyeti ve ehemmiyeti taşır.

KÜLTÜR VE MEDENİYET BAĞLAMINDA İNSAN

“*Kültür*” sözcüğü de tıpkı insan kavramının tanımlanmasında olduğu gibi tarifi oldukça karışıklık ve farklılık ihtiva eden bir sözcüktür. Kelimenin bu manada geçmişten günümüze üzerinde ortak bir uzlaşma sağlanamayan yapıda olduğu bilinmektedir. Çünkü kavram, her toplum ve uygarlık içinde, bulunduğu coğrafyanın kendisine sağladığı imkânlar çerçevesinde değerler üretir. Kültür sözcüğü de bu değerler dünyasında kalan ve ondan etkilenerek kendisini yeniden oluşturan bir kavramdır.

Cevizci, kültürü, “insan toplumunun biyolojik olarak değil de sosyal olarak kuşaktan kuşağa aktardığı maddi ve maddi olmayan ürünler bütünü” şeklinde tanımlayarak, simgesel yaygın yapıtlar veya niteliklerin tümünün kültür kavramının tarifini oluşturduğunu belirtir (Cevizci, 1999, s. 536). Aynı hususta Mengüşoğlu, düşüncelerini İnsan Felsefesi adlı çalışmasında şöyle dile getirir:

“Gerçekten kültür birinci derecede ulusaldır; varlık yapısı bakımından ulustan ulusa değişir; ve yaratıcısı olan ulusun özelliğini gösterir. Bundan dolayı insanlığın bir kültür birliğinden değil, ancak kültürlerin çokluğundan, çeşitliliğinden konuşulabilir. Çünkü her ulusun kendine has bir kültürü vardır. Kültürün bu nitelikleri, onun varlık - yapısının bir sonucudur. Böylece ancak aralarında az veya çok bir uygunluk veya bir ayrılık bulunan kültürlerden, kültür çevrelerinden konuşulabilir; örneğin, ‘Batı Avrupa kültür çevresi’ içine giren bir Fransız, bir İngiliz, bir Alman bir İtalyan, bir Hollanda kültüründen söz edilebilir. Öte yandan bir Türk, bir İran, bir Arap, bir Çin, bir Hint, bir Meksika kültürü vardır. Hem bu kültürlerin kendileri arasında, hem de onlarla Batı Avrupa kültürleri arasında büyük bir fark vardır” (Mengüşoğlu, 2015, s. 45).

Nermi Uygur da bu konuda düşüncelerini dile getirir ve ona göre, nasıl ki bir balığın hayat bulmasında etkili ve önemli olan alanı “su” oluşturuyor ise, insanın da yaşamını sürdürebilmesinde ve devam ettirebilmesindeki esas ortamı “kültür” oluşturmaktadır (Uygur, 2018, s. 103). Bu doğrultuda farklı düşünürlerce ortaya konulan kültür tanımlmalarına bakıldığında, genel olarak kavramın toplumdan topluma değiştiği, belirleyici olan etkenin ise her toplumda oluşan farklılıklar olduğu anlaşılmaktadır.

Cemil Meriç öncelikle her konuda daima kelimelerin ciddi olarak manasını bilmek, kavramak ve hudutlarının ne olduğunun belirlenmesi gerektiği fikrinden yanadır. Dolayısıyla o, kültür denildiğinde neyin kastedilmek istendiğinin apaçık bir şekilde ortaya konulmasını ister. Ona göre, “gerçek kültür bir tutkudur, insana inanış ve kendini insanlığın kaderinden sorumlu tutuştur” (Meriç, 2019b, s. 14). Yine onun düşüncesine göre kültür, “insanın kendi kendini fethidir” ve evrende “hümanizmanın” oluşmasında önemli bir rol oynayan mefhumdur (Meriç, 2019b, s. 14). Bu bağlamda kültür, Meriç için insan ile beraber anlam bulan ve onunla birlikte bütünlük kazanarak ortaya çıkan bir sözcüktür. Ayrıca o, kültürün tanımlanmasından bahsederken insanın içinde bulunduğu zamanı, geçmiş ile birlikte güçlendirerek ayakta tutması gerektiğini belirtir. Zira Meriç, özellikle belirli bir kültür yapısının oluşmasında ve ilerlemesinde “tedrici” bir yaklaşım tarzının gerekli ve önemli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla onun için kültür, bugünü geçmiş ile birlikte güçlendirmek manasını taşımaktadır. Yine Meriç’in düşüncesine göre kültür, Avrupa kökenli bir sözcük olması sebebiyle yabancıdır ve bu yönüyle o insanımız için cazip, çekici bir anlam ifade etmektedir (Meriç, 2020, s. 87). Oysaki gerçek anlamda bir kültür yapısından bahsedilecekse şayet bu, batının sunduğu kavramları, terimleri olduğu gibi benimsemekle değil, kendi kültürel değerlerimizden hareketle, onlardan kopmayarak mümkün olabilir.

Cemil Meriç kültürün, sabit tek bir anlamı olmadığını aksine onun her ülkede, coğrafyada farklı bir anlam ve muhtevaya büründüğünü belirterek, sürekli devinen ve değişime uğrayan bir yapı olduğunu belirtir.

Dolayısıyla kültür, onun için çeşitli anlamlar içeren ve farklı alanları temsil eden bir sözcüktür. O, bu devinim, temaşa ve “samimiyetsizlik” göstergesi ile batıya özgü ve onu temsil eden bir kavramdır. Bu noktada insan için önemli olan şey, sürekli dinamik hâlde olan bu kelimenin girdabına yakalanmamak ve onu kendi değerleri ile yoğurmak olmalıdır. Bu hususta Meriç, insanın içinde yaşadığı toplumdan, coğrafyadan kopamayacağını, koştığı zaman ise onun artık “okunmaz ve anlaşılmaz” olacağını vurgular (Meriç, 2005, s. 38). Dolayısıyla batının, modernleşme ve çağdaşlaşma çerçevesinde bir göstergeler yumağı olarak karşımıza sunduğu kültür ve ürünlerinin, türlü kılıf ve maskeler altında, insanı kendi değerlerinden koparmaya çalışan “bulanık” bir kelimeyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bu ayrılmanın, kopmanın temel kaynağı ise Cemil Meriç’in önemle üzerinde durduğu gibi, batılılaşma sevdası uğrunda özelde bireyin, genelde ise toplumun kendi değerlerine yabancılaşarak, onu kendisi yapan unsurlardan uzaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Bunun böyle sürmemesi yine insanın kendisine bağlı olan bir durumdur. Peki, bu nasıl bir şekilde sağlanabilir diye sorulduğunda ise Meriç için bunun en iyi şekli, insanın geçmişine sahip çıkmasıyla beraber aynı zamanda ona tümüyle tabi olmadan, eleyerek ve seçerek yeni olanı kabul etmek gerektiğidir (Meriç, 2020, s. 84). Ayrıca o, insanın birbirini daha iyi tanıdığı, belirli kalıplara hapsolmeden karşısındaki ile diyalog yapmaktan kaçınmadığı zaman, yetkin ve kusursuz bir “kültür”e sahip olunacağını da önemle altını çizerek. Tersî söz konusu olduğunda da tanıma oldukça muğlaklık içeren kültür kavramının, her konuda insanın yaşam alanında yıkımlara yol açabileceği söylenebilir.

Cemil Meriç, kültürü açıklarken onu “irfan” kavramı ile birlikte mukayeseli olarak ele almıştır. Beraberinde kültür kelimesinin farklı anlamlarda kullanılmasının nedenlerini, kendi düşünce dünyasından yola çıkarak ortaya koymaya çalışmıştır. İrfan derken neyi anlamamız gerektiği hususunda Meriç onun, bütünü kucaklayan bir kelime olduğunu ifade ederek, insanı farklı bir zeminde ele almak yerine onu ayırmayan, birleştiren bir kelime olduğunu belirtir (Meriç, 2019b, s. 14). Dolayısıyla irfan sözcüğü Meriç için daha genel, kuşatıcı ve bütünleştirici bir alana tekabül ederken, kültür kavramı daha hususi, tek boyutlu, bağımsız bir

alanı temsil eder. Bu bağlamda denilebilir ki kültür kavramı, geçmişten itibaren bir anlam karışıklığı içinde ilerlemekte ve farklı kelimelerin onun yerine kullanımları olduğu görülmektedir. Sözelimi, Meriç kavramın “irfan” kelimesi yerine geçmesinden söz ederken, zamanla irfanın bütün asillliğini ve önemini yitirdiğini, bunun yerine kültür sözcüğünün her alanda kendisini gösterdiğini belirtir (Meriç, 2022, s. 101).

Cemil Meriç irfanın, “insanı insan yapan vasıfların bütünü” olduğunu ve kültürün ise daha çok, insanın ekonomik anlamda elde ettiği “kanlı” zaferlerini saklamak amacı taşıyan bir örtü şeklinde olduğunu söyler (Meriç, 2019b, s. 33). Kültür kavramı genel olarak karşıladığı bu manalarla pek çok karışıklığa neden olmaktadır. Çünkü kavram, tıpkı “konulduğu kabın şeklini alan sıvılar” gibi sürekli değişip dönüşmekte ve farklı anlam kategorilerini temsil etmektedir. Oysaki kültür, Meriç’in de işaret ettiği üzere, o artık elde edilmiş malumatlar bütünü olarak değil, okunduktan sonra unutulup geride kalanlar şeklinde değil, “hayatı anlama ve yaşama tarzı” şeklinde anlaşılmalıdır (Meriç, 2020, s. 89). Kavram onun için, daha çok eski anlam ve muhtevaları ile “maziyi” ifade etmekle beraber, ona tabi olarak sürekliliğini sağlaması gereken bir yapıya karşılık gelir. Ancak kelimenin ulaştığı son nokta itibarıyla, onun artık bu yönünü tamamen kaybederek çeşitli anlamlar içerdiği söylenebilir. Dolayısıyla kavram herhangi bir geleneği, göreneği, maziyi temsil ederek ilerlemekten ziyade, bulunduğu zamana, an’a göre şekil alan bir yapıya tekabül eder. O, bu yönüyle, içinde bulunduğumuz dünyanın bize kazandırdığı özelliklerin tümünü içeren ve yansıtan bir sözcüktür. Bu anlayış çerçevesinden hareketle denilebilir ki kültür, hakkında en az mutabık kalınan ve en çok görüş ileri sürülen bir kelimedir. Bunun nedeni de devamlı değişen dünyada insanın, gelişme ve ilerleme anlayışının gerisinde kalmayarak ona uyum sağlama çabası, onu kendisi yapan coğrafyanın kültürüne, değerlerine yabancı kalması ve bunun sonucunda da hızla ondan kopmasıyla gerçekleşen bir durum olduğu söylenebilir.

Kısaca Meriç’in düşüncesine göre “kültür” sözcüğü, “kaypaklığı, müphemiyeti” ile batıyı temsil eden, tanımlanması güç, “Avrupa’nın uydurduğu” sözcüklerden birisidir (Meriç, 2019b, s. 37) Üstelik Meriç

kendisine yöneltilen, “kültürün mü hizmetindesiniz, irfanın mı?” sorusuna cevap olarak; zamanında kendisinin de belirli bir dönemin insanı olarak “kültürün hizmetinde” olduğunu, batının düşüncelerini sunmaya çalıştığını ve detaylarla fazla ilgilendiğini belirterek, bu süreçte edindiği, topladığı malumatları artık okuyucusuna sunmak arzusuyla, kültürden ziyade “irfanla uğraşmak istediğini” söyler (Meriç, 2019b, ss. 33-34).

O, kültürün tanımını ve açıklamasını yapmaya çalışırken ilham aldığı kişilerin düşüncelerinden de yola çıkarak, kendisinin şu şekilde bir tarif ortaya koyabileceğini ifade eder: “Az veya çok kalıplaşan düşünüş, duyuş ve davranış tarzları; bu bütünü birçok insan öğrenir ve bölüşür. Böylece kültür, belli kişileri hem objektif hem de sembolik olarak başkalarından ayrı bir topluluk haline getirir” (Meriç, 2019b, s. 67).

Kısaca ortaya konulmaya çalışılan bu düşünceler çerçevesinde denebilir ki kültür; değişen, dönüşen değerlerle birlikte içerik ve anlam olarak aynı kalmayan, sürekli farklılaşan bir kavramdır. Muhtevası bu denli değişen sözcüğün karşısında yer alan insan, bulunduğu kültür daresinde, var olan niteliklerinin üzerine yenilerini katarak, farklı anlamlara, tanımlara bürünen bir varlıktır. Dolayısıyla kültür, ortaya çıktığı toplumda insanlar üzerinde sıfırdan inşaya başlamaktan ziyade, mevcut bulunan değerler ve durumlar üzerine eklemeler yaparak, farklılık kazandıran bir sözcüktür. Ayrıca onun bu özelliğinin, tanım olarak içerdiği bütün karmaşıklığına rağmen olumlu anlamlara da geldiği ifade edilebilir. Zira kültürün devinen yapısı sayesinde tüm insanlık, ortak konularda buluşarak belirli bir uyum mekanizması çerçevesinde etkileşime girmekte ve kaynaşmaktadır.

Cemil Meriç “*medeniyet*” kavramının; “ilim ve teknik gelişme”, “şehirleşme” gibi anlamlarla, gelişmiş seviyede bulunan cemiyetler için kullanıldığını belirterek, kelimenin gelinen nokta itibarıyla daha çok; “sanayileşme”, “modernleşme”, “gelişme” gibi sözcüklerle ifade edildiğini söyler (Meriç, 2019b, s. 66). Bir başka açıklamasında ise Meriç, tek bir medeniyetin olmadığını aksine, pek çok medeniyetlerin var olduğunu söyleyerek gelişme ve ilerlemenin de ancak bu “çeşitlilik sayesinde” mümkün olabileceğinin altını çizer (Meriç, 2019a, s. 170). Bu hususta o,

bir toplumun yıkılmasında asıl önemli olan nedenin onun, yalnız başına kalması olduğunu belirterek, sadece “kümülatif” bir şekilde oluşan toplumların birlik oluşturarak ilerleyebileceğini söyler (Meriç, 2019a, s. 169).

Meriç'e göre, her insan toplumunun kendine özgü bir medeniyet anlayışı vardır ve bu konuda milletlerin birbirlerine karşı üstünlük kurma çabaları “kendini beğenmişlik” emaresinden başka bir şey değildir (Meriç, 2020, s. 82). Ayrıca o, kültürün ne olduğunu tanımlamaya çalışırken onu “medeniyet” kavramı ile birlikte mukayeseli bir şekilde ele alarak, her iki sözcüğün de meydana getirdiği karışıklığa dikkat çekmek ister. Bu bağlamda kültür ve medeniyet mefhumlarının “kaypak ve şüpheli” iki arkadaş olduklarını belirterek beraberinde, ortak bir alanı paylaştıklarını söyler (Meriç, 2020, s. 95). Devamında, içeriği ve manası sürekli olarak değişen medeniyet kavramının, tarihsel aşamalara da baktığında geniş bir alan halinde olduğunu, bu bölümlerin hudutlarının çizilmesi gerektiğini vurgular (Meriç, 2020, s. 94). Fakat gelinen nokta itibarıyla karmaşıklığa son derece elverişli olan bu iki kavramı aydınlatmak için başarıya ulaşamadığının da altını çizer (Meriç, 2019b, s. 41). Sonuç olarak Meriç, hem kültürün hem de medeniyetin her ülkede ve coğrafyada farklı manalar taşıdığını belirtir ve bu hususta yapılması gereken şeyin ise ölçülü davranmak olduğunu söyleyerek, yaşayan her kavramın değişime uğramasının normal olarak karşılanması gerektiğini belirtir (Meriç, 2020, s. 98). İşte bu anlayış doğrultusunda o, kelimeler arasında süren tartışmaların sona ermeyeceğini, esasında ne kastedilmek istendiğinin de okuyucunun kendisinin yazılanlardan yola çıkarak anlaması gerektiğini ifade eder (Meriç, 2020, s. 98).

Ayrıca Meriç, “garp medeniyeti” denildiğinde ne anlaşılması gerektiği hususunda ise; “Fransız, İngiliz, İtalyan, Amerikan kültürleri”nin anlaşılması gerektiğini belirterek, kültür sözcüğünün belirli bir cemiyete ilişkin olduğunu, “medeniyet”in ise çok daha geniş bir anlamıyla “daha kucaklayıcı bütünler için kullanılması” gerektiğini ifade eder (Meriç, 2019b, s. 66). Bir başka açıklamasında ise Meriç “kültür”ün, insanın fiziki âleme, çevreye istediğini yaptırabilmek amacıyla ortaklaşa oluşturduğu araçlar şeklinde ele alındığını; medeniyetin de insanın ahlaki,

ruhi, fikri alanda yükselmesi amacıyla oluşturulduğu araçlar olarak değerlendirildiğini ve bunları; felsefe, din, hukuk, resim gibi dalların temsil ettiğini belirtir (Meriç, 2019b, s. 65). Yine ona göre kültür ve medeniyet kavramlarının tanımı hakkında bu açıklamaların tam tersini iddia edenlerin de mevcut olduğunu, bu karmaşıklık içerisinde hangisine yönelmek gerektiğini de sorar (Meriç, 2019b, s. 66). Beraberinde kültür ve medeniyet kavramlarının açıklanması konusunda ne kadar emek harcanırsa harcanırsa tam anlamıyla başarıya ulaşamadığının da altını çizer (Meriç, 2019b, s. 41). Bir başka husus ise, Meriç'e göre gerilemiş tüm medeniyetler için engellenemez bir kaderdir ve bunun asıl nedeni; her kültürün, "insanlığın" önemli değerlerinden bir kısmını gerçekleştirdikten sonra, görevini tamamlamış olarak "ölüme mahkûm" olmasıdır (Meriç, 2020, s. 110). Bu anlayış doğrultusunda bakıldığında denilebilir ki kültür ve medeniyet tasavvurları insan ve onun oluşturduğu toplumla beraber oluşan ve yine onunla birlikte farklı niteliklere bürünerek varlığını sürdürmeye çalışan kavramlardır.

Cemil Meriç'in kültür ve medeniyete dair düşüncelerini kısaca bu şekilde sunmaya çalıştık. Özetle, Meriç için her iki kavram da bugünkü geldiği son nokta itibarıyla, tarif ve tasnifi oldukça karmaşık mefhumlardır. Onun için her iki kavram da, tarihi süreçle birlikte değerlendirilmesi gereken terimlerdir. Zira her iki sözcüğün de oluş ve yok oluş sebepleri bu varlık sahasında cereyan etmektedir. Bu konuda Meriç, "ağaç kökü ile yaşar, insan da öyle; mazi gövdemiz, maziden koştuk istikbale bağlanamadık ne Avrupa'yız ne de Asya" (Meriç, 2019a, s. 297) diyerek, kendi kültür ve medeniyetimize sahip çıkmamızı ve bu durumun tersi olduğunda ise; özümüzü, değerlerimizi kaybederek hiçbir ilerleme kaydedemeyeceğimizi vurgular.

AHLAK VE İNANÇ VARLIĞI OLARAK İNSAN

Tarihi süreçle birlikte bakıldığında "**ahlak**" kavramının düşünürlerce pek çok kez incelendiği ve üzerinde farklı tarif ve tasniflere gidildiği bilinmektedir. Çağrıcı'ya göre kavram "Arapça'da 'seciye, tabiat, huy' gibi manalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur" (Çağrıcı,

1989, ss. 1-9). Frolov ise kavramı, içtimai hayatın her bölümünde, insanların davranışlarını ve ilerleyişlerini, belirli bir nizam çerçevesinde gerçekleştirebilmeleri için oluşturulan bir müessese şeklinde tanımlar (Frolov, 1991, s. 7). Cevizci'ye göre ahlak, insanların kendi anlayışları doğrultusunda hayatlarını sürdürdükleri ve bu anlamda kendilerine kılavuz edindikleri prensipler veya normların tümüdür (Cevizci, 1999, s. 17; Arslan, 2009, s. 132). Bu genel çerçeveden sonra Cemil Meriç'e döndüğümüzde, ahlak kavramının onun düşüncesinde nasıl karşılık bulduğuna kısaca bakılmaya çalışılacaktır.

Cemil Meriç, ahlakın herhangi bir alana, çıkara, menfaate alet edilmeden tek başına, salt bir şekilde mevcut ve anlamlı olması gerektiğine dikkat çeker. Bu bağlamda o, gerçek ahlakın Kant'ın ahlak anlayışı olduğunu söyler. Kant, ahlak yasalarını ortaya koyarken “zorunlu(kategorik) emirler” başlığında sıraladığı üç ilkeden birisi olan: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2002, s. 46) anlayışı Meriç'in, ahlakın temeli olarak gördüğü ilkedir. Dolayısıyla ona göre amaçlar için her şey feda edilmemeli, insan araç haline getirilmemelidir Ancak tüm bunlara rağmen “politika” söz konusu olduğu zaman bunun mümkün olmayacağını da altını çizerek (Meriç, 2020, s. 248). Zira Meriç'e göre insan, amaçlarına ulaşabilmek için, elinde bulunan imkânlarla yetinmez ve bu noktada her politikacı onun için kısmen de olsa Makyevelist bir düşünce barındırmaktadır (Meriç, 2020, s. 248). Tüm bu düşünceler çerçevesinde yine de ona göre ahlak, siyasetin dışında ayrı bir yere sahiptir. Her politikacı yöntemini uygularken bunu gözetererek davranmalı, kendi çıkarları uğruna ahlakı tamamen araç haline getirmemelidir. Dolayısıyla Cemil Meriç'in, ahlakı; hem bireyin “ödev” nedeniyle gerçekleştirmesi gereken eylemler şeklinde, hem de siyaset konu olduğunda kaçınılmazlaşan bir “politika ahlakı” şeklinde iki kısma ayırdığını söylemek mümkündür.

Yine bu anlayış doğrultusunda Meriç, Marx'ın ahlak konusunda öne sürdüğü şu görüşüne katılarak onunla aynı düşüncede olduğunu belirtir: “Ahlak, burjuvazinin mistifikasyonudur ve burjuvazi ihtilalden sonra

dünya nimetlerine saldırmış, ahlakı da bir mistifikasyon haline getirmiştir” (Meriç, 2018b, s. 247). Bu anlamda burjuvazinin, ahlakı birtakım temel çıkar ve menfaatleri doğrultusunda, onu her şeye alet ederek amaçlarını gerçekleştirmede bir araç, basamak olarak gördüğü söylenebilir. O hâlde denilebilir ki burjuvazi için mühim olan asıl şey, insanları kendi belirlediği davranış ve normlar çerçevesinde hareket ettirmektir ve bu uğurda ahlak, onun için sadece bir araçtır. İşte bu anlayış Meriç'in yukarıda da değindiğimiz üzere belirttiği ahlak düşüncesine ters olmakla beraber, söz konusu politika olduğu zaman bu durum, yine ona göre kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla ahlak konusunda Meriç'in, anlam ve içerik olarak böyle bir ikilemden söz ederek kendi düşüncesini ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.

Yine Meriç, Kur'an'ın insan üzerinde olan tesirinin önemli olduğuna dikkat çeker ve ayrıca onun, insan için “inanç” noktasındaki etkisine de vurgu yapar (Meriç, 2018b, s. 165). Çünkü Kur'an'da yer alan yasak ve buyruklar, telkin ve öneriler insanın hayatında hem ahlak hem de inanç bakımından büyük bir önem taşır. Dolayısıyla dinin bu yönü ile insanlar üzerindeki etkisi, yaşamın diğer alanlarında da önem taşımakta olup tam da bu yüzden Meriç, adeta onun farklı amaçlar için araç olarak kullanılabileceğini düşünmektedir. Ayrıca o, siyaseti elinde bulunduran kişinin ya inanç yönünde olan ahlakı, yani bütün inançlarına itaat ederek, davranışlarının sonucuna bakmadan, bu yönde ilerlemek olduğunu ya da kendisini yaptığı davranışlardan mesul tutacak olan “iyi niyet”, “temiz kalplilik” vs. duygulardan uzak tutarak “sorumluluk ahlakı”nı tercih etmek zorunda olduğunu söyler (Meriç, 2020, s. 247). Dolayısıyla Meriç'in düşüncesinde ahlakın, görüldüğü üzere siyaset noktasında ondan ayrı düşünülmesinin imkânsız olduğu bir alana tekabül ettiği söylenebilir.

Ona göre insanın ahlaklı olmasında etkili ve önemli olan ilkelerden birisi de “edep”tir ve bu anlamda kelime, onun için önem taşır. Ayrıca Meriç'e göre edep sözcüğü, batının hümanizm gibi kelimelerle ifade ettiği kavramların tümünü kapsayan bir sözcüktür. Onun düşüncesine göre hümanizm, “imanını kaybeden bir çağın dini”dir ve kelimedenden

çok adeta bir bukalemunu temsil eder (Meriç, 2018a, s. 85). Dolayısıyla insanı bu denli değişken, “kaypak”, “çapraşık” bir sözcükle anlatmaktansa, daha köklü bir kelime olan edep sözcüğüyle açıklamak makul ve anlamlıdır.

Özetle Meriç’in düşüncesinde ahlak, genel olarak insanın kendi iradesiyle, yaşamı çerçevesinde oluşan ve davranışlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan mefhumdur. Bu yönüyle Meriç’in, Kant’ın ahlak görüşünden etkilendiği ve bu doğrultuda kendi düşüncelerini ifade ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Meriç, insanın eylemde bulunurken onu tamamen ödev duygusuyla yapması gerektiğini, hem karşısındaki hem de ahlakı, bir araç olarak kullanmaması gerektiğinin altını çizer. Ancak tüm bunlara rağmen o, siyasi alanda ahlakın araç olarak kullanılmasının da kaçınılmaz olduğunu belirtir. Ayrıca onun ahlak konusundaki fikirlerinin, Sokrates’in, “insandan ve toplumdaki bağımsız” ahlak normlarının ve kanunlarının mevcut olduğu düşüncesiyle de farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür. Kısaca Meriç, ahlakın, insanın insan olabilmesinde ve insan kalabilmesindeki önemine işaret eder ve onu, insanın hayatını anlamlı bir zeminde devam ettirebilmesinde mühim bir etken olarak görür. Onun ahlak konusundaki düşüncelerini hem insanın kendi iradesi doğrultusunda ortaya çıkan, bireyin oluşturduğu bir ahlak; hem de politika söz konusu olduğunda kaçınılmazı mümkün olmayan siyasi bir ahlak şeklinde açıklamak mümkündür. Genel olarak ahlakın, insan üzerindeki anlam ve önemini kısaca bu şekilde açıklamaya çalıştıktan sonra, “inanç” kavramının Cemil Meriç’in düşüncesinde nasıl karşılık bulduğuna kısaca bakılmaya çalışılacaktır.

Meriç “*inanç*” hususunda, öncelikle insanın hareket edebilmesi için inanması gerektiği ve onu harekete geçiren şeylerin ise hisleri, içgüdüleri olduğu ve bu anlamda insanın inandığı şey ne olursa olsun severek canını feda edebileceğini belirtir (Meriç, 2018b, s. 135). Dolayısıyla ona göre inanma duygusu, insanın yaşamının kolay olabilmesi bakımından önemli bir etkidir. Yine Meriç’in düşüncesine göre, herhangi bir ulusu ortadan kaldırmanın en kısa yöntemi, öncelikli olarak onun inançlarını ortadan kaldırmaktır (Meriç, 2018b, s. 279). Zira inanç, insanın kişiliğini

yansıtan bir kelimedir ve bu, beraberinde onun yaşadığı toplum, millet, coğrafya için de geçerli bir durumdur (Meriç, 2019a, s. 356). Dolayısıyla Meriç'e göre inanç asildir ve medeniyetlerin oluşmasında etkili olan bir kavramdır (Meriç, 2022, s. 182). Bu noktada inanç, insanı insan yapan temel saiklerden biri ve en önemlisi olmakla beraber, insanın varlığını devam ettirebilmesinde de önemli bir faktördür. Sözelimi bir inanma biçimi olarak din, insanın makul bir zeminde ve düzende yaşamına anlam katmada mühim bir rol oynar. Bu hususta Meriç, "bizim için din; bir kurtuluştur, hayatın kendisidir, medeniyettir" der (Meriç, 2018b, s. 289). Ayrıca dinin, yüz yıllardan bu yana yaşamını devam ettiren kuşakları rahatlığa, huzura erıştiren, "tecrübeden geçmiş bir inançlar manzumesi; sıcak, dost, köklü" şeklinde tanımlayarak önemini vurgular (Meriç, 2022, s. 176). Üstelik bu noktada Meriç, İslamiyet'in insanların tamamına hitap eden bir "dünya görüşü" olduğunu belirtir ve kaynağının da "vahdet, sevgi, adalet" olduğunu söyler (Meriç, 2018b, s. 299). Dolayısıyla din kavramını anlam bakımından, insanın yaşamı boyunca uğradığı çeşitli sıkıntı ve talihsizlikler karşısında, kendisini manevi anlamda iyi hissettiği, emniyet duyduğu mühim bir sığınak şeklinde nitelendirmek mümkündür ve İslam dini de bu doğrultuda Meriç'in düşüncesinde bunları insana sağlayacak bir hoşgörüyü sahiptir. Ayrıca Meriç, bir inanma biçimi olarak dini, insanın kendi iradesi, yetenekleri ölçüsünde idrak etmesinin onun elinde olan bir şey olduğunu belirterek, "zira ummandan bir maşrapalık su alabilirsiniz, idrakınız bir maşrapalık ise eğer" şeklinde ifade eder (Meriç, 2018b, s. 302). Bu bağlamda her insan, kendi müdrikesinin yöneldiği ve seçtiği, ayırt ettiği durumlar neticesinde, belirli bir inanç biçimine yönelebilir ve bu noktada da esas faktörün kendisi olduğu söylenebilir.

