

İnşa

İnsan ve Şehir Araştırmaları Dergisi
Journal of Human and Urban Studies

01

Aralık / December 2023

Cilt / Volume 1

Sayı / Issue 1

ISSN 3023-5340



SULTANBEYLİ BELEDİYESİ

İnsan ve Şehir
akademisi



İslâm Siyaset Düşüncesinde Şehir-Beden Benzetmesi: Yapısal Bir Tahlil / City-Body
Analogy in Islamic Political Tradition: A Structural Analysis / **Ömer Türker**

Tasavvuf Düşüncesinde Şehir ve İstanbul'da Tezahür Eden Hakikat / The City in Sufi
Thought and the Truth Manifested in İstanbul / **Özkan Öztürk**

İnsanlık Tarihinin Merkezinde Kudüs: Uleymî'nin Ansiklopedik Kudüs Tarihi /
Jerusalem at the Centre of Human History: Al-'Ulaymî's Encyclopedic History of
Jerusalem / **Muhammet Enes Midilli**

Şehirle Özdeşleşen Estetik Tavrı: XV. Yüzyıl Osmanlı Tezhip Sanatında "İstanbul
Üslubu" / Aesthetic Attitude Identified with the City: "İstanbul Style" in the 15th Century
Ottomân Illumination Art / **Gülnehal Küpeli**

İnternet Çağında Gösteri Toplumu ve Popüler Annelik / Society of the Spectacle and
Popular Motherhood in the Internet Age / **Aşkın Yıldız**



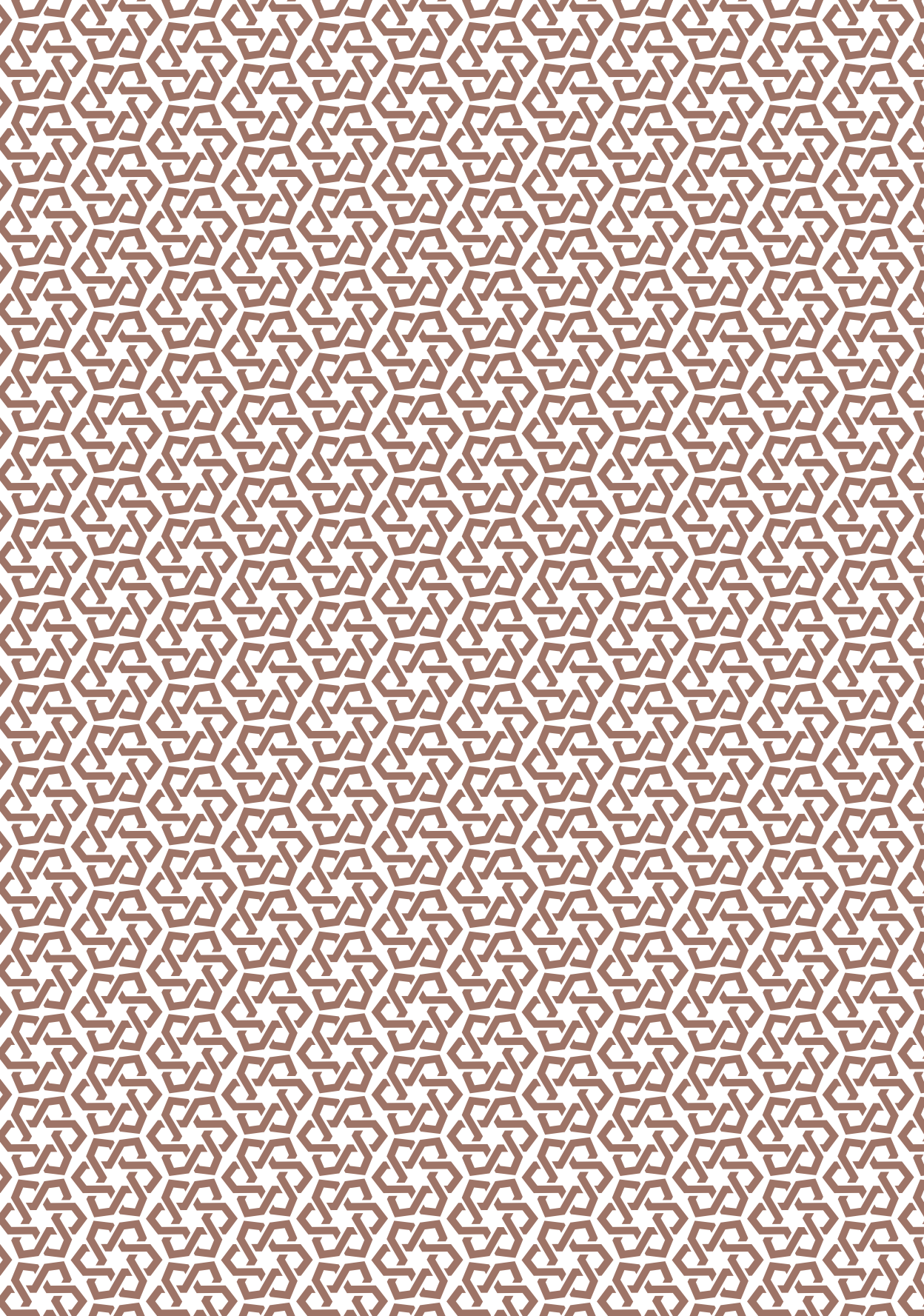


İnşa

İnsan ve Şehir Araştırmaları Dergisi / Journal of Human and Urban Studies

İnşa, dört ayda bir yayımlanan uluslararası, hakemli dergidir.
İnşa is an international, peer-reviewed journal published quadrimesterly.

Aralık / December 2023 . Cilt / Volume 1 . Sayı / Issue 1 . ISSN 3023-5340



İnşa

İnsan ve Şehir Araştırmaları Dergisi / Journal of Human and Urban Studies

İnşa, dört ayda bir yayımlanan uluslararası, hakemli dergidir.
İnşa is an international, peer-reviewed journal published quadrimesterly.

Aralık / December 2023 . Cilt / Volume 1 . Sayı / Issue 1 . ISSN 3023-5340

Yayın Türü / Publication Type
Uluslararası Süreli Yayın / International Periodical

Yayın Periyodu / Publication Period
Dört ayda bir (Nisan-Ağustos-Aralık) yayımlanır / Published quadrimesterly (April-August-December)

Sultanbeyli Belediyesi Adına İmtiyaz Sahibi
Owner on Behalf of the Municipality of Sultanbeyli
Hüseyin Keskin

Yazı İşleri Sorumlusu / Chief Executive Officer
Hasan Alkan

Editör / Editor in Chief
Ömer Türker

Yayın Koordinatörü / Publications Coordinator
Elmin Aliyev

Yayın Kurulu / Editorial Board*
Görgün Özcan Sultanbeyli Belediyesi
Gülnihal Küpeli Marmara Üniversitesi
İbrahim Halil Üçer İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Yunus Çolak Kırklareli Üniversitesi
Yusuf Civelek Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board*

Ahmet Taşağıl Yeditepe Üniversitesi
Aynur Atmaca Can Marmara Üniversitesi
Celalettin Hacibey Çelik Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi
Cemalettin Şahin Millî Savunma Üniversitesi
Çengiz Tomar İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA)
Coşkun Yılmaz İstanbul İli Kültür ve Turizm Müdürlüğü
Ekrem Demirli İstanbul Üniversitesi
Erhan Afyoncu Millî Savunma Üniversitesi
Erol Erdoğan Yazar
Fatih Andi Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi
Gültekin Yıldız Millî Savunma Üniversitesi
Hümeysra Özturan Marmara Üniversitesi
İbrahim Karagül Gazeteci-Yazar
Mehmet Çelik Bahçeşehir Üniversitesi
Özkan Öztürk Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Savaş Ş. Barkçin Müzisyen-Akademisyen
Turan Kışlakçı Gazeteci-Yazar
*İsme göre alfabetik sıralı


Tashih / Proofreading **Muhlise Yakşi**
Tasarım / Graphic Design **Muhammed Nur Anbarlı**
Yapım / Production **MNA Tasarım**

Baskı / Printed by **İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.** Sertifika Nu. 51632

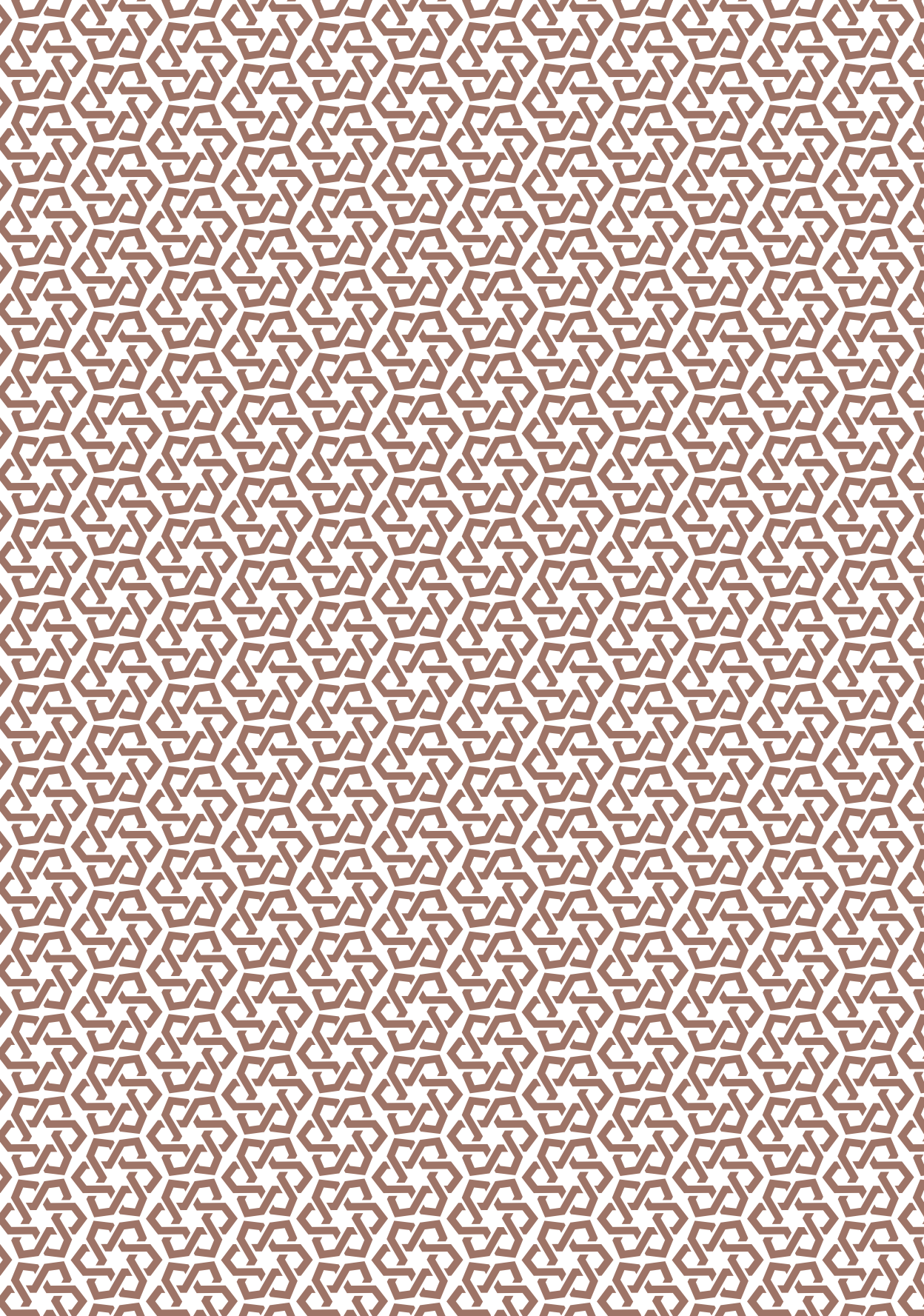
İletişim / Correspondence
İnşa Dergisi

Sultanbeyli Belediyesi, İnsan ve Şehir Akademisi
Battalgazi Mahallesi, Kubbe Caddesi, Numara 8/1, Sultanbeyli, İstanbul