Yine Meriç'in düşüncesine göre, "insanın insanlaşması, kutsala inanasması ile başlar ve insan, kutsal için fedakârlık yapan kendisinden daha büyük bir varlığa inanan bir mahlûktur" (Meriç, 2018b, s. 195). Bu nedenle din, kutsal değerler alanında önemli bir kurum olarak, kendisine bağlı olan insanı yücelterek, onu yüksek bir mertebeye yerleştirir (Meriç, 2018b, s. 135). Bu anlayış doğrultusunda denilebilir ki din, insanın hayatta başına gelen ve yaşadığı her türlü zorluk karşısında onun

kendisine yönelmesiyle, manevi bir huzura ulaşmasında önem taşıyan bir alandır. Ayrıca bu durumun bütün toplumlarda çeşitli şekillerde belirginleştiğini de söylemek mümkündür. Zira insan, daha en başından doğarken bile aynı dilde, renkte vs. dünyaya gelmez. İşte bu nedenle her insan için farklı inanç, duygu, düşünce tarzları söz konusu olmaktadır. Sözelimi, tek tanrılı dinlerde inanma “tek” bir tanrının varlığına yönelme şeklinde gerçekleşirken; çok tanrılı dinlerde de bu durumun tersi söz konusu olur. Ayrıca Meriç, inanan kişinin mutsuzluğundan söz etmesini yanlış olarak değerlendirir, çünkü onun düşüncesine göre inanan insan, daima mutludur (Meriç, 2019a, s. 41).

Yine Meriç'e göre, “ne kadar Müslüman varsa o kadar Allah anlayışı vardır; idrak edilemeyen karşısında duyulan acz...” (Meriç, 2018b, s. 270). Bu anlayış çerçevesinden hareketle denilebilir ki insanların inanç karşısındaki tavırları, her bir insan tekinin iradesine özgü olarak şekillendiği için farklı farklıdır ve bu noktada tek bir inanç biçiminden söz etmek mümkün değildir. Ayrıca Meriç, inanmayan kişilerin inanan insanlara karşı farklı bir tavır içerisinde olmalarının nedenini “kıskançlık” olarak ifade ederek, her insanın aynı Tanrı'ya inandığı zaman her yerin cennet olabileceğini belirtir (Meriç, 2019a, s. 40). Dolayısıyla Meriç'in, çeşitli inanç biçimlerinin varlığından söz ederken aynı zamanda insanların ortak tek bir yaratıcıya inanması haline ilişkin umudunu belirterek, bir inanç birliğinin olmasından yana olduğundan da söz etmek mümkündür. Tüm bunların yanında Meriç, insanları Tanrı düşüncesine, inancına ulaştıracak olan şeyin, belirli normlar çerçevesinde kalarak ve ona göre hareket ederek eylemleri gerektiğini belirtir. Bu bağlamda insan, ne olursa olsun aşırılıklara kaçmadan, belirlenen ölçüye göre hareket ettiğinde Tanrı tasavvuruna ulaşabilir.

Özetle onun düşüncesine göre insan, inancı sayesinde hayattaki her şeye sapsağlam tutunarak yaşamını devam ettiren bir varlıktır. Dolayısıyla o, bir inanç ve ahlak varlığı olarak öne sürdüğü ve savunduğu tüm görüşler için, belirli bir denge ve nizam çerçevesinde hareket etmelidir. Ayrıca Meriç, inanç konusundaki düşüncelerini ifade ederken İslamiyet'in ve dinin insan açısından önemine işaret ederek kendi

düşüncelerini ortaya koyar. Kısacası Meriç için hem ahlak hem de inanç insanın yaşamının daha anlamlı, mutlu ve düzenli olması için gereken şeylerdir ve bunlardan ayrı, bağımsız bir insan düşünmek mümkün değildir.

SONUÇ

İnsan, yaratılış ve varoluş sebebi itibariyle düşünen bir canlıdır ve bu da ancak kendisinde bulunan “akıl” sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda Cemil Meriç, insanı anlamaya ve açıklamaya çalışırken, her konuda akla büyük bir önem vererek, insanın onu öteki varlıklardan farklılaştıran bu akıl sayesinde hareket ettiği zaman, mutlu ve anlamlı bir hayat sürebileceğine inanır. Ancak onun insan anlayışı, akla ve iradeye dayalı, eylem ve değerler alanını birlikte dikkate alan bir anlayıştır. Bu doğrultuda o, insanın akıl varlığı olduğunu, bundan dolayı da eylemlerinin çeşitli olduğunu ve bunların onun davranışlarını, yaşam biçimini şekillendirdiği belirterek, tam da bu yüzden onun “bütünlükçü” bir bakış açısından hareketle değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Bu yüzden, Meriç, her ne kadar insana akılcı veya akli özellikleri ön plana çıkaran bir bakış açısıyla yönelmiş olsa da aslında yazılarına, eserlerine bir bütün olarak baktığımızda, onun, insanın bütün yönlerini ele alan ve onu bütün yönleri ile değerlendirmeye çalışan biri olduğunu söyleyebiliriz. Tüm bunlara rağmen yine de kendi düşünce ve yazılarında, her ne kadar bu bütünlükçü yaklaşım fikrinden yana olduğunu belirterek, insanı, sadece belirli bir yönden değerlendiren bilimleri eleştirmiş olsa da bu yaklaşım biçimini, tam olarak kendisinin de başaramadığını söylemek mümkündür. Bunda onun edebiyatçı oluşunun ve deneme tarzı yazıyı tercih etmesinin de etkisi olduğu söylenebilir.

Ayrıca Meriç'in, gerek çocukluğunda yaşadığı bazı problemlerden dolayı gerekse de gözlerini kaybetmesiyle birlikte ortaya çıkan ruh hâlinin oluşturduğu olumsuz bir atmosfer veya okuduğu yazılar, kitaplar vs. nedeniyle düşüncelerinin seyrinde belirli bir istikrarın olmadığını söylemek mümkündür. Yine tüm bunlardan bağımsız olarak şunu belirtmekte yarar vardır: Meriç, gerek eserlerinde gerek yazılarında ve

gerekse öne sürdüğü fikirlerinde, açık seçik bir biçimde insan tanımını yapmasa da bütün çalışmalarının ardında, insan ve yapıp etmelerinin etkileri, sonuçları vardır ve bu manada o, insana özel bir önem ve değer atfeder. Üstelik Meriç, başta edebiyat, tarih, sosyoloji gibi alanlardaki yazı ve düşünceleriyle öne çıksa da, felsefe ve onun edimi olan düşünme etkinliğiyle de yaşamı boyunca iç içe olmuştur. Sözelimi insanın ne'liğinin açıklanmasındaki tavrı, kültürün insan üzerindeki etkisi ve onun insanla birlikte nasıl şekillendiği düşüncesi veya ahlak konusundaki görüşlerini belirtirken Kant'ın ahlak anlayışından etkilenmesi ve düşüncelerini de bu zeminde dillendirmesi felsefe ile olan ilişkisinin boyutunu göstermektedir. Dolayısıyla Meriç, her konuda düşünmeye ve düşünceye ayrı bir önem atfetmiştir. Bu bağlamda o, bir filozofun yetişmesindeki esas etkenin, onun her alanda ve konuda düşünebilmesi olduğunu belirtmiştir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1987). *Çağdaş Felsefe; Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İnkılap Kitabevi.
- Arslan, A. (2009). *Felsefeye Giriş*. Adres Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Frolov, I. (1991). *Felsefe Sözlüğü*. (A. Çalışlar, Çev.). Cem Yayınevi.
- Gökberk, M. (1961). Pozitivizm ve Geist Felsefesi. *Felsefe Arhivi Dergisi*, (12), s.26.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Atalay, L. (2018). 1930'lu Türkiye'sinde Fert-Cemiyet Tartışmaları. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (28), 183-212.
- Mengüşoğlu, T. (2015). *İnsan Felsefesi*. Doğu Batı Yayınları.
- Meriç, C. (2005). *Bu Ülke*. İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2018a). *Kırk Ambar Cilt 1 Rümuz-ül Edeb*. İletişim Yayınları.

- Meriç, C. (2018b). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2019a). *Jurnal Cilt 1*. İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2019b). *Kültürden İrfana*. İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2020). *Umrandan Uygarlığa*. İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2022). *Bu Ülke*. İletişim Yayınları.
- Scheler, M. (1988). *İnsanın Kosmos'taki Yeri*. (T. Mengüşoğlu, Çev.). Yaprak Yayınevi.
- TDV. (1989). *Ahlâk. İçinde İslam Ansiklopedisi*. (ss.1-9). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Uygur, N. (2018). *Yaşama Felsefesi*. Yapı Kredi Yayınları.

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi

Haziran 2023

Yıl 13, Sayı 1, ss.33-50.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1375909>

Makale Türü: Araştırma makalesi

Geliş Tarihi: 14.10.2023

Kabul Tarihi: 05.11.2023

Journal of Individual & Society

December 2023

Year 13, Issue 1, pp.33-50.

Article Type: Research article

Submitted: 14.10.2023

Accepted: 05.11.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

Karadeniz, Y. & Devebakan, M. İran'da Protesto Kültürünün Ortaya Çıkışı: İslâm Devrimine Kadar Tarihten Bazı Kesitler. Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 13(1), ss.33-50. DOI:10.20493/birtop.1375909

İRAN'DA PROTESTO KÜLTÜRÜNÜN ORTAYA ÇIKIŞI: İSLÂM DEVRİMİ'NE KADAR TARİHTEN BAZI KESİTLER

THE EMERGENCE OF PROTEST CULTURE IN IRAN: SOME SECTIONS FROM HISTORY UNTIL THE ISLAMIC REVOLUTION

Yılmaz KARADENİZ

Prof. Dr., Amasya Üniversitesi,
yilmazkaradeniz44@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-6471-1280

Mikail DEVEBAKAN

Doktora Öğrencisi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi,
mikaildbkn@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7654-7027

Öz

Protesto, kalabalık kitlelerin bir ülkede belirli bir amaç etrafında mevcut siyasi yönetimin idari, dini, içtimai, iktisadi ve mesleki uygulamalarına itiraz ederek değişmesi için topluluklar hâlinde yaptıkları bir başkaldırıdır. İran tarihinde geçmişten günümüze çeşitli dönemlerde bu tür hareketlere rastlamak mümkündür. Ahameniş Dönemi'nde II. Ardeşir'in uygulamalarına karşı çıkan

Anadolu satraplarının sebep olduğu protestolar; Elamlıların I. Darius'a karşı isyanları, Selevkos kralı II. Ardavan Dönemi'nde yedi yıl süren isyanlar, Sasanilerin Eşkanilere karşı siyasi içerikli isyanları, Sasani Dönemi'nde Hristiyan Ermenilerin isyanları, Behram Çupin isyanları önemli hadiseler olarak tarihe geçmiştir. İslami dönemde toprak derebeylerine ve Emevi uygulamalarına karşı meydana gelen isyanlar, Selçuklu Dönemi'nde Kirman olayları, Safeviler Dönemi'nde merkezi idareye karşı Kızılbaş isyanları, Kaçar Dönemi'nde Reuter ve Talbut gibi İngiliz sermayedarlara verilen imtiyazlara karşı yapılan itirazlar ve isyanları saymak da mümkündür.

Çalışmanın yöntemi, İran'ın Sasani Dönemi'nden İslâm Devrimi'ne kadar olan zaman sürecinde meydana gelen protestolardan örnekler seçilerek kronolojik olarak incelenmeye çalışıldı. Çalışmamızın amacı ise protestonun ortaya çıkışını sağlayan sebepleri ve tarihte İran toplumunda görülen protestoların tarihi süreç içerisindeki kesitlerinden örnekler vererek ortaya koymaktır. İran'ın ilkçağlarından Kaçar idaresinin sonlarına kadar olan zaman diliminde önemli olanlarını yazılı kaynaklar çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İran, Protesto, Sasani, Emevi, Kaçar, Pehlevi.

Abstract

Protest is a collective uprising held by masses of people in a country for a specific purpose, objecting to the administrative, religious, social, economic and professional practices of the current political administration to change them. It is possible to encounter such movements in various periods in Iranian history from past to present. The protests caused by the Anatolian satraps who opposed to Ardashir II's practices, in the Achaemenid period, the rebellions of the Elamites against Darius I, the rebellions that lasted for seven years during the Ardavan II, king of the Seleucid, politically motivated rebellions of the Sassanids against the Ashkanids, the rebellions of the Christian Armenians during the Sassanid period, and the Bahram Chupin rebellions have gone down in history as important events. It is also possible to list the rebellions against land lords and Umayyad

practices in the Islamic period, the Kirman events in the Seljuk period, the Qizilbash rebellions against the central administration in the Safavid period, and the objections and rebellions against the privileges given to British capitalists such as Reuter and Talbut during the Qajar period.

The method of the study was tried to be examined chronologically by selecting examples from the protests that occurred in the period from the Sassanid period of Iran to the Islamic Revolution. The aim of our study is to reveal the reasons that led to the emergence of the protest by giving examples of the protests seen in Iranian society throughout the historical process. We tried to reveal the important ones within the framework of written sources, from the early ages of Iran to the end of the Qajar rule.

Keywords: Iran, Protest, Sassanid, Umayyad, Qajar, Pahlavi.

GİRİŞ

Protesto: İtalyancada karşı çıkmak anlamına gelen *protestare* sözcüğünden türetilmiştir. Kelime manası reddetmek, itiraz etmek olan bu kelimenin sözlük anlamı: Bildirmek, açıklamak ve beyanatta bulunmak olsa da artık bu anlamıyla kullanılmamaktadır. Hukukta ise protesto: İhbarname demektir. Protestolar, bireysel, toplumsal ve kurumsal olarak üçe ayrılmaktadır. Toplumsal olarak protesto, toplumun tamamını etkileyen bir olay ve duruma karşı kamuoyu oluşturmak için bir grup ile birlikte tepkiyi ifade etmektir. İsyân: Mevcut idarenin kanunlarını reddetmek ve cari olan düzeni değiştirmeye çalışmaktır. Günümüzde yasalar çerçevesinde ve yasadışı olmak üzere iki şekilde yapılmaktadır: Protesto etmek; bazı fikirlere, yasalara ve kurallara karşı çıkmak için eylem yapmak demektir. Öncesinde yetkili mercilere saati ve yeri bildirip izin almak şartıyla yürüyüş yapmak yasal protestolara örnek olarak gösterilebilir.

Protesto, bir ülkede idealleri ve ilkeleri için birlikte yürüyen bütün insanlara özgüdür. Şabani, protestoyu tarihin kanıtı olarak görmekte, İranlıların dirençli bir halk olduğunu söyleyerek olumsuz olayların onlara

kalıcılığın yollarını öğrettiğini kaydetmiştir. Dış güçlerin ve içteki yıkıcı güçlerin de protestolarda etkili olduğunu, kültürel mücadeleler ve dengeli sosyal çabalarda toplulukları yönlendirdiklerini iddia etmiştir (Şabani, 1379, s. 201). Bundan hareketle, insanların birlik ve beraberlik fikrinin uzun bir tarihte izini sürmek mümkündür. Antik Roma Dönemi'nde protesto sözcüğü, mahkemelerde sanık durumundaki birinin suçsuzluğunu kanıtlamak için tanıklık etmek anlamında kullanılmıştır. Kelime olarak İtalyanca ve Fransızcaya geçtikten sonra farklı anlamda kullanılmaya başlanmıştır (Şitabdera, 1399, s. 65; Tilly, 2008, s. 4).

Yukarıda bahsedildiği üzere protesto kavramı kitle toplumu tarihinin başlangıcına kadar dayanmaktadır. Bazen toprağa, aileye ve bölgeye saldırmak isteyen gruplara karşı korunmak ve direnmek şeklinde ortaya çıkmış, bazen de bu direnme dış düşmanlara karşı mücadeleye ve neticede savaş şekline dönüşmüştür. Tarihte bu mücadele ve yüzleşmenin nasıl olduğu ileride anlatılacaktır. Protesto kavramının yalnızca düşman grupla askeri çatışma için kitlelerin oluşumunda veya dini toplumlarla sınırlı olmadığı ortaya konulacaktır. Yapısal devrim, bilimsel devrim ve kültür devriminin İran'daki örnekleri tarihi süreç içerisinde verilecektir. Protesto, sözcük olarak düzen, bir şey üretme ve savaş düzeni anlamlarına gelmekte; kararlılık, azim, irade ve bir ülkenin askeri güçlerini savaşa hazırlamak manalarında kullanılmaktadır (Dehoda, 1372, s. 4796). Protesto kavramı Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde; "bir davranışı, bir düşünceyi, bir uygulamayı haksız, yersiz, gereksiz bularak karşı çıkma, kabul etmeme" şeklinde açıklanmıştır (TDK, 2005, s. 1629). Günümüzde en genel anlamı ile "yanlış, haksız bulunan bir durum karşısında açıkça tavır alma" olarak anlaşılmaktadır (Yılmaz, 2020, s. 56). Terminolojik olarak kendiliğinden bir halk hareketi, kendilerine sahip çıkan insanların ülkelerinin genel politikasındaki herhangi bir sapmanın farkında olmalarıdır. İkinci olarak da sapmadan dolayı mağdur olanların o sapmanın önünde durmalarıdır. Dolayısıyla protesto kavramı, güçleri örgütlemek ve bir araya gelmek demektir. İnkârcı akımlarla başa çıkmak veya tacize yol açmak için kullanılan bir çabalar bütünüdür (Şitabdera, 1399, s. 70).

İSLÂM ÖNCESİ İRAN'DA PROTESTOLARIN ORTAYA ÇIKIŞI

Protesto, insanlık tarihi kadar eski olup bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Çalışmamızda konunun gerekçeleri ve psiko-politik felsefi tartışmalarını İran Tarihi'ndeki bazı dönemleri esas alarak ortaya koymaya çalışacağız. Araştırmamızın ilerleyen safhalarında protestonun tarihine dikkat çekeceğiz. Çünkü tarihsel araştırmanın amacı, gerçek olaylarla ilgili verileri kullanmaktır. Bu bağlamda İslâm Öncesi Dönemden başlayarak Pehlevi Dönemi sonuna kadar bazı örneklerle konuyu açıklamaya çalışacağız.

İran platosunun batı kısmında Aryanilerin ilk merkezi siyasi teşekkülünü kuran Medler, kitlelerin mobilizasyonunu kullanarak nüfuzlarını uzun süre devam ettirmişlerdir. Aryani kökenli olan Medler, Perslerle birlikte bu bölgeye M. Ö. 1. binyılda gelmişlerdir (Murray, 1380, ss. 29-33). Başkentleri Hegmatane (Hemedan) olan Medler, M.Ö 7. yüzyılın başlarında ilk İran Devleti'ni kurmuşlardır. Medlerden önce M.Ö. 4. bin yıldan M.Ö. 1. yıla kadar İran'ın güneybatısındaki Huzistan ve Fars bölgesinde, Buşır, Kirman, Loristan ve Kürdistan bölgelerinde medeniyetlerin kuruldukları kaydedilmiştir (Ghrishman, 1372, ss. 16-49). Silktepe arkeolojik kazılarında ele geçirilen buluntularda İran coğrafyasının ilk yerleşik kavimlerinin Kasiler, Lulubiler ve Gutiler oldukları anlaşılmaktadır. Zağros Dağlarındaki Guti ve Lulubi hâkimiyetinden sonra Aryanilerin M.Ö. 5000'den itibaren buraya yerleşerek medeniyet kurdukları bilinmektedir. Medler kuzeybatıda, Persler güneyde, Partlar ise bugünkü Horasan bölgesinde yerleşmişlerdir (Diakonov, 1345, s. 223). Ancak Asurluların şiddetli saldırılarından sonra Medler bağımsızlıklarını kaybedip bu devletin hâkimiyetine girmişlerdir. Asur hâkimiyetini kabul etmek istemeyen Med ileri gelenleri halkın da bir kısmını arkalarına alarak Diaco adında bir liderin etrafında toplanmışlardır. Bunun liderliğinde Asur hâkimiyetine karşı yapılan protestolar neticesinde M.S 550'de Kiros liderliğinde Pers egemenliğini kurmuşlardır. Kiros, Mazdek olan Med inancının yerine Zerdüş inancını getirmiştir (Grey, 1382, s. 23). Herodot, Med halkının 672'de Asur hâkimiyetine karşı Phraortes önderliğinde ayaklandığından bahsetmiştir (Matofi, 1382, ss. 25-42).

Asya coğrafyasında 500 yıl hâkimiyet süren Asurluların egemenliklerine aldıkları ilk topluluk Medler olmuşlardır. Asur hâkimiyetine karşı mücadeleyi elden bırakmayan Med halkı, son kral Astyages'i tahttan indirerek bağımsızlıklarını kazanmış siyasi hâkimiyetin Ahamenişlere (Hehamenşi) geçmesini sağlamışlardır (Diakonov, 1345, s. 198).

Ahemeniş veyahut Farsça kaynaklardaki ismiyle Hehamenişler (M.Ö. 550-330) Fars topraklarının ilk yerli siyasi hanedanlıklarından sayılmaktadır. Bu hanedana mensup kralların yönettikleri halka iyi davranmadıkları ve bu yüzden sevilmedikleri, bunun Müslümanların İran'ı fethine kadar devam ettiği kaydedilmiştir. Bu dönemde putperest olmayan halk, Zerdüşt inancını Kiros ve Darius dönemlerinde de muhafaza etmişlerdir. Medlerden Ahamenişlere ve daha sonra İslami dönemin başlangıcına kadar Zerdüşt inancı ve kültürü hâkim olmuştur (Şitabdera, 1399, s. 67). Bu dönemdeki krallar, aynı zamanda kendilerine dini vasıflar da yükleyerek halkın bağlılığını sağlamaya çalışmışlardır. İdari uygulamalardaki aksaklıkların bir protestoya yol açmaması için kendi nefeslerini halkın ensesinde hissettirmeye çalışmışlardır (Rızai, 1364, ss. 251-254).

İran'ın Müslümanlar tarafından fethinden sonra idareci olanlar bu durum İslami açıdan sürdürmüşlerdir. "Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Kim ona hürmet ederse Allah'a itaat etmiş olur. Kim ona hakaret ederse Allah'a hakaret etmiş olur" (Şitabdera, 1399, s. 75). Kiros, M.Ö. 538'deki Babil istilasına kadar olan kendi döneminde halkı rahatlatmak için inançlarında serbest bırakmış ve herkesin istediği şekilde ibadetini icra edebileceğini bir ferman ile ilan etmiştir. İnsan hakları bakımından da dünyadaki ilk uygulamalardan olan bu uygulama ile hukuk, din ve inançlar arasındaki uyumu tesis etmiş, insan haklarının ilk ilkesini dile getirmiştir. Ahameniş idaresi bu uygulama ve genel halk kitlelerinin seferber edilmesiyle, yasalara saygıyı gerçekleştirmiş ve devletin ömrünün uzun yıllar sürmesini sağlamıştır. Aynı dönemde Batı Asya, Avrupa'nın doğu cebi sayılan ve çeşitli halkların yaşadığı Kuzey Afrika devletlerinde yaşayan halklar arasında ve halk ile idareciler arasında kaotik bir ortam ve çatışma vardı. Dini ve zengin sınıfı yanına çekebilen kral ve imparatorlar, halka zulmetmede sınırları zorluyorlardı. Aynı şekilde İran'da Asur egemenliğini sona erdiren Medler, bir süre sonra halka baskı yapmaya, lüks ve eğlenceye düşmeye başlayınca halkın

nefreti ile karşılaştılar (Şitabdera, 1399, ss. 72-74). Neticede Kiros'un etrafında birleşen halk, gerçekleştirdikleri protestoların zamanla mücadeleye dönüşmesiyle Medleri ortadan kaldırıp Pers hâkimiyetini tesis etmişlerdir (Moorey, 1380, ss. 45-50).

Pers egemenliği tarihte nispeten halkın rahat yaşadığı bir dönem olarak geçmektedir. Bu dönemde Babil, Asur ve Fenike halkının böyle bir rahatlığa sahip olmadığı görülmektedir. Ancak tarihin ilerleyen dönemlerinde Ahemeniş (Pers) idarecilerinin halk üzerindeki baskıyı arttırmaları, kendilerinin yaşadığı lüks hayata karşılık mutluluk arayışındaki insanlar üzerindeki ekonomik ve sosyal baskılar sonlarını getirmiştir. Nihayet Balkanlardan sefere çıkan Makedonyalı İskender, İran topraklarında ilerlerken, halkın kendi vatanını savunmaya çok istekli olmadığını görmüş ve Pers ülkesini işgal etmiştir (Ghirsman, 1372, ss. 285-336).

Sasaniler Dönemi'nde Zerdüştlük devlet dini hâline geldi. Dinî azınlıklar (Hristiyanlar ve Yahudiler) özel bir vergi ödemek şartıyla serbestçe hareket edebiliyorlardı. Devletin geliri toprak vergisine dayanıyordu. Bundan başka kişi başına ödenen *gezi* adı verilen vergi ve gümrük vergisi bulunmaktaydı. Merkezden yönetilen devletin başında Sasani hanedanına mensup olması gereken bir Şahinşah bulunuyordu. Şahinşah'ın ölümünden sonra yüksek aristokrasinin ve önde gelen rahiplerin desteğini kazanabilen hanedan üyesi hükümdar oluyordu (Christiansen, 1385, ss. 57-350).

Sasani Devleti, Kubad Devri'nde asillere ve rahiplere karşı dengeleri kurabilmek için her alanda ortak mülkiyeti esas alan Mazdek'in fikirlerini uygulamaya koymuştur. Geçim sıkıntısı çeken fakir halk, isyan edip toprak derebeylerine karşı harekete geçmiş ancak üretimin de yağmalanması neticesinde hayat şartları daha da kötüleşmiş, 528'de kanlı bir müdahale ile bu uygulamadan vazgeçilmiştir. Mazdek Hareketi'ne son veren veliaht I. Hüsrev, 538'de devleti güçlendirmek için bir vergi reformunu uygulamaya koymuştur. Ordu kumandanlığını kendi uhdesine alan imparator, isyanı bastırmak için Göktürklerden yardım istemek zorunda kalmıştır (Rızai, 1378, ss. 189-213).

İSLÂMÎ DÖNEMDEN KAÇAR İDARESİNE KADAR PROTESTOLAR

Emevi Dönemi'nde İran'da uygulanan iktisadi, içtimai ve dini siyaset halk tarafından tepki ile karşılanmış ve bu hanedana karşı muhalefeti arttırmıştır. Kufe ve Basra ordugâhlarının etkisiyle buralara yerleşmiş olan mevali isyanlara katılmış ve iç karışıklıklara sebep olmuştur. İranlı mevalinin önemli bir kısmı Hz. Ali-Muaviye mücadelesinde Hz. Ali'nin yanında yer almış, Muhtar es-Sekafi'nin Kufe'deki isyanında ona destek vermiş, isyan hareketi kısa sürede Arap aleyhtarı bir mahiyet kazanmıştır. Muhtar'ın katledilmesinden sonra Irak Valisi Haccac'a isyan eden İbnü'l-Eş'as'ın en büyük destekçileri de Mevali olmuştur. Kufe'de Irak genel valiliği yapan Ziyad b. Ebih ile Haccac'ın dönemlerinde Mevali ile idareciler sık sık Irak, Cibâl ve Horasan'da karşı karşıya gelmiş, meydana gelen Şii ve Harici isyanları büyük sıkıntılara sebep olmuştur (İslamniya, 1389, s. 9-13). Bunu iyi değerlendiren Abbasiler, bütün gayri memnun kitleleri kendi etraflarında birleştirmeyi başarmışlardır. İranlı köylülerin oluşturduğu muhaliflerin başına geçen Ebu Müslim, Horasan şehirlerini dolaşarak isyancıları organize etmiştir. İranlı dihanlarla (toprak derebeyleri) Emevi idaresinden hoşnut olmayan Arap kabileleri isyana katılmışlardır. 749'da Kufe'de Horasan halkının desteğini alan Ebu'l-Abbas es-Seffah kendi adına hutbe okumuş, 750'd II. Mervan Mısır'da öldürülünce Emevi hilafeti de sona ermiştir (Rızai, 1378, ss. 189-202).