insadergisi@gmail.com
insanvesehir.net/insa/

   /insanvesehirakademisi





İçindekiler

- 6–27 İslâm Siyaset Düşüncesinde Şehir–Beden Benzetmesi:
Yapısal Bir Tahlil
City–Body Analogy in Islamic Political Tradition:
A Structural Analysis
Ömer Türker
- 28–51 Tasavvuf Düşüncesinde Şehir ve İstanbul’da Tezahür Eden Hakikat
The City in Sufi Thought and the Truth Manifested in İstanbul
Özkan Öztürk
- 52–63 İnsanlık Tarihinin Merkezinde Kudüs: Uleymî’nin
Ansiklopedik Kudüs Tarihi
Jerusalem at the Centre of Human History: Al-‘Ulaymî’s
Encyclopedic History of Jerusalem
Muhammet Enes Midilli
- 64–93 Şehirle Özdeşleşen Estetik Tavır:
XV. Yüzyıl Osmanlı Tezhip Sanatında “İstanbul Üslûbu”
Aesthetic Attitude Identified with the City:
“İstanbul Style” in the 15th Century Ottoman Illumination Art
Gülnihal Küpeli
- 94–113 İnternet Çağında Gösteri Toplumu ve Popüler Annelik
Society of the Spectacle and Popular Motherhood
in the Internet Age
Aşkın Yıldız
- 114–123 1766 İstanbul Depremine İlişkin Bir Hasar Raporu Belgesi
A Damage Report Document on the 1766 İstanbul Earthquake
Kemal Gurulkan
- 124 Kitâbiyat
Book Review
Osman Aydınlı, C. Ersin Adıgüzel
- 132 İslâm Siyaset Düşüncesi Projesi Rapor Özeti
Report Summary of the Islamic Political Thought Project
Ahmet Köroğlu

İslâm Siyaset Düşüncesinde Şehir–Beden Benzetmesi: Yapısal Bir Tahlil*

City–Body Analogy in Islamic Political Tradition: A Structural Analysis

Ömer Türker

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
om.turker@gmail.com.
ORCID: 0000-0003-3359-1540

Türker, Ömer. “İslâm Siyaset Düşüncesinde Şehir–Beden Benzetmesi: Yapısal Bir Tahlil”. *İnşa 1* (Aralık/December 2023): sayfa/pp. 6–27

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466413>

* Bu makale, yazarın daha önce “Şehir ve Beden Benzetmesi: İşlev, Yönetim ve Denge” başlığıyla yayınlanmış (*Düşünen Şehir 17* (2022), 15–20) yazısının geliştirilmiş halidir.

İslâm Siyaset Düşüncesinde Şehir-Beden Benzetmesi: Yapısal Bir Tahlil

Öz: Bu makalede İslâm siyaset düşüncesi eserlerinde zikredilen ve kökleri antik çağlara uzanan şehir-beden benzetmesinin yapısal bir tahlili yapılarak siyasî ve içtimai düzenin yapısı ve işleyişi bakımından imaları çözümlenmektedir. Çözümlemede söz konusu benzetmeyi en ayrıntılı şekilde işleyen filozof sayılabilecek Fârâbî metinlerine özel bir gönderimle öncelikle benzetmenin unsurları sayılmakta ardından şehir ve devlet kelimelerinin kısa bir tahlili verilmektedir. Sonrasında benzerliğin esas itibarıyla üç kavram üzerinden okunup derinleştirilebileceği iddia edilmektedir: İşlev, yönetim ve uyum. Buna göre bedendeki işleyişe benzer şekilde devletin de kendi içinde birlik ve bütünlüğe sahip parçaları vardır. Parçalar birbirine indirgenebilir olmadığı gibi devletin yetkin bir kurum olarak çalışabilmesi işlevleri de iptal edilebilir değildir. Yönetim, işleyişi birleştirme görevi ifa eder. İşleyişi birleştirmenin iki temel unsuru vardır. Birincisi işleyişi mümkün kılan bilgiler bütünüdür bir merkez tarafından idare edilmesidir. İkincisi ise işleyişin fiilen sürekliliğini temin eden iradenin tek bir merkezde oluşup bütün organları ve yapıyı etkileyerek onları aynı yöne sevk edebilmesidir. Uyum, hem yönetimin iç çelişkilerini giderme yahut azaltma hem de yönetenler ile yönetilenleri birbirine bağlayarak yönetme faaliyetinin idamesini mümkün kılma işlevi görür.

Anahtar Kelimeler: Şehir, devlet, beden, işlev, yönetim, uyum.

City-Body Analogy in Islamic Political Tradition: A Structural Analysis

Abstract: This article analyzes the city-body analogy, which is mentioned in classical political thought and whose roots go back to antiquity, and analyzes its implications in terms of the structure and functioning of the political and social order. In the analysis, the elements of the analogy are first listed and then a brief analysis of the words city and state is given with a special reference to al-Fârâbî's texts, who can be considered the philosopher who deals with the analogy in the most detailed way. Afterwards, it is claimed that the similarity can be read and deepened mainly through three concepts: Function, management, and harmony. Accordingly, similar to the functioning of the body, the state has parts that have unity and integrity within themselves. The parts are not reducible to each other, nor are the functions of the state to function as a competent institution cancelable. Management performs the task of unifying the functioning. There are two key elements to unifying functioning. The first is that the totality of information that makes functioning possible is managed by a center. The second is that the will that ensures the actual continuity of the functioning is formed in a single center and can influence all organs and structures and direct them in the same direction. Harmony functions both to eliminate or reduce the internal contradictions of governance and to enable the maintenance of the governing activity by linking those who govern and those who are governed.

Keywords: City, state, body, function, management, harmony.

Giriş

Klasik dönem siyaset ve ahlâk düşünürlerinin kitaplarında şehir, insan bedene benzetilerek bedenin organları arasında bir uyum ve ahenk olduğu gibi şehrin organları arasında da bir uyum ve ahenk olması gerektiği söylenir.¹ Bilhassa Fârâbî (ö. 339/950) beden ve şehir benzetmesini ayrıntılı olarak ele alır ve benzeşmeyi şehir yönetiminin neredeyse bütün aşamalarına tatbik eder. Buna göre erdemli şehir (medîne) bir canlının hayatını yetkinleştirme ve bu yetkinliği muhafaza etme hususunda bütün organları yardımlaşan sağlıklı ve tam bir bedene benzer. Beden güç ve fitrat bakımından farklı seviyelerde muhtelif organlara sahip olup onlar arasında yönetici organ kalptir. Kalbe mertebeye yakın organlar vardır ve bu organlar da kalple uyumlu çalışır. Bunların da altında onlarla uyumlu çalışan başka organlar vardır. Bu organların tamamı, mertebeye üstte bulunan organa nispetle yönetilen iken aşağıda bulunan organa nispetle yönetendir. Bunlar arasında yalnızca kalp sadece yöneten, en aşağıda bulunan organ ise sadece yönetilendir. Benzer şekilde şehir de fitrat bakımından farklılaşan ve heyet bakımından çeşitli derecelerde bulunan parçalara sahiptir. Bu parçalar arasında yönetici olan bir insan ve bu yöneticiye yakın mertebede olan başkaları vardır. Bunların her biri yöneticinin amaçladığı şeye uygun bir fiili gerçekleştirdiği meleke ve heyete sahiptir. Bunların da altında farklı mertebelerde sıralanan ve bir üstteki ile aynı amaç doğrultusunda fiillerini gerçekleştiren muhtelif mertebede topluluklar vardır. Sıralama en alttaki mertebeye varıncaya dek böyle devam eder. Nihayet, kendisi sadece yönetilen ve bir üsttekinin amaçları doğrultusunda fiillerini yapan bir topluluk bulunur. Şehrin bedenden farkı şudur: Bedendeki organlar ve sahip oldukları heyetler doğaldır. Oysa şehrin parçalarının kendileri doğal olsa bile fiillerini yapmalarını sağlayan heyet ve melekeler iradîdir. Evet, şehirdeki parçaları belirli bir işe daha uygun olması doğaldır ama sahip oldukları bilgi, sanat ve zanaatlar gibi iradî melekeler sayesinde şehrin parçaları olurlar. Bedendeki yönetici organ, bütün organlar içinde en yetkin ve tam olandır; başka organlarla paylaştıkları her şeyde en üstün olduğu gibi şehirdeki yönetici parça da

¹ Muhammed b. Velid et-Turtûşî (ö. 520/1126), Nizâmülmülk (ö. 485/1092), Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Kınalızâde (ö. 979/1572) gibi önde gelen ahlâk ve siyaset yazarlarının halk ve hükümdar ilişkisi hakkındaki temsillerine dair genel bir anlatı için bk. Yakup Akyüz, "Siyasetnâmelerde Devlet Başkanı Devlet-Halk/Teba İlişkisinde Metaforik Kullanımlar", *Mütefekkir* 5 (2016), 85-89.

böyledir. Bedendeki kalp², ilk olarak meydana gelip diğer organların varlığının ve özelliklerinin sebebi olup onlardaki bir düzensizlik ve bozulmayı giderecek şeyi veriyorsa şehirdeki yönetici de diğer parçalara nispetle böyle olup onların ortaya çıkmasının, iradî melekelerinin gelişmesinin ve kendi mertebelerine uygun olarak tanziminin sebebidir. Yine bedendeki yönetici organdan aşağıya doğru sıralanan organların yaptığı fiiller, aynı zamanda değer sıralamasını ifade eder. Benzer şekilde şehirdeki yöneticiden aşağıya doğru sıralanan parçaların yaptıkları fiiller de aynı zamanda değer sıralamasını ifade eder.³

Bu benzetme, aslında daha büyük bir benzetmenin toplumsal varlıktaki uzantısıdır. Nitekim Fârâbî yukarıdaki benzetmenin hemen ardından erdemli yöneticinin şehre nispetle konumunu Tanrı'nın âleme nispetle konumuna benzeterek şehrin parçaları arasındaki yöneten-yönetilen ilişkisinin mevcutların durumu olduğunu belirtir. Buna göre Tanrı'nın diğer bütün mevcutlara nispeti, erdemli şehrin melikinin şehrin diğer bütün parçalarına nispeti gibidir. Tanrı'dan sonra sırasıyla ayrıklıklar, nefesler, semavî cisimler ve yersel cisimler gelir. Bütün mevcutlar, ilk sebep olan Tanrı'yı izler ve O'nun emrine uyar. Her bir mevcut da bunu kendi mertebesi ve gücüne göre yapar. Zira her bir mevcut, bir üst mertebedekinin gayesini takip eder ve böylece bütün mevcutlar Tanrı'nın gayesine katılmış olur. Kuvveden fiile intikal ederek yetkinleşen mevcutlara da ulaşılmaması umulan şeye doğru hareket edebilecekleri ve Tanrı'nın amacını takip edebilecekleri bir güç verilmiştir. Erdemli şehrin de böyle olması gerekir. Çünkü bir sıradüzeni içinde şehrin bütün parçalarının kendi fiillerinde ilk yöneticiyi takip etmesi gerekmektedir. Nasıl ki Tanrı, mevcutlar hiyerarşisinin üzerinde olup herhangi bir mevcuttan yetkinlik ve amaç elde etmiyor ise erdemli şehrin yöneticisi de başka herhangi bir insanın yönetmesinin mümkün olmadığı insandır.⁴

Her ne kadar benzetme şehir kavramıyla yapılsa da burada şehirden kasıt,

² Fârâbî'ye göre bedendeki yönetici organ beyin değil, kalptir. Bu sebeple benzetmeye kalpten başlamaktadır.

³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 188-92; *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023), 66-68.

⁴ Bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 192-94. Klasik dönem düşünürleri, sadece beden ve şehir arasında değil, insan ve âlem arasında da bir paralellik kurarak insanın bedeni ve ruhuyla bir bütün olarak âlemin izdüşümü olduğunu söylerler. Nitekim "Âlem büyük insandır, insan küçük âlemdir" sözü, zikredilen izdüşümün özlü bir ifadesidir. Bu benzetmede bedendeki organların ayrıntı ve işlevleri ile âlemin parçalarının ayrıntı ve işlevleri arasında bir paralellik kurulmuştur. Bk. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/357-60.

küçük veya büyük ölçekli devlettir. Daha doğrusu şehir, tahlil birimi olarak işlev görür. Nitekim Fârâbî (ö. 339/950), Tûsî (ö. 672/1274) ve Kınalızâde (ö. 979/1572) gibi ahlâk ve siyaset düşünürleri, şehir türleri kapsamında büyük ve küçük ölçekli oluşundan bağımsız olarak rejim türlerini ele alarak bir devleti, yönetime esas teşkil eden değer ve yönetimin keyfiyeti (tek elde toplanması, zümrenin yönetmesi veya halkın yönetimde söz sahibi olması gibi) açısından incelerler.⁵ Billhassa Fârâbî, insanî toplulukların nicelik bakımından farklılığına dikkat çekerek şehri bir topluluğun yönetim açısından değerlendirilmesine konu olabilmesi için zorunlu birim olarak görür:

İnsan öyle bir türdür ki hem zaruri şeylerinin kendisi için tamamlanması hem de en üstün durumuna erişmesi, ancak birçok topluluğunun tek bir yerleşim yerinde toplanmasıyla mümkün olur. İnsanî toplulukların bir kısmı büyük, bir kısmı orta, bir kısmı küçüktür. En büyük topluluk, bir araya toplanan ve birbiriyle yardımlaşan birçok ulusun oluşturduğu topluluktur. Orta, ulustur. En küçük ise şehrin barındırdığıdır. Bu üçü, tam/kâmil topluluklardır. O halde şehir, tamlık mertebelerinin ilkidir. (İnsanların) köylerde, mahallelerde, sokaklarda ve evlerde toplanmasına gelince onlar, eksik toplanmalardır.⁶

Şehir, insanın yetkinliklerini kazanmasını mümkün kılan asgari biraradalık seviyesini ifade ettiğinden hem orta ve büyük ölçekli içtimâî düzenlerin bir önceki aşamasını hem de bütün insan topluluklarının yetkinliği kazanmaya elverişliliğini ölçmek için bir tür ölçek işlevi görür. Bu bakımdan şehir hakkında konuşmak, insanın yetkinlik vasatı olabilecek her türlü içtimâî hayat hakkında konuşmak anlamına gelir. Fârâbî'nin köy, mahalle, sokak ve evdeki içtimâî hayatın eksik birliktelikler olduğunu söylemesinin sebebi de budur. Bu bağlamda bir toplanmanın tamlığı ve yetkinliğini ifade eden "tam topluluklar" (*cemâ'ât kâmile*) ifadesi, esas itibarıyla bir fertte gerçekleşecek tamlık ve yetkinlik kalemlerini bilimler, sanatlar ve zanaatlar olarak ihtiva eden bir ayrıntıya sahip olmayı anlatır.

Arapçada şehir anlamına gelen "medîne" kelimesi yasaya vurgu yaparken devlet kelimesi hükümlerliliğin dolaşımını ifade eder. Nitekim bir iddiaya göre medîne kelimesi, Ârâmî dilinde önceleri "mahkeme yeri", daha sonra "şehir"

⁵ Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 102-81; Nasîruddin et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 268-305; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 451-59.

⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 96.

anlamında kullanılan “medinta” kelimesinden alınmış ve buradan aktarıldığı İbrânî dilinde “bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer” mânasında kullanılmıştır. Yine İbn Manzûr (ö. 711/1311) kelimenin “şehre gelmek, ikamet etmek, yerleşmek” gibi anlamlara gelen “müdûn” kökünden türediğini ve yer-yüzünün yerleşmeye uygun ve kale yapılan her yerine medîne adı verildiğini belirtmektedir.⁷ Diğer yandan medînenin temel birim yahut tahlile başlangıç kabul edildiği siyasi düzenin genel adı olarak devlet kelimesi; değişmek, dolaşmak, bir halden diğerine geçmek, üstün gelmek ve zafer kazanmak anlamlarına gelmektedir.⁸ Bu bağlamda her iki kelimenin vurgu ve imaları da farklıdır. Şehir anlamına gelen medîne kelimesi temekküne, ortaklık ve paylaşım, yasalara ve sürekliliğe işaret etmektedir. Devlet kelimesi ise değişime, birleştirme ve tekelleşmeye, dolanım ve akıcılığa işaret eder. Oysa şehir-beden benzetmesi, bedenden bakıldığında devlette ve devletten bakıldığında bedende görülecek şekilde bütün bu zıt ve farklı anlamları ihtiva eder. Bu bakımdan beden-şehir benzetmesinin dile getirildiği haliyle vurguları esas itibarıyla üç kavramda özetlenebilir: İşlev, yönetim ve denge. Her üç kavram da benzetmenin taraflarının bu kavramlar açısından tasrihiyle anlamlı hale gelir. Şimdiye kadar İslâm’da siyasi düşünce kapsamında yapılan çalışmalarda bu benzetmenin farklı versiyonlarına yer verilmiş ve karşılaştırmanın unsurlarına işaret edilmiş ama işlev, yönetim ve dengenin birbiriyle ilişkili şekilde yapısal bir tahlili yapılmamıştır. Bu sebeple ilerleyen sayfalarda şehir-beden benzetmesi, söz konusu üç kavram etrafında yapısal olarak tahlil edilecektir.

İşlev Benzerliği

Şehir-beden benzetmesinin temel vurgularından biri, beden ve şehirdeki parçalar arasında işlev benzerliğidir. Buna göre bedendeki her organın bir işlevi vardır ve organ kendi işlevini yerine getirdiğinde bedendeki bulunuşunun hakkını vermiş olur. Bedendeki bulunuşa hakkını vermek, beden diğer organlarının oluşturduğu işlevsel bütünlüğün sürekliliğine katkı sağlamak olarak özetlenebilir. İşlevsel bütünlük beden her hangi bir organına değil, kendisine aittir yani beden tamamında tahakkuk eder. Evet, bu tahakkuk, parçaların her biriyle kâimdir ama her hangi bir parça tek başına işlev bütünlüğünü taşı-

⁷ Bk. Nebi Bozkurt – Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Medîne”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/306.

⁸ Kelimenin kök anlamı, Kur’ân’daki kullanımları ve tarih boyunca kazandığı anlamlar için bk. Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9/234–40.

maz ve temsil edemez. Bu durumu yönetimin merkezi oluşuyla karıştırmamak gerekir. Aşağıda belirtileceği üzere yönetimin tek elde toplanması mümkündür fakat işlevlerin tamamı, bir organ tarafından gerçekleştirilemez. Dolayısıyla organlar işlevleri bakımından karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır. Bağımlılık dereceleri, aynı seviyede değildir. Bu sebeple karşılıklı bağımlılığı tek tek her bir organın diğerine bağımlılığı şeklinde anlamak doğru değildir. Mesela ayakların hayatta kalmak için kalbe bağımlı oluşu, kalbin hayatta kalmak için ayaklara bağımlı olmasını gerektirmez. Bazı organların işlevleri hayatî iken bazıları tamamlayıcıdır. Dolayısıyla karşılıklı bağımlılık, bedenın tamlığı ve yetkinliği bakımından her bir organın işlevini yerine getirmesinin zarurî olması demektir. Bu bakımdan herhangi bir organın işlevinde aksama, bedenın de işleyişine zarar verir ve kalp, beyin ve ciğerlerde olduğu gibi aksamaların seviyesine göre kimi zaman bedenın bütünüyle tahribine yol açar.

Aynı durum, şehir veya devlet için de geçerlidir. Devlet de tıpkı beden gibi bir çırpıda sayılamayacak kadar organı veya parçayı haizdir. Her bir organın devletin bütünlüğü içinde tanımlanmış bir işlevi vardır. Organın devletteki konumuna bağlı olarak devletin bekası yahut tamlığı için bu işlevin gereğince ifası şarttır. Fakat bu noktada benzetmenin çeşitli sürümlerinde açıkça ifade edilmeyen ama Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi önde gelen filozofların psikolojisinden hareketle açıklığa kavuşturulması mümkün olan bir yanı vardır.

Fârâbî metinlerinden hareket edecek olursak; genelde insandaki özelde bedendeki her bir organda nüzû' adı verilen bir arzu gücü vardır. Her bir organ, kendi fiilini yapmaya yahut işlevini yerine getirmeye yönelik bir arzuyla çalışır. Bu sebeple organın işlevi onun hazzını oluşturur. Kalp, kan pompalamaktan; damarlar, kanı taşımaktan; akciğer, teneffüs etmekten; el, tutmaktan; göz, görmekten; akıl, bilmekten haz alır. Bu arzu, iradeli değildir, aksine organın yapısı gereği onda bulunur ve organda bozulma olmadığı yahut bir irade tarafından engellenmediği sürece onu işlevini yerine getirmeye sevk eder. Böylece bütün beden veya insanı bütünlük varlığını idame ettirir. Bu işlevlerin bihakkın yerine getirilmesi, aynı zamanda her bir organın gayesini ve yetkinliğini oluşturur. Dolayısıyla her bir organın tanımı ve hakikatinde onun gayesi ve yetkinliği için olarak bulunur. Diğer deyişle organın sureti, onun gayesini ve yetkinliğini taşır ve işlev yerine getirildiği sürece küllî gaye ve yetkinlik, cüzî gayeler ve yetkinlikler olarak tahakkuk eder. Dolayısıyla bir organın işlevini ifası; suret, arzu, haz, gaye ve yetkinlik kavramlarının tamamının anlamını bulduğu bir oluşun gerçekleşmesi demektir.