Abbasi hanedanı, kendilerini iş başına getiren İranlı mevaliye borçlarını başta Ebu Müslim olmak üzere onları önemli mevkilere getirerek ve mevali ile Araplar arasındaki iktisadi ve içtimai eşitsizliği ortadan kaldırarak ödemişlerdir. Bunun en önemli tezahürü devlet merkezinin Dımaşk'tan Bağdat'a taşınması olmuştur. İranlı mevali Araplarla eşit duruma geldikten sonra idari görevlerde önemli makamlara getirilmişlerdir. İdari makamların en önemlisi olan vezirlik makamı Fazl b. Sehl'e verilmiştir. Ancak Ebu Müslim'in halife Mansur tarafından 755'te öldürülmesi, İranlılar arasında infiale sebep olmuş ve onun intikamını bahane eden dini-siyasi isyanlara zemin hazırlamıştır (Grantovski, 1385, s. 140).

Abbasilere karşı ilk muhalefet Suriye ve Cezire Araplarının yaşadığı Kınnesrin yöresinde Ebü'l-Verd liderliğinde ortaya çıkmıştır.

İsyan ile Muaviye'nin akrabası Ebu Muhammed es-Süfyani halife olarak istenmiş ancak 751'de isyan liderinin öldürülmesiyle bastırılmıştır. Horasan'daki Nişabur köylerinden bir dihan olan Zerdüş Sunbaz liderliğinde Ebu Müslim'in intikamını almak ve Arapları bölgeden çıkartmak için başlatılan isyan, 768'te kanlı bir şekilde sona erdirilmiştir. İshak et-Türki, Ebu Müslim'in ölmediğini, Rey dağlarında yaşadığını ve yeniden döneceğini iddia etmiştir. Belh bölgesinde 775'te peygamberlik ve Ebu Müslüm'ün ruhunun kendisine intikal ettiği iddiasıyla ortaya çıkan Mukanna, 779'da etrafındaki adamlar dağıtılınca kendisi de intihar etmiştir. Azerbeycan'daki Bez bölgesinde Hürremi akımın destekçisi olarak 816'da isyan eden Babek, halife Mutasım zamanında Bağdat'a getirildikten sonra 838'de idam edilmiştir. Ayrıca Hz. Ali soyundan geldiğini söyleyen Muhammed b. Abdullah ve oğlu İbrahim'in halife Mansur dönemindeki isyanları etkili olmuştur. Halife Me'mun döneminde Muhammed b. İbrahim ve Muhammed b. Cafer'in çıkartmış oldukları isyanlar da Abbasi yönetimini bir hayli uğraştırmıştır. Öte yandan halife Emin'in Horasan valisi olan kardeşi Memun'u veliahtlıktan azletmesi üzerine Tahir b. Hüseyin liderliğinde memnun olmayanlara İran asıllı anneden doğan Memun'un yanında yer alarak Araplara karşı başkaldırma fırsatı vermiştir (Sykes, 1330, s. 776). Büyük çoğunluğunun Horasanlıların oluşturduğu isyancılar, Halife Emin'i katlederek Memun'u 813'te halifelik makamına getirmişlerdir. Yeni halife de sefeleri gibi önemli görevlere İran asıllı komutan ve bürokratları getirmiştir. Halife Mutasım, devlet içerisindeki İranlı nüfuzuna karşı bir denge kurabilmek için askeri görevlere Türk asıllı Gulamlara vermiş böylece İranlıların devlet yapısı içerisindeki rolleri azalmıştır (Grantoski, 1385, s. 161).

10. asrın ortalarından itibaren Abbasi Devleti'nin zayıflaması, Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde İran asıllı ailelerin kurduğu mahalli hanedanların ortaya çıkmasına imkân hazırlamıştır. Tahiriler, Saffariler, Samaniler ve Büveyhiler görünüşte Abbasi yönetimini tanımakla birlikte gerçekte kendi hâkimiyetlerini güçlendirmek ve yaymak için çalışmışlardır. Tâhiriler (821-873) Horasan'a hâkim olmuşlarsa da Saffariler (867-1003) Horasan, Sistan, Mekran, Sind ve Kirman'ı ele geçirip Horasan'daki

Tahiri hâkimiyetine son vermişlerdir. Samaniler (819-1005), devlet kurduktan sonra Safarileri Horasan'dan çıkartmış ve Taberistan'a kadar olan topraklara hâkim olmuşlardır. Maveraünnehir tarih sahnesine çıkan Karahanlılar, yaklaşık dokuz asır İran'daki Türk hâkimiyetini başlatmışlardır. Samanilerden sonra devlet kuran Gazneliler (963-1186), Irak-ı Acem'den Hindistan'a hâkimiyet kurmuşlardır. Ancak 1040'ta cereyan eden Dandanakan Savaşı ile Horasan ve Sistan'ı Selçuklular'a terk etmek zorunda kalmışlardır (Şitabdera, 1399, ss. 76-77).

Selçuklular Dönemi'nde (1037-1157) yarı göçebe bozkır halkının İran'da çoğalması, yönetimden memnun olmayan grupların çıkartmış olduğu isyanların daha da etkili ve kalabalık olmasına sebep olmuştur. Bu dönemde Hasan Sabbah'a tabi İsmaili propagandacılarının yoğun faaliyetleri bu kitleyi kendi yanlarına çekmiş, Melikşah Devrinden itibaren müstahkem mevkileri ele geçirmiş olan İsmaililer ile mücadeleyi zorunlu kılmıştır (İslamniya, 1389, ss. 33-94).

Safevi Devleti'nin kuruluşunda Kızılbaş Türkmenlere dayanması, ideolojik olarak Gulat-ı Şia'yı benimsemesi, 1514'teki Çaldıran Savaşı sonrası büyük sıkıntılara sebep oldu. Şah İsmail'i yenilmez gören ve devlet kademelerinde makam sahibi olan Türkmenlerin aralarında güç mücadelesine girişmeleri, idari tasarruflarda halka zulmetmeye başlamaları, Farslı olup yönetimden memnun olmayan insanların sayısını çoğaltmıştır (Şükrü, 1350, ss. 45-590). Şah İsmail'in 1524'te ölümünden sonra birbirine rakip olan Türkmen aşiretleri çatışmaya başladı. I. Tahmasb, devlet otoritesini sağlamada etkili olamayınca askeri kademelerdeki kontrol 1526'dan sonra Türkmen aşiretlerin eline geçti. 1534'te Şamlu aşiretinin reisi ve devletin gerçek anlamda yöneticisi olan Hüseyin Han Şamlu idam edilince isyanlar kısmen azaldı. Ancak Şah Tahmasb'dan sonra Kızılbaş Türkmen baskısından memnun olmayan halk, sık sık isyan ederek mevcut yönetimin değişmesini istemiştir (Felsefi, 1332, ss. 57-76). 1657 yılında Şah II. Abbas Dönemi'nde bir grup lonca mensubu ve sanatkârlar İsfahan'da kendilerine zulüm yapan bir devlet görevlisi (darüğe) ve divan beyinin görevden alınmasını hususunda protesto eylemi yapmıştır (Sevakıp, 1397, s. 2). Şah I. Abbas, 1587'de bu unsurları devlet

kademelerinden temizlemeye çalışmış, halk da nispeten rahatlamıştır. I. Abbas'ın uygulamaya koyduğu toprak reformu yeni karışıklıklara yol açmış, bundan sonra ulemanın memnun olmayan halk üzerindeki etkisini artırmıştır (Şitabdera, 1399, ss. 78-81). Avşarlar Dönemi'nde Nadir Şah'ın sert siyasi politikasından dolayı protesto eylemleri için uygun bir ortam oluşmamıştır. Zendler Dönemi'nde ise merkezi otoritenin zayıf olması nedeniyle yeniden yaygınlaşmış, Kaçarlar Dönemi'nde ise meşrutiyetin ilanına kadar sıkça protesto eylemleri yapılmıştır (Tayyibi, 1389, s. 81).

KAÇAR DÖNEMİNDEN İSLÂM DEVRİMİ'NE KADAR PROTESTOLAR

Kaçar idaresinin üçüncü şahı olan Muhammed Şah zamanında meydana gelen Babilik ve Bahailik isyanları, dini ve siyasi huzursuzluğun bir tezahürü olarak patlak vermiştir. Mirza Ali Muhammed, 1844'te kendisini kayıp on ikinci imam Mehdi'nin *bâbı* (*temsilci*) olarak ilân etmiş, isyanı sert bir şekilde bastıran hükümet, 1850'de Mirza Ali Muhammed'i Tebriz'de idam etmiştir. Bahailerin 1852'de Nasırüddin Şah'a suikast düzenlemesinden sonra üzerlerindeki baskı daha da yoğunlaşmış, bundan sonra Bahai ve Ezeli olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Bahailerin lideri İran'dan sürgün edilmiştir (Şitabdera, 1399, s. 81).

İngiliz ve Rus sermayedarlar başta olmak üzere Nasırüddin Şah Dönemi'nde yabancılara gelişigüzel imtiyazların verilmesi, ekonomik sıkıntı içerisindeki büyük kitleleri harekete geçirmiştir. Yahudi asıllı İngiliz sermayedar Baron Julius de Reuter'e 1872'de altın ve kıymetli taşlar hariç İran'daki bütün yer altı madenlerinin işletilmesi hakkına ilaveten fabrikaların inşası, demiryollarının döşenmesi, kanal ve sulama işlerinin tesisi, orman ürünlerinin işletilmesi, bir bankanın kurulması ve gümrüklerin kontrolünü kapsayan imtiyazın verilmesi, protestolara sebep olmuş ve neticede iptal edilmiştir. Bu imtiyazın anlaşma maddeleri arasına sıkıştırılan tazminat şartlarından dolayı borç alınarak yapılan ödemeler, halkı ekonomik perişanlıkla baş başa bırakmıştır. Kaçar hükümeti bu imtiyazın ağır faturası ortada iken 1890'da bu defa Yahudi asıllı İngiliz Talbut'a *tömbeki* (*tütün*) imtiyazını verince

halk ayaklanmıştı. Şiraz, İsfahan ve Tebriz’de ulemanın başını çektiği büyük protestolar meydana gelince 1891’de imtiyaz iptal edilmiştir (Ferahmend, 1387, ss. 122-123; Timuri, 1358, ss. 9-10; Keddie, 1966, s. 1). Mokhtarpour’un aktarımıyla; “Tütün hareketinde önemli olan bir nokta ve dolayısıyla sonraki yıllarda birçok hareket ve başkaldırıya ışık tutacak husus ise ulemeden oluşan yeni bir siyasal grubun toplumsal olaylarda liderlik edebilecek bir konuma gelmesi olmuştur” (Mokhtarpour, 2012, s. 26). Bu imtiyaza karşı gösterilen protesto eylemler Kaçar döneminin en mühim sosyo-ekonomik ve sosyo-politik hareketlerindedir.

Kaçarlar Dönemi’nde İran’da kurulan sefarethaneler ve telgrafhaneler zamanla protesto merkezleri hâline gelmiştir. Özellikle İran Meşrutiyet Hareketi sürecinde devlete veya devlet adamlarına karşı yapılan protestolarda bu mekânlar bir nevi üs olarak kullanılmıştır. Buralarda gerçekleştirilen protestolar İran’da bir protesto türü olan *bestnişinî* şeklinde yapılmıştır. Bestnişinî, insanoğlunun kendi can ve mal güvenliğini sağlama, sahip olduğu değerleri ve inancı muhafaza etme, haklarını elde etme veya korumak için verdiği mücadeleler sonucu ortaya çıkmıştır (İftihar, 1384, ss. 33-34; Halisi, 1366, s. 57).

Meşrutiyet Dönemi’nde meydana gelen olaylarda ulemanın Kum’a muhacereti esnasında onlara destek amacıyla on binden fazla İranlı İngiltere Sefaretine sığınarak burada bestnişinî dedikleri oturma eylemleri gerçekleştirdiler. Bunun yanında Muhammed Ali Şah’ın Meclisi topa tutması sonrası ulemanın rehberliğinde halk bu sefer Osmanlı Sefaretine sığınarak şah ve devlet adamlarını protesto etmiştir (Alkaç, 2023, s. 297; Kesrevi, 1344, s. 119).

İran’da 1896’ya geldiğinde Nasırüddin Şah öldürülmüş, meşrutiyetin 1906’da ilan edilmesiyle I. Dünya Savaşı’na doğru giden süreç tamamlanmıştır. İran’ın İngiltere ve Rusya arasında 1907’de imzalanan anlaşma ile taksim edilmesinden sonra gerçekleşen işgal, 1919’da İngiltere tarafından dayatılan ve İran bağımsızlığını ortadan kaldıran İngiltere-İran Anlaşması ile sonuçlanmıştır (Ferahmend, 1387, ss. 122-123). İngiltere, bundan sonra İran’da kendi menfaatlerini devam ettirecek bir yönetim ve yönetici arayışına girişmiş, İranlı Zerdüş Ardeşir

tarafından General Iron Side'a tavsiye edilen Rıza Mirpençe (Rıza Şah Pehlevi), bir askeri darbe ile iktidara getirilmiş ve Pehlevi idaresi tesis ettirilmiştir (Şitabdera, 1399, ss. 81-85).

Muhammed Şah Pehlevi döneminde 1934'te İran'ın modern anlamdaki ilk eğitim kurumu olan Tahran Üniversitesi kurulmuştur. Bu kurumun kurulmasıyla İran'ın elitlerine sağlanan yükseköğrenim artık orta ve alt sınıftaki insanların hizmetine sunulmuştur. Üniversite öğrencileri 1936'da akademik personel eksikliği ve üniversitede yeterli teçhizatın bulunmamasından dolayı protestolar yapmışlardır. Bu protestolar dönemin önde gelen sol gruplarından Tegi Erani (II. Dünya Savaşından sonra kurulan Tudeh Partisi) grubunun telkinleri sonucu gerçekleştirilmiştir (Rıgıderakhshan, 2022, ss. 24-28;).

Muhammed Şah Pehlevi, 1941'de babası Rıza Şah'ın yerine iktidara geldikten sonra o sırada kıtlık ve yoksulluk içerisinde bulunan halkı biraz rahatlatmak istedi. Şah, petrol gelirlerinden istifade ettirilmeyen halkın tepkisini azaltmak için 1950'de hanedanın topraklarını topraksız köylülere dağıtılmasını içeren uygulamayı yürürlüğe koydu. Ancak Başbakan Ali Razmara'nın bir yıl sonra öldürülmesi bu teşebbüsü akim bıraktı. Başbakanlığa getirilen Muhammed Musaddık ise petrol gelirlerinden halkı istifade ettirmek için İran petrollerini millileştirdi. Musaddık'ın uygulamalarını kendi menfaatlerine aykırı bulan ve bundan rahatsız olan batılı petrol şirketleri İran'a ambargo uyguladı (Zebih, 1370, ss. 47-185). Yaklaşık üç yıl boyunca petrol satışından mahrum kalan ülke ekonomisi kriz ile yüz yüze geldiği gibi halkın perişanlığı da içerisinden çıkılmaz hâle geldi. Musaddık'ı İran'da kendi sömürgeci siyasetlerine aykırı bulan İngiltere, Amerika'yı da İran'da darbe yapması için ikna etti. CIA planına uygun olarak 13 Ağustos 1953'te Musaddık azledilerek yerine General Zahidi getirildi. Şah, halkın kendisine karşı protestolarını engellemek için 1957'de Amerika'nın yardımlarıyla halka karşı cinayet işleyen bir kuruma dönüşen *Sazman-ı Ittilaat ve Emniyyet-i Kişver* (SAVAK)'ı kurdu (Necarirad, 1378, s. 11).

Muhammed Şah, halkın tepkisini azaltmak için 1963'te toprak reformunu uygulama koymuştur. Buna göre büyük toprak sahipleri birden

fazla köyü ellerinde bulunduramayacak, fazla topraklar devlet tarafından satın alınıp topraksız köylülere dağıtılacaktı. Şah, *Ak Devrim* olarak bilinen 1963'te ki uygulama ile kendisiyle halk arasındaki iletişimi engellediğine inandığı aşiret, ulema ve toprak zenginleri gibi güç odaklarını ortadan kaldırmak istemiştir. Şah'ın bu niyetini anlayan ulema ve Milli Cephe karşı çıkınca aynı yıl seçimlere gidilmiştir. Milli cephe ve ulema şaha karşı duruşlarını devam ettirmiş, toprak reformu konusunda referanduma gidilmesini teklif etmişlerdir. Ancak Kum'daki ulemanın faaliyetlerinin polis tarafından engellenmesi üzerine Ayetullah Humeyni liderliğinde mitingler yapılmıştır. Ayetullah Humeyni tutuklanarak ölüm cezasına çarptırılmış, Şeriatmedari'nin girişimiyle ölümden kurtulmuş, önce Türkiye ve daha sonra da Irak'a sürgüne gönderilmiştir (Medeni, 1378, s. 120).

Ak Devrim ile sosyal ve ekonomik kalkınmanın gerçekleşeceğini ve halkın tepkisinin azalacağını düşünen şah, tam aksi bir sonuçla karşılaşmıştır. Çiftçi, toprak reformu ile elde ettiği toprağını tefecilere ve eski toprak sahiplerine kaptırmış, bunun sonucunda şehirlere göç eden insanlar buralarda işsizler ordusu meydana getirmiştir. Petrol gelirlerinin halka yansımaması, aşırı silahlanma, yüksek enflasyon ve en ufak muhalefetin SAVAK¹ tarafından sert bir şekilde bastırılması, hayat standartları iyice düşmüş olan halkın şaha karşı olan nefretini giderek arttırmıştır (Milani, 2004, s. 69). Ekonomik durumun yanı sıra dini düşüncedeki birtakım gelişmeler de halkın faal olmasında etkili olmuştur. Ulemanın aktif olarak siyasete katılmasını savunan Mehdi Bazargan'ın yanı sıra Şia'yı bir protesto hareketi olarak telakki eden Ali Şeriatî'nin görüşleri de kitleler üzerinde etkili olmuştur. O sırada sürgünde bulunan Ayetullah Humeyni'nin söylemleri ve faaliyetleri de gelişmeler üzerinde son derece etkili olmuştur. Kum'da milyonlarca medrese öğrencisi Ayetullah Humeyni lehinde ve İran Gizli Servisi aleyhinde protesto yapmaya başlayınca şahın ordusu ve polisi de halka karşı şiddetini arttırmıştır (Shahram, 997, ss. 87-102).

1 SAVAK: 1957 yılında ABD ve İsrail'in örtülü desteği ile İran'da Saziman-ı İttilât ve Emniyet-i Keşver adıyla kurulan ilk istihbarat servisidir (İpek & Özçelik, 2023, s. 1283).

Muhammed Rıza Şah, ülkede kontrolü yeniden sağlama çabasının içerisinde girmiş, 1975'te Hizb-i Restahiz'i kurarak tek partili sisteme yönelmiş ve partinin genel sekreteri Abbas Hüveyda'yı başbakan olarak tayin etmiştir. Bundan sonra halkın protestolarını azaltmak ve olmadığı takdirde şiddete başvurmak için sık sık başbakan değiştirmiştir. 1977'de Cemşid Amuzegar, 1978'de Cafer Şerif İmami'yi başbakanlığa getirmiştir. Kasım 1978'de ise Genelkurmay Başkanı Gulam Rıza Ezhari'nin başında bulunduğu bir askeri hükümet kurmuşsa da bir sonuç alamamıştır. 1979'da Şahpur Bahtiyar'ı başbakanlığa getirmiş, yeni hükümet, İran Gizli Servisi'ni dağıtmaya, Güney Afrika ve İsrail'e yapılan petrol ihracını durdurmaya ve Filistin davasını üstlenmeye çalıştıysa da muhalefeti engelleyememiştir. Muhammed Rıza Şah'ın ülkeyi terk etmesiyle İran'da yepyeni bir dönem başlamıştır (Nirumand, 1988, s. 99).

SONUÇ

Bu çalışmamızda Sasani Dönemi'nden 1979 Devrimi'ne kadar olan dönemde İran'da meydana gelen halk protestolarının rolünün tarihsel dönemlerinin farklı aşamaları ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Protestonun varlığının tarih ile paralel bir şekilde ortaya çıktığı, köklerinin toplumların oluşum tarihine kadar dayandığı, bir tabakaya, belirli bir zamana ve bir sektöre özgü olmadığı ve bir grup temelinde olmadığı görülmüştür. Protesto örnekleri seçilirken, çalışmada görüldüğü gibi her dönemde halkın kendi memnuniyetsizliğini mevcut idareye ileterek çözümünü sağladığı, bazen de sorunun daha çok büyüyerek devam ettiği ortaya çıkmıştır.

Protestolara örnek seçilen olaylarda da görüldüğü üzere Sasani Dönemi'nden Pehlevilere kadar olan zaman sürecinde meydana gelen protestoların sebeplerinin ekonomik, hukuki, siyasi ve idari uygulamalardan kaynaklandığı görülmüştür. Kaçar Dönemi'nde yabancı sermayedarlara İran halkının milli menfaatlerine aykırı ve gelişigüzel verilen imtiyazların bir süre sonra devletin bağımsızlığının da yok olmasına sebep olduğu, halkın geçiminde zorlukların çıkmaya başladığı tespit edilmiştir. Kaçar idaresinin yaptığı bu uygulamalara karşı çıkan

halk, imtiyazların iptalini sağlamıştır. Pehlevi Dönemi'nde ise petrolün millileştirilmesine sevinen halk, akabinde yapılan idari tasarruflara ve baskılara karşı direnmeye başlamış, etnik ve dini farklılıklar gözetilmeden bir hedef etrafında toplanarak mevcut baskıcı rejim idareden uzaklaştırılmıştır.

KAYNAKÇA

- Christiensen, A. E. (1385). *İran Der Zaman-ı Sasaniyan* (R. Yasemi, Terc.). Sıda-yı Muasır.
- Dehoda, A. E. (1372). *Ferheng-i Lugat*. (Cilt. 4). İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran.
- Diakonov, İ. M. (1345). *Tarih-i Mad*. (K. Kişaverz, Terc.). İntişarat-ı İlm-i ve Ferhengi.
- Felsefi, N. (1332). *Ceng-i Çaldıran*. İntişarat-ı Danişgâh.
- Ferahmend, A. (1387). Gozeri-i Ber İmtiyazat Peyder Pey İngiliz Der Ahd-ı Nasiri. *Fasıl-nâme-i der Mütalât-ı Tarihi*, (22),115-129.
- Ghirshman, R. (1372). *İran Ez Ağaz ta İslam*. (M. Muayen, Terc.).
- Grantovski, E. A. (1385). *Tarih-i İran Ez Zaman-ı Bastan ta İmruz*. (K. Kişaverzi, Terc.). Mervarid.
- Grey, L. (1382). Hehamenşiyân ve Din-i Zerdüş. (Terc. Hüseyin Haydari). *Mecelle-i Rüşd Amuzeş-i Tarih*, Bahar ve Tabistan.
- Halisi, A. (1366). *Tarihçe-i Best ve Bestnişini*, İntişarat-ı İlmi.
- İftihar, H. H. (1384). Bestnişinî der Dore-i Kaçar. *Tarih-i Pejuheşi*, (22-23), 33-46.
- İpek, C. D. & Özçelik, A. (2023), İran'ın Vekil Aktör Stratejisinde İstihbarat Örgütlerinin Rolü: Kudüs Gücü Örneği. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(87), 1280-1293.
- İslamniya, F. (1389). *Nigahi Be Tarih-i İran Ba'd Ez İslam*. Meketeb-i Beşerî.
- Keddie, N. R. (1966). *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*. Frank Cass.

- Kesrevi, A. (1344). *Tarih-i Meşrûta-yı İran*. İntişarat-ı Emir Kebir.
- Matofi, E. (1320). *Tarih-i Çehar Sale İrteş-i İran: Ceng ve Cengaveri Ber Fulat-ı İran Ez Temeddün-i Elam ta 1320 Hurşidi*. İntişarat-ı Eyman.
- Medeni, S. C. (1378). *Tarih-i Siyasi-i Muasır-ı İran*. Havza-i İlmiye-i Kum.
- Milani, M. (1994). *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*. Westview Press.
- Mokhtarpour, A. (2012). *İran Devlet Modeli*. [Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Moorey, P. R. S. (1380). *İran-ı Bastan*. (Terc. Ş. Celiliyan), Ferhengi ve Fruher.
- Necarirad, T. (1378). *Savak ve Nakş-ı An Der Tahavvülat-ı Dâhili Rejim-i Şah*, Merkez-i İsnad-ı İnkılâb-ı İslâmi.
- Nirumand, B. (1988). *İran* (Terc. Kemal Kurt). Belge.
- Revasani, Ş. (1395). *Nohzetha-yı İçtimaa' Adalet Hahane der İran*, Tahran. İntişarat-ı Çaphiş.
- Rızai, A. (1364). *Tarih-i Deh Hezar Sale-i İran I*. İkbal.
- Rızai, A. (1378). *Tarih-i deh Hezar Sale-i İran II*. İkbal.
- Sevakıb, C. (1397). Bestnişînî der Dore-i Safevi. *Ulum-ı Tarih-i İran İslami*, (1), 1-20.
- Shahram, C. (1997). *Iran: The Cold War and the Middle East* (Ed. Yezid Sayigh and Avi Shlaim) Oxford Clarendon Press, Oxford University Press.
- Sykes, P. (1330). *Tarih-i İran*. (M. T. F. Gilani, Terc.). Efsun.
- Şabani, R. (1379). *Mebani-i Tarih-i İçtimai-i İran*. İntişarat-ı Komes.
- Şitabdera, M. (1399). Tebeyyin-i Tarihi Peydayeş-i Besic der İran Ba Tekid Ber Najş-ı Besic der İnkılâb-ı Kebir-i İslami-i İran. *Pejuheşha-yı Rahbordi İnkılâb-ı İslami*, Sal-ı Evvel, (2), 65-94.
- Şükrü, Y. (1350). *Alemara-yı Safevi*. Darupenâh.

- Tayyibi, S. M. (1389). Best ve Besnişini der Devre-i Kaçariye (Ta inkılab-ı Meşruta), *Name-i Tarih-i Pejûhan*, (26), ss. 80-95.
- TDK, (2005). *Türkçe Sözlük*. (1629). TDK Yayınları.
- Tilly, C. (2008). *Contentious Performances*. Cambridge University Press.
- Timuri, İ. (1358). *Tehrim-i Tenbâkû ya Evvelin Mukavemeti Menfi der İnan*. Şirket-i Sihâmi Kitabha-yı Cibi.
- Yılmaz, L. (2020). “Osmanlı-Türk Tarihi İçin Siyasi Protesto Kavramının Sınırları”. *Osmanlı Payitahtında Siyasi Muhalefet ve Protesto Kültürü*. (Ed. Yasemin Avcı vd). (ss. 45-66). Libra Kitap.
- Zebih, S. (1370). *İnan Der Devran-ı Musaddık*. (M. R. Mihrabadi, Terc.). İntişarat-ı Atai.

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi

Haziran 2023

Yıl 13, Sayı 1, ss.51-74.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1374216>

Makale Türü: Araştırma makalesi

Geliş Tarihi: 11.10.2023

Kabul Tarihi: 26.10.2023

Journal of Individual & Society

December 2023

Year 13, Issue 1, pp.51-74.

Article Type: Research article

Submitted: 11.10.2023

Accepted: 26.10.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

Yetişkin, F. N. (2023). Lefebvre'nin Mekânsal Üçlü Kavramsallaştırması Bağlamında Deprem ve Kent: 1939 Erzincan Depremi Örneği. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(1), ss.51-74. DOI: [10.20493/birtop.1374216](https://doi.org/10.20493/birtop.1374216)

LEFEBVRE'NİN MEKÂNSAL ÜÇLÜ KAVRAMSALLAŞTIRMASI BAĞLAMINDA DEPREM VE KENT: 1939 ERZİNCAN DEPREMİ ÖRNEĞİ¹

EARTHQUAKE AND THE CITY IN THE CONTEXT OF LEFEBVRE'S SPATIAL TRIPLE CONCEPTUALIZATION: THE EXAMPLE OF 1939 ERZİNCAN EARTHQUAKE

Fatma Nur YETİŞKİN

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi

yetiskinfatmanur@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0782-032X

Öz

Mekân ve insan etkileşimi karşılıklıdır ve insanlar mekânları inşa ederken aynı zamanda mekân tarafından inşa edilir. Kendisinden önceki düşünürlerden farklı olarak Lefebvre mekâna bu açıdan yaklaşmış ve mekânı toplumsal bir bağlamda ele almış ve teorisini bu düşünce üzerine inşa etmiştir. Bu çalışmada Lefebvre'nin mekân

- 1 Bu makale Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalında, Doç. Dr. Mustafa Bakırcı danışmanlığında Fatma Nur YETİŞKİN tarafından hazırlanan "Toplumsal Hafıza ve Mekân İlişkisi Bağlamında Deprem: Erzincan İli Örneği" adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

teorisinin bir ucu olan mekân üçlemesi, depremden büyük ölçüde etkilenen Erzincan kentinin yeniden inşası ile ilişkilendirilmeye çalışılacaktır. Erzincan kent tarihi boyunca birçok deprem yaşanmıştır, özellikle 1939 yılında meydana gelen 7.9 şiddetindeki depremde kent neredeyse tamamen yıkılmış ve kentin yeniden inşa süreci başlamıştır. Uzun yıllar süren bu yeniden inşa sürecini inceleme açısından Lefebvre'nin mekân üçlemesi kavramsallaştırması işlevseldir. Kentin inşa sürecinde yaşanan gelişmeler, Lefebvre'nin mekansal üçlemesi kavramsallaştırmasında yer alan "tasarlanan mekan", "algılanan mekan" ve "yaşanan mekan" kavramları ile açıklanmaya çalışılacaktır. **Anahtar Kavramlar:** Henri Lefebvre, Mekân, Mekân Üçlemesi, Deprem, Erzincan.

Abstract

Space and human interaction are reciprocal, and while people build spaces, they are also constructed by space. Unlike the thinkers before him, Lefebvre approached space from this perspective and discussed space in a social context and built his theory on this idea. In this study, the space trilogy, which is one aspect of Lefebvre's space theory, will be tried to be associated with the reconstruction of the city of Erzincan, which was greatly affected by the earthquake. There have been many earthquakes throughout the history of Erzincan city, especially in the 7.9 magnitude earthquake that occurred in 1939, the city was almost completely destroyed and the reconstruction process of the city began. Lefebvre's conceptualization of the space trilogy is functional in terms of examining this reconstruction process that lasted for many years. The developments experienced during the construction process of the city will be tried to be explained with the concepts of "designed space", "perceived space" and "living space" in Lefebvre's conceptualization of spatial trilogy.

Keywords: Henri Lefebvre, Space, Space Trilogy, Earthquake, Erzincan.

GİRİŞ

Genel olarak içinde yaşadığımız, gündelik eylemlerimizi gerçekleştirdiğimiz bir yer olarak tanımlanan mekânın tarihi oldukça uzundur. Felsefe, tarih, edebiyat, coğrafya gibi birçok disiplinin ilgi alanına giren mekâna yönelik çok boyutlu bir bakış söz konusudur. İlk olarak mekân denildiğinde genellikle geometrik bir kavram anlaşılmaktadır ancak daha sonra Kartezyen düşüncenin gelişimi ile soyut olarak görülen mekân, mutlak mekân olarak algılanmıştır ve özne'nin karşısında nesne olarak yer almıştır (Lefebvre, 2014, s.33). Kartezyen mekân anlayışı, Descartes'ın II. Meditasyon'unda dile getirdiği “res cogitens”(düşünen şey)/ “res extensa (yayılımı olan şey) ayrımına dayanmaktadır (Kurtar, 2013, s.3). Kartezyen anlayış içerisinde mekân daha çok duyu organları ile algılanmayan ve dokunulmayan bir olgu olarak ele alınmaktadır. Epistemolojik anlamda ise mekân daha zihinsel bir unsur olarak görülmüştür. Ancak zihinsel mekân kavramı tam olarak açıklanamamış dolayısıyla da çok farklı anlamlarda ve boyutlarda açıklanmaya başlanmıştır; edebi mekân, ideolojik mekânlar gibi. Ancak Lefebvre bu anlayışa karşı çıkmıştır ve yapılan bu tanımlamalarda sadece insanın değil mekânın da bulunmadığını (Lefebvre, 2014, s.35) ifade etmiştir.

Lefebvre, mekân üzerine kendisinden önce var olan düşünce yapısına eleştirel yaklaşmaktadır. Felsefecilerin, matematikçilerin, mimarların, edebiyatçıların ve diğer disiplinlerin mekân görüşlerini eksik ve yanlış bulmuştur. Lefebvre'nin mekân anlayışında mekânı algılayan, canlı bir yapı olarak görmektedir. Ayrıca mekânı tanımlarken beden ile özdeşleştirerek bir tanım yapmaktadır. Beden; kendi deneyimleri, yaşantıları ve duyguları ile mekânı oluşturmaktadır. “Beden, maddi âlemdeki etkileri, aletleri ve nesnelere üretmeden önce ve kendini beslenerek ve bir başka bedeni doğurarak kendini yeniden-üretmeden önce her canlı beden bir mekândır; orada kendini ve mekânı üretir” (Lefebvre, 2014, s.188).

Mekân ile bedeni birlikte ele alan Lefebvre'ye göre mekân, bedenin hareketleri ile anlam kazanmakta ve toplumsal olarak üretilmektedir. “(Toplumsal) mekân (toplumsal) bir üründür” (Lefebvre, 2014, s.56) şeklinde ifade eden Lefebvre, mekân kavramına dair yeni bir boyut

kazandırmıştır. Dolayısıyla mekân bedeninin hareketleri ile anlam bulan ve toplumsal olarak üretilen ve kodlar inşa eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Üretim ilişkilerinin ve toplumsal ilişkilerin keşiştiği noktada oluşan mekân her toplumda kendi içerisinde kendi mekânını üretmektedir. Burada ifade edilen “üretmek” kavramı somut bir ürün üretimi anlamında değildir ve toplumsal ilişkilerin etkilediği şeylerin üretimidir. Uygun bir toplumsal mekân yaratmak (üretmek) ve bu mekânın içinde de yaratıcı toplumun hem kendini hem de toplumsal mekânı temsil ederek şekil bulması bir günde gerçekleşecek şey değildir, bu bir süreçtir (Lefebvre, 2014, s.63). Lefebvre’in üzerinde durduğu bu üretim, aynı zamanda hem şeylerin ekonomik üretimini hem de daha geniş çerçevede eserlerin, bilginin, kurumların yani toplumu inşa eden her şeyin üretimini ifade etmektedir (Elden, 2004 akt. Solak, 2022, s.7).

Toplumsal ilişkilerin çok boyutlu olması da toplumsal mekânda bilgi çeşitliliğini arttırmaktadır. Ayrıca toplumsal mekân kavramı da çok boyutlu bir kavramdır ve tek bir toplumsal mekândan bahsedilmemektedir. Toplumlar geliştikçe ve değişim yaşandıkça toplumsal mekân üretimi de gerçekleşmektedir. Dolayısıyla mekân canlı, devingen bir yapıdadır. Hareketli ve bir süreklilik içinde olan mekânın geçmişi ve tarihi vardır. Dolayısıyla mekânı anlamak için toplumların yaşadığı sürece ve üretim ilişkilerine bakmak gerekmektedir. Lefebvre’ye göre “mekânın üretimi ve mekânın üretim süreci varsa, tarih de vardır” (Lefebvre, 2014, s.75). Ancak buradaki tarihsellik vurgusu, genel geçer bir tarihsellik ve süreklilik anlamında değildir.

Mekânı beden, toplumsal ilişkiler ve toplumsal bir üretim olarak gören Lefebvre, mekân teorisini “mekân dönemselleştirmesi” ve “mekânsal üçlü” kavramsallaştırması ile açıklamaktadır. “Dönemselleştirme, mekânın belirli bir kodunun oluşumu, yerleşmesi, çöküşü ve parçalanması gibi özel durumları incelemekle sınırlı olmamakla birlikte beş mekândan söz edilebilir; mutlak mekân, kutsal mekân, tarihsel mekân, soyut mekân, çelişkili mekân (ve diferansiyel mekân)” (Ghulyan, 2017, s.4). Ancak bu çalışma kapsamında bu mekân tanımlamaları ele alınmamıştır.

Çalışmanın ana konusunu mekânsal üçlü kavramsallaştırması oluşturmaktadır. Mekânsal üçlü olarak bilinen, *algılanan mekân- tasarlanan*

mekân- yaşanan mekân üçlemesi Lefebvre'nin en çok üzerinde durulan kavramlarıdır. Bu kavramların karşılığı olarak ise “mekânsal pratik”, “mekân temsilleri” ve “temsil mekân” olarak adlandırılan üçlü önerilmektedir. “Üçlü, hem her üretim tarzında ve toplumda mekânın üretimini anlamlandırmasına ve mekânın deneyimlenmesinin incelenmesine hem de zihinsel, toplumsal ile fiziksel mekânların karşılıklı ilişkileri, karşılıkları ve düzenlenişlerini incelemeye imkân sağlamaktadır” (Ghulyan, 2017, s.21).

Lefebvre bu kavramsallaştırması ile kendisinden öncekilerle ayrılmıştır ve diyalektik anlayışın yerine üçlü bir mekân anlayışını geliştirmiş ve bunu şöyle ifade etmiştir; “Üçlü: İki değil, üç terim. İki terimli bir ilişki karşıtığa, kontrasta, engele indirgenir; anlamlı bir etkiyle tanımlanır: yankı yansıma, ayna etkisi” (Lefebvre, 2014, s.68). Lefebvre'nin mekânsal üçlüyü oluşturan kavramları birbiriyle çatıştığı noktalar olmakla birlikte birbirini destekleyen bir yapıdır aynı zamanda. Schimd, (2008 akt. Solak, 2022, s.14) bu durumu şöyle ifade eder, Lefebvre'in diyalektiğini içeren “üç terim veya moment eşit öneme sahiptir ve her biri diğerlerine göre benzer bir konum alır. Bu şekilde, diyalektiğin yeni, üç boyutlu veya üçlü bir versiyonu ortaya çıkar”.

Mekânsal Üçlü Kavramsallaştırması

Lefebvre, mekânın toplumsal bir ürün olduğu ifadesini açıklarken yeniden üretim sürecinin evrimini açıklar ve mekânı üç boyutu ile alır. Lefebvre, “toplumsal mekânı”, toplumsal yeniden-üretim ilişkileri, yani ailenin özgül örgütlenmesiyle birlikte, cinsiyetler, yaşlar arasındaki biyolojik-fizyolojik ilişkileri ve üretim ilişkilerini, yani işbölümünü ve örgütlenmesini, dolayısıyla hiyerarşikleşmiş toplumsal işlevleri içerir (Lefebvre, 2014, s.61-62) şeklinde tanımlamaktadır. Bu işlevlerini yerine getirmek için toplumsal mekân bunların kendi içinde ayrımını yapmaktadır.

Lefebvre'ye göre, kapitalizm öncesi dönemde biyolojik yeniden üretim ile sosyo-ekonomik işbölümü birlikte var olmaktadır. Dolayısıyla bu durumda olan toplumsal düzen çatışmalara, savaşlara, düzensizliklere

yol açmasına rağmen toplumsal yeniden-üretim kuşaklar boyu sürecek şekilde varlığını sürdürmektedir. Ancak kapitalizmin ortaya çıkışı ile durum karmaşıklaşmış ve birlikte olan yeniden üretim biçimleri ayrılmıştır. Lefebvre bu ayrımı şöyle açıklar; “üç düzey iç içe girer: *Biyolojik yeniden-üretim düzeyi* (aile); *işgücünün yeniden-üretim düzeyi* (mevcut haliyle işçi sınıfı); *toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden-üretim düzeyi* (kapitalist toplumu oluşturan ilişkiler)” (Lefebvre, 2014, s.62). Ancak bu üçlü mekânsal üretiminin içinde bulunduğu karmaşıklık, devreye temsillerinde girmesi ile daha da karmaşık bir boyuta ulaşmıştır. Bu sembolik temsiller aracılığı ile toplumsal mekân bu ilişkileri birlikte var kılar ve bağlantılı bir halde tutar. “Doğa zemininde bu ilişkilerin yerini değiştirerek, dolayısıyla sembolik tarzda gizleyerek onları sergiler. Yeniden-üretim ilişkilerinin temsilleri, cinsel sembollerden, dişilik ve erkeklik sembollerinden oluşur. Bu sembolleştirme gösterdiğinden fazlasını gizler. Öyle ki bu ilişkiler, cephesel, kamusal, ilan edilmiş ve dolayısıyla kodlanmış ilişkilere ve gizli, yasadışı, bastırılmış ve bundan böyle ihlalleri tanımlayan ilişkilere bürünürler” (Lefebvre, 2014, s.62).

Mekân içerisinde tüm bu ilişkileri, çelişkileri, birleşmeleri ve kesişmeleri barındırır. Buradan yola çıkarak Lefebvre, mekânsal üçlü kavramsallaştırmasını inşa eder. O, bu kavramsallaştırmayı oluştururken iki hattan yararlanır. Biri fenomenolojiden kaynaklanan “algılanan- tasarlanan-yaşanan” mekân üçlemesi diğer hatta ise dil teorisinden kaynaklanan “mekânsal pratik, mekân temsilleri ve temsil mekânları” vardır. Nietzsche’nin dil sorunu üzerine yapmış olduğu çalışmalardan hareketle kendi üç boyutlu dil teorisini geliştiren Lefebvre, mekânın üretimini de bu teoriden yola çıkarak, üç boyutlu bir bütünsellik olarak kavramsallaştırmıştır (Arslan Avar, 2009). Mekânsal pratik, dilin sentagmatik boyutuyla ilişkilidir. Toplumsal eylem ve etkileşimin maddi boyutunu gösterir; bileşenlerin ya da eylemlerin eklemelenmesi ve bağlantılanmasıyla kurulmuş bir sistem olarak ele alınabilir (Avar, 2009, s.1).

“Mekânsal pratik”, üretimi ve yeniden-üretimi, nispi bir bağlılık içinde sürekliliği sağlayan her toplumsal oluşuma has özgül yerleri ve mekânsal kümeleri kapsar. İfade edilen bu bağlılık, toplumsal mekân ve

herhangi bir toplumun her üyesinin mekânıyla ilişkisi açısından hem belli bir yeterliliği hem de belli bir performansı gerektirir (Lefebvre, 2014, s.63). Mekânsal pratik daha çok günlük yaşamla ilişkili bir haldedir ve günlük yaşamda yapılan eylemlerin kent içerisinde var olmasına karşılık gelmektedir. Günlük yaşamda, konut ve işyerinin, ya da üretim sürecinde üretim ve değişimin birbirlerine bağlandığı mekânsal etkileşim ağları örnek olarak verilebilir (Avar, 2009, s.1). Lefebvre'ye göre mekânsal pratik, “[g]ündelik gerçeklik (zaman kullanımı) ile kent-sel gerçekliği (çalışma yerlerini, ‘özel’ yaşam ve boş vakit yerlerini birbirine bağlayan güzergâh ve ağlar) algılanan mekânın içinde sıkı sıkıya birleştirir” (Lefebvre, 2014, s.67). Günlük yaşamla ve bu yaşam içerisinde yapıp ettiklerimizle ilişkili olan mekânsal pratik fenomenolojik hat üzerinden ilerleyen üçlemenin diğer boyutundaki “algılanan mekân” kavramı ile iç içe geçmiştir.

“Mekân temsilleri”, şehir planlamacıların, mimarların mekânı olarak adlandırılabilir ve daha çok topluma egemen olan bir mekâna karşılık gelmektedir. Mekân temsilleri daha çok bunların dayattığı düzene ve dolayısıyla bilgilere, işaretlere, kodlara, “cephesel” ilişkilere bağlıdır (Lefebvre, 2014, s.63). Mekân temsilleri, bilgi ve ideoloji aracılığıyla bu bilgi ve ideolojiyi mekânsal dokularında yansıtırlar ve dolayısıyla mekân üretiminde mekân temsillerinin önemli bir kapsamı ve özgül bir etkisi olur (Lefebvre, 2014, s.71). Bilginin, ideolojinin etkin olduğu ve şehir planlamacıların ve mimarların mekânı olarak görülen “mekân temsilleri”nin, fenomenolojik hattaki karşılığı “tasarlanan mekân”dır. Zihinsel olarak düşünülmüş, ‘tasarlanmış’, sonradan nesneleşmiş planlardan, simgelerden vs. oluşan bu mekân soyutlama içerir, şöyle ki bu mekân zihinsel olarak düşünülmüş ve belirli bir mekânsal pratik aracılığıyla nesneleşmiştir. Bu nedenle temsil mekân aynı zamanda tasarlanan mekân olarak da tanımlanır (Ghulyan, 2017, s.23). Lefebvre ise tasarlanan mekân kavramı şu şekilde ifade etmektedir; “bilginlerin, planlamacıların, şehircilerin, parçalayan ve düzenleyen teknokratların, yaşananı ve algılananı tasarlananla özdeşleştiren bilimselliğe yakın kimi sanatçıların mekânıdır. Bu bir toplumun (üretim tarzının) içindeki egemen mekândır”(Lefebvre, 2014, s.68).

Üçlemenin son halkası olan “temsil mekânları” kavramı ise “toplumsal yaşamın yasadışı ve yer altı tarafına bağlı, aynı zamanda muhtemel mekân kodu olarak değil, temsil mekânlarının kodu olarak tanımlanabilecek sanata da bağlı karmaşık sembolizmleri (kodlu ya da kodsuz) temsil eder” (Lefebvre, 2014, s.63). Diğer iki kavram ile kıyaslandığında anlaşılması daha zor bir kavramdır çünkü diğerlerine kıyasla daha imge yüklü bir kavramdır. Kavramın anlaşılmasının bir diğer zorluğu ise daha öznel bir yapıda olmasıdır. “Kullanıcıları mekânı, temsil edilen (tasarlanmış) değil, yaşanmış mekândır. Yetkililerin (mimarlar, şehirciler, planlamacılar) soyut mekânı karşısında, kullanıcıların her günkü edimlerinin mekânı somut bir mekândır. Yani, öznel” (Lefebvre, 2014, s.364). Dolayısıyla temsil mekânları, fenomenolojik hat üzerindeki “yaşanan mekân” a tekabül etmektedir.

Lefebvre, yaşanan mekânı şu şekilde tanımlamaktadır; “mekâna eşlik eden imgeler ve semboller aracılığıyla yaşanan mekân, yani oturanların, kullananların mekânları, aynı zamanda kimi sanatçıların ve belki de o mekânı tarif edenlerin ve sadece tarif ettiğine inanların -yazarlar, filozoflar- mekânları. Bu imgelemin değiştirmek ve sahiplenmek istediği, egemen olunan, dolayısıyla maruz kalan mekândır” (Lefebvre, 2014, s.68). Yaşanan mekân ya da temsil mekânları günlük hayatın yaşadığı mekânlardır dolayısıyla kendi içerisinde kurmuş olduğu bir dil yapısı ve sistemi vardır. Bu mekân standartlığı içine sığmadığı için tepkiye neden olur ya da farklı bir günlük hayatın var olabileceğini de vurgulayan temsil mekânları aynı zamanda içerisinde özgürlüğü tetikleyen bir potansiyel de barındırır. Diğer mekân kavramsallaştırmalarının aksine yaşanan mekân hâkim söylemi, bilgiyi yıkabilir veya alt üst edebilir (Ghulyan, 2017, s.24). Temsil mekânları düşünceden ve planlamadan çok hissedilen bir mekânlardır. Avar’a (2009) göre yaşanan temsil mekânda olandan daha fazlası vardır ve içinde var olandan daha fazlasını konuşur. Mekân temsilleri olarak ele alınan tasarlanmış mekân, bu mekânı tam olarak kapsayamaz. Ancak bunun için uğraşır yani yaşanan mekânlar ya da temsil mekânları, tasarlanan mekânın müdahale etmeye çalıştığı, hissedilebilir olmaktan kurtarmaya çalıştığı bir mekân tasarımlarıdır. Temsil mekânları, üzerinde olan bu müdahale

çabasına direnmektedir ve hâkim olan bilgiyi alt üst etmesi buradan kaynaklanmaktadır.

Lefebvre'nin inşa etmiş olduğu bu mekân üçlemesi birbiriyle ilişkili ve bütünsellik içerisinde ele alınabilen tarihsel bir gelişimi göstermektedir. Bu çalışma kapsamında ele alınan “algılanan-tasarlanan-yaşanan” mekân üçlemesi, 1939 yılında meydana gelen depremde neredeyse tamamen yıkılan kentin yeniden inşası sürecini anlamlandırma da işlevsel bir rol üstleneceği öngörülmektedir.

1939 Erzincan Depremi

Erzincan, Doğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan ve tarihi boyunca birçok devlete ev sahipliği yapan ve günümüzde de hâlâ önemli bir kavşak noktasında olan bir kenttir. Ancak yer aldığı Erzincan Ovası'nın birinci derecede deprem bölgesinde olması kenti birçok açıdan olumsuz etkilemiş ve gelişim seyrini kesintilere uğratmıştır. Orhan'ın (2019) aktardığı gibi Erzincan Ovası, Kuzey Anadolu fay hattı (KAF) üzerinde yer almakla birlikte Doğu Anadolu fay hattının (DAF) bir uzantısı olan Ovacık fayı da güneydoğudan Erzincan Ovası'na ulaşır ve böylece Erzincan kenti, çift taraflı bir fay basıncı arasında kalır. Dolayısıyla iki fay hattı arasında olan Erzincan'da sıklıkla depremler meydana gelmektedir. Bu durumdan dolayı, kent ilk yerleşiminden bugüne depremlerden dolayı sürekli olarak yeri değiştirilmiş ve yeniden inşa edilmiştir.

Erzincan kent tarihine bakıldığında deprem, önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. 1011 ila 1890 yılları arasında en büyüğü 10 şiddetinde en küçüğü 6 şiddetinde birçok deprem yaşanmıştır (Ünal, 1993, s.7-8). Çuhadaroğlu'nun (1992) aktardığı üzere XVI. yüzyılda yazıldığı varsayılan bir el yazması kaynak 967 senesinden itibaren 1045'inde dâhil olduğu on altı deprem kaydedilmiştir. Bunların çoğu çok büyük şiddetli olan toplamda otuz altı deprem kaydedilmiştir. Orhan'ın (2019) aktardığı şekliyle ise, onuncu yüzyıldan bu yana Erzincan ve çevresinde yaşanan 57 büyük deprem kayıt altına alınmıştır ve bu depremler önemli oranda can ve mal kaybına sebep olmuştur. Pek çok kaynakta geçmişte Erzincan kentinde yaşanan depremlere yönelik bilgi bulunmaktadır. Ancak bu depremler üzerine gerek dönemin özellikleri gerek topluma

verdiği etkilerle bağlantılı olarak çalışma nesnesi olarak seçilmemiştir. Daha çok günümüze daha yakın olan ve etkisi açısından topluma birçok yönden zarar veren 1939 ve 1992 depremlerinin üzerinde durulmuştur. Bunun nedeni ise bu depremlerin daha çok kent depremi olarak adlandırılması ve etkileri bakımından ekonomik, siyasi, kültürel ve eğitim gibi birçok açıdan topluma zarar vermesidir.

27 Aralık 1939 tarihinde gece 02.00 civarında 7.9 şiddetinde meydana gelen depremde yaklaşık 40.000 kişi hayatını kaybetmiştir. Büyük Anadolu Depremi olarak da anılan bu depremden çok sayıda kent etkilenmiştir. Ayrıca deprem, 20. yüzyılda dünyada yaşanmış en fazla can kaybına neden olan sekizinci deprem olarak sıralamada yer almaktadır ve şiddeti 8.0 olarak belirtilmektedir (Coburn ve Spence, 2002, s.7). İstisnasız en çok zararı gören Erzincan kenti ise depremde çok büyük kayıplar vermiştir ve neredeyse haritadan silinecek boyuta gelmiştir. Yaşanılan depreme yönelik resmi kayıtlara bakıldığında, depremde toplamda 32.968 kişinin hayatını kaybettiği ve 116.720 binanın tamamen yıkıldığı belirtilmektedir (Sür, 1993, s.56). Orhan'a (2019) göre ise depremin merkez üssü olan ve dolayısıyla en çok hasarın meydana geldiği Erzincan ilinde ise, resmi rakamlara göre 9.189'u merkez ilçede olmak üzere 15.600 kişi yaşamını yitirirken; 14.401 bina yıkılmış, 4.403 bina ise ağır hasar görmüştür (Orhan, 2019, s.344). Sayıların oldukça yüksek olması depremin oluşturduğu etkinin ne kadar büyük olduğu da göstermektedir.

Depremin verdiği zararın yanı sıra kış mevsimi de olması yaşanan sıkıntılı süreci oldukça etkilemiştir. Yavuz'un (2017, s.20) aktardığına göre, il dışından gelen yardımlar kar yağışından dolayı depremden üç gün sonra kente ulaşmıştır. Depremle birlikte şehrin dış dünya ile olan tüm haberleşme imkânı kesintiye uğramıştır ve birçok yerde demiryolu hattı bozulmuş, karayollarında ise kar ve tipi nedeniyle ulaşım sağlanamamıştır. Dolayısıyla depremin ilk kriz halinde halk tek başına mücadele etmiş ve enkaz altından kurtarma çalışmaları yapmışlardır. Halkın yanı sıra, askerler ve mahkûmlar da yardımlar gelene kadar enkaz arama kurtarma çalışmalarına katılmıştır.

Ağır kış şartları ve yıkımın fazla olmasından kaynaklı olarak uzun bir süre barınma sıkıntısı yaşanmıştır. Mevcut bulunduğu yerleşim yerinde yeniden inşa sürecinin mümkün olmamasından dolayı kent 1 km yukarı kısımda yeniden kurulmuştur. Eski yerleşim yeri ise “yasak kent” ilan edilerek o kısımda yerleşme yasaklanmıştır (Orhan, 2019, s.344). Geçici barakalar, Kızılay’dan ve diğer gelen yardımlarla konutlar inşa edilmiş ve halkın barınma ihtiyacı giderilmeye çalışılmıştır. Geçici olarak inşa edilen bu kısım ise “muvakkat kent” olarak adlandırılmıştır. Bu bölgedeki yapılar, halkın yapı yıkıntılarından elde ettiği malzemelerle ve bireysel çabalarla oluşturduğu yapılardır (Keçeci & Boyacıoğlu & Özkan, 2020, s.114-115). Her ne kadar geçici konutlar inşa edilmiş olsa da yine de kentin yeniden inşası çözüm bekleyen büyük bir sorun olarak durmaktadır. Hayli’nin (1995, s.23) aktardığına göre kentin yeniden inşası için bir rapor hazırlanması istenilmiş ve Stchepinsky tarafından rapor hazırlanmıştır. Hazırlanan raporda ovanın batısında yer alan Bahçeli (Hah) Köyü ile güneyde Kemah Boğazı arasındaki saha önerilmiştir. Dönemin Bayındırlık ve İskân Bakanlığı, önerilen alanı demiryoluna olan uzaklığı, içme suyunun sınırlı olması, rüzgâra açık olması ve eski kent alanına olan uzaklığından dolayı gibi nedenlerle bu rapor kabul edilmemiştir. Bunun üzerine Bayındırlık ve İskân Bakanlığı yeniden bir inceleme de bulunmuş ve Bakanlar Kurulu’na yeni şehir alanının, eski şehrin 5,5 km kuzeyinde Trabzon yolu ile kışlalar civarında kurulması teklif edilmiştir. Gerekçe olarak ise bu yeni konumun eski şehre yakın olması ve buna bağlı olarak da halkın kendi rızası ile taşınmasının daha kolay olacağı, askeri kışla ve hastanenin de burada bulunduğu, rüzgâr, güneş ve içme suyu bakımından daha elverişli olduğu gibi unsurlar gösterilmiştir. Bu teklif Bakanlar Kurulu tarafından kabul edilmiştir (Yavuz, 2017, s.72-73). Bugün ise Erzincan’ın yerleşimi kabul edilen bu şekliyle varlığını sürdürmektedir. Aşağıda yer alan Şekil 1’de Erzincan kentinin yaşadığı değişim gösterilmektedir:

konutları inşa edilmiştir. Kent geçici olarak bu alana yerleşmeye çalışırken bir yandan da kentin yeni baştan inşası için şehir planlamacılarından bir plan oluşturulması istenmiştir ve bu süreçte yaşanan deprem dikkate alınmıştır. Bina kat sayıları daha az tutulmuş ve sokaklar ve caddeler geniş planlanmıştır.

Orhan'ın (2019) aktardığına göre, imar planının hazırlanması için Almanya'da eğitim görmüş şehircilik alanında da uzman olan mimar Asım Kömürçüoğlu görevlendirilmiştir. Kömürçüoğlu imar planı, günümüzdeki Kızılay, İnönü, Atatürk, Karaağaç, Gülabibey, Cumhuriyet, Yeni Çarşı ve Taksim mahallelerinin bulunduğu alanı kapsayacak şekilde oluşturulmuştur. Böylelikle geçici olarak inşa edilecek kentin konumu belirlenmiştir ve burası "muvakkat kent" olarak adlandırılmıştır. Bu inşa sürecine Lefebvre'nin bakış açısıyla yaklaştığımızda tasarlanan mekân kavramı görünür olmaktadır. Şehir planlamacıların, tasarımcıların, mimarların mekânı olarak görülen tasarlanan kavramı Erzincan kentinin yeniden planlanıp inşa edilmesi noktasında anlam kazanmaktadır.

Muvakkat kentin yerleşiminde Kızılay bu alana geçici barakalar inşa etmiştir. Yavuz'un (2017) aktardığına göre bu inşa edilen binaların bir kısmı devlet kurumlarına tahsis edilmiş ve bir kısmı lojman bir kısmı da kurumun hizmet binası olarak kullanmaya başlanmıştır. 1943 yılında da Erzincan Belediyesi, Maliye Bakanlığı ve Kızılay'a ait memur evleri tamamlanarak memurlara kiraya verilmiştir. Bunların yanı sıra yapı kooperatifleri aracılığıyla da konut yapımı için çaba harcanmıştır ve bu amaçla 1942 ve 1946 yıllarında iki farklı kooperatif (Yeni Erzincan Şehri Kuruluş Evleri Kooperatifi ve Erzincan Şehri Yapı Kooperatifi) kurulmuştur. Bunlardan ilkinin girişimiyle 60 evin inşaatı müteahhide ihale edilmiştir (Yavuz, 2017, s.87, s.109). Ancak bu girişim pek başarılı olmamıştır. Çünkü Erzincan halkı depremde evlerini, yakınlarını kaybetmenin yanında işlerini de kaybetmiştir. Dolayısıyla halkın yeterli maddi imkânı olmadığı için halk bu kooperatiflerden yararlanamamıştır. Bu noktada devreye devlet girmiştir. Bu kapsamda ilk olarak örnek konutlar inşa edilmiş ve kabul edilip edilmeme durumuna göre inşa sürecinin devam etmesi planlanmıştır. Kaya'nın (2012, s.153) aktardığına göre

o dönemde 6 firma Erzincan'a gelmiş ve birkaç örnek ev yapmışlardır. Ancak hem maliyetin yüksek olması hem de evlerin depreme karşı dayanıksız görünmesinden dolayı kabul edilmemiştir. Daha sonra bu evler devlet tarafından satın alınmıştır.