Bedendeki işleyişe benzer şekilde devletin de kendi içinde birlik ve bütünlüğe sahip parçaları vardır. Parçalar birbirine indirgenebilir olmadığı gibi devletin yetkin bir kurum olarak çalışabilmesi için işlevleri de iptal edilebilir değildir. Dolayısıyla parçaların kendilerine özgü suretleri vardır ve bu suretler; arzu, haz, yetkinlik ve gayelerini kendilerinde kuvve olarak taşırlar. Her bir parça kendi işlevini yerine getirmeye yönelik bir şevk ve arzu içindedir. Bu şevk veya arzu, kendi içinde bütünlük ve birliğe sahip olan her bir parçanın suretinin gereğidir. Parçalar işlevini ifa edebildiği ölçüde suret gereğini yerine getirdiğinden maddî veya manevî bir kazanca ulaşır. Hazzın tam olarak ne olduğu hakkındaki kanaatlere bağlı olarak bu “kazancın kendisi” veya “ona ulaşmak”, parçanın hazzını oluşturur. Zira hazzı, uyumlu olanın idraki şeklinde açıkladığımızda maddî veya manevî kazanımları elde etmenin kendisi parçanın hazzını oluşturur. Şayet hazzı, yetkinliğe özdeş olarak kullanırsak kazanımın kendisi parçanın hazzına tekabül eder, zira yetkinlikler kazanımları oluşturur.

Bedendeki organların işlev ve hazları birbirine bağlı olduğu gibi devletin parçalarının işlev ve hazları da birbirine bağlıdır. Nefes borusu işlevini yerine getirmediğinde akciğer de işlevini yerine getiremediği gibi ordu işlevini yerine getiremediğinde esnaf da işlevini yerine getiremez ve bunun tersi de doğrudur. Siyasî düzende işlevlerin karşılıklı bağımlılığı, insan iradesiyle kurulan bir içtimaî heyet olmasına rağmen doğal nesnelere karşılıklı bağımlılığı kadar sıkı ve vazgeçilmezdir, fakat doğal nesnelere farklı olarak verili değildir. Suretler genellikle işlevlere özdeş görünür, bu sebeple herhangi bir müessesenin tanımında işlevleri kullanılır. Yine de işlevlerin surete özdeş olmadığını söylemek daha isabetlidir. Zira işlevlerin kaçınılmaz olarak tanımlarda kullanılması yani bir müessesenin hakikatinin işlevlerinden ibaret görülmesi işlev olmadığına hakikatin veya suretin de bulunmasının ve bizim orada suretin varlığını tespit etmemizin imkânsız olmasındandır, aksi halde işlev hakikatin kendisi olmaktan ziyade gereği veya doğrudan sonucudur.

Şevk veya arzunun olduğu yerde daima bilgi bulunur. Bu sebeple her bir organ bir bilgiyle hareket eder ve bilgisi kendisine özgüdür; işlevi bir başka organ tarafından ikâme edilemediği gibi bilgisi de başka bir organ tarafından temellük edilemez.⁹ Aslına bakılırsa işlev, bilginin bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Zira işlevin kökeninde bulunan güç, asıl itibarıyla bilginin somutlaşmış hali olan sureti temsil eder. Güç olarak kendisini gösteren suret, bir işlevin ifasını sağlar.

⁹ Bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 142–56.

Devlet için de aynı durum geçerlidir. Devletin bütünlüğünde yer alan organların tamamı bir bilgiyi temsil eder ve onun bilgisi ve işlevi başka bir organ tarafından ikâme edilemez. Her bir organın kendisine özgü bir sureti vardır ve bu suret, organın temsil ettiği bilginin somutlaşmış haline tekabül eder. İşlevin ifasını sağlayan da bu somutlaşmış bilgidir. Klasik siyaset düşünürleri buradan sınıf dengesi kavramını üretmişlerdir. Zira devletin organlarının temsil ettiği bilgilerin ve bu bilgilerin gereği olan işlevlerin korunması, maslahatların temini ve menfaatlerin taksimi için hayatî bir öneme sahiptir.

Sınıf dengesi, en özlü ifadesiyle, toplumdaki zümrelerden birini diğerine hâkim hale getirmemektir. Kuşkusuz bu durum, zümrelerin hâkimiyet, menfaat ve maslahat alanlarının belirlenmesini gerektirir. Hâkimiyet alanının belirlenmesi için zümrenin temsil ettiği bilgi ve yaptığı işlev takdir edilmelidir. Bu ise maslahat ve menfaatlerin bütününe ve her bir zümrenin temin ettiği maslahat ve menfaatlerin bütün içindeki yerine dair olabildiğince berraklaştırılmış, takip ve tadil edilebilir bir idrake ve uygulama beceresine ihtiyaç duyar.

Bu bağlamda sınıf dengesi, ilk olarak, her bir zümre veya sınıfın işleviyle orantılı şekilde hâkimiyet alanını tayin ederek onun ötesine geçmesini engellemek demektir. Klasik ahlâk düşünürleri bireyin ahlâkî faziletlerle donanması için gerekli olan denge (itidal) şartını koştığı gibi bir evin veya siyasi düzenin adaletle yönetilmesi için de denge şartını koşmuştur. Nasıl ki bireyin âdil olabilmesi için akıl, şehvet ve öfke güçleri arasında denge kurulması gerekiyorsa aynı şekilde ev ve toplum yönetiminin âdil olabilmesi için de ev ve toplumun unsurları arasında denge kurulması gerekmektedir. Çünkü ahlâkî bir varlık olarak insan ferdi, bu kuvvelerin oluşturduğu yahut bir şekilde katkı sağladığı bir bütündür. Bu eşleştirmede bireyin her bir kuvvesi müstakil birim olarak düşünülür. Her bir kuvvede ortaya çıkan erdem ve erdemsizlikler (fazilet ve reziletler) belirlenir. Ardından kuvvelerin hepsinin katıldığı bir nihai bir durum olarak adalet veya zulüm ortaya çıkar. Dolayısıyla her bir kuvvede ortaya çıkan erdem ve erdemsizlikler, adaletin veya zulmün bir yönden parçası bir yönden tikelleri olurlar. Diğer deyişle akıl, şehvet ve öfke güçlerinin erdem ve erdemsizlikleri ile adalet veya zulüm arasında parça-bütün ilişkisi olduğu gibi tümel-tikel ilişkisi de bulunur.

Benzer şekilde bir evdeki adalet ve zulüm de onu oluşturan unsurlar arasındaki denge veya dengesizliğe dayalıdır. Zira tıpkı ferdin kendi kendisini yönetmesini ifade eden ahlâkın esas itibarıyla bireyin maslahatlarının temini ve mepsedetlerinin giderilmesini amaçladığı gibi ev ve toplum yönetimi de

ev ve toplum seviyesinde maslahatların temini ve mefsedetlerin giderilmesi ni amaçlar. Bu bağlamda klasik dönemde ev ile kastedilen, Seyfeddin el-Ebherî'nin (ö. 780–800 / 1378–1398 arasında) belirttiği gibi, bir aileyi meydana getiren yani koca, karı, ebeveyn, çocuklar, efendi ve köleden oluşan unsurlar arasındaki özel telifir.¹⁰ Söz konusu unsurlardan her biri, birtakım erdem ve erdemsizliklerle donanmaya elverişlidir. Onların dengesi veya dengesizliği, evde adalet veya zulmü oluşturur.

Siyasî ve içtimaî düzen de benzer şekilde birtakım unsurlardan oluşur. “Şehir yönetimi” ifadesindeki “şehir” kelimesi de insanlar arasındaki özel telifi ifade eder.¹¹ Bu özel telifin unsurları, şehirdeki zümrelerdir. Özellikle Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Ahlâku'l-Adudiyye*'si ile birlikte bu zümreler yöneten, yönetilen ve denkler olarak sınıflandırılmış ve özellikle yöneticinin zümreler arasındaki dengeyi sağlama vazifesine vurgu yapılmıştır. Buna göre “yönetici... ordu mensupları, bürokrasi, ticaret ve ziraat erbabı arasında denge kurmalı ve bunlardan herhangi birinin diğerine galebe çalmasına imkân vermemelidir.”¹² Eserin şârihi Ebherî'nin belirttiği gibi denge kurulmaması halinde mağlup durumda olan işlevini yitirir. Bu durum, ülke düzeninin bozulmasına yol açar.¹³ Zira zümreler belirli ihtiyaçları karşıladığından herhangi birinin işlevsiz kalması ona bağlı ihtiyacın karşılanmasında önceki sıkıntının yaşanmasına yol açar. Sıkıntının müteselsilen diğer ihtiyaçlara sırayet edeceğini tahmin etmek güç değildir. Çünkü bir ülkede emniyet sağlanıp bürokrasi, ticaret ve ziraat erbabının işlevini yerine getirebilmesi için orduya ihtiyaç duyulduğu gibi ordunun sevk ve idaresi de bürokrasiye, ticaret ve ziraat erbabından toplanacak gelirlere bağlıdır.

Bu bakımdan zümreler arasında üretici ve doğurgan bir döngü vardır. Metafizikçi düşünürlerin tabiriyle zümrelerin varlıkları arasında tezâyüf vardır, her birinin varlığı diğerinin varlığına bağlıdır. Zümrelerin tarifleri arasında tezâyüf ilişkisi bulunmadığından var olmak için karşılıklı bağımlılıkları ilk başta

¹⁰ Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, nşr. ve çev. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 52.

¹¹ Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 52

¹² İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, (Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* içinde), nşr. ve çev. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 54

¹³ Bk. İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, (Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* içinde), nşr. ve çev. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 54; Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 54.

gözden kaçmaktadır. Zümrelerin tarifleri, onların işlevleriyle yapıldığından varlık bakımından muhtaç olduğu unsurları ihtiva etmez. Genel olarak mahiyetlerin tarifleri onların kurucu unsurlarını ihtiva eder ve varlıklarının gerektirdiği şeylere iltizam yoluyla delalet eder. Zümre tarifleri için de aynı durum geçerlidir. Nitekim zümrelerin varlık bakımından ilişkilerini dikkate alarak yapılan anlatılarda tezâyüf açıkça görülür.

Bu anlatıların en bilinen örneği, meşhur adalet dairesidir. *Ahlâk-ı Âlâî*'deki ifadesiyle adalet dairesi şöyledir: "Adldir mûcib-i salâh-ı cihan. Cihan bir bağdır dîvarı devlet. Devletin nâzımı şeriattır. Şeriata olamaz hiç hâris illâ mülk. Mülk zapt eyleyemez illâ leşker. Leşkeri cem edemez illâ mal. Malı cem eyleyen râiyettir. Râiyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl."¹⁴ Bu anlatının bir daire formunda ifade edilmesinin sebebi, zikredilen unsurlardan her birinin diğerine varlıkta bağlı olmasıdır. Daire adaletle başlayıp adaletle biter, çünkü bir yandan bütün unsurların bir araya gelmesi diğer yandan da birliğin sürekliliği ancak adalet ile mümkündür. Adalet ise toplum yönetiminde dengenin veya itidalin sağlanmasıdır. Denge, mutlak eşitlik esasına göre değil, işlev, maslahat ve mefsedet ilkelerine göre kurulduğundan zümreler arası eşitlemeyi ifade etmez, bilakis akıl gücünün işlev, maslahat ve mefsedet kavrayışının fiilî yönetime dönüşmesini ifade eder.

Genişleyen anlamıyla denge, sadece toplumdaki belirli meslek grupları arasındaki dengenin sağlanmasından ibaret değildir. Bu noktada dengenin ikinci anlamı belirginleşir. Yine *Îcî*'nin ifadesiyle: "Yönetici iyileri yüceltmeli ve güçlendirmeli, kötülerini zecrederek engellemeli ve ıslah etmeli..., rızık ve ikramlarda zümreler arasında eşitliği sağlamalıdır."¹⁵ Eşitliğin sağlanmasına yönelik vurgu, şeref, maslahat ve menfaatlerin paylaşımını uygun şekilde yapmaktır. İyilerin ödüllendirilmesi ve kötülerin cezalandırılmasına yönelik vurgu, birey ve zümre seviyesinde öz memnuniyetin sağlanması ve toplumsal düzene zarar verecek hatta bozulmaya yol açacak taşkınlıkların engellenmesini ifade eder ki dengenin hem kurulması hem de muhafazası bu uygulamalara ihtiyaç duyar. Her bir şahıs ve zümre, kamusal menfaatten hak ettiği payı almalıdır ve buna engel olacak teşebbüslerin önüne geçilmelidir ki zümreler arasında birinci anlamıyla denge kurulabilsin. Dolayısıyla birinci anlamıyla denge, ikinci anlamdaki denge üzerine kurulur.

¹⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 539.

¹⁵ *Îcî*, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, 54.

Kamusal menfaatten hak edilen payın alınması ve haysiyetin korunması hem ahlâkî hem hukukî hem de iktisadî açılım ve imalara sahiptir. Ahlâken ve hukukî ihmal edilmiş bir zümrenin işlevini hakkıyla yapması beklenmeyeceği gibi iktisadî olarak ihmal edilmiş yani hak ettiği malî karşılığı alamayan zümrenin de işlevini hakkıyla sürdürmesi beklenmez. Bu durum yönetimin bütün bu unsurları topluca dikkate almasını gerektirir.

Yönetim Benzerliği

Tam da bu noktada ikinci kavram karşımıza çıkar: Yönetim. Benzetmenin ni rengi noktası, organların işleyişinin, bir yönden adem-i merkezîyetçi olması bir yönden de adem-i merkezîyetçi olmamasıdır. Evet, bedendeki organların her biri vazgeçilmez bir işlevi yerine getirir ama bu durum, farklı organların oluşturduğu yapının bir merkezden yönetilmesiyle insanî bütünlüğün sürekliliğine katkıda bulunur. Her bir organın kendi işlevini müstakil olarak yerine getirmesi bir tür adem-i merkezîyetçi bir yapıya benzer. Öte yandan bütün işlevlerin bir merkezden yani yönetici organ tarafından yönetilmesi ise olabildiğince merkezîyetçi bir yapıya benzer. Klasik dönemde insan bedenindeki yönetici organın kalp mi yoksa beyin mi olduğu tartışmalıdır. İbn Sînâ'nın da benimsediği hâkim kanaat, beyin olmakla birlikte Fârâbî gibi bazı önde gelen filozoflar merkezî organın kalp olduğunu söylemiştir. Sorun, Aristoteles ve Galen (ö. 200 [?]) gibi filozof ve tabiplerin eserleriyle İslâm dönemine intikal etmiştir. Lakin yönetici organ her ne olursa olsun bütün organların fiillerini, insanın fiiline dönüştüren bir merkezî organ bulunmak durumundadır. Devlette de benzer şekilde bütün organların fiillerini devletin fiiline dönüştüren bir yönetici veya yöneticiler topluluğu vardır.

Bu bağlamda yönetim, birbirinden bağımsız görünen işleyişi tek bir işleyişe dönüştürür. İşleyişi birleştirmenin iki temel unsuru vardır. Birincisi, işleyişi mümkün kılan bilgiler bütünü'nün bir merkez tarafından idare edilmesidir. İkincisi ise işleyişin fiilen sürekliliğini temin eden iradenin tek bir merkezde oluşup bütün organları ve yapıyı etkileyerek onları aynı yöne sevk edebilmesidir. Aslında benzetmenin ışık tutulması gereken karanlık yönleri de bu noktada fark edilir. Zira benzetmenin beden tarafında organların işleyişini mümkün kılan bilgi, yönetici organda bulunmaz. Yani ister Fârâbî ve mütekaddimûn kelimacılar gibi kalp diyelim isterse de İbn Sînâ ve takipçileri gibi beyin diyelim yönetici organ, diğer organların fiillerini yapmasını sağlayan bilgiye vakıf değildir. Zira yönetim bilgisi aslında fiilen yapılan işler dikkate alındığında organların işleyiş bilgisini içererek aşan bir bilgi değildir, daha zi-

yade onların herhangi bir zarar görmesini engelleme veya varlıklarını idame ettirmek için destekleme bilgisidir.

Fârâbî'nin temel anlatısını oluşturduğu felsefe geleneğinin tavrını dikkate alacak olursak; yöneticiliğin bilgisel donanım bakımından esası, insan türü için nihai yetkinlik ve mutluluğun ne olduğunu ve bunlara hangi yollarla ulaşılabileceğine dair bilgiye ulaşmaktır. Buna göre insan zihni doğuştan herhangi bir bilgiye sahip değildir, bütün bilgileri duyuşsal idraklerin verdiği hazırlık eresinde metafizik ilkedен alır. Metafizik ilkedен gelen bilgi de hazırlığa göre şekillenir. Ana rahminden veya doğuştan itibaren başlayan öğrenme sürecinin başlangıcında dokunma, işitme, tatma, koklama ve görme gibi dış güçler ve hiss-i müşterek, hayal, hafıza ve zâkire gibi iç güçler işlediği halde fert ikinci bir farkındalıktan yoksundur. Bu sebeple ilk bilgilerin nasıl oluştuğunu hatırlamayız. Fakat bu sürecin olumlu bir yanı vardır: Bütün güçler veya güçlerin çoğu çalıştığı halde belirli bir nesneye yöneliş mümkün olmadığından insan saf mevcuttla karşılaşır. Bu sebeple de metafizik ilkedен gelen feyiz mevcut kavramı ve "Bir şey ya vardır ya yoktur" gibi ilk öncüller olarak belirginleşir. Dolayısıyla insan aslında ikinci farkındalığa ulaştığında zihninden en geniş bilgilerle yola çıkmaya hazır hale gelir. Mevcut kavramı ve "Bir şey ya vardır ya yoktur" önermesi altına girmeyecek hiçbir nesne yoktur. Dahası, bu kavram ve önerme sadece var olanları değil, değilme yoluyla yok olanları da içermeye elverişlidir. Zihnin bu hali, bir tür doldurulmaya elverişli çok geniş bir çerçeve gibidir. Fakat bu çerçeveyi yalnızca metafiziğe ulaşabilen filozoflar aklı idrakle yahut vahiy alan nebiler hayalî idrakle doldurabilir. Hem filozof hem de nebi olanlar ise aklı ve hayalî idraki birleştirenlerdir. Bu çerçeveyi doldurabilmenin bizim bu yazıdaki konumuz olan yönetim meselesiyle çok yakından bir ilişkisi vardır: Ancak böylesi bir kimse herhangi bir insan ferdinin yetkinleşebileceği nihai seviyeyi, gerçek mutluluğu bilir. Başka bir ifadeyle ancak hakikati idrak eden kimse diğer insan fertleri için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilir. Dahası, bu bilgiyi diğer insanların faydalanacağı şekilde seferber edebilmek için onun sadece aklı veya sadece hayalî seviyede idrakine sahip olmak yetmez. Bunun için aklı ve hayalî idraki birleştirmek ve diğer insanların seviyelerine ve kabiliyetlerine uygun şekilde onları kendileri için en elverişli yetkinlik süreçlerine dâhil etmek gerekir. Dolayısıyla bu seviyede yönetici, diğer insanları hayra yönlendiren, şerden uzaklaştıran ama bunu onların kabiliyetlerini dikkate alarak yapabilen kimsedir. Dahası, bu seviyede yönetici olmadığında özetle ifade edilen kuşatıcı bilgi, yönetime katılan yahut yardımcı olan farklı zümreler tarafından temsil edilir. Bu açıdan bakıldığında açıkça

görülecektir ki ne bir siyasî ve içtimaî düzeni kuran ilk yönetici anlamında ne de birey veya zümre olarak onun izinden giden ikincil yöneticiler anlamında siyaset eden kimsenin yönetimindeki uzmanlıklara sahip olması gerekir. Tam tersine uzmanlıkların bilgisi yönetilenlerdedir, yönetici bunları belirli gayeler doğrultusunda sevk etme işini yapar. Bu, sadece erdemli bir devlet için değil, haz, zenginlik, şeref, galibiyet, zarurî ihtiyaçları karşılamak gibi sahte mutlulukları gaye edinen erdemsiz veya cahil yönetimler için de geçerlidir.

Bu açıklama, bir kısım unsurları tadil edilerek şerî ilimler geleneğine uyarlanabilir. Kelamcılar aklı, “Bir şey ya vardır ya da yoktur”, “Bütün parçadan büyüktür” gibi ilk bilgiler olarak kabul eder. İnsan bünyesi oluştuğunda Allah’ın insanda yarattığı ilk bilgiler bunlardır. Bu bilgilerle insan kendisini ve eşyayı ikinci farkındalıkla idrak eden bir canlı haline geldiğinden bu bilgilerin nasıl oluştuğu bilinmez, fakat bir insan ferdi hayata bu bilgilerle başlar. Dolayısıyla insan idrakinin vüsati bütün mevcutlardır; yetkinliğe mevcutların bütününe dair kuşatıcı bir idrake erişerek Tanrı’nın varlığını, O’nun insandan talepleri anlamında iradesini, bir bütün olarak âlemin muhtaçlığını bilmek ve bu bilgiye uygun yaşamaktır. Allah’ın insandan taleplerini var oluşumuzu dikkate alarak oldukça sınırlı miktarda çıkarsayabileceğimizi kabul etsek bile bütün hayatı O’nun iradesi doğrultusunda inşa edebilmek, vahiy alan bir nebinin talimine muhtaçtır. Peygamber insan için neyin hayır neyin şer olduğunu öğretir, aynı zamanda bunu farklı dönemlerde üretilebilir bir yaşam formu olarak takdim eder. Bu durumun en kusursuz örneği ise Hz. Muhammed’dir (s.a.v.). Hz. Peygamber’in dâr-ı bekâya göçüşüyle birlikte onun insanlar arasında bilfiil bulunmadığı dönemde şerî ilimleri temsil eden muhtelif zümreler bu vazifeyi ikâme eder. Yöneticiler de bu zümrelerden biridir ve asıl itibariyle şerî maslahat ve mefsedetler doğrultusunda yönetme vazifesini ifade ederler.

Her iki geleneği kuşatacak şekilde söyleyecek olursak; yönetim bilgisi, maslahatların celbi ve mazarratın defini içerir. Bu durum yine bedeninin yönetimini andırır. Bedende maslahatların celbi kapsamına organların temel ihtiyaçlarının karşılanması girer. Beslenme bunun temel şartıdır. Mazarratın defni kapsamına ise organların fiziksel bütünlüğüne zarar verecek durumlardan kaçınmak ve işleyişini bozacak yiyecek ve içeceklerden uzak durmak girer. Şehir veya devlet yönetimi de benzer özellikler sergiler. Nitekim klasik dönem siyaset düşünürleri, organların işleyişini mümkün kılan bilginin yönetimin parçası olduğunu düşünmezler. Yani yönetici veya yöneticiler sınıfı, kumaşçıları, dericileri, çiftçileri vs. yönetirler ama fiilen kumaşçılığı, dericiliği vs.

bilmeleri gerekmez. Yönetimin vazifesi, bu sınıfların varlığına zarar verecek durumları bertaraf etmesi ve işleyişini mümkün kılan şartları oluşturmasıdır. Bu bağlamda bilginin yönetiminin iki temel kademesi vardır.