Tüm bu olumsuzluklara rağmen kentin hâlâ büyük ölçüde barınma ihtiyacı vardır ve bunu büyük ölçüde Kızılay üstlenmektedir. Ancak yine de yeterli değildir ve bu kez yurt dışından ev için yardım alınması girişiminde bulunulmuştur. Kızılay'ın inşa ettiği evlerin genel olarak tek katlı ve bahçe içerisinde, iki oda ve bir salondan oluştuğu bilinmektedir. Tuvaletler bahçede bulunmaktadır ve ayrıca evlerin küçük ama içinde yaşayan insanların fazla olmasından dolayı bahçeye ek binaların yapıldığı bilinmektedir. Yapılan bu eklemeler yaşanan mekân kavramına örnek olarak verilebilir. Çünkü yaşanan mekân, günlük hayatın yaşandığı mekândır ve var olan düzene ya da standartlığa karşı bir tavır alışında var olduğu bir mekândır. Daha rahat bir yaşam için bu binaları kullananlar kendilerine göre mekânı şekillendirmektedir.



Fotoğraf 1: Kızılay Mahallesi'ndeki pavyon evler (Orhan, 2019, s.349).

Kızılay'ın inşa ettiği bu binalar "pavyon ev" olarak adlandırılmıştır ve bu kavram Fransızca bir kelime olan "pavillion" kelimesinden

Türkçe'ye geçmiştir. Türk Dil Kurumu'nun sözlüğüne göre ise “bir kuruluşun, bir kurumun, bir bahçe içindeki yapılarından her biri” olarak karşılık bulmaktadır (Url 1). Orhan'ın (2019) aktardığına göre, o dönemde 90 adet pavyon ev yapılmıştır ancak bu evler ön ve arka cephelerinde altışar oda bulunan 12 odalı yapılar şeklinde inşa edilmiştir. Bitişik ve tek çatılı olan bu evlerin küçük olması da bir sorun teşkil etmektedir. Çünkü bu evlerde yüzlerce ailenin barındığı bilinmektedir. Ancak belirtmelidir ki her ne kadar bitişik ve küçük olmasına rağmen bu evler dönemin şartlarında halkın barınma ihtiyacına büyük oranda çözüm getirmiştir:

“Kızılay'ın pavyon evleri olan yapılar, on ikişer odalı 9 pavyon şeklinde Erzincan'da yapılmış ve halka ücretsiz tahsis edilmiştir. Bu evlerde ilk yerleştirildiğinde altı bin vatandaş oturmuştur. Kızılay büncesinden 196 dairesel 49 adet kerpiç ev de yapılmıştır. Okullar yıkıldığı için merkezde bir, Refahiye'de bir, Kemah'ta bir okul inşaatı yapılmıştır” (TBMM Tut, 1949, Birleşim, s.83 akt. Özel Can, 2021, s.19). Kızılay tarafından inşa edilen bu evlerden oluşan mahalle, Kızılay Mahallesi olarak adlandırılmıştır. Ancak bu mahalle 2021 yılında gerçekleşen kentsel dönüşüm projesi ile yenilenmiş ve modern bir görünüm kazanmıştır:



Fotoğraf 2: Kızılay Mahallesi kentsel dönüşüm projesi

Kızılay'ın inşa ettiği bu evlerin yanı sıra "takma ev" olarak da adlandırılan evlerde inşa edilmeye başlanmıştır. Orhan'ın (2019) aktardığına göre bu evlere kaynaklarda hem "kurma ev" hem de "takma ev" olarak geçmektedir. Ancak halk arasında genel olarak kurma ev olarak bilinmektedir. Bu evler, büyük felaket olan 1939 Erzincan Depremi sonrası devamlı kullanılması ve konfor sunulması amacıyla yapılmıştır. TBMM Tutanaklarına göre bu evlerin Erzincan'da evi, arsası bulunan hak sahiplerine verilmiş konutlar olduğu görülür (TBMM Tut, 1949, Birleşim, s.83 akt. Özel Can, 2021, s.28). Bu kurma evler, yurt dışında gelen yardımlarla yapılmıştır ve şuan tren garının hemen kuzey kısmında yer alan Çarşı ve Taksim mahalleri bu evleri içerisinde barındırmaktadır. Ancak günümüzde her iki mahalle de kentsel dönüşüm projesi kapsamında yenilenmiş ve kurma evlerin yerini TOKİ konutları almıştır.

Bu evler üç tipti ve oda sayılarına göre isimlendirilmiştir. İki odalı kurma eve 2'li Kurma, üç odalı kurma eve 3'lü kurma, dört odalı eve 4'lü kurma denilmiştir (Başbakanlık C. Arş. akt Özel Can, 2021, s.28) (Fotoğraf 3). Bu kurma evlerin maketleri yapılmış ve daha sonra halkın beğenisine sunulmak üzere Erzincan'a gönderilmiştir. Ayrıca evlere yönelik ödeme koşulları halka sunulmuştur. 5'li ve 6'lı Kurma evlerde halka sunulmuştur ancak maliyet fazlalığından ve talep azlığından ötürü Avusturya'dan alınması planlanan bu evler satın alınmamıştır. Yapılan diğer evler yapıldıktan sonra, Emlak Bankası'na devredilmiştir. 20 senede, faizsiz, taksitli hak sahiplerine satılmıştır (TBMM Tut, 1951, Birleşim, s.25, akt. Özel Can, 2021, s.28). 1949 yılında ilk kurma evler Erzincan'a getirilmiş ve kurulmaya başlanmıştır. Aynı yıl içerisinde resmi temel atma töreni gerçekleşmiştir ve kısa bir süre içinde evler hak sahiplerine teslim edilmiştir (Yavuz, 2017, s.116-117). Atatürk Mahallesi'nde 79 adet, Cumhuriyet Mahallesi'nde 90 adet, Çarşı Mahallesi'nde 5 adet, Gülalibey Mahallesi'nde 111 adet, Hocabey Mahallesi'nde 66 adet, İnönü Mahallesi'nde 129 adet, Karaağaç Mahallesi'nde 70 adet, Kızılay Mahallesi'nde 37 adet, Yeni mahalle'de 64 adet kurma ev bulunmaktadır (Özel Can, 2021). Ancak bunların bir kısmı yıkılmış, bir kısmı ticari olarak kullanılmakta ve bir kısmı da ev olarak varlığını devam ettirmektedir.



İkili kurma ev Üçlü kurma ev



Dörtlü kurma ev

Fotoğraf 3: İnşa edilen kurma evler (Orhan, 2019, s.354)

Barınma ihtiyacını büyük ölçüde gideren bu kurma evlerin inşa süreçleri de tıpkı Kızılay tarafından inşa edilen pavyon evler gibi Lefebvre'nin "tasarlanan mekân" kavramı ile ilişkilendirilebilir. Çünkü burada da yine birtakım planlamacıların, hâkim gücün kurguladığı ve inşa ettiği bir yerleşim söz konusudur. Her ne kadar yapılması planlanan evlerin bir kısmı halka sorulmuş olsa dahi yine de bu binalar tasarlanan mekân kavramı ile açıklanabilir. Ayrıca kurma evlerin bir kısmının ticari olarak bir kısmının da ev olarak varlığını devam ettirmesi "yaşanan mekân" kavramı ile ilişkilendirilebilir. Ev olarak kullanılması için inşa edilen bu binaların ticari olarak kullanılması, o mekânın sahiplenildiğini ve

kullanım amacının değiştiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu binaların kentsel dönüşüme dâhil olmaması da yaşanan mekânın bir özelliği olan hâkim söyleme karşı direnme ve özgürlüğü içinde barındırmasının da bir göstergesidir.

Kalıcı olarak kentin inşası için ise Hayli'nin (1995) aktardığına göre bir rapor hazırlanması istenilmiş ve Stchepinsky tarafından rapor hazırlanmıştır. Hazırlanan raporda ovanın batısında yer alan Bahçeli (Hah) Köyü ile güneyde Kemah Boğazı arasındaki saha önerilmiştir. Dönemin Bayındırlık ve İskân Bakanlığı, önerilen alanı demiryoluna olan uzaklığı, içme suyunun sınırlı olması, rüzgâra açık olması ve eski şehir alanına olan uzaklığından dolayı gibi nedenlerle bu rapor kabul edilmemiştir. Planlanan yerde incelemede bulunan bakanlık ifade edilen sebeplerden dolayı o alanı yerleşime uygun bulmamıştır. Daha sonra bakanlık yeniden bir incelemede bulunmuş ve yeni kent alanının eski yerleşim yerinin 5,5 km kuzeyinde Trabzon yolu ile kırsal civarında kurulması teklif etmiştir. Gerekçe olarak ise bu yeni konumun eski şehre yakın olması ve buna bağlı olarak da halkın kendi rızası ile taşınmasının daha kolay olacağı, askeri kışla ve hastanenin de burada bulunduğu, rüzgâr, güneş ve içme suyu bakımından daha elverişli olduğu gibi unsurlar gösterilmiştir. Bu teklif Bakanlar Kurulu tarafından kabul edilmiştir (Yavuz, 2017, s.72-73). Bu plan doğrultusunda geçici olarak kurulan kent ile planlanan kent birleşmiş ve yeni bir kent oluşmuştur. Böylece Lefebvre'nin "tasarlanan mekân" ile "algılanan mekân" kavramları birleşmiştir. Bir tarafta planlamacılar tarafından belirlenen mekân diğer tarafta ise halkın kullandığı ve gündelik pratiklerini gerçekleştirdiği algılanan mekân varlığını sürdürmektedir.

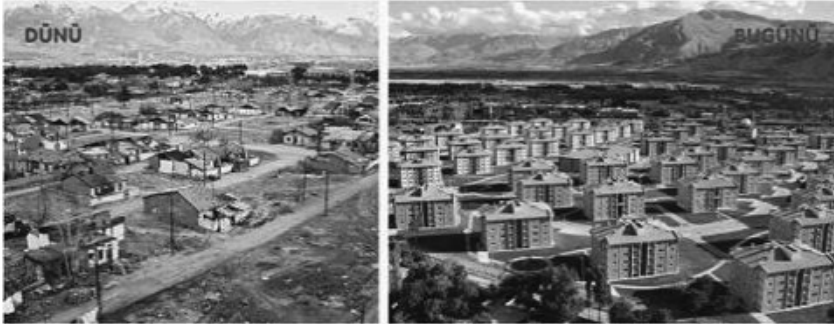
Kentin tüm bu inşa süreci uzun yıllar sürmüştür ve kentsel dönüşüm çalışmaları kapsamında da yenilenmeye devam edecektir. Günümüzde sıklıkla karşılaştığımız ve tanık olduğumuz kentsel dönüşüm, teknik, sosyal ve ekonomik bakımdan bozulmuş ya da işlevini kaybetmiş kent parçalarının yenilenip sağlıklılaştırılması olarak tanımlanmaktadır (TOKİ, 2011). Kentsel dönüşümde temel hedef; kentsel projelerde yaşam kalitesini artırmak, artan ekonomik dengesizlikleri ve küresel baskıları dengelemek,

sosyal eşitsizliği ve konut sıkıntısını ortadan kaldırmak gibi birçok sorunun çözüme kavuşturulması ile değerlere öncelik tanıyan mahalleler kurmaktır (TOKİ toki.gov.tr). Kentsel dönüşüm, öncelikle Amerika ve Avrupa kıtasında kentlerin planlanması amacı ile uygulanmış ve II. Dünya Savaşı sonrasında ise yıkılan kentlerin yenilenmesi ve tarihi dokuya sahip kentlerin korunması amacı ön plana çıkmış (Ahunbay, 2016, s.3) olsa da Türkiye açısından bakıldığında daha çok arsa rantının yüksek olduğu bölgelerde, yoksul ve dışlanmış grupların yaşadığı mahallelerde yoğunlaştığı görülmektedir (Kılıç & Hardal, 2019).

Türkiye’de gerçekleştirilen kentsel dönüşüm uygulamaları yakın dönemde başlamış ve yaygınlık kazanmıştır. Ancak daha çok kentin yenilenmesi ve tarihi yapıların canlandırılması, tekrar kullanıma kazandırılması şeklinde olmuştur. 2012 yılına gelindiğinde ise kentsel dönüşümde önemli bir gelişme yaşanmış ve 2012 yılında “6306 Sayılı Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkındaki Kanun” çıkarılmış ve kentsel dönüşüm afet riski gözetilerek Türkiye geneline yayılmıştır. Bu yasa çerçevesinde başta İstanbul ve diğer büyük kentler olmak üzere Türkiye’nin hemen her kentinde kentsel dönüşüm çalışmaları başlamıştır (Hardal, 2022, s.1314).

Erzincan kenti özelinde bakıldığında hem afet riski altında olmasından dolayı hem de eski binaların yenilenmesi amacıyla kentsel dönüşüm projeleri uygulanmaktadır. Bu proje kapsamında muvakkat kent olarak kurulan bölgede bulunan Aşağı Çarşı mahallesinde 2003 yılında iki binden fazla gecekondü yıkılmış ve 880 adet konut TOKİ tarafından inşa edilmiştir. Çevre düzenlemesi ve sosyal tesislerinde inşası ile mahalle yeni ve daha modern bir çehre kazanmıştır (Fotoğraf 4). Oldukça başarılı bulunan bu projeden sonra bu mahallenin batısında yer alan Taksim mahallesinde de kentsel dönüşüm projesi uygulanmıştır. Burada ise 337 bina yıkılmış ve yine TOKİ tarafından 560 konutluk bina inşa edilmiştir. (Demircan & Yalçınayvuz, 2016). Bu mahallelerin yanı sıra Yunus Emre, Mengüceli, Aslanlı ve Gülabibey mahallelerinde yine TOKİ tarafından uygulanan yenileme çalışmaları yapılmıştır. Tüm bu süreç göz önüne alındığında Erzincan kentinin depremden sonraki yenileme

çalışmaları devam etmektedir ve uzun bir sürede devam edecek görünmektedir. Kentsel dönüşüm projeleri, Lefebvre'nin mekân teorisinin oluşumundaki kavramlardan biri olan "tasarlanmış mekân" kavramı ile yakından bağlantılıdır. Burada yine birtakım hâkim güçlerin, bilgi sahiplerinin ve mimarların etkisi söz konusudur. Kentsel dönüşüm projeleri adı altında inşa edilen bu tasarlanan mekânlar, halk tarafından gönüllü ya da gönülsüz olarak kabul edilmiş ve bu proje kapsamında üretilen mekân içerisinde yaşamını devam ettirmektedir.



Fotoğraf 4: Aşağı Çarşı mahallesinin dünü bugünü (Demircan ve Yalçınayvuz, 2016, s.72).

Kentin yeniden inşa süreci sadece binaların inşa edilmesi ya da yeni yaşam alanlarının oluşturulması şeklinde yorumlamak yanıltıcı ve eksik olacaktır. Böyle bir yaklaşım mekâna yönelik tek yönlü bir bakış olarak algılanabilir. Ancak bir mekân sadece binalardan, yollardan, caddelerden ve parklardan oluşmaz. İnsan ile birlikte var olur ve şekil alır. Bu açıdan yaklaşıldığında Lefebvre'nin mekân teorisi önem kazanmaktadır. "(Toplumsal) mekân (toplumsal) bir üründür ifadesinde bulunan Lefebvre bu noktada mekânın insan ve onun eylemleri, yapıp etmeleri ile mekânın inşa edildiğini, üretildiğini savunmaktadır.

SONUÇ

Depremi oluşturduğu kent olan Erzincan'ın uzun bir yeniden inşa süreci bulunmaktadır. 1939 yılında neredeyse tamamı yıkılan kent,

ülkenin de içinde bulunduğu mevsimsel, siyasi ve ekonomik zorlukların oldukça fazla olduğu bir dönemde yeniden inşası oldukça geç ve uzun olmuştur. Ayrıca 1992 yılında meydana gelen 6.8 şiddetinde deprem kenti bir kez daha yıkmış olması da kentin yeniden inşasını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu yeniden inşa ya da Lefebvre'nin bakış açısıyla mekânın üretimi uzun solukla bir süreci işaret eder ve bu süreç daha da devam edecek gibi görünmektedir. Tüm bu süreç göz önüne alındığında Lefebvre'nin mekân üçlemesi kavramsallaştırması netlik kazanmaktadır.

Kentin şehir planlamacılar tarafından planlanması, gerek Kızılay tarafından gerekse yurt dışından gelen kurma evlerle inşa edilen kent Lefebvre'nin "tasarlanan mekân" ya da "mekân temsilleri" kavramlarına karşılık gelmektedir. Lefebvre, tasarlanan mekân kavramını bilgilerin, planlamacıların, şehircilerin, parçalayan ve düzenleyen teknokratların, yaşananı ve algılananı tasarlananla özdeşleştiren bilimselliğe yakın kimi sanatçıların mekânı (2014, s.68) olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla gerek planlamacıların, gerek Bakanlar Kurulu'nun tasarladıkları gerekse Kızılay ve yurt dışından getirtilen kurma evler bu mekân kavramı ile ilişkilendirilebilir. Aynı zamanda kentsel dönüşüm projeleri de bu mekân kavramı açısından değerlendirilebilir. Kentsel dönüşüm uygulamaları belli bir proje çerçevesinde inşa edilen ve kentin nasıl bir görünüm kazanacağını belirleyen bir unsurdur bu nedenle de tasarlanan mekân kavramı ile güçlü bir ilişki kurulabilir. Ayrıca buradaki mekâna yönelik bir hâkimiyet söz konusu da olmaktadır. Genel olarak güçlü olanların halkın nerede barınacağı konusunda söz sahibi olması da tasarlanan mekân kavramı ile bağlantılıdır.

Depremın meydana geldiği alan kısa bir süre sonra "yasak kent" olarak adlandırılmış ve halkın orada barınması yasaklanmıştır. Ancak gidecek bir yeri ve yeterli maddi kaynağı olmayan halk o alana geçici barınaklar inşa etmiştir. Bu duruma Lefebvre açısından bakıldığında o alan, "yaşanan mekân"/"temsil mekânları" kavramsallaştırması ile ilişkilendirilebilir. Aynı zamanda yaşadıkları mekânı sahiplenenler ve evlerini ya da mahallerinin düzenini koruyanlarda bu kavram ile açıklanabilir. Şöyle ki Ghulyan'ın (2017, s.24) aktardığı şekliyle bu mekân

kavramsallaştırması günlük hayatın yaşandığı mekânlardır, dolayısıyla mekân standartlığı içine sığmadığı için tepkiye neden olur ya da farklı bir günlük hayatın var olabileceğini de vurgulayan temsil mekânları aynı zamanda içerisinde özgürlüğü tetikleyen bir potansiyel de barındırır. Diğer mekân kavramsallaştırmasının aksine hâkim söylemi, bilgiyi yıkar ve alt üst edebilir.

Mekân üçlemesinin son unsuru olarak “algılanan mekân” ya da “mekânsal pratik” kavramı Erzincan kentinin şu an içinde bulunduğu durum ve süreç ile ilişkilendirilebilir. Lefebvre’ye göre bir toplumun mekânsal pratiği kendi mekânını yaratır ve bu mekânı diyalektik bir etkileşim içinde ortaya koyar ve varsayar. Mekânsal pratik, zaman kullanımı ile gündelik gerçeklik ve çalışma yerleri, özel yaşam ve boş vakit yerlerinin birbirine bağlayan güzergâh ve ağlarla oluşan kentsel gerçeklik, algılanan mekân içerisinde birleşir (Lefebvre, 2014: 67). Sürekli bir yenilenme içerisinde olan kent gerek inşa edilen sosyal tesisler gerek yenilenen binalar ile mekân ile olan etkileşimini gündelik pratik içerisinde gerçekleştirir. Şehir merkezi olarak adlandırılan Dörtyol meydanının geniş bir alan olması, sokakların ve caddelerinde geniş ve ızgara şeklinde olması, binaların dört kattan fazla olmaması gibi unsurlar depremin de etkisi ile mekânsal pratiği oluşturmakta ve mekânda yaşayan bireylerin gündelik hayatlarını etkilemektedir. Bu algılanan mekân içerisinde yaşayanlar eylemleri ile hem bu mekânı dönüştürür hem de bu mekân tarafından dönüştürülür.

Lefebvre’nin mekânsal üçlemesi kavramsallaştırılması ile Erzincan kentinin yeniden inşa sürecinin ilişkilendirilme çabası olarak bu çalışma, teori ve alan ilişkiselliğini de kurmayı deneme olarak görülebilir. Mekânın üretimi sadece bir binanın inşası olmamakla birlikte aynı zamanda insanların gündelik hayatta yapıp etmeleri tarafından gerçekleştirilir. Depremden dolayı sürekli yenilenme sürecinde olan kentin bu sürecini anlamlı hale getirme ve inceleme konusunda Lefebvre’nin teorisi işlevsel bir rol oynamaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahunbay, Z., Dinçer, İ & Şahin, Ç. (Ed.). (2016). *Neoliberal Kent Politikaları Ve Fener-Balat-Ayvansaray Bir Koruma Mücadelesinin Öyküsü*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Avar, A. A. (2009). Lefebvre'nin Üçlü- Algılanan, Tasarlanan, Yaşanan Mekân- Diyalektiği. *Mimarlık ve Mekân Algısı*, 17, 7-16.
- Coburn, A., Spence R. (2002). *Earthquake Protection (Second Edition)*, John Wiley & Sons Ltd, Chichester.
- Çuhadaroğlu, F., Kara, R.& Ustaoglu, E. (1992), *Deprem ve Erzincan Vilayeti 13 Mart 1992 Erzincan Depreminin Öncesi, Deprem Olayı ve Sonrası İle İlgili İnceleme*, Erzincan Valiliği Yayınları, Mega Basım Yayın.
- Demircan, N., & Yalçinyavuz, A. Ü. (2016), *Kentsel Dönüşüm Uygulamaları Ve Kentsel İmaj Kazanımları: Erzincan Kenti Aşağı Çarşı Mahallesi Örneği*. Uluslararası Erzincan Sempozyumu, 67.
- Ghulyan, H. (2017). Lefebvre'nin Mekân Kuramının Yapısal ve Kavramsal Çerçevesine Dair Bir Okuma, *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, Cilt 26 Sayı 3, Temmuz 2017, s. 1-29.
- Hardal, S. (2022). Tarihi Kent Merkezinden Dönüşüme Bakmak: Tokat Kent Merkezinde Kentsel Dönüşüm Uygulamaları, *Kent Akademisi Dergisi*, 15(3): 1310-1326.
- Hayli, S. (1995). Erzincan Ovası'nın Beşeri ve İktisadi Coğrafyası (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Keçeci, M. U., Boyacıoğlu, E., & Özkan Yazgan, E. (2020). *1939 Depreminin Gölgesinde Endüstrileşme Çabaları ve Erzincan'ın Kent Kurgusundaki Etkileri*, II. Mimarlık Ve Şehircilik Sempozyumu, s.114-115, İstanbul.
- Kılıç, T. ve Hardal, S. (2019). İstanbul'daki kentsel dönüşüm projelerinin genel bir eleştirisi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(62), 347-355. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.305>

- Kurtar, S. (2013). Mekanı Yaşamak: Lefebvre Ve Mekanın Diyalektik Oluşumu. *ÇevrimiçiKaynak*: https://www.academia.edu/2945638/Mekani_Yasamak_Lefebvre.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi*, (I. Ergüden, Çev.), Sel Yayıncılık.
- Orhan, F. (2019). Depremlerin Şehir ve Mesken Mimarisine Olan Etkilerine Coğrafi Bir Bakış: 1939 Erzincan Depremi Örneği, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (1), 339-364.
- Özel Can, S. (2021). *Erzincan'da 1939 Depremi Sonrasında Kurma Evler Örneği: Modern Mirasın Sürdürülebilir Bir Model Olarak Değerlendirilmesi* [Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi] YÖK Tez Merkezi.
- Solak, S. (2022). *Henri Lefebvre Aracılığıyla Latife Tekin Romanlarında Mimarlık, Kent Ve Mekân Okuması*, [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi], YÖK Tez Merkezi.
- Sür, Ö. (1993). Türkiye'nin Deprem Bölgeleri, *Ankara Üniversitesi Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2, 53-65.
- TOKİ. (2011). Kentsel dönüşümde model arayışları (1.bs). TOKİ Strateji Geliştirme Daire Başkanlığı.
- Ünal, E. (1993). *13 Mart 1992 Erzincan Depremi*, Bayındırlık ve İskân Bakanlığı.
- Yavuz, E. (2017). *1939 Depremi Erzincan ve Bölgeye Etkisi*, Arı Sanat Yayınevi.
- <https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 08.12.2022.
- TOKİ (toki.gov.tr) Erişim Tarihi: 15.12.2022.

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi

Haziran 2023

Yıl 13, Sayı 1, ss.75-102.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1371859>

Makale Türü: Araştırma makalesi

Geliş Tarihi: 05.10.2023

Kabul Tarihi: 20.10.2023

Journal of Individual & Society

December 2023

Year 13, Issue 1, pp.75-102.

Article Type: Research article

Submitted: 05.10.2023

Accepted: 20.10.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

Gümüş, M. Y. (2023). Nedim'in Gazellerinde Yinelemeler. Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 13(1), ss.75-102. DOI: 10.20493/birtop.1371859

NEDİM'İN GAZELLERİNDE YİNELEMELER

REPETITIONS IN NEDİM'S GHAZALS

Mustafa Yunus GÜMÜŞ

Dr., mygumus@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2432-2955.

Öz

Nedim, Divan şiirinin önemli şairlerinden biridir. Divan şiirine birçok konuda yenilik getiren şair, serbestçe söyleyişi ve mahalli kalışıyla diğer şairlerden ayrılır. Anlaşılır bir dil kullanan Nedim'in şiirlerini anlamak, anlamlandırmak zor değildir. Ancak metinleri daha iyi alımlamak, anlamak ve yorumlamak her zaman bir problem olmuş ve bu problemi çözmek için farklı yollar denenmiştir. Değişbilim de bu yöntemlerden biridir. Değişbilim, bir metnin dilbilimsel ölçütler ışığında, dilbilimin kaynaklarını kullanarak yapılan çözümlemelerdir. Değişbilimsel inceleme dört başlıktan oluşmaktadır: önceleme, yineleme, koşutluklar ve sapma. Çalışmamızda Nedim'in gazellerini değişbilimsel çözümleme başlıklarından biri olan "yineleme" açısından değerlendirmeye çalıştık. Şiirlerdeki yinelemeleri biçimbirimsel yineleme, koşut yineleme, anlambilimsel yineleme ve sesbilgisel yineleme başlıkları altında sınıflandırdık.

Anahtar Sözcükler: Nedim, Gazel, Değişbilim, Yinelemeler.

Abstract

Nedim is one of the important poets of Divan poetry. The poet, who brought innovations to Divan poetry in many subjects, differs from other poets with his free speech and local style. It is not difficult to understand and make sense of poems of Nedim, who uses an understandable language. However, quoting, understanding and interpretation of texts has always been a problem and different ways have been tried to solve this problem. Phraseologism is one of these methods. Phraseology is the analysis of a text in the light of linguistic criteria, by using the resources of linguistics. Stylistic analysis consists of four headings: antecedence, repetition, parallels and deviation. In our study, we tried to evaluate Nedim's ghazals in terms of "repetition", which is one of the headings of phraseological analysis. We classified the repetitions in poems under the headings of morphological repetition, parallel repetition, semantic repetition and phonological repetition.

Key Words: Nedim, Ghazal, Stylistics, Repetitions.

GİRİŞ

Şiirin; zaman, mekân, din, dil, akım gibi etkenlerin ötesinde büyüğü bir dünyası vardır. Bu büyüğü dünyanın sırlarını bir nebze ortaya çıkarmak için yapılan çalışmalardan biri de dilsel düzlemde yapılan çoğul okumalardır. Çoğul okumalar sayesinde dildeki her türlü durum ve gösterge en ince ayrıntılarına kadar incelenir. Bu çoğul okumalardan biri de metnin esas alındığı yaklaşımlardan olan deyişbilimdir.

Deyiş kavramı Dilbilim Terimleri Sözlüğü'nde şu şekilde geçmektedir: "Bir metindeki dil kullanımının, bir yazar ya da döneme özgü dil özelliklerinin tümü. Biçembilgisinde değişen amaçlara göre biçemin üç özelliğinden söz edilir: a) Biçem tek tek dil öğelerine (biçem öğelerine) dayanır. b) Biçem metinlerin bir özelliğidir. (bu bakımdan biçem özellikleri vardır.) c) Biçem tarihsel, işlevsel ve bireysel özelliklere bağlıdır." (İmer, Kocaman, & Özsoy, 2013, s. 51).

Aynı sözlükte deyişbilim kavramı ise şu şekilde açıklanmaktadır:

Dilbilim ilke ve yöntemlerinden yararlanarak biçemin incelenmesi, biçem ölçütlerinin belirlenmesi ile uğraşan inceleme alanı. Geleneksel yaklaşımda biçembilim yazın yapıtlarının, belli bir yazar ya da dönemin dil kullanım özellikleri ya da biçemin incelenmesiyle ilgilenirdi... Çağdaş dönemde biçem incelemeleri daha çok betimlemeli bir yöntem kullanır ve sözgelimi ölçünlü kullanımdan sapmaları ele alır; metinlerin işlevleri ve metin türlerinde dil kullanımını üzerinde durur. Bu bakımdan biçembilim birkaç yönelimi yansıtır: a) yöntem bakımından bir metin çözümlemesidir. b) kuralcılık (normative) açısından dil kullanımındaki doğruları bumlaya yöneliktir (sözbilim yönelimli). c) Betimsel olarak metindilbilimle doğrudan ilgili bir alandır ve bir metnin 23 öteki öğelerle etkileşimini (metin türü, konu vb.), dil özelliklerini açıklar. Değişbilim de denir (İmer, Kocaman, & Özsoy, 2013, s. 52).

Dilbilim Terimleri Sözlüğü'nde ise "biçembilim" maddesinde şu açıklamalar yer almaktadır:

Biçemi, dilin ya da bireyin anlatım araç ve olanaklarını dilbilimsel ilkelerle inceleyen dal. (Değiş bilim de denir.) Dil biçembilimi özellikle konuşma diline yönelerek, duygusal içerik ve değerleri açısından bütün bireylerde görülen anlatım olgularını inceler. Yazınsal biçembilimse yazınsal yapıtları dilin sanatsal işlevi açısından ele alır. Kimi kuramcılar, biçemi her şeyden önce dilsel bildirinin kendine dönük olması bakımından değerlendirirken, kimileri de bir "sapma" ya da olağan kullanımların belirlediği genel örnekten ayrılma olarak yorumlar. (Vardar, 1998, s. 40).

Değişbilim, hem dilbilimsel hem de yazınsal eleştiriyi içermektedir. Bir metne nesnel yaklaşmayı amaçlar ve metnin karmaşık yapısını çözümler. Bu şekilde okura daha nesnel ve gerçekçi bir analiz imkânı verir. Değişbilimsel çözümlemede bütün dilbilim kuralları ve yöntemleri kullanılarak metnin yazınsal değeri ortaya çıkarılır. Elde edilen veriler ışığında metne anlam verilir ve metin yorumlanır (Şahiner, 2018, s. 6-7).

Değişbilimsel değerlendirmede bir edebî eserin yazınsal değeri koşutluk, yineleme, önceleme ve sapma unsurları gibi yapı ve anlatım ölçütleri göz önünde bulundurularak ortaya konur. Divan şairi, muhatabını etkilemek maksadı ile dile ait unsurları yani biçem özelliklerini en üst seviyede ustalıkla kullanır. Öztekin, Divan şiirinin dilini ve edebî değerini yansıtan biçem özelliklerini şu şekilde sıralar:

...aruz veznindeki uzun-kısa hecelerin oluşturduğu birimlerin sıralanışlarındaki düzen ile redif ve kafiye özelliklerine dayalı ritim olgusu, beyitleri oluşturan paralel ve simetrik söz yapılarındaki uyum ve denge, şiirin anlambilim alanını zenginleştiren edebi sanatlar, uzak çağrışımları imleyen alışılmamış bağdaştırmalar, ahengi sağlayan ses ve söz tekrarları, vurguyu öne çıkaran yinelemeler gibi üslûpla ilgili tüm öğeler. (Öztekin, 2010, s. 585-586).

Bir edebi eser her ne kadar dilbilgisi kuralları, noktalama işaretleri gibi unsurlardan oluşup anlam kazansa da metnin okunduğu zaman

okuyucu/alımlayıcının duygularına kattıkları ile de anlam kazandığı unutulmamalıdır. Edebi bir metinde kelimelerin sesleriyle anlamları arasındaki bağ oldukça güçlüdür (Arıkan, 2017, s. 3).

Bu çalışmada Divan şiirinin önemli şairlerinden biri olan Nedîm'in divanındaki gazeller biçimbirimsel, koşut, anlambirimsel ve sesbilgisel yinelemeler açısından incelenecektir.

Yineleme

Şiirde ahengi sağlayan unsurlardan biri olan yineleme, estetik ve ritim kaygısı taşıyan şairlerin, yeni çağrışımlar yaratmak için metindeki herhangi bir dilbilimsel unsuru yeniden kullanmasıdır. Çalışmamızda yinelemeleri biçimbirimsel, koşut, anlambirimsel ve sesbilgisel yinelemeler başlıkları altında değerlendireceğiz.

Biçimbirimsel Yinelemeler

Biçimbirimsel yineleme, en çok kullanılan yinelemedir ve bu yinelemeler ek yinelemesi, ön yineleme, art yineleme, ikizleme, bağlaç yinelemesi, çok ekli yineleme gibi türlere ayrılmıştır (Özünlü, 2001, s. 117).

Ön Yineleme

“Birbiri peşi sıra gelen tümcelerin baş taraftaki sözcük ya da sözcük gruplarının yinelenmesi” (Özünlü, 2001, s. 118) şeklinde tanımlanan ön yineleme kavramı, Divan şiirinde “sözün etkisini güçlendirmek amacıyla, anlamın üzerinde yoğunlaştığı sözcük ya da söz öbeklerini arka arkaya yinelemek” (Dilçin, 1995, s. 452) şeklinde tanımlanan “tekrir” sanatına benzer. Şairlerin bir nizam içinde yaptıkları bu tekrarlar ile şiirde lafza dönüş noktaları için bir simetri hazırlanır (Öztek, 2010, s. 85).

Çünkü bülbülsün gönül bir gülsitân lâzım sana

Çünkü dil koymuşlar adın dil-sitân lâzım sana (G. 6/1)

Ne berk-i güldür o leb çiğnesem şeker sanırım

Ne goncedir o dehen koklasam şarâb kokar (G. 16/2)

Her turrasında bin şiken-i dil-rübâsı var
Her bir şikenc-i turrada bin mübtelâsı var (G. 25/1)

Aşağıdaki beyitte “bir” sözcüğüyle ön yineleme yapılmakla birlikte her iki mısranın devamında “bir” sözcüğü paralel olacak şekilde tekrar edilmiştir. Sıfat olarak kullanılan sözcüğün tekrarı, dikkat çekicidir. Bir sonraki beyitte de “bir” sözcüğü sıfat olarak kullanılmış ve her iki mısranın başında bulunmaktadır:

Bir pür nemek kirişmesi **bir** tatlı handesi
Bir şekkerin tekellümü **bir** hoş edâsı var (G. 25/2)

Bir nîm neşve say bu cihânın bahârını
Bir sâgar-ı keşîdeye tut lâlezârını (G. 164/1)

İşaret sıfatı olarak kullanılan “o” sözcüğü aşağıdaki beyitte her iki mısranın başında kullanılarak ön yineleme yapılmıştır:

O sîm-endâmı aldık halka-i âgûşa bir kerre
O elmâsın hele zîb-i nigîn-dân olduğun gördük (G. 58/2)

Nedîm'in gazellerinde “ey” nidasıyla başlayıp ön yineleme yapılan üç örnek bulunmaktadır. Aşağıdaki örneklerde şair, beyitlerin her iki mısrasında nida sözcüğünü mısraların öznesiyle birlikte kullanarak öznelere cümledeki etkinliklerini arttırmış ve anlamı doğrudan etkilemiştir:

Ey turra bâğ-ı hüsnde sünbül müsün nesin
Ey hâl-ı fitne yohsa karanfûl müsün nesin (G. 74/1)

Ey sabâ lutf edüp esnâ-yı tekellümde ana
Ey Nedîm ağladıcı deyü hitâb eylesin (G. 99/5)

Ey kaşî yâ yüzün beri dönmez misin dahi
Ey gur-re-i ümîd görünmez misin dahi (G. 156/1)

“Dek, değin, kadar, beri vb. edatlarla birlikte kullanılarak bir fiilin, bir hareketin, bir yerin, bir şeyin başladığı veya sona erdiği noktayı, zaman ve uzaklık bakımından abartmalı bir biçimde anlatan” tâ sözcüğü aşağıdaki mısraların başında yinelenmiştir. Şair, sevgilinin gamzesinin uykulu hâlini tarif etmek için sevgilinin yan bakışının beline kadar uykuya bulaşmış olduğunu söyler. Ayrıca ikinci mısrada yine sevgilinin gözlerindeki sarhoşluğu, yakasına kadar şaraba bulanmış olarak anlatır. Burada abartı, mısraların başında kullanılan “tâ” sözcüğü ile yapılmıştır:

Tâ kemergâhına dek gamzesi hâb-âlûde
Tâ giribânına dek çeşmi şarâb-âlûde (G. 120/1)

Aşağıdaki beyitte mısra başında yinelenen sözcük “kim” soru zamiridir. Yönelme eki alan sözcük, cümle başında kullanılarak kendinden sonra gelen eylemin etkinliğini arttırmıştır. Her iki mısranın başında kullanılan soru zamirleri, beyti hem şekil yönünden hem de “tecahül-i arif” sanatı yaparak anlam yönünden etkilemiştir:

Kime fâş eylesin dil derdini feryâddan gayri
Kime yansın yakılsın âh-ı âteş-zâddan gayri (G. 157/1)

Art Yineleme

“Birbiri peşi sıra gelen tümce sonundaki sözcüklerin veya sözcük gruplarının yinelenmesi” (Özönlü, 2001, s. 118) şeklinde tanımlanan bu kavram, Divan şiirindeki redifli nazım şekillerinin ilk beyitlerinde görülmektedir. Art yineleme sadece ritim için değil, cümle sonundaki sözcüğün anlamını pekiştirmek ve vurgulamak için de kullanılır (Öztekın, 2010, s. 85).

Redif, anlatımı kuvvetlendirip ahengi artıran unsurlardan biridir.

Redif, simetrik tekrarı ile şiiri belirli bir kavram veya bir konu etrafında toplayan, bir atmosfer yaratan mihver olmuştur. Ustaca kullanıldığında şiiri bir atmosfer içine alır, onu bir dizi çağrışıma açar. Redif, matla’dan itibaren peşinden getirdikleri ve manzumenin devamı boyunca üst üste hazırladığı sürprizler ile kendisine mahsus bir zevk yaratır. Çok defa şiirde belirli bir duygu ve düşünceye zemin hazırlayan redif, ona “yek-âhenk” diye vasıflandırılan konu bütünlüğü kazandırır (Akün, 1994, s. 402).

Nedîm'in gazellerini incelediğimizde ek olarak kullanılan redifler olduğu gibi bir veya birden çok kelimedenden oluşan redifli kullanımlar da söz konusudur. Şair, 165 gazelinden sadece 7'sinde redif kullanmazken 56 gazelde ek halinde, 81 gazelde bir kelime, 19 gazelde iki kelime ve 2 gazelde ise üç kelimedenden oluşan redifler kullanmıştır. Redif kullanımının fazlalığından dolayı Nedîm'in gazellerinde art yineleme örnekleri oldukça fazladır. Aşağıda Nedîm'in gazellerinde geçen, art yineleme olarak değerlendirdiğimiz redif kullanımlarına birkaç örnek bulunmaktadır:

Ek yineleme:

Zannetme duhter-i rezi rind ile gizlidir
Anunla şeyh efendi de babalı kızlıdır (G. 14/1)

Gelişin 'âşık-ı küstahını âzâre midir
Yohsa pürsiden-i hâli dil-i bîmâre midir (G. 17/1)

Tek kelimeli art yineleme:

Bigâne gamzen âşika nâdâna âşinâ
Tâ key tegâfûl ey büt-i bigâne âşinâ (G. 1/1)

Hemân bezm-i cihânda râzdâr-ı dîde vü gûş ol
Misâl-i şu'le ser-tâ-pâ zebân olsan da hâmûş ol (G. 80/1)

İki kelimeli art yineleme:

Haddeden geçmiş nezâket yâl ü bâl olmuş sana
Mey süzülmüş şişeden ruhsâr-ı âl olmuş sana (G. 2/1)

Gör kadd-i yâri serv-i çemân söylerim sana
Bak ol dehâna râz-ı nihân söylerim sana (G. 3/1)

Hele 'ıyd oldu ol gül-gonca handân olduğun gördük
Dimâğ-ı telh-kâmın şekkeristân olduğun gördük (G. 58/1)

Tîğ-i ebrû-yı siyehkârına **kurbân olayım**
Hançer-i gamze-i 'ayyârına **kurbân olayım** (G. 82/1)

Üç kelimeli art yineleme:

Ol perî-rû 'âşîka râm **olsa da mâni' değil**
Gündüzün olmazsa akşam **olsa da mâni' değil** (G. 76/1)

Gazâl-i mihr-i felek dâğdârım **oldu bu gün**
Ki böyle sürmeli âhû şikârım **oldu bu gün** (G. 98/1)

Ön yineleme + Art Yineleme

Nedim'in gazellerini incelediğimizde hem ön yineleme hem de art yinelemenin birlikte görüldüğü beyitler de bulunmaktadır. Aşağıda örneklerini verdiğimiz bu özellik ile şair beyitlerin ahengini arttırmış, söyleyişe güzellik katmıştır:

Çünkü bülbüsün gönül bir gülsitân **lâzım sana**
Çünkü dil koymuşlar adın dil-sitân **lâzım sana** (G. 6/1)

Her turrasında bin şiken-i dil-rübâsı **var**
Her bir şikenc-i turrada bin mübtelâsı **var** (G. 25/1)

Ey turra bâğ-ı hüsnde sünbül **müsün nesin**
Ey hâl-ı fitne yohsa karanfül **müsün nesin** (G. 74/1)

Ey kaşı yâ yüzün beri dön**mez misin dahi**
Ey gurre-i ümîd görün**mez misin dahi** (G. 156/1)

Tâ kemergâhna dek gamzesi hâb-**âlûde**
Tâ giribânına dek çeşmi şarâb-**âlûde** (G. 120/1)

Kime fâş eylesin dil derdini feryâ**ddan gayri**
Kime yansın yakılsın âh-ı âteş-zâ**ddan gayri** (G. 157/1)

Kıvrımlı Yineleme

“Bir tümcedeki son sözcüğün, daha sonra gelen tümcenin başında yinelenmesi” (Özünlü, 2001, s. 120) şeklinde tanımlanan kıvrımlı yineleme, edebî sanatlardan îade ile benzerlik gösterir. Cem Dilçin îade sanatıyla ilgili şunları söyler: “bir şiir içinde her beytin son sözcüğünü, ondan sonraki beytin ilk sözcüğü olarak kullanmaktır. Bu sözcük, bir söz bölüğü de olabilir. İade sanatına reddü'l-acz ale's-sadr da denir” (Dilçin, 1995, s. 486).

Nedîm'in şiirlerinde de kıvrımlı yineleme örnekleri bulunmaktadır. Aşağıda verdiğimiz örnek beyitlerden ilkinin birinci mısrasının son sözcüğü olan “ben” kelimesi ikinci mısranın başında “beni” şeklinde kullanılmıştır. Aynı durum örnek olarak verdiğimiz ikinci beyitte de söz konusudur. İlk mısranın sonunda “senin” sözcüğü, ikinci mısranın başında “sen” sözcüğü kullanılmıştır:

Güzel sevmek bana lâyük tıfilken 'aşka merdüm **ben**
Beni ta'n etmiş ol ağyâr serinden bî-güman geçmiş (G. 54/2)

Beççe-i muğ cûş-ı mey mâhiyyetin olmuş **senin**
Sen mey olmuşsun turab hâsiyyetin olmuş senin (G. 72/1)

Aşağıdaki örneklerde ise birinci beytin ilk mısrası “**nigâh**” sözcüğüyle bitmiş, ikinci mısra “**gâh**” sözcüğüyle başlamıştır. Diğer örnekte ise ilk mısra “ebrûnun” ile bitmiş ikinci mısra “ebrüvânında” sözcüğüyle başlamış. Bu örneklerdeki kelimelerin kullanımı, kıvrımlı yineleme tanımına tam olarak uymasa da sözcüklerin birbirleriyle şekil ve kök yönünden yakın ilişkili olması dikkat çekicidir:

Gamze-i fettânın ile eyleme hergiz **nigâh**
Gâh geh 'uşşâk ile eyle mizâc-ı inbisât (G. 56/2)

Bul Nedîmâyı ararsan o keman **ebrûnun**
Ebrüvânında yahud zülf-i semen-sâyında (G. 133/5)

Ayrıca aşağıdaki örneklerde ise redif olan sözcük kendinden sonraki beytin ilk sözcüğünde tekrarlanmaktadır. Bu örneklerde ilk beytin sonundaki söz/söz öbeği küçük farklar ile bir sonraki beyitte görülmektedir. İlk örnekte “ol, olur, ol, ola”, ikinci örnekte “ol, olur, ol, olur”, üçüncü örnekte bilmem, bilinmez”, dördüncü örnekte “eyleyen, eylemiş”, diğer örnekte “göre, görün” ve son örnekte “olsa da, olmaz” sözcükleri kıvrımlı yineleme örneği oluşturmuştur:

Hemân ser-meclis-i rindâna gelmelidir hana maksûd
Gel ey bigâne-meşreb bâde içmezsen kadehkâr **ol**

Olur bir gün ki sen de yok demezsin tâlib-i vasla
Hemân doğrusu ‘ömrüm hâsılı ‘âlemde sen vâ **ol**

Ola cânâne vü peymâne de el vermeye fırsat
Nedir bu cevrin adı ey sipihr-i dûn nigûnsâr ol (G. 79/4-6)

Gönül ser-germî-i câm-ı musaffâ güçdür ammâ kim
Gehî âlâyış-i bezmi temâşâ kıl da medhûş **ol**

Olur elbette meftûn-ı çelîpâ ol büt-i tersâ
Kenâr etmek dilersen dâ’ima be-güşâde-âgûş **ol**

Olur bu rüzgâr elbet müsâ’id cevherin arza
Hemân sen hem-çü deryâ dâ’imâ âmâde-i cüş ol (G. 80/3-5)

Müdâvâ-yı dil-i mecrûha bür’ü’s-sâ’adır el-hak
Zülâl-i la’l-i hatt-âverdi nilüfer midir **bilmem**

Bilinmez ölmedikçe kadri isbât-ı vücûd etmez
Mıhakk-ı nakd-i ‘âşık âhenin hançer midir bilmem (G. 87/3-4)

Şâm-ı gamda hasret-i zülfün değil mi ‘âşıkın
Hâbını çün turra-i sünbül perîşân **eyleyen**

Eylemiş sad gerdiş-i gâretger-i sad mülk-i hûş
Bezmi-i hüsne çeşm-i gül-gûnun kadeh-rân eyleyen (G. 105/4-5)

Başında hurd edeyim şöyle kim 'asâsını şeyh
Elinde mutrıb-ı bezmin çihâr-pâre **göre**

Görün bu derdi ki tıryâk-ı erba'ayla tabîb
Diler ki zahm-ı çihâr ebruvâna çâre göre (G. 121/5-6)

Dil sıklet-âver-i gül olur jale **olsa da**
Olmaz sahn-tırâz-ı çemen lâle **olsa da**

Olmaz figânı rütbe-res-i âh-ı saht-ı dil
Bülbül ne denlü na're-keş-i nâle olsa da

Aks-i fûrûğu dehre yine lem'a-tâbdır
Mâh-ı ruhun hatınla siyeh-hâle **olsa da**

Olmaz niyâz-mend-i nemek-rîz-i tabîb
Zahm-i derûn leb-â-leb-i teb-hâle olsa da (G. 144/1-4)

Ek Yinelemesi

“Aynı yapım ya da çekim ekinin başka başka sözcüklerle kullanılması” (Özünü, 2001, s. 122) şeklinde tanımlanır. Aşağıdaki örneklerde duyulan geçmiş zaman ekinin yinelenmesi ile ilgili örnekler verilmiştir. Bu beyitlerde geçen duyulan geçmiş zaman ekleri birbirlerine paralel olacak şekilde kullanılmıştır:

Haddeden geç**miş** nezâket yâl ü bâl **olmuş** sana
Mey süzül**müş** şîşeden ruhsâr-ı âl **olmuş** sana (G. 2/1)

Bûy-ı gül takdîr olun**muş** nâzın işlen**miş** ucu
Biri **olmuş** hoy birisi dest-mâl **olmuş** sana (G. 2/2)

Şöyle gird **olmuş** Firengistân birik**miş** bir yere
Sonra **gelmiş** gûşe-i ebrûda hâl **olmuş** sana (G. 2/4)

Aşağıdaki beyitte şair mısra başlarındaki sözcüklerde genitif eki “-in”i kullanarak yineleme yapmıştır. Bununla birlikte Nedîm’in mısra başlarında ek yinelemesi yaptığı “leb” ve “la’l” sözcükleri şiirde kullanıldıkları yönüyle aynı anlama gelmektedir. Bu kullanım, şiiri hem şekil hem de anlam yönünden olumlu etkilemiştir:

Leblerin mecrûh olur dendân-ı sîn-i bûseden
La’lin öpdürmek bu hâletle muhâl olmuş sana (G. 2/7)

Aşağıdaki ilk beyitte “gerden, sîne, cümle” sözcüklerinden sonra üçüncü tekil şahıs iyelik ve ayrılma hâli eki getirilerek ek yinelemesi yapılmıştır:

Gerden**inden** sînes**inden** bûseler etmişdi va’d
Cümles**inden** n’eyleyim kâfir peşimân oldu hep (G. 9/5)

Aşağıdaki beyitlerde ise birinci ve ikinci mısralarda birbirine paralel ek yinelemesi görülmektedir. Simetrik bir görünüme sahip olan bu tekrarlar hem şekil hem anlam yönünden dikkat çekicidir:

Dehen **mi** nüsha-i hüsnü**ndeki** me’âl **midir**
Miyân **mi** mısra’-ı kadd**indeki** hayâl **midir** (G. 34/3)

Ne berk-i gü**ldür** o leb çiğ**nesem** şeker sanırım
Ne gonced**dir** o dehen koklas**am** şarâb kokar (G. 16/2)

Olur mu dil-şikenân hiç haterden âsûde
Nühüftedir ta’nbnın lafzı da ‘itâb içre (G. 135/4-5)

Düşdü müjen hadîsi zebân-ı sinâna dek
Gitdi kaşın havâdisi gûş-ı kemâna dek (G. 59/1)

Dehânı hasretî huşk **etmedik** dehân **mı kodı**
Miyânı mihnetî ham **kılmadık** miyân **mı kodı** (G. 148/1)

Sînede evvel ne muhrik ârzûlar var idi
Lebde ser-keş âhlar âteşli hûlar var idi (G. 149/1)

Gamzen füsûn ile sühan eyler nezâketi
Çeşmin nigâh şekline kor nâz u nahveti (G. 153/1)

Bilir bâzârını germ etmenin resmin ne kâfirdir
Gelir hem bezme tenhâ hem peşîman gösterir kendin (G. 97/2)

Bulur mu hiç dil-i serd ehli rûşenî-i güher
Kalır mı kıymeti buz olsa la'l-i nâb içre

Düzdü fasl-ı sayf 'işret-hanesin bülbüllerin
Dinlesin gül na'ra-i mestânesin bülbüllerin (G. 63/1)

Dikiş **tutsun** mu çâk-i gonca seyr etdikde ruhsârın
Totalım dikdiğin nev-nahl-ı **gül ey bâğban tutmuş** (G. 53/4)

Kız oğlan nâzı **nâzın** şeh-levend âvâzı âvâzın
Belâsın ben de bilmem kız mısın oğlan mısın kâfir (G. 41/2)

Sana kimisi **cânım** kimi **cânânım** deyü söyler
Nesin sen doğru söyle cân **mısın** cânan **mısın** kâfir (G. 41/5)

Olsa bir **bezmede** nezzâreye şâyeste kalil
Öyle **bezme** varanın bir gözü pûşide gerek (G. 57/4)

Nice teşbih olunsun erguvâna rûy-ı **gül-gûnun**
Anun hüsnü sebük-rev rengi ammâ dâ'imâ **bunun** (G. 64/1)

Destîde kadehde doyamam görmeğe bârı
Ey gevher-i şeffâf senin mahzenin olsam (G. 83/4)

Dögülmeğe sögülmeğe kul olmağa bi'llâh
Hep kâ'ilim ammâ ki efendim senin olsam (G. 83/5)

Aşağıdaki beyitte birbirine paralel olacak şekilde geçen ve aynı eki alarak ek yinelemesinin yapıldığı “zâhit” ve “zâlim” sözcüklerinin kullanımını şairin zahitlere bakışını yansıtması açısından önemlidir. Aynı şekilde yine bu kelimeler ile bağlantılı olarak kullanılan “riyâ” ve “ârâm” sözcüklerinde üçüncü tekil şahıs iyelik eki ile ek yinelemesi yapılmıştır. Bu kullanım da birbirine paraleldir ve şiirin anlamını etkilemiştir:

Riyâsı zâhidin der-kârdır dil-ber hususunda
Velîkin **zâlimin ârâmı** kalmaz zer hususunda (G. 119/1)

Çok Ekli Yineleme

“Aynı kökten türemiş sözcüklerle yapılan” (Özünlü, 2001, s. 121) çok ekli yineleme örneklerine, Nedîm’in gazellerinde de rastlanmaktadır. Bununla birlikte “aynı kökten türemiş en az iki sözcüğü bir dize ya da beyit içinde kullanmak” (Dilçin, 1995, s. 483) şeklinde tanımlanan “iş-tikak” sanatı da çok ekli yineleme olarak değerlendirilebilir. Aşağıdaki örneklerde Türkçe sözcük köklerinin sonuna yapım ve çekim ekleri getirilmesiyle çok ekli yineleme yapılmıştır:

Eylemiş gûyâ ki Hak icâd cism-i nâzükün
Eyleyüp âmîhte bûy-ı güle reng-i müli (G. 165/3)

Her bün-i mûyumda bin zahm-ı nihan dere **eylemiş**
Tîg-ı gamzen beyzâ-yı çeşm içre pinhân **eyleyen** (G. 105/2)

Eylemiş sad gerdiş-i gâretger-i sad mülk-i hûş
Bezm-i hüsne çeşm-i gül-gûnun kadeh-rân **eyleyen** (G. 105/5)

Vardır huzura **söyliyecek** bir sözüm anı
A'da kaçan uyur o zaman **söylerim** sana (G. 3/4)

Söylenmez ol perî ile seyr-i Hisârımız
Zann etme ey dil anı hemân **söylerim** sana (G. 3/5)

Zahid **Sakız** şarâbını pinhân çeküp demiş
Bigâne içmesin bu sudan kim **sakızlıdır** (G. 14/3)

Koçup her şeb miyânın **cânına cân** katmada ağyâr
Behey zâlim sen insâf et bizim de **cânımız** vardır (G. 26/6)

Koyun şarâb-ı mahabbetle kendüden **gitsin**
Zaman gelir bu gönül hûş-yâr olur **giderek** (G. 61/2)

Şevk âteşine sen de **tutuşdun** mu ey gönül
Seyr etmedin mi dün **tutuşan** pehlevanları

İzâr-ı yârı komuş yine **rengden renga**
Görür müsün hele sahbâ-yı hâlet-efzâyı (G.166/2)

Nedîm'in gazellerinde “hâlet-muhâl”, “şarâb-meşreb”, “nâ-müselmân-İslâm”, “kâfir-kâfiristân”, “mest-mestâne”, “ebrû-ebrevân”, “miyân-miyâne” gibi iştikak örnekleri çok ekli yinelemedir:

Leblerin mecrûh olur dendân-ı sîn-i büseden
La'lin öpdürmek bu **hâletle muhâl** olmuş sana (G. 2/7)

Sâgar gibi bahâne-i nûş-ı **şarâb** ile
Bûs-ı dehân-ı yârî taleb **meşrebim**cedir (G. 13/4)

Rakîb-i **nâ-müselmân**ın da yâ âb olmasın hasmı
O kâfir-beççe-i **İslâm** düşmen gibi îmânsız (G. 50/2)

Destine **duhter**-i rez destde **duht**-ı merdüm
Kime el verdi felek böyle beğim dünyâda (G. 129/2)

Hâl **kâfir** zülf **kâfir** çeşm **kâfir** el-amân
Ser-be-ser iklim-i hüsnün **kâfiristân** oldu hep (G. 9/3)

Câm-ı lebiyle **mest** edüp evvel edâların
Mestâne sonra gönderir âgûş-ı câna dek (G. 59/5)

Bul Nedîmâyı ararsan o kemân **ebrûn**un
Ebrüvânında yahud zülf-i semen-sâyında (G. 133/5)

Leb ü **miyân**dan idi bahsiniz Nedîm ile hep
Dahi **miyâne**de ey dil o kıl ü kâl midir (G. 34/10)

Aşağıdaki beyitte “ben” sözcüğü ile bu kelimeye getirilen yönelme eki ile oluşturulan “bana” sözcüğü buldukları mısranın ilk sözcüğü olarak kullanılmış ve dikkat çekici bir ahenk oluşturmuştur:

Bana kul olsun deyü hacet ne fermân etmeğe
Ben senin çokdan efendim bende-i fermânınam (G. 90/2)

Bağlaç Yinelemesi

“Türkçede çok geniş bir yer tutan bağlaçlar; kelimeleri, kelime gruplarını, cümleleri ve kimi zaman da paragrafları şekil ve anlam bakımından birbirine bağlayan ve yükledikleri işlevleri ile bağlandıkları sözler arasında türlü anlam ilişkileri kuran gramer öğeleridir” (Korkmaz, 2003, s. 1091). Metin içinde “gerek aynı türden, gerek başka türden birçok kez bağlaç kullanmak” (Özünlü, 2001, s. 17) bağlaç yinelemeleri olarak tanımlanmaktadır. Biçimbirimsel bir yineleme olan bağlaç yinelemesi yapılmasının amacı, aynı bağlacı tekrar ederek eş görevli unsurlar arasında anlamlı bir bütünlük sağlamaktır.

Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere Türkiye Türkçesinde “ve” olarak kullanılan “u/ü” bağlacı birinci beyitte “sâk, sürîn, gabgab, leb”,

ikinci beyitte “niyâz, nâz, nûş, bahş, ibrâm-ı kenâr, bûs”, üçüncü beyitte “her vakt, her zamân, her ân”, dördüncü beyitte ise “enfüs, âfâk; zülf, hat” sözcüklerini bağlama göreviyle kullanılmıştır. Anlam yönünden birbirine yakın bu sözcükler arasında birliktelik ve bütünlük “u/ü” bağlacıyla sağlanmış ve bağlacın tekrarlanmasıyla bütünlük pekiştirilmiştir:

Sâk u sürîn ü gabgab u leb meşrebimcedir
Ser-tâ-be-pây hâsılı hep meşrebimcedir (G. 13/1)

Niyâz u nâz u nûş u bahş u ibrâm-ı kenâr u bûs
Bu gün meclisde zevkîn böyle tûfân olduğun gördük (G. 58/5)

Ey meh rikâbı ol da gör ikbâli ben bunu
Her vakt u her zamân u her ân söylerim sana (G. 3/12)

Can riştesi biri birisi mâlı hâlesi
Tutdu netîce enfüs ü âfâki zülf ü hat (G. 55/4)

Mu'ciz ki mihr hem şeb-i yeldâ vü hem bahâr
Cem' oldu tutup ol ruh-i berrâkı zülf ü hat (G. 55/3)

Aşağıdaki beyitlerde geçen “hem...hem” ifadesi karşılaştırma bağlacı olarak kullanılır ve karşılaştırılan sözcük ve/veya cümlelerin hepsini ifade eder. Örneklerde de görüleceği sözcükler ve cümleler arasındaki ilişkiyi doğrudan etkileyen, onlar arasında anlamsal bağ oluşturan bu bağlaç, tekrar etmesi yönüyle şiirdeki ahengi de etkilemiştir:

Bir dem tegâfûl etmez isek bir dem eyleriz
İzhâr-ı 'aşkı yâre hem etmez hem eyleriz (G. 49/1)

Mu'ciz ki mihr hem şeb-i yeldâ vü hem bahâr
Cem' oldu tutup ol ruh-i berrâkı zülf ü hat (G. 55/3)

Bilir bâzârını germ etmenin resmin ne kâfirdir
Gelir hem bezme tenhâ hem peşîman gösterir kendin (G. 97/2)

Cism-i pâkin dediler **hem** ter imiş **hem** berrâk
Tepeden tırnağa dek gül gibi billûr gibi (G. 150/3)

Aşağıdaki beyitlerde bazen, ara sıra anlamına gelen Farsça kökenli “gâh/geh” sözcüğünün tekrarlanması ile oluşturulan bağlaç yinelemesi örnekleri bulunmaktadır. Şair, aşağıdaki ikinci beyitte “gâh” ve bu sözcüğün olumsuzu olan “bî-gâh” sözcüğünü art arda kullanarak hem yineleme yapmış hem de yaptığı tezat ile şiirin anlam gücünü arttırmıştır:

İki üç harf ile peydâdır Nedîmâ râz-ı ‘aşk
Kim anı nâkıs nazarlar **geh** çirâ **geh** çün okur (G. 31/6)

Geh bana nâz u **gehî** verir ruhsat-ı niyâz
Nâz eylemek niyâza da bir ‘âdet olmasın (G. 100/8)

Her gûşede meclis bezenüp bezm-i çemende
Geh bâde **gehî** na’ra-i mestâne çekilsin (G. 93/3)

Şu’le-i hüsnüne gözler kamaşır bakdıkca
Gâh u **bî-gâh** gelüp şöyle dura nûr gibi (G. 150/2)

Şairin gazelleri içinde karşılaştırma bağlaçlarından biri olan ve karşılaştırılan unsurlardan birinin tercih edildiği durumlarda kullanılan “yâ” sözcüğünün tekrarlanması ile oluşturulan birçok beyit bulunmaktadır. “yâ” bağlacının tekrarlandığı beyitler, şairin yaşadığı ikilemi ve sürekli bir tercih ile karşı karşıya kalması durumunu yansıtmaya açıksından önemlidir:

Ey reng-i çehre ben hele farkında ‘âcizim
Gül-penbe **yâ** ki sürh **yâ** gülgül müsün nesin (G. 74/7)

Güldürür **yâ** ağladır **yâ** lutf eder **yâhud** ‘itâb
Hâsılı neylerse ol ruhsâr-ı âl eyler beni (G. 147/12)

Bir elinde gül bir elde câm geldin sâkiyâ
Kangısın alsam gülü **yâhud** ki câmı **yâ** seni (G. 154/4)

N'ola gitse kendüden hayretle cân-ı nâ-sabûr
Yâ seferdir **yâ** tahammül çünkü 'aşkın çâresi (G. 163/7)

Nedîm'in gazellerinde "de" bağlacının tekrarı ile ilgili birçok örnek mevcuttur. Bu örneklerde kullanılan "de" bağlacı bazen "bile, hatta" anlamlarına gelecek şekilde kullanılmışken bazen anlamı güçlendirmek ve pekiştirmek için kullanılmıştır:

Ol perî-rû 'âşika râm olsa **da** mâni' değil
Gündüzün olmazsa akşam olsa **da** mâni' değil (G. 76/1)

Ey büt-i 'atlâr bana hâl-i müşkinin gibi
Anber olsun **da** biraz hâm olsa **da** mâni' değil (G. 76/5)

Sen dolu üç def'acık çek câmı **da** sonra senin
Vuslatın muhtâc-ı ibrâm olsa **da** mâni' değil (G. 76/7)

Aşağıdaki beyitte şair "de" bağlaçlarını üç farklı yerde yinelemiştir. Bununla birlikte "de" bağlacını kullandığı üç yerde de bağlaçtan önce "bir" sözcüğünü kullanmıştır. Şairin "bir de" şeklinde kullanımı devam eden bir süreci ve beklentileri göstermesi açısından anlamı doğrudan etkilemiştir. Sürekli bir beklentiye ifade etmek için kullanılan bu ifadenin art arda kullanılması da şiire farklı bir güzellik katmıştır:

Ben olsam **bir de** mutrib **bir de** taraf-ı cûybâr olsa
Hoş imdi **bir de** farza bir cûvân-ı şivekâr olsa (G. 117/1)

Nedîm'in gazellerinde tespit ettiğimiz örneklere baktığımızda "ne... ne" bağlacı genellikle anlamca yakın sözcük veya sözcük gruplarını birbirine bağlamak için kullanılmıştır:

Kim vafını **ne** ben diyeyim hod **ne** sen işit
Amma biraz vefâcığı nâkıs şurası var (G. 25/4)

Kırdı geçirdi tîğ-i nigâhiyle ‘âlemi
Çeşmi **ne** yâd bakdı Nedîmâ **ne** âşinâ (G. 1/5)

Söz cihân içre **ne** gülsen **ne** gülistân almada
İş hemân âgûşa bir serv-i hırâmân almada (G. 136/1)

Bir cebînin bir dahi zülf-i siyeh-fâmın bilir
Dil **ne** subhun fark eder bi’llâh **ne** ahşamın bilir (G. 36/1)

Bildiğim hûn-rîz ise çeşmi o çerkes-zâdenin
Sırf kâfirdir **ne** îmânın **ne** İslâmın bilir (G. 36/4)

Bununla birlikte aşağıdaki ilk beyitte yahşi ve yamân sözcüklerini bağlayan “ne...ne” bağlacına ek olarak “ne söyler” ifadesinde geçen “ne” soru zamiri de bağlaç yinelemesinin etkisini arttırmıştır. Ayrıca ikinci beyitte soru sıfatı olarak kullanılmış “ne” sözcüğünün tekrarı da dikkat çekicidir:

Gerekse nîk ü ger bed ‘âşıkım ol Türk-i mağrûra
Ne söyler zâhide hâsıl **ne** yahşi **ne** yamânımdan (G. 108/4)

Sen **ne** câmin mestisin bi’llâh kimin hayrânısın
Kendin aldırdın gönül n’oldun **ne** hâl olmuş sana (G. 2/6)

İkizleme / İkileme

“Tümce içinde aynı sözcüğün bağlaçla ya da bağlaçsız olarak yinelenmesi” (Özünlü, 2001, s. 121) olarak tanımlanan ikizleme, Nedîm’in şiirlerinde de birçok kez kullanılan ikilemeler ile benzerlik göstermektedir. Aşağıdaki beyitlerde geçen altı çizili sözcükler, bağlaçsız ikilemelerdir:

Çâk çâk olmazsa destinde giribân-ı seher
Rûz-ı haşr ey âh iki destim giribânındadır (G. 20/2)

Câm-ı tehî nevâna kulak tutdu sâkiyâ
Kul kul terennümâtını tekrâr vaktidir (G. 39/5)

Lütfet yetişsin ol kad-i bâlâya destimiz
Gel gel yetiş aman ki tegâfûl müsün nesin (G. 74/6)

Kız oğlan **nâzî nâzın** şeh-levend **âvâzî âvâzın**
Belâsın ben de bilmem kız mısın oğlan mısın kâfir (G. 41/2)

Nedir bu **gizli gizli** âhlar çâk-ı girîbanlar
‘Aceb bir şûha sen de ‘âşık-ı nâlan mısın kâfir (G.41/4)

Niçün **sık sık** bakarsın böyle mir’ât-ı mücellâya
Meğer sen dahi kendi hüsnüne hayrân mısın kâfir (G. 41/7)

Edüp **hû hû** deyü feryâdına telmîh ‘uşşâkın
Celî hatla cüvân-ı nâzenînim çifte hû yazmış (G. 52/4)

Ben **kûh kûh** derd olayım iştiyâk ile
Bâr-ı nigâh o şûha hemân sıklet olmasın (G.100/3)

Bûsedden **gül gül** olup ârız-ı ‘âli dönmüş
Gögerüp sîb-i zenahdân gül-i şeftâlûye (G.143/2)

Sen yine bir nev-niyâz ‘âşık mı peydâ eyledin
Kûyuna **yer yer** dökülmüş âb-ı rûlar var idi (G.149/4)

Vasfet hüdâyegânı Nedîmâ **yeter yeter**
Kıldı siyâh çehre-i evrâkı zülf ü hat (G.55/13)

Divan şiirinde terkeb-i tekerrürî olarak adlandırılan ikilemeler, Nedîm'in gazellerinde de mevcuttur. Farsça kurallara göre oluşturulan bu ikilemelerin oluşumunda genellikle “â, be, der, ender, tâ” gibi gramer birlikleri kullanılır (Dilçin, 2010, s. 179). Şairin gazellerinde bu açıklamaya uygun örneklerden bazıları şunlardır:

Çekesin sîneye ol şûhu **keş-â-keş**ler ile
Alasın bûsesin ammâ ki 'itâb-âlûde (G.120/3)

Olunca dîde-i mestin **leb-â-leb**-i âşûb
Düşer vücûd-ı dile lerze-i teb-i âşûb (G.8/1)

Hâlet-i şevk-ı hayâl-i zülf ile yine Nedîm
Fikr-i **piç-â-piç**-i tab'-ı hurde-bînim tâzedir (G.15/5)

Haste-i hecrim ben efgân-ı hazînim tâzedir
Nev-be-nevdir nâlişim her dem enînim tâzedir (G.15/1)

Ey zülf-i **ham-be-ham** dökülüp sînem üstüne
Zencîr-i pâ-yi 'ömr-i şitâbânım ol benim (G.88/2)

Hem-vâre humla hoş başı câm ile **leb-be-leb**
Ümmü'l-habâyis olsa n'ola duhter-i 'ineb (G.7/1)

Nedîmin hak bu kim bu nazmı şevk-âmiz düşdü pek
Sanırsın kim durup bir dil-ber ile **rû-be-rû** yazmış (G.52/5)

Hâl kâfir zülf kâfir çeşm kâfir el-amân
Ser-be-ser iklim-i hüsnün kâfiristân oldu hep (G.9/3)

Gülistân görmedik gül kokmadık ammâ ruhun meyden
Gül-ender-gül gülistân-der-gülistân olduğun gördük
(G.58/6)

Bir mısra'-ı resâ deyicek mû-miyânına
Mânend-i turre kaddi **ham-ender-ham** eyleriz (G.49/6)

Yapılsın dest-i lütfunla sarây-ı hâtır-ı ahbâb
Dil-i virâne-i düşmen **harâb-ender-harâb** olsun (G.113/4)

Bir güzel sev sakın ammâ duymasın zâl-ı felek
Genc ola ammâ **nihân-ender-nihan** lâzım sana (G.6/4)

Koşut [Paralel] Yineleme

Koşut (paralel) yineleme “Bir bölümde belli dize sonlarındaki sözcüklerin başka bir bölümde aynı yerlerde yinelenmesiyle yapılır” (Özünü, 2001, s. 121). Koşut yineleme, divan şairlerinin gazelde yaptıkları redd-i matlayı çağırıştırır. Redd-i matla, gazelin matla beytindeki mısralardan birinin makta beytinin ikinci mısrasında tekrarlanmasıdır (Dilçin, 1995, s. 106).

Nedîm'in gazellerinde koşut yineleme olarak değerlendirebileceğimiz 4 redd-i matla örneği bulunmaktadır.

Matla: **Olunca dîde-i mestin leb-â-leb-i âşûb**
Düşer vücûd-ı dile lerze-i teb-i âşûb

Makta: Nedîm-i zâr gibi der-herâs olur 'âlem
Olunca dîde-i mestin leb-â-leb-i âşûb (G. 8/1. ve 5.)

Matla: Ol perî-rû 'âşıkâ râm olsa da mâni' değil
Gündüzün olmazsa akşâm olsa da mâni' değil

Makta: Pek umar teşrîfini 'ıydin ikinci gün Nedîm
Gündüzün olmazsa ahşâm olsa da mâni değil
(G. 76/1. ve 8.)

Matla: Bir şeker handeyle bezm-i şevka câm etdin beni
Nîm sun peymâneyi sâkî tamâm etdin beni

Makta: Böyle ser-mest ü harâb etme Nedîm-i zârveş
Nîm sun peymâneyi sâkî tamâm etdin beni
(G. 161/1. ve 5.)

Matla: Cûy gösterdi yine âyîne-veş rûy-ı güli
Pençe-i mihr açdı hem-çün şâne zülf-i sünbülü

Makta: Tâze ma'nî rû-nümâ nazm-ı selisinden Nedîm
Cûy gösterdi yine âyîne-veş rûy-ı güli (G.165/1. ve 5.)

Anlambilimsel Yinelemeler

Anlama dayalı yineleme denildiğinde çift anlamlı yinelemeler akla gelir. Bu yineleme “birbirinin peşi sıra gelen iki tümcede ya da aynı bölükte art arda gelen iki tümcede, bir sözcüğün iki ayrı anlamda kullanılması” (Özünlü, 2001, s. 124) şeklinde tanımlanır. Sözlükte “bir anlamı o anlamı ifade eden lafız ile değil de söz sırasında geçen bir başka lafız ile ifade etmek” (Saraç, 2007, s. 217) olarak tanımlanan müşakele sanatı, çift anlamlı yineleme ile benzerlik göstermektedir.

Aşağıdaki beyitte üç yerde geçen ve gazelin redifi olan “tutmak” fiili cinaslı kullanılmıştır. Şair “tut-” fiilini birinci mısranın başında giriştiği bir işte tüm zorluklara rağmen kalıcı bir başarı sağlamak anlamında kullanılan “dikiş tutturmak” deyiminde, ikinci mısranın başında varsaymak, farz etmek manasında “tutalım” ifadesinde, ikinci mısra sonunda ise gül fidanının dikildiği toprağa alışıarak gelişip büyümesi manasında “tutmuş” çekimli fiilinde tekrarlamıştır:

Dikiş **tutsun** mu çâk-i gonce seyr etdikde ruhsârın
Tutalım dikedigin nev-nahl-ı gül ey bâğbân **tutmuş** (G. 53/4)

Âşğın, sevgilinin güzelliğine dair bildikleri dışarıdan gördükleriyle sınırlıdır. Şair, bu durumu ifade edebilmek için “bil-” fiilini kullanmıştır. İlk mısradaki “bil-” fiili, “bir şeyi anlamış veya öğrenmiş bulunmak” anlamında kullanılmıştır. İkinci mısradaki geçen “bil-” fiilinin öznesi soyut olan “gönül”dür. Bu mısradaki geçen “bil-” fiili “tanımak, hatırlamak” anlamındadır. Anlam yönünden farklı olan “bilir” sözcüğü her iki mısranın sonunda kullanılarak tekrarlanmıştır:

Bir cebînin bir dahı zülf-i siyeh-fâmın **bilir**
Dil ne subhun fark eder billâh ne akşâmın **bilir** (G. 36/1)

Aşağıdaki beyitte de yine “bilmek” fiilinin tekrarlandığı bir örnek vardır. Bir önceki örnekte olduğu gibi ilk mısradaki “bil-” fiili, “bir şeyi anlamış veya öğrenmiş bulunmak” anlamında kullanılmıştır. Fakat ikinci mısradaki “bil-” fiili “tanımak, hatırlamak” anlamındadır. Bu örnekteki yinelemenin dikkat çekici bir yanı da yinelenen sözcüklerden biri beytin başında, diğeri sonunda yer almıştır:

Bildiğim hûn-rîz ise çeşmi o çerkes-zâdenin
Sırf kâfirdir ne îmânın ne İslâmın **bilir** (G. 36/4)

“bir işi yapmak” anlamına gelen “et-” fiili, “tevbe” ve “itimâd” sözcükleriyle birlikte kullanılmıştır. “tevbe etmek” eylemi, her ne kadar soyut anlam barındırır da, aşağıdaki beyitte gözle görülen, somut bir fiil olduğu görülmektedir. Bununla birlikte “itimâd etmek” eylemi “güvenmek” anlamına gelir ve soyuttur. Şair, günde bin kez tövbe etse de sevgilinin kendisine güvenmediğini ifade ederken anlamı ve ahengi kuvvetlendirmek için “etmek” fiilini kullanmıştır. Ayrıca olumlu “etsem” ile olumsuz anlama gelen “etmez” kelimelerinin art arda kullanılması da beyte ayrı bir güzellik katmıştır:

Günde bin kez tevbe **etsem** i'timâd **etmez** yine
Şeh-levendim kuvvet-i bâzû-yı ibrâmın bilir (G. 36/2)

Sesbilgisel Yinelemeler

Ses bilgisi, dilbilimin bir kolu olup dilbilgisinin temelini oluşturur. Sesleri düzenli hâle getirerek dilin iletişim özelliğinin gerçekleşmesini sağlar. Dillerin formal organizasyonunun araştırılması şeklinde tanımlanmaktadır. Ses bilgisel yineleme ise seslerin şiir içinde düzenli veya düzensiz bir şekilde yinelenmesidir (Özünlü, 2001, s. 116). Ses bilgisel yinelemelerin en küçük birimi ses yinelemeleri olup bunlar aliterasyon ve asonanslardır. Bir beyit içinde aynı ünsüz harflerin yinelenmesine aliterasyon, aynı ünlülerin yinelenmesine asonans denir. Nedîm'in gazellerinde b, d, k, l, m, n, r, s, t ünsüzlerinin yinelenmesi ile aliterasyon yapılan birçok beyit örneği bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitlerin ilkinde

“n” ünsüzü 15 kez, ikinci beyitte “m” ünsüzü 10 kez, “r” ünsüzü 11 kez yinelenerek aliterasyon yapılmıştır:

Sen ne câmın mestisin bi'llah kimin hayrâmsın
Kendin aldırдын gönül n'oldun ne hâl olmuş sana (G. 2/6)

Heman ben meclis-i meyde senin hayrânınam sâkî
Hazef mi gördüğüm âyine mi sâgar mıdır bilmem (G. 87/5)

Serimde yine bir dâğ-ı heves bağrımında başım var
Cebini mâha dest-i redd urur bir ser-tırâşım var (G. 24/1)

Aşağıdaki beyitlerde de asonans örnekleri görülmektedir. Bu örneklerde sırayla a, e, i ünsüzleri ile ilgili yineleme örnekleri verilmiştir:

Cüvânım bir lügat gördüm lisânü'1-aşk nâmında
Belin adın murâd âgûşum adın ârzû yazmış (G. 52/3)

Yelerek çın seherden geliyor bâd-ı nesîm
Gâlibâ zülfü elinden edecektir şekvâ

Oldu murgân ile ezhâr-ı çemen hem-sohbet
Sahn-ı gülşende zuhur etse n'ola vaveylâ (G. 5/2-3)

Bir cebinin bir dahi zülf-i siyeh-fâmın bilir
Dil ne subhun fark eder bi'llah ne ahşamın bilir (G. 36/1)

Divan şiirinde kullanılan cinaslar da ses bilgisel yinelemelere örnek olarak gösterilebilir. Aşağıdaki beyitlerde peymâne/peymân, yetiş/yetiş, çekilsin/çekilsin sözcükleri cinaslı kullanıma örnek olup bu beyitlerde ses bilgisel yineleme yapılmıştır:

O şühun sunduğu *peymâneyi* redd etmeziz elbet
Anunla böylece 'ahd etmişiz *peymâmmız* vardır (G. 26/2)

Lutfet *yetişsin* ol kad-i bâlâya destimiz
Gel gel *yetiş* aman ki tegâfûl müsün nesin (G. 74/ 6)

Tâ çend gam-ı sübha-i sad-dâne *çekilsin*
Sûfi demidir işret-i peymâne *çekilsin* (G. 104/1)

SONUÇ

Çalışmamızda Nedîm'in divanında yer alan gazeller yinelemeler açısından incelenmiştir. Yaptığımız incelemede Nedîm divanında biçimbirimsel, koşut, anlambilimsel ve ses bilgisel yineleme örnekleri tespit edilmiş ve bu yineleme örneklerinden bir kısmı ortaya konmuştur. Yapılan yinelemelerin şiiri sadece şekil ve ahenk yönünden değil anlam yönünden de etkilediği görülmüştür. Yapılan yinelemeler sayesinde vurgu güçlendirilmiş ve anlam pekiştirilmiştir.

Nedîm'in gazellerinde biçimbirimsel yineleme örnekleri oldukça fazla kullanılmıştır. Yine bu gazellerdeki bazı beyitlerde birden fazla biçimbirimsel yinelemenin yapıldığı görülmüştür. Bu beyitlerde özellikle ön yineleme ve art yineleme birlikte kullanılmıştır. Biçimbirimsel yinelemelerin yapıldığı beyitler, estetik yönden bir güzelliğe sahip olduğu gibi daha rahat akılda kalacak özelliğe sahiptir.

Bu çalışma, Divan şiirini deyişbilimsel yönden değerlendirilebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Divan şiiri ile ilgili klasik değerlendirme yöntemleri ile birlikte diğer disiplinlere ait araştırma yöntemleri ile yapılacak çalışmalar, farklı disiplinlerin ortak noktalarını ortaya çıkaracaktır.

KAYNAKÇA

- Akün, Ö. F. (1994). D. Edebiyatı içinde, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (s. 389-427). İstanbul: TDV .
- Arıkan, A. (2017). Ahmet Hâşim'in "Merdiven" Şiirinin Deyişbilimsel Bir İncelemesi. *17. Uluslararası Deyişbilim Sempozyumu* (s. 1-10). Denizli: Pamukkale Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Dilçin, C. (1995). *Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Dilçin, C. (2010). *Fuzulî'nin Şiiri Üzerine İncelemeler*. İstanbul : Kabcacı .
- İmer, K., Kocaman, A., & Özsoy, A. S. (2013). *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Korkmaz, Z. (2003). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öztekin, Ö. (2010). Deyişbilimsel Bir Paralel Yineleme Unsuru Olarak Divan şiirinde Redd-i Matla. *Turkish Studies*, 5(4), 584-609.
- Özünü, Ü. (2001). *Edebiyatta Dil Kullanımları*. İstanbul: Multilingual.
- Saraç, M. (2007). *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: 3F.
- Şahiner, D. (2018). *Gülten Akın'ın Şiirlerine Deyişbilimsel Bir Yaklaşım: Beni Sorarsan*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Vardar, B. (1998). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Abc Kitabevi.

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi

Haziran 2023

Yıl 13, Sayı 1, ss.103-120.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1374363>

Makale Türü: Araştırma makalesi

Geliş Tarihi: 11.10.2023

Kabul Tarihi: 16. 10.2023

Journal of Individual & Society

December 2023

Year 13, Issue 1, pp.103-120.

Article Type: Research article

Submitted: 11.10.2023

Accepted: 16.10.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

Kocabıyık Çaşkurlu, S., Kır, B. & Hacıosmanoğlu, C. Reflections From Gobekli Tepe in Cloting Desing” Birey ve Toplum Sosyla Bilimler Dergisi, 13(1), ss.103-120.

DOI:10.20493/birtop.1374363

GİYSİ TASARIMINDA GÖBEKLİ TEPE'DEN YANSIMALAR**REFLECTIONS FROM GOBEKLI TEPE IN CLOTHING DESIGN****Serap KOCABIYIK ÇAŞKURLU**

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa, TBMYO, Tekstil Giyim Ayakkabı ve Deri Bölümü, Ayakkabı Tasarım ve Üretimi Programı

Asst.Prof., İstanbul University-Cerrahpasa, Vocational School of Technical Sciences, Textile, Clothing, Footwear and Leather, Footwear Design and Production

seko@iuc.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4103-3314

Betül KIR

Öğr.Gör., İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa, TBMYO, Tekstil Giyim Ayakkabı ve Deri Bölümü, Footwear Design And Production

Lect., İstanbul University-Cerrahpasa, Vocational School of Technical Sciences, Textile, Clothing, Footwear and Leather, Footwear Design and Production

betul.kir@iuc.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6223-3665

Can HACIOSMANOĞLU

Öğr.Gör., İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa, TBMYO, Tekstil Giyim Ayakkabı ve Deri Bölümü, Ayakkabı Tasarım ve Üretimi Programı

Lect., İstanbul University-Cerrahpasa, Vocational School of Technical Sciences, Textile, Clothing, Footwear and Leather, Footwear Design and Production

can.haciosmanoglu@iuc.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7080-2680

Öz

Bireyleri ve toplumları etkisine alan giyim modası, trendlerle sürekli değişim göstermektedir. Doğal dengede bozulmaya kadar varan süreçte gelişmiş ülkelerin modadaki rolü, gelişmekte olan ve az gelişmiş toplumların kültürel yaratıcılıklarına da olumsuz yansımaktadır. Toplumların kültürel değerlerinin farkındalığı, kişilerin alanlarında yapacakları çalışmalarla yaşatılabilecektir. Çalışmamızda, Bereketli Hilal bölgesinde konumlanan, uygarlığın doğduğu ve dünyaya yayıldığı yer olduğu yapılan kazılarla ortaya çıkan Göbekli Tepe ele alınmıştır. Bölgede günyüzüne çıkartılan buluntular, steller ve stellerde yer alan sembollerden esinlenilmiş, Photoshop ve CorelDraw bilgisayar programları kullanılarak buluntuların görselliğinden elde edilen desen ve formlarla özgün giysiler tasarlanmıştır. Göbekli Tepe'nin günümüzde ve gelecekte önem ve değerinin korunması ve sürdürülmesinde çalışmamızın katkısı olacaktır. Benzeri çalışmalarla bilgilendirme ve bilinçlendirme, kültürel değerlerimizin korunması ve yaşatılmasına değer katacaktır.

Anahtar Kelimeler: Göbekli Tepe, Giysi Tasarımı, Kültürel Tasarım.