Birincisi, fiilen bilginin sahibi olup onu işleyişe dönüştüren devlet organları ve toplumsal sınıflardır. Herhangi bir alanda bilgiyi temellük edip üretime dönüştürmek ve nesilden nesle aktarılmasını sağlamak söz konusu organ ve sınıfların sorumluluğundadır. Bu sorumluluk aynı zamanda bir payeyi doğurur. Payenin derecesi, sorumluluğun ifasının siyasî, içtimaî ve iktisadî düzenin bütünlüğü ve idamesindeki katkısına bağlı olarak değişir. Katkı arttığı ölçüde sorumluluğun doğurduğu paye yükselir, azaldığı ölçüde azalır. Bu sebeple büyük değişimlerin meydana geldiği dönemlerde öncesinde yüksek paye doğuran organlar ve sınıflar eski konumlarını tamamen kaybedip yerini başka organ ve sınıflara bırakırlar. Tarih boyunca bu durumun örnekleri olmuştur. Mesela antik çağlarda yazının icadı ve İslâm döneminde kâğıt teknolojisinin gelişimiyle konuyla ilgili yeni zanaatlar ve sanatlar ortaya çıkmıştır. Yine sanayi devrimi, toplumdaki sınıf yapısını değiştirmiştir. Modern dönemde teknolojinin baş döndürücü değişimi, eski dünyadan intikal eden pek çok mesleğin yerini yeni mesleklerin almasına sebep olmuştur. Yaşadığımız dönemde bilişim teknolojisinin halen devam eden gelişim süreci yeni uzmanlık alanlarını ortaya çıkarmaktadır. Yönetimin bu bağlamda vazifesi, organ ve sınıfların konumlarının isabetli bir şekilde takdiri, tıpkı bedeninin hayatta kalmak için yeni şartlara uyum sağlaması gibi dünyadaki carî şartlara uyum sağlamasıdır. Dolayısıyla devlet yönetiminin vazifesi, bilginin varlığı, muhafazası, geliştirilmesi ve üretim süreçlerinin yönetilmesidir. Bunu bir dönemin güncel şartlarıyla uyumlu şekilde yapabildiği ölçüde başarılı sayılabilir. Bilginin varlığı, muhafazası, geliştirilmesi ve üretim süreçlerinin yönetilmesini üç ana kademede değerlendirmek mümkündür.

Birincisi, güncel şartların gerisinde kalmaktır. Hem klasik hem de modern dönemde hâkim medenî havzanın dışındaki siyasî ve içtimaî düzenlerin genellikle içinde bulunduğu durum budur. Böylesi siyasî yapılar, kendi içinde oldukça farklılık arz eden bir yelpaze oluşturmakla birlikte, esas itibariyle carî seviyeye ulaşma çabası içinde olurlar.

İkincisi, güncel şartlara uyum sağlamadır. Bu seviye ekseriyetle hâkim medenî havzanın doğrudan mensuplarında görülür ama zaman zaman başka medenî havzada siyasî ve içtimaî düzenler de bu gayeye ulaşabilirler. Fakat hâkim medenî havzanın değerlerini benimsemeyen bu seviye-

ye ulaşmak genellikle mümkün olmaz. Şayet temel değerlerde farklılığa rağmen bir siyasî ve içtimaî düzen carî bilgiyi bütün yönleriyle temsil eder hale gelmişse ya dünya tarihini etkileyecek yeni bir dönem fiilen başlamıştır ya da başlamanın alametleri zuhur etmiştir.

Üçüncüsü ise güncel şartlara uyum sağlamanın ötesine geçiş şartları tayin etme noktasına varmaktır. Bu seviyeye ulaşmış bir iktidar mekânsız bir temekkünü ve hacimsiz bir kudreti temsil eder hale gelmiş demektir. Zira norm koyma özelliğini haizdir. Bu seviye, hâkim medenî havzanın sahip olduğu bilgi, sanat ve zanaatı, dolayısıyla da teknolojiyi en üst düzeyde temsil kabiliyetini ifade eder. Bu sebeple güçlü bir iktisadî yapı, istikrarlı bir siyasî düzen, gelişime açık ve kendisini sürekli yenileyebilen bir yüksek öğretim gerektirir.

Şu halde yönetme faaliyeti bir açıdan merkezî iken diğer açıdan devletin bütün organ ve sınıflarına yayılır. Her bir organ ve sınıf, kendi işlevini yerine getirdiği mahal veya mecrada yönetimi isabetli yapmakla sorumludur. Öyle ki bu anlamıyla ne merkezin yönetimi organlar ve sınıflar tarafından ne de organ ve sınıfların yönetimi merkezin yönetimi tarafından ikâme edilebilir. Yani toplumunun bütününe sirayet etmiş bir akıl vardır ve bu akıl organda bütün olarak bulunmaz; klasik metafizikçilerin küllî bir tabiatı gibi merkez, organlar ve sınıfların tamamına yayılmıştır ve her birinde bulunduğu konuma göre tezahür eden bir idraktır. Bu anlamıyla hem yönetim hem de yönetmeyi mümkün kılan bilgiler olarak akıl, adem-i merkezîdir. Herhangi bir siyasî iktidar, şiddet uygulasa bile küllî tabiat gibi yayılan akli belirli bir merkezde toplanamaz. Bu aklın merkezleştirilmesi çabaları süreç içinde devleti yok eder, zira organ ve sınıfların inisiyatifini elinden alarak kötürümleşmesinin önünü açar. Dolayısıyla yönetim, üzerinde çok çeşitli çarkların olduğu ama merkezden döndürülen bir mil veya eksen gibidir. Eksen işleyişi birleştirir ama üzerindeki çarkların kabiliyet ve işlevine el koymaz, onları bir yöne sevk eder. Bir siyasî iktidar, kısaca tasvir edilen bu eksen devlet modelini kurabildiği ve muhafaza edebildiği ölçüde değişim, gelişim ve yenilenmeye açık demektir.

Bilgi yönetiminin **ikinci** kademesi de işbu sevk etme ameliyesini gerçekleştirebilmek için farklı organ ve sınıfların formel birliğinin kurulmasıdır. İktidarı temsil eden yönetimin mahrem alanı da bu birliğin sağlanmasıdır. Nasıl ki beden olmak, bütün organları içinde taşıyan bütüncül bir yapıya sahip olmayı gerektiriyor ve herhangi bir organ tarafından bu bütünlük ikâme edilemiyor ise devlet olmak da bütün organ sınıflarını kendisinin bir parçası olarak ko-

numlandıran bütünlüğe sahip olmayı gerektirir. Nitekim bir şeyin varlığı ile birliği arasında eşkapsamlılık ilişkisi bulunur. Yani birlik varsa mutlaka varlık vardır ve bunun aksi de doğrudur.

Dahası, birliğin seviyesi, aynı zamanda o nesnenin hangi tür varlık durumlarına konu olmasının zorunlu, mümkün ve imkânsız olduğunu tayin eder. Varlık ve birlik ise kendisini bize nesnenin bütünlüğü olarak takdim eder. Fakat bütünlük tamlıktan başka bir şeydir. Bir nesne tahakkuk ettiğinde bir varlık, birlik ve bütünlüğe sahip olur. Yani o nesneyi o nesne yapan bir hakikat vardır ve bu hakikat dış dünyada gerçekleşir. Hakikatin kendisini oluşturan bütünlüğü her ne ise bu kendilik ve bütünlüğün herhangi bir varlık seviyesinde eksik olarak bulunması düşünülemez. Zira herhangi bir parça, hakikatin bütününe ikâme edemez. Fakat halleri ve yetkinlikleri eksik olabilir, hatta bitkiler, hayvanlar ve insanlar yetkinliklerini ancak süreç içinde kazanırlar. Devlet için de aynı durum geçerlidir. Diğer bütün nesnelere gibi devletin bütünlüğü de kesinlikle ihtiva ettiği parçalar tarafından ikâme edilemez.

Kuşkusuz muhtelif devletler, insanî varlık alanında mevcudiyet kazanan nesnelere olarak, farklı birlik seviyelerinde bulunurlar. Dolayısıyla devletler arasında birlik farklılığına bağlı olarak yetkinlik farklılığı kaçınılmazdır. Fakat devletin devlet olmak bakımından gerektirdiği ortak bir varlık ve birlik tarzı olduğu söylenebilir. Bu nedenle devlet, varlığı ve fiilleriyle aşikâr iken bütünlüğü ve birliğini temin eden bilgi ve kudretiyle gizlidir. Bütünlük hiçbir yerde gösterilebilir değildir, yalnızca zihinde temsil edilebilir. Fakat bu temsil bile temsili olduğu şeyi tam anlamıyla ifade edemez. Söz konusu gizlilik ancak kriz durumlarında kısmen görünür hale gelebilir. Bütünüyle görünür olması ise devletin artık varlık ve işlevini yitirdiğini gösterir. Zira bir siyasî düzen, tarih haline gelmedikçe bütünüyle aşikâr olamaz. Belki de insan iradesiyle meydana gelen bir var oluş seviyesi olarak devletin en dikkate değer yönü görünürde herhangi bir çelişki olmaksızın gizli ve açık yönleri birleştirebilmesidir. Bu bakımdan aşikâr ve gizli yönlerin birbirini nakzetmeden sürdürülebilmesi gerekir. Benzetmenin üçüncü temel unsuru olan denge bu noktada karşımıza çıkar.

Uyum Benzerliği

Bedendeki organların hem kendi içinde hem de diğer organlarla uyumlu şekilde çalışmasına benzer şekilde devlette de organlar ve sınıflar arasında uyumlu bir işleyiş bulunması gerekir. Aslında şehir ve beden arasındaki benzetmenin zirveye ulaştığı nokta da bozulduğu nokta da uyum kavramında görünür. Zira hem yönetimin iç çelişkilerini gideren yahut azaltan hem de yönetenler ile

yönetilenleri birbirine bağlayarak yönetme faaliyetinin idamesini mümkün kılan aslı unsur, uyum veya ahengin tamlığıdır. Bu yönüyle devlet veya şehir ile beden arasında oldukça isabetli bir benzerlik kurulabilir. Fakat uyum, ancak siyasî ve içtimai nizamın varlığına anlam ve yön veren değerle kavranır. Diğer deyişle değer, muhtelif organ ve sınıfların işlevlerinde ve yönetimin farklı mertebelerinde tahakkuk etmesi beklenen bir anlam olarak bizzat süreçleri gerçekleştiren zihinler tarafından kavranır. Bu sebeple değer, olgusal süreçlerin bir parçası değildir, matematiksel olarak ölçülemez, yalnızca mantıksal olarak kavranarak söz ve eylem olarak ortaya çıkan ürünlerin nihai uygunluğunun takdir edilmesini sağlar. Değer bu yönüyle fiziksel olanı aşkındır. Öte yandan insanın bütün edimleri, ana bir değer etrafında kümelenen değerler manzumesini tahakkuk ettirdiğinden, fiziksel olanda zihnin müşahede ettiği asıl şey de değerdir. Bu bakımdan değer, iki farklı olgu olarak kendisini gösterir.

Birincisi, insan davranışlarını güdüleyen küllî bir gaye olmasıdır. Bu, insan davranışlarının mecmuunun neyi amaçladığı sorusuyla açıklığa kavuşturulur. Bundan dolayı gaye yerine zaman zaman niyet kavramı da kullanılmış hatta sûfiler insanın bütün davranışlarına yön veren küllî niyet ile belirli bir davranışa yön veren cüzî niyeti ayırtmıştır.¹⁶ Cüzî gaye veya niyet, tek tek fiillerde yahut belirli zaman aralığında gerçekleşen fiillerde hedeflenen anlam veya durumu ifade eder. Bu niyet veya gayeler, sınırlı davranışlar bakımından anlamlı olsalar da asıl anlamlarını bağlandıkları küllî niyet ve gayeyle kazanırlar. Küllî niyet veya gaye, bütün davranışların şu veya bu ölçüde kendisine ulaşmayı amaçladığı, hepsine nihai anlam kazandıran aslı anlama tekabül eder. Bu sebeple küllî niyet ve gayeler, bireylerin, cemaatlerin, cemiyetlerin ve kurumların kabiliyet ve istidatlarıyla yakından ilişkilidir. Benzer şekilde değer de küllî ve cüzî kısımlara ayrılır. Küllî bir durum olarak değer, Fârâbî'nin ifadesiyle bir şehre ismini ve tanımını verir. Bu sebeple Fârâbî şehir veya devlet (medîne) türlerini küllî değerlerine göre taksim etmiştir. Bir siyasî ve içtimai düzenin küllî gayesi, zarurî ihtiyaçları karşılamak; zarurî ihtiyaçları karşıladıktan sonra zenginlik tutkusu; haz ve eğlence; şeref, saygınlık ve üstünlük elde etmek; başkalarını zorla egemenlik altına almak olabilir; özgürlük ve eşitlik olabileceği gibi manevî cevher olan insan nefsinin hakikî mutluluğuna

¹⁶ Konuyla ilgili kaynakların ayrıntılı bir tahlili için bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrade, Gaye, İhlâs ve Burhân", *Dini ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*, ed. Ömer Türker-Hacı Bayram Başer (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 1-20.

ulaşmak da olabilir.¹⁷ Bu gayelerin her biri, insan için ulaşılmaması hedeflenen asıl gaye olan mutluluk nedir sorusuna cevap teşkil ettiğinden aynı zamanda en yüce değeri bildirirler. Zira o gayeyi kabul eden fert ve topluluklar, kendileri için hayır ve şerrin ne olduğu sorusuna bu değerleri esas alarak cevap verir. Bu sebeple gayeler ve değerler benimsendiği siyasî ve içtimaî düzende yaşam tarzlarını, gayeye ulaşmayı mümkün kılacak vasıtaları ve kurumların yapısını tayin eder. Dolayısıyla toplumdaki çatışma alanlarını ve vasıtalarını belirleyen de küllî gaye ve değerdir. Şayet bir küllî değer kabulü, hiyerarşik olarak bütün kurumlara, cemiyetlere ve cemaatlere hatta hane ve fertlere sirayet ederse tam bir ahenk oluşur. Küllî değerden bütün kopuşlar, topluma hâkim olan küllî zihinden de sapmayı ifade eder. Sapmalar parçalı olduğu sürece müsamaha ve telafi edilebilirdir. Şayet küllî değerden sapma, içtimaî ve siyasî nizamın bütünlüğüne hanel getirecek noktaya ulaşmışsa siyasî ve toplumsal akıl, buhrana duçar olur, süreç içinde uyum ve ahenk bozulur.

Küllî değeri sadece toplumun bütününi kuşatan bir durum olarak düşünmek gerekir. Zira devlet içindeki sınıf ve organların da kendi vüsat ve hacimleriyle orantılı olarak düşünülen küllî değerleri vardır ve bütün aslî işlevleri de bu küllî değerın altına giren alt değerler olarak tahakkuk eder. Söz gelişi bir kurumun veya mesleğin küllî değeri, onun bütün işlevlerinin nihai tahlilde kendisi için olduğu asıl maksadını oluşturur. Bu değerdeki sapmalar derecesine bağlı olarak o kurum veya mesleğin bütünlüğüne zarar verir, nihayet varlık buhranına sürükleyerek uyum ve ahengin külliyen bozulmasına yol açar.

Açıklanan anlamıyla değer, metafiziktir, duyuşal idrake konu olmayıp yalnızca aklen kavranır. Zira insanın kendisine ve nesnelere ilişkin idrakinin bir neticesi olup iradeyi harekete geçiren aslî unsur işlevi görür. Bütün insanî fiiller esas itibariyle küllî değerın bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Zaman zaman bireysel, toplumsal ve kurumsal seviyede küllî değerden sapmalar görülebilir. Fakat değer kavrayışı değişmeden sapmaların tamamı, değer inancına nispetle “mevzii hatalara” dönüşür. Bu sebeple de küllî değer, başka hiçbir inançla kıyaslanamayacak kadar güçlü bir harekete geçirme özelliğine sahiptir. İnsan kendisine özgü bu idraki derinleştirdiği ve temellük ettiği ölçüde derinleşir ve tahrik kabiliyetini genişletir. Bu durum hem fertler hem de topluluk ve kurumlar için geçerlidir. Tam bu sebeple küllî değerın tezahürleri takip edilebilse de kendisi davranışları aşkındır, belirli bir uygulamaya indirgenemez. Hatta

¹⁷ Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 134-80.

belirli türden davranış formlarıyla eşleştirme teşebbüsleri, mutlaklaştırıldığına fiilen değerın yitirilmesi sorunuyla karşılaşılır. Bu bakımdan törensel uygulamalar ve kurucu fiiller dışında değer temsilini belirli türden davranış ve uygulamalara vermek, değer kavrayışında daralma ve yıkımlara yol açar. Bireysel ve toplumsal seviyede yenilenmeyi başarmak, bu bağlamda metafizik olanın, metafizik olarak muhafazasını başarmak demektir.

İkincisi, insan davranışlarının fiilen bir değerın somutlaşmış hali olmasıdır. Bu, değerın aşkın değil, içkin yönüdür ve bu yönüyle değer, klasik filozofların ifadesiyle tabii küllidir. Başka bir ifadeyle değer, insan fiillerinin tamamında bir tabiat olarak tahakkuk eder. Yönetim de dâhil olmak üzere bütün iradeli fiiller, bir tür değeri somutlaştırır ve böylece olumlu ya da olumsuz “değerli” veya “değer yüklü” hale gelir. Bu nedenle iradî fiiller, sonradan değer yüklenmezler, değer olmadığı takdirde zaten meydana gelemezler. Bu seviyede uyum ve ahenk, fiilin kendisine içkin olan değere sadakati ölçüsünce tahakkuk eder. Fiiller arası uyum da gerçekte fiillerin tahakkuku olduğu değerlere sadakat derecelerinin bir sonucudur. Dolayısıyla fiiller arasındaki uyumun zedelenmesi veya bozulması, söz konusu sadakatin zedelenmesi veya bozulmasının habercisidir. Bu anlamıyla değer, fiilin olgusal varlığında izlenebilir ve ölçülebilir bir durum olarak tezahür eder.

Sonuç

Kuşkusuz şehir ve beden arasında klasiklerin kurduğu benzerliği, başka açılardan da derinleştirmek ve sorgulamak mümkündür. Fakat işlev, yönetim ve uyum kavramları muhtelif açıları özetleyici bir kavramsal çerçeve olarak değerlendirilebilir. Bu çerçeveye göre şehir–beden benzetmesi siyasî yönetimin üç esasa dayandığına işaret eder.

Birincisi, bir siyasî ve içtimaî düzendeki küllî gaye veya değerın metafizik ve fizik boyutları ile o düzeni oluşturan organların kabiliyet, istidat ve işlevleri arasındaki ilişkiyi olabildiğince tutarlı, ayrıntılı ve öngörülebilir bir şekilde kavramak ve bu doğrultuda uygulama stratejileri geliştirmek gerektiğidir. Bunun için toplumun muhtelif seviyelerdeki yönetici sınıfları ile yönetilen konumundaki fertleri arasında hem küllî gaye veya değerde hem de küllî gaye veya değere nispetle cüzî olan ama ferdî gayelere nispetle yine de küllî olan gaye ve değerler noktasında olabildiğince tamlığa yakın bir uyum olması gerekir. Kuşkusuz her siyasî ve içtimaî düzende toplumun genelinin küllî gaye ve değerine aykırı tutumlar takınan fert ve gruplar olacaktır. Fakat aykırı grubun bizzat yönetici sınıf olmaması gerekir, aksi halde süregiden bir siyasî buhran veya

İnşa

1. 2023, 6-27

hoşnutsuzluk baş gösterir ve bu sorun süreç içinde bir çözüme kavuşturulamazsa hem zümreler arası hem de zümrelerin kendi içinde yıkıcı uyumsuzluklar doğurur.

İkincisi: Siyasî ve içtimaî düzenin yönetici aklı, yarar ve zarar yahut maslahat ve mefsetet ilkelerini hem küllî gaye ve değerle hem de küllî gaye ve değerlerin uzantıları olan ve muhtelif zümrelerce temsil edilen cüzî gaye ve değerlerle ilişkili olarak anlama ve yorumlama becerisine sahip olmak zorundadır. Aksi halde o toplum için neyin iyi neyin kötü olduğu sorusuna muhtelif seviyelerde yöneticiler tarafından cevap verilemez. Çünkü bu cevap, genel iyi ve kötünün hiyerarşik olarak özelleşme sürecinin bilinmesine dayalıdır.

Üçüncüsü: Bir siyasî ve içtimaî düzeni inşa ve idame eden bilgi, irade ve kudret alanlarını olabildiğince berraklaştırmak gerekir. Bu, toplumun bütün katmanlarına yayılan bilgi, irade ve kudret alanları arasında **(i)** sorumluluk tanımlaması, **(ii)** yetki paylaşımı, **(iii)** herhangi bir çatışmayı engelleyecek şekilde uyumu tesis etmeyi amaçlar. Bütün bunlar ise zümreler veya sınıflar arasında eşitlik anlamında değil ama itidal anlamında dengenin kurulmasını ve her bir zümrenin fizik ve metafizik boyutlarıyla maslahat ve şereften hak ettiği payı alabilmesini yahut alması önündeki engellerin kaldırılmasını gerektirir.



Kaynakça

- Akyüz, Yakup. "Siyasetnâmelerde Devlet Başkanı Devlet-Halk/Teba İlişkisinde Metaforik Kullanımlar". *Mütefekkir* 5 (2016), 85–99.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/357–360. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Bozkurt, Nebi – Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Medîne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/305–318. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Davutoğlu, Ahmet. "Devlet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/234–240. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- el-Ebherî, Seyfeddin. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. nşr. ve çev. Ömer Türker. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye* (Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* içinde). nşr. ve çev. Ömer Türker. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrâde, Gaye, İhlâs ve Burhân". *Dini ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*. ed. Ömer Türker – Hacı Bayram Başer. 1–20. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.

Tasavvuf Düşüncesinde Şehir ve İstanbul'da Tezahür Eden Hakikat

The City in Sufi Thought and the Truth Manifested in İstanbul

Özkan Öztürk

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
oozturk@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6348-6069

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466443>

Öztürk, Özkan. "Tasavvuf Düşüncesinde Şehir ve İstanbul'da Tezahür Eden Hakikat".
İnşa 1 (Aralık/December 2023): sayfa/pp. 28-51.

Tasavvuf Düşüncesinde Şehir ve İstanbul'da Tezahür Eden Hakikat

Öz: Süfilere göre insan ile şehir arasında irtibatlar vardır. Şehirlerin köy, kasaba, beldeler ve insanları bir araya getirmesi gibi, insan da kendi iç âleminde bir birlik kurarak psikolojik ayrılıkları yok eder. Dış âlemde ise siyasi bir birlik olan devlet kurumu ile toplum bir araya gelir. Nitekim Allah ismi de ilâhî isimler arasındaki ayrılıkları kaldırıp kendinde her bir ismi birleştirir. Süfilere göre çokluk ancak birlik kriteri ile bir araya getirilir. Bu manada ilâhî isimleri toplayıcı hakikat Allah'tır ve âlemdaki çokluğu birleştirir. İnsanın bütün parçalarını ruh bir araya getirir ve enfûsî çokluğu birleştirir. İnsanları bir araya getiren ise sultandır ve şehirdeki çokluğu sosyolojik olarak birleştirir. Bu açıdan toplayıcı vasfa sahip olmak, birleştirmek anlamında halife olmaktır. Süfilere göre saltanat merkezi olarak İstanbul kendisinde tecelli eden ilâhî isimler ve kendisinde ikamet eden velilerle yüksek değer ve şerefe ulaşmış bir şehirdir. Bu nedenle İstanbul bütün beldelerle irtibatlı olan ve onları siyasi ve ontolojik ilişkilerle bir araya getiren ve el-Câmi' isminin kendisinde tecelli ettiği bir şehir olarak değerlendirilir. Ayasofya Camii ise bu şehrin kalbini temsil eder.

Anahtar Kelimeler: Şehir, insân-ı kâmil, İstanbul, tasavvufî düşünce.

The City in Sufi Thought and the Truth Manifested in İstanbul

Abstract: According to the Sufis, there are connections between humans and cities. Just like how cities bring together villages, towns, and people, humans also establish unity within their inner world, eliminating psychological separations. In the external world, the political institution of the state brings together society. In fact, the divine name of Allah eliminates the distinctions among divine names and unites them within itself. According to the Sufis, plurality can only be brought together with the criterion of unity. In this sense, the divine truth that gathers the divine names is Allah and it unites the plurality in the universe. The soul brings all parts of a person together and unifies their internal plurality. The sultan is the one who brings people together and sociologically unifies the plurality in a city. In this regard, having the ability to gather and unite is to be a caliph. According to the Sufis, İstanbul, as the center of sultanate, is a city of high value and honor, manifested by the divine names present within it and the saints who reside in it. Therefore, İstanbul is considered a city that is connected to all towns and brings them together through political and ontological relationships, and it is seen as a city in which the divine name of al-Jâmi' is manifested. Hagia Sophia Mosque represents the heart of this city.

Keywords: City, al-insân al-kâmil, İstanbul, sufi thought.

Giriş: Beden Şehri, Kalp Sarayı ve Ruh Sultanı

Sûfiler insanı âlemin benzeri olmak bakımından “nüsha-i âlem” olarak tanımlarlar. İnsan, büyük âlem (âlem-i kebîr), kâinat ise küçük âlem (âlem-i sağır) dir. “Yere göğe sığmadım, mümin kululumun kalbine sığdım”¹ hadisi insanın büyük âlem oluşunu vurgular.² Bu anlamda insanın iç gerçekliğine işaret ile kalp, dış âlemi olan kâinattan daha geniş ve sınırsızdır. Sûfiler insan ve âlem arasındaki ilişkiyi enfüs-âfâk ayrımı ile de ifade ederler. Enfüsü yani psikolojik varlık alanı, varlığın yapısının en önemli tarafını oluşturur. İnsan, âlemin özü ve özeti olmak bakımından bütün varlık mertebelerini kapsayan (kevn-i câmi') ve her bir düzeyin numunesi olan bir konumu temsil eder. Bu nedenle âlemde var olan her şey hükmî olarak insanda da bulunur. İnsan-âlem benzerliği sûfiler tarafından “enfüs ve âfâk nüshateyn-i mutatabıkateyndir”³ şeklinde ifade edilir. Bu yaklaşıma göre hakikatin kâinattaki ve insandaki görünümü arasında bir mütakabiliyet vardır. Bu karşılığın ve benzerliğin nedeni, varlıkta tecelli eden hakikatin “bir” olması ile ilişkilidir. Öte yandan her iki âlem benzer olduğu için enfüs ve âfâkın tedbirinde geçerli olan siyaset de aynı usul ve esaslara tabi olarak görülmüştür. Bu nedenle sûfiler, insanın iç âlemini bir şehre veya bir devlete, yönetimini de bir şehir veya devlette geçerli olan siyasete benzetmişlerdir. Devlet ya da şehir siyasetinde geçerli olan her bir özneyi de insanî/enfüsü yönetimin hakikatleri olarak değerlendirmişlerdir. İnsanî varlık alanı memleket, dış gerçeklik taşra, iç gerçeklik şehir merkezi, ruh devletin hükümdarı, akıl veziri, kalp yönetim merkezi olan saray, bilgi yolları hazineler, bilgiler vergi, fermanlar yargılar, elçiler dürtüler, savaşlar iç çatışmaların insandaki karşılıkları olarak görülmüştür. Sûfilere göre irfânî bir kıyas yapılarak insanda da hükümdarlık, taç, saltanat, vezirlik, cülus, hilat giyme, ordular, komutanlar, şehirler gibi siyaset alanının bütün kodlarına işaret eden gerçeklikler hükmî olarak mevcuttur.⁴

¹ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 11/229.

² Ali Hemedânî, *ez-Zahîratü'l-mülûk*, ter. Gelibolulu Sürûri (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3472), 135b–136a.

³ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî (Rûhu'l-Mesnevî)* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287), I/440.

⁴ Her iki âlemin (neş'et-i âlem-neş'et-i insâniyye) siyasetine dair yazılmış eserlere örnek olarak Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'si ve bu eserin yeniden yapılandırılması şeklinde kaleme alınan Sarı Abdullah Efendi'nin *Tedbirü'n-neş'eteyn*'i verilebilir. Taşköprülüzâde'nin *et-Tedbîrât* geleneğine yaslanan *Risâle fi beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye ve's-saltanatı'l-ma'neviyye* adlı eseri de bu başlık altında değerlendirilebilir. Sûfiler eserlerinde zaman zaman maddî yönetim ilkelerinden bahsettikten sonra “*der tatbîk-i ale'l-enfüs*” başlıklarını açarak âlem ve siyasetin bahsettiğimiz ikili yapısına işa-

Yûnus Emre (ö. 720/1320 [?]) “Bu dünyânun meseli bir ulu şâra benzer, Velî bizüm ömrümüz bir tiz bâzâra benzer” ve “Bu vücûdum şehrine bir dem giresüm gelür, içindeki sultânun yüzün göresüm gelür” diye başlayan mısralarında; Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430) “Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde, Bakıcak didâr görünür ol şârın kanâresinde” diye başlayan şiirinde âlemi ve insanı bir şehir olarak tanımlamışlardır. Sûfilere göre Allah insanı hem dış hem de iç gerçeklik alanına yönetici/halife olarak göndermiştir. İnsanın gönderildiği bu gerçeklik alanları yeryüzü ve bedendir. Her ikisi de bir şehir olarak tanımlanır. Allah insanı beden şehrine, ruh ve ona bağlı yöneticiler ile reayası üzerine halife olsun diye göndermiştir. Beden şehri toprak, hava, su ve ateş unsurlarını temsil eden dört direk üzere kurulu olup bu şehrin yönetim merkezi (dârûs-saltanat) olan saray nuranî tecellilerin bulunduğu kalptir. Burada ruh hükümdarının tahtı bulunur. Hükümdar bu tahttan şehrini ve halkını izler, onlara buradan hitap eder, onları buradan yönetir. Ruh iç ve dış âlemin bütün kuvvetlerinin (kuvâ-yı âfâkiye ve enfüsiyye) yöneticisidir. Ruhun bu konudaki hükmünü ve yöneticiliğini ortadan kaldıran şey ise nefsin hevâ emirine tabi olması, bu nedenle yönetimin tamamını ya da bir kısmının hevâyâ bırakması durumudur. Hevâyâ tabi olan nefistir. Ruhun hevâ ile savaşı ise nefsin hevânın elinden kurtarılması içindir. Ruh, hevâyâ yokluk kılıcı ile öldürdüğünde nefis ruha tabi olmuş olur. Bu durum bütün ülkenin de ruha tabi olması demektir. Çünkü nefis, beden mülkünün beşerî tarafını temsil eden en yüksek öznedir.⁵ Bu şehir, Hakk'ın *el-Hâlik* isminin mazharıdır. Bu şehir çokluk üzere

ret ederler. bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fi İslâhi'l-memleketi'l-insâniyye*, thk. Hasan Asi (Beyrut: Müessesetu Buhsun, 1993); Ali Hemedânî, *ez-Zahîratü'l-mülük*, ter. Gelibolulu Sürûri (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3472); Sarı Abdullah Efendi, *Tedbirü'n-neş'eteyn ve İslâhi'n-nüşateyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1543); Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Risâle fi beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4902); Sarı Abdullah Efendi, *Nasihatü'l-mülük terğîben li-hüsni's-sülûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 970), 16b, 13b, 102a; Mustafa Rakım Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstîlâhât-İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 95.

⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, 326-332.; Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mesîru Umumi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn: İhyâ Tercüme ve Şerhi* (çeviri yazı-ınpkbasım), ter. ve şrh. Yusuf Sıdkî el-Mardinî, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 7/22-55; Sarı Abdullah Efendi, *Tedbirü'n-neş'eteyn ve İslâhi'n-nüşateyn*, 55a; İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i atâiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2734), 25b-26a; Sarı Abdullah Efendi, *Nasihatü'l-mülük terğîben li-hüsni's-sülûk*, 7b-8a; İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Nazm-ı Hacı Bayrâm-ı Velî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1521), 3a; İsmail Hakkı Bursevî, *Hüccetü'l-bâliğa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3988), 3a; İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Ömeriyye* (y.y., t.y.), 50.

gözükse de hakikatte denizin dalgalarında gözükken çokluğun hakikatte birliğe işaret etmesi gibi insanî şehir, farklı merkezleri ve yönetim mertebeleri olsa da bir bütündür. Enfüsî şehir gönül gözü ile bir, hevâ nazarı ile çok gözükür. Bu şehrin padişahı olan ruhun sarayı kalp/gönül, veziri akıl, a'zâ ve kuvvetleri de askerler gibidir. Gönül ya da kalp bir taht, o tahtın padişahı olan ruh da yer-yüzünde Hakk'ın gölgesidir ve bu şehrin sultanlığı kendisine Hakk tarafından tevdi edilmiştir.⁶

Beden şehrinin sarayı olan kalp, aynı zamanda ruhu oraya halife olarak atayan Hakk'ın (müstahlif) nazarının yöneldiği