Abstract

Clothing fashion, which affects individuals and societies, is constantly changing in accordance with trends. The role of developed countries, in fashion, is negatively reflected in the cultural creativity of developing and underdeveloped societies in the process leading to the deterioration of the natural balance. The awareness of the cultural values of societies can be kept alive with the work of individuals in their fields. In our study, Göbekli Tepe, which is located in the Fertile Crescent region and revealed by excavations that it is the place where civilization was born and spread to the world, is discussed. It was inspired by the finds, stelae unearthed in the region and symbols on the steles, original clothes were designed with the patterns and forms obtained from the visuals of the finds by using Photoshop and CorelDraw computer programs. Our study will contribute to the preservation and maintenance of the importance and value of Göbekli Tepe today and in the future. Informing and raising

awareness with similar studies will add value to the protection and preservation of our cultural values.

Keywords: Gobekli Tepe, Clothing Design, Cultural Design.

INTRODUCTION

Considering the continuity of clothes in a person's life and their importance in terms of physical appearance, it is seen that they occupy an important place in society. In communication, body language, appearance and clothing that complement the physical appearance strengthen the meaning of verbal communication. When evaluating people, their physical appearance dominates. Dressing appropriately for the place and time, by leaving an impact on the environment and giving the person a sense of confidence, is effective in persuading others and establishing connections in business and social life (Zillioğlu as cited in Güdek, 2018, p. 65). The person provides information about his identity verbally and non-verbally. Fashion is a form of communication that expresses the identities of societies through symbolic interaction. Fashionable clothing affects and shapes people and society.

While clothing fashion changes with trends, societies adapt to this change. Clothing and many tools and accessories used for physical appearance, such as watches, glasses, ties, badges, scarves, mobile phones, jewelry bags, reflect a person's interests, tastes, value judgments, status, professional group and world view (Dökmen, 2009). Design, an art discipline, was born from the needs of mass production, which established a new link between the form and functionality of the product. The common purpose of the design process factors is characterized by research, examination, development, realization and evaluation; the ability to turn the product into an increasing output, to ensure a continuous cyclical design process and to prepare a collection (Au N. & Au Y., 2018).

As for design process, it is the whole of the management and creation process that creates an artistic product by ensuring the integrity between functional, structural and symbolic facts and constraints (Mozota, 2006). While designing, the principles of design elements such as point, line, shape, plane, form, volume, space, texture, form, color elements, emphasis, harmony and balance are used (Çaşkurlu et al., 2022, p. 848). Design

principles and design elements are interconnected. One or more of the principles of repetition, rhythm, balance, harmony-contrast, emphasis, measure, proportion and movement can be used together in a design. The designer, who collects data by doing research, develops product solutions with the concept he determines and completes the design process by choosing the most appropriate solution.

In our study, Göbekli Tepe, which was revealed by excavations to be the place where civilization was born and spread to the world, was discussed. It has been found that in the region between the Euphrates and Tigris Rivers, humanity's transition from a hunter-gatherer lifestyle to a settled farmer-producer lifestyle occurred approximately 12000 years ago. A clothing and shoe design collection was prepared by examining the structures and figures found in Göbekli Tepe.

In the second half of the 19th century, with the findings of John Lubbock in 1865, the Stone Age was divided into Old (Paleolithic) and New Stone Age (Neolithic) phases. The period with a hunting society character and no permanent settlement is the Paleolithic, while the period with agriculture and a settled lifestyle is the Neolithic Period. Göbekli Tepe shows a developed and composite cultural stage in a period far from pottery making and firing techniques (Schmidt, 2007, p.33,36,102). The Neolithic process has become the focus of attention of archaeologists and cultural historians, as well as social and natural sciences, as it is a complex set of relationship in a wide range of areas such as lifestyle, nutrition, human-environment relationship, and belief.

It has been determined that Göbekli Tepe, which was founded in a time when there was no permanent settlement and agriculture, was built approximately 7.500 years before the Egyptian Pyramids. Göbekli Tepe, with its magnificent structures containing sculptures and reliefs in the Fertile Crescent region between the Euphrates and Tigris, sheds light on the past of humanity.

GÖBEKLİ TEPE

Located in the center of Upper Mesopotamia, Göbekli Tepe is the center of belief since the Pre-Pottery Neolithic Period. The Neolithic

Period, meaning “new stone”, which came after the Paleolithic and Mesolithic Periods, is also referred to as the Polished Stone Age. During this period, human beings turned to agriculture as well as hunting and gathering. The area of 80 decares was declared as a first degree archaeological site by the Ministry of Culture and Tourism in 2005. Göbekli Tepe archaeological site was included in the UNESCO World Heritage List as the 18th property from our country, in July 2018 (T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018).

Göbekli Tepe Archaeological Site, near Örencik Village, in the northeast of Şanlıurfa city center, was discovered in 1963 during the surface survey within the scope of the “Southeast Anatolia Region Research Project” in partnership with Istanbul and Chicago Universities and was defined as “V52 Neolithic Settlement”. With the excavations started after 1994, it was determined that Göbekli Tepe, which has important archaeological findings from the period due to its untouched natural environment, was a cult center dating back 12 thousand years (Şanlıurfa Valiliği, 2018).

The hill rising upwards, resembling a belly, from the flat, limestone plateau where the ruins are located, was named Göbekli Tepe by combining the words belly and hill. The aerial view of the region before the excavations and the southeast view of Göbekli Tepe in 2009 are shown in Figure 1 (Schmidt, 2010).

Figure 1 (a) Göbekli Tepe Before Excavations (1995),
(b) Southeast View Of Göbekli Tepe -2009



(a)

(b)

Archaeological research at the Göbekli Tepe Neolithic Temple Area shows that it was a place where people worshiped at that time. The buildings in the area are considered the beginning of the history of architecture. At the beginning of the archaeological work, a large limestone slab with a relief animal motif was found near the pit opened to remove the stones that prevented plowing (Figure 2) (Schmidt, 2007, p. 104). It has been understood that Göbekli Tepe was a sacred area for the Neolithic Period with the monumentality, dimensions and dating of the buildings. The region, which has remained untouched in its natural environment for 12 thousand years, yields important archaeological findings. It is stated that it provides important information that requires re-evaluation of the theoretical framework and dating of the Neolithic Period. As a result of the excavations, it is stated that it is the place where civilization was born and spread around the world (Yıldız & Rızvanoğlu, 2014).

Figure 2 The First Animal Relief Found During Field Work
(Schmidt, 2007, p.164)

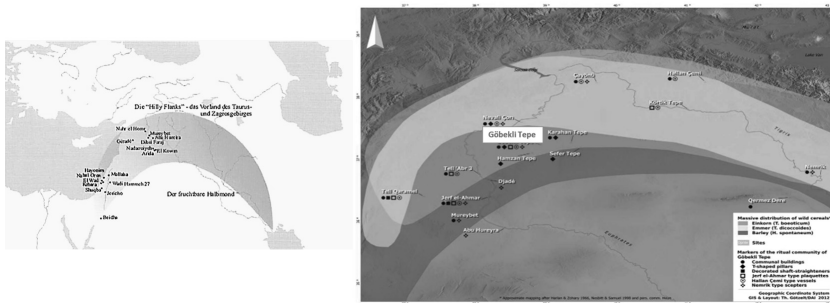


With the Göbekli Tepe temple dating back to approximately 12 thousand years ago, the history of archeology began to be rewritten (Türkiye Kültür Portalı, 2022). The temple located on the Island of Malta (4000 BC) was known as the first temple of the polytheistic period. This information

has become invalid with the discovery of the Göbekli Tepe Temple. It has been determined that Göbekli Tepe was built approximately 6500 years before the temple in Malta and 7500 years before the Egyptian Pyramids. The most important feature of Göbekli Tepe that distinguishes it from other monumental structures is its obelisks that symbolize humans. Göbekli Tepe worship area, where human and animal statues and stonemasonry are at a high level, reflecting the symbolic worlds of the people of the Neolithic Period, was closed with a sense of protection to be returned after 1000 years of use by the people of the period.

The evolution of modern humanity involved a fundamental shift from mobile hunter-gatherer groups to permanently co-dwelling societies. While people lived as hunter-gatherers in the period dating back to 10000 BC, the Fertile Crescent Region of the Near East is expressed as the place where people settled permanently in villages and domestication of animals began. The presence of many grinding stones and wild grains made of basalt shows that agriculture began. As for Fertile Crescent Region, it is the area that rises northward from the Gulf of Egypt, follows the Northern Mesopotamia line, and extends from the east of the Tigris to the west from southeastern Anatolia and Northern Syria (Kılıç & Eser. 2020). This region, also called the “Golden Triangle”, where living conditions differed in the Neolithic Period and affected great changes on hunter-gatherer groups, can be seen in Figure 3 (Schmidt, 2007; Dietrich et al, 2012).

Figure 3 Göbekli Tepe in the Fertile Crescent-Golden Triangle region
(Schmidt, 2007, p.93; Dietrich et al, 2012, p.676)



Göbekli Tepe Structures

During the excavations of Göbekli Tepe, no houses or similar structures related to being a settlement were found. For this reason, it is stated that this region is a sacred area, a religious site, and appears to be a regional center where communities come together to perform rituals (Peters & Schmidt, 2004; Schmidt, 2010).

Figure 4 shows the schematic map of the southern slope and western hill excavation area of Göbekli Tepe. The stratigraphy in Göbekli Tepe consists of layers from top to bottom; Layer I, which has surface fill, and Layer II, which contains small rectangular rooms and obelisks (stelae). Layer III dates back to 9000-10000 BC, where circular structures with obelisks (cult religious architecture) were found. It forms the layer. There are quadrangular structures with obelisks in Layer II-A, and oval and round structures in Layer II-B, which is the intermediate layer (Şanlıurfa Vakfı, 2022; Çoban, 2017; Özdöl, 2011).

No residential buildings were found in the area, and at least two phases of monumental religious architecture were unearthed. In the old layer, there are T-shaped monolithic columns weighing several tons (Schmidt, 2010). The structures are named with letters from A to E according to the date they were found during the excavation; The obelisks are ranked from 1 to 43.

Göbekli Tepe mound is an area with small hills and depressions between them, and it is stated that the layers of the uppermost layer can be seen densely. It is stated that this layer was formed on the hill surface by natural conditions and erosion caused by agriculture (Schmidt, 2007). Layer II is located on the fill dated to the Pre-Pottery Neolithic Period. It is stated that the stratigraphic location of the structures mapped in layers II and III cannot be determined with certainty.

There are quadrangular planned structures in Layer II-A, just below the surface fill, dating back to the Pre-Pottery Neolithic-B Phase. These structures are similar to the temple structure in Nevalı Çori. There are four facing obelisks with lion reliefs. There are round planned

structures in Layer II-B, which is a transition layer between Pre-Pottery Neolithic Phases A and B. The high quality terrazzo floors found in the structures in the Layer II indicate that they may be normal living spaces. However, since there were no places for a hearth or fire, it is thought that the mortars, which were found in large numbers and may have been used in food preparation, were intended for use during work rather than during settled life.

Figure 4 Göbekli Tepe Southern Slope and Western Hill (Schmidt, 2010, p.240)

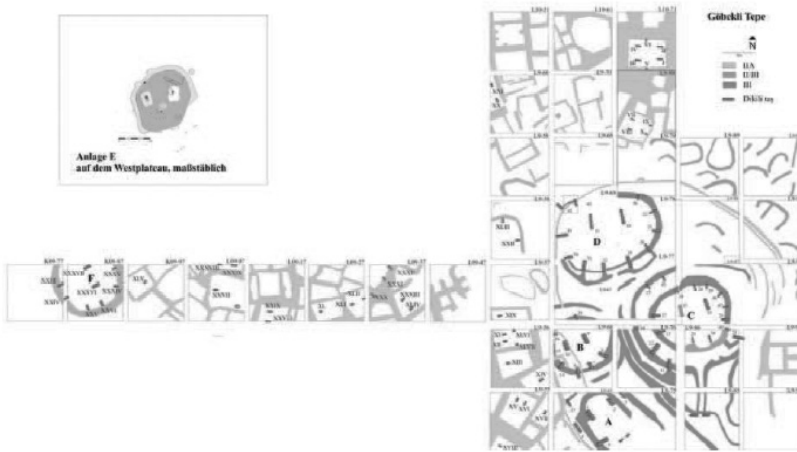


Fig. 2. Göbekli Tepe, schematic map of the main excavation area at the southern slope and the western hilltop, the stratigraphic position of the structures mapped in blue ("layer II/III") is not determined finally.

The magnificent circular structures with obelisks in the III Layer are located in a deep pit area where the southern side of the mound is divided into two parts and opens into a valley in the south (Schmidt, 2007). In these structures, which are thought to be related to the cult, T-shaped obelisks are placed in a circular manner at regular intervals, and the surroundings of the structures are surrounded by walls. Two obelisks, larger than those on the edges, stand freely opposite each other in the center. The ones on the edges are connected by walls or benches. 43 T-headed obelisks are located in their original places. It is stated that the fillings in the structures in this section were filled by Stone Age people, and due to the layer on top of the obelisks, they were protected

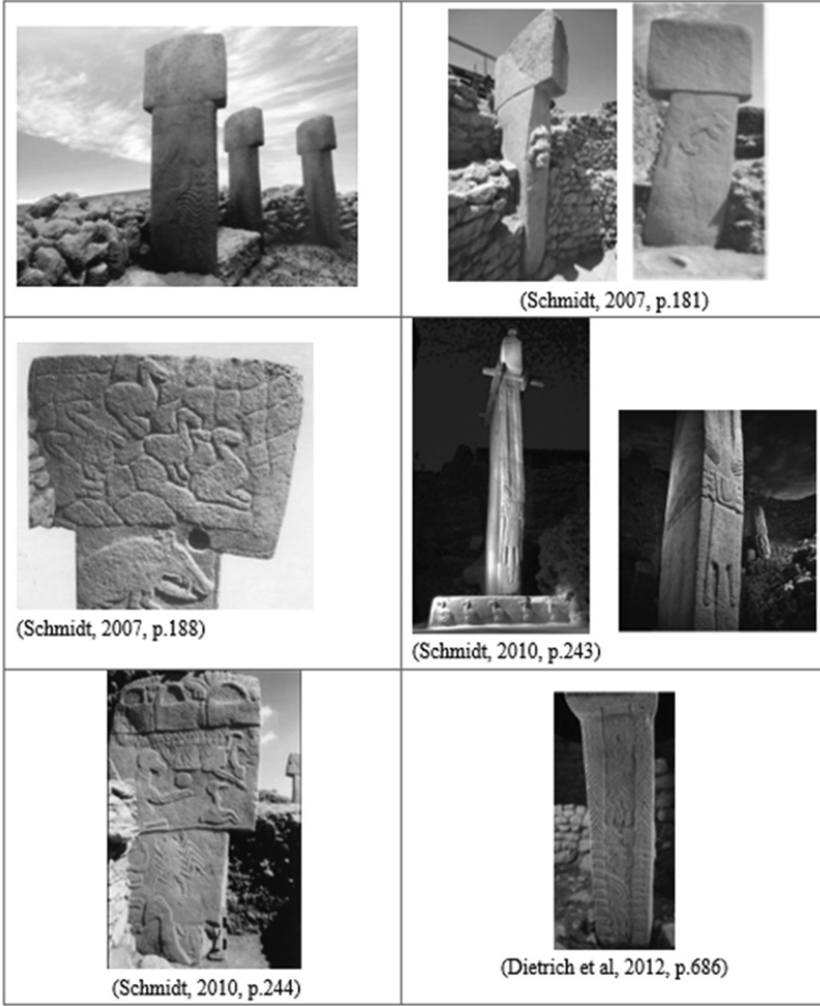
from deterioration until the excavation work. It is stated that there are no finds with a residential function in the Layer III and that it is only related to cult-religious architecture. The columns, which are less numerous in the II. Layer, are approximately 1.5 meters tall.

According to the studies carried out in Şanlıurfa, settlements with “T” shaped obelisks are in Nevalı Çori, Göbekli Tepe, Şanlıurfa - Yeni Mahalle, Karahan Tepe, Hamzan Tepe, Sefer Tepe, Taşlı Tepe, Kurt Tepesi, Harbetsuvan Tepesi and Ayanlar Höyük (Çelik and Tolon, 2018). Göbekli Tepe, beyond the oldest great monuments and firsts, constitutes the beginning of history in many senses. In the middle of approximately 20 round and oval structures with a diameter of 30 meters, there are two “T” shaped, 5 meter high, independent limestone columns. There are smaller columns on the inner walls of the buildings. The “T” shaped monumental obelisks are decorated with animal depictions. It is thought that T- and inverted L-shaped obelisks symbolize people. The structure on the obelisk, reminiscent of Hittite reliefs, with images of animals that were initially thought to be lions but could also be tigers or leopards, is named the Lion Obelisk (Figure 5). The relief figures of wild animals and plants on the stelae are considered to be the first example of sculpture and plastic arts in the world (Figure 6). It can be said that the first stages of the social structure with division of labor were seen in Göbekli Tepe.

Figure 5 Lion Reliefs On The South and North (1.45 m) obelisks (Schmidt, 2007)



Figure 6 Göbekli Tepe Obelisks



CLOTHING DESIGNS

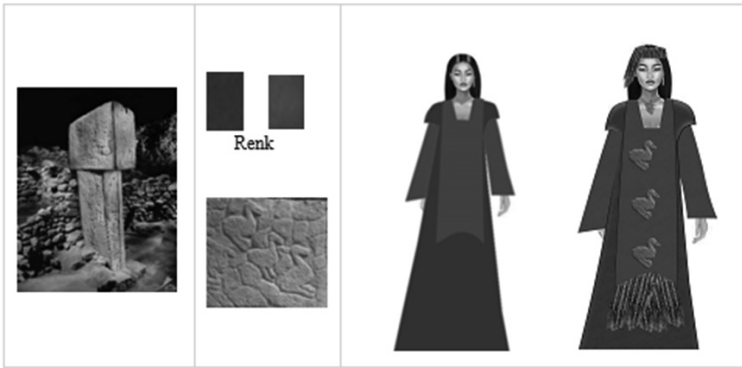
While fashion trends are shaped by the important events of the period, they also affect the designs. Clothing designers prepare their collections by following current events and bringing materials together that reflect their imagination (Seivewright, 2013). A literature review was conducted within the scope of Göbekli Tepe archaeological excavations,

findings and studies on the subject to date. Excavations in this region between the Euphrates and Tigris Rivers have revealed that the transition from hunter-gatherer life to settled life occurred approximately 12 thousand years ago and that civilization was born here and spread throughout the world.

There are abstract signs and animal depictions lined up on many obelisks in Göbekli Tepe. On the obelisks there are H-shaped signs and 90° surrounded shapes, circles, horizontal and vertical half-moon, horizontal stripes, animal heads (bull or ram), single snake and snake group, Asian donkey, fox, sheep/goat, four-legged reptiles, insects and spider symbols are included (Schmidt, 2007, p. 251). Symbols, signs and the relationship between them are found in miniature forms, reliefs and/or lines on stone slabs and body surfaces.

As a result of the research on Göbekli Tepe, a collection was prepared by designing clothes. Examples of designs made by using Photoshop and CorelDraw computer programs are given below. Figures 7, 8 and 10 give examples of clothing and shoe design works with snakes, birds, the H symbol and traces on obelisks. Shoe designs inspired by the region, finds, stelae and symbols on the stelae are shown in Figure 9.

Figure 7 Clothing Design with Animal Figures Found on Stelae



There are duck-like bird reliefs on the obelisk, moving in a line pattern. The reflection of the past period and the figures on the obelisk on our clothing design work can be seen in Figure 7. The designs determined after the sketch studies were drawn and colored in Photoshop and

patterns were placed on them. Figure 6 shows three large snakes moving downwards on the obelisk. Inspired by these figures on the obelisks, clothing and shoe designs were made using the CorelDraw program (Figures 8 and 9).

Figure 8 Clothing Design with Animal Figures Found on Stelae

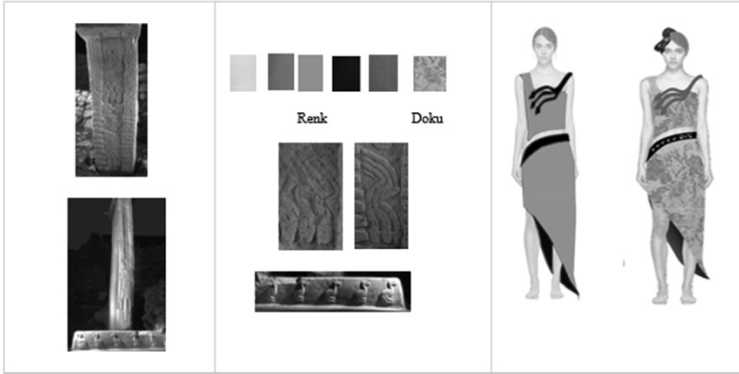
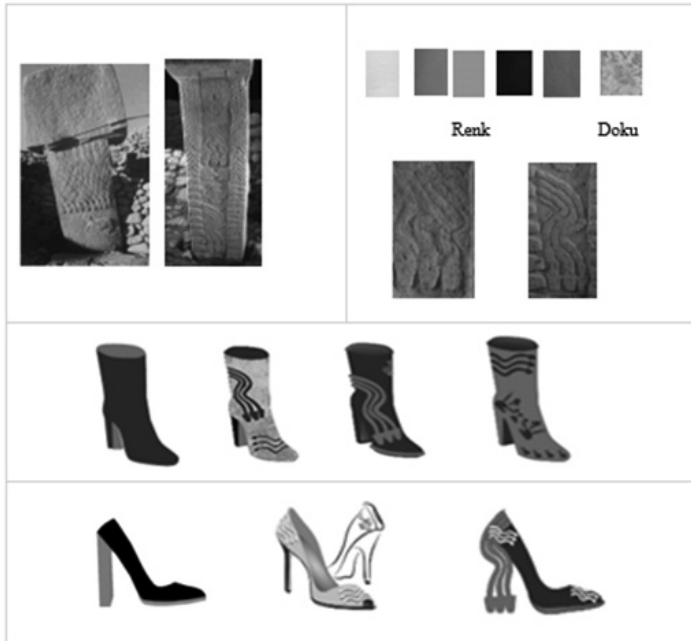
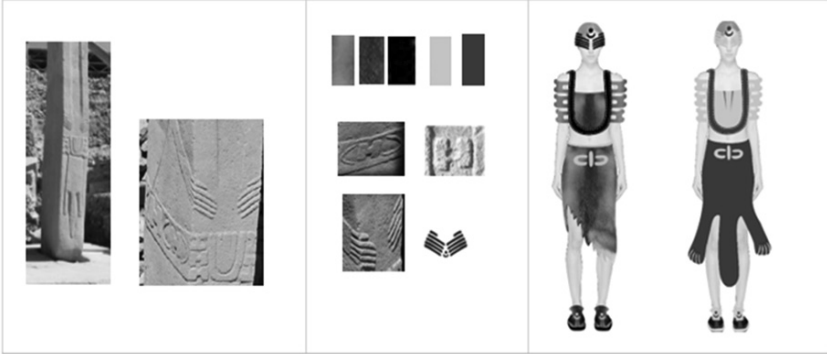


Figure 9 Reflection of the Figures on The Obelisk on the Shoe Design



There are fox reliefs and symbols on the surface of the obelisk. The H symbol, hand figures on the column and fox relief are reflected in the clothing design (Figure 10).

Figure 10 Göbekli Tepe Symbols and Clothing Design



Examples of designs inspired by Göbekli Tepe structures and the symbols on them are seen in Figures 11 and 12. Shoe and clothing designs were made in Photoshop and CorelDraw programs, inspired by the T-shape of the obelisks and the figures and symbols on them.

Figure 11 Shoe Designs

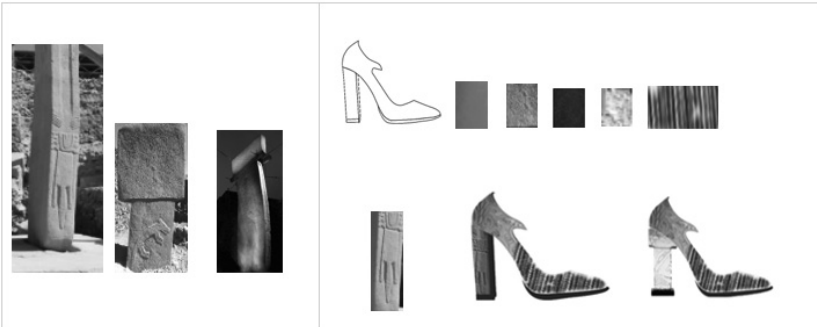


Figure 12 Clothing Design Examples with Figures Found in Buildings



CONCLUSION

Clothes, which change under the influence of fashion trends, spread over time and have an impact on individuals and societies. Reasons such as population growth and consumer society have resulted in the disruption of the natural balance. The cultural codes of developed countries influence the whole world with fashion that has become universal and negatively affects the cultural creativity of societies.

As a result of archaeological excavations in Göbekli Tepe, it was found that humanity's transition from hunter-gatherer lifestyle to agriculture and settled life occurred approximately 12000 years ago. There are abstract signs and animal depictions on the obelisks in the region. This structure, which is proof that Anatolia has a rich and ancient cultural texture, has been the focus of attention of many researchers from different fields since its emergence.

Located in the Fertile Crescent region between the Euphrates and Tigris, Göbekli Tepe has an important place in the history of humanity with its magnificent structures containing sculptures and reliefs. In our study, clothing designs were made by researching the Göbekli Tepe region and its structures, which were revealed by the excavations to be the place where civilization was born and spread to the world. The heritage of the past is mixed with creativity, and the original designs are presented in our work. Our work will be a step in protecting and sustaining the importance and value of Göbekli Tepe today and in the future. It is important to continue informing and raising awareness about our cultural values through similar studies.

REFERENCES

- Au, Y. and Au J. (2018). "Development of Innovative High-Fashion Collection Via Conceptual Design Process Model", *Journal of Textile Science & Fashion Technology*, 1(2), 1-7.
- Çaşkurlu , S., Egharloo, S. ve Kır, B. (2022). "Ayakkabı Tasarımında Bir İnan Halı Hikâyesi". *Gaziantep University Journal Of Social Sciences*, 21(2), 840-854.
- Çelik, B. ve Tolon, K. (2018)." Yeni Bulgular Işığında Urfa'da Neolitik Dönem". *Seleucia*, 8, 211-232.
- Çoban, G. M. (2017). *Güneydoğu Ve Orta Anadolu Bölgelerinde Neolitik Dönem'de Konut Ve Hane* [Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı, Edirne]. YÖK Tez Merkezi.

- Dietrich , O., Heun, M., Notroff, J., Schmidt, K., Zarnkow, M. (2012). “The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey”. *Antiquity*, 86(333), 674–695.
- Dökmen, Ü. (2009). *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*. Remzi Yayınevi.
- Güdek, O. (2018). *Sözsüz İletişim Unsurlarının İşgören Motivasyonuna Etkisi: Otel İşletmelerine Yönelik Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı, Balıkesir]. YÖK Tez Merkezi.
- Kılıç, Y. ve Eser, E. (2020). “Göbekli Tepe (Maden-İnanç Bağlamında) Toprak Ana İnancı”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 7(4), 1985-2010.
- Mozota, B. (2006). *Tasarım Yönetimi*. Kapital Medya Hizmetleri A.Ş.
- Özdöl, S. (2011). Çanak Çömleksiz Neolitik Çağda Güneydoğu Anadolu'da Din Ve Sosyal Yapı. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 26(1), 173-199.
- Peters, J. and Schmidt, K. (2004). Animals In The Symbolic World Of Pre-pottery Neolithic Göbekli Tepe, South-Eastern Turkey: A Preliminary Assessment. *Anthropozoologica*, 39(1), 179-218.
- Schmidt, K. (2007). *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*. (R. Aslan, Çev.), Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Schmidt, K. (2010). Göbekli Tepe – The Stone Age Sanctuaries. New Results Of Ongoing Excavations With A Special Focus On Sculptures And High Reliefs. *Documenta Praehistorica*, 37(21), 239-256.
- Seivewright, S. (2013). *Moda Tasarımında Araştırma ve Tasarım*. (B.Bakın, Çev.). Literatür Yayıncılık.
- Şanlıurfa Vakfı. (2022, Şubat). *Göbeklitepe, Tarihin Bilinen İlk ve En Büyük Tapınağı*. <https://www.sanliurfavakfi.org.tr/index.php/sanliurfa/kultur-sanat-tarih/15-sanliurfa-kultur-sanat-tarih/40-gobeklitepe-tarihin-bilinen-ilk-ve-en-buyuk-tapinagi.html>.

Türkiye Kültür Portalı.(t.y.). Göbeklitepe. <https://www.kulturportali.gov.tr/portal/gobeklitepe>.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Şanlıurfa İl Kültür Ve Turizm Müdürlüğü. (2018, Temmuz). *Göbeklitepe Unesco Dünya Mirası Listesinde*. <https://sanliurfa.ktb.gov.tr/TR-212086/gobeklitepede-unesco-dunya-mirasi-listesinde.html>.

T.C.Şanlıurfa Valiliği. (2018, Temmuz). *Göbeklitepe UNESCO Dünya Kültür Mirası Listesi'ne girdi*. <http://www.sanliurfa.gov.tr/yikob/gobeklitepe-unesco-dunya-kultur-mirasi-listesine-girdi>.

Zıllıoğlu, Merih. (2003). *İletişim Nedir?* Cem Yayınevi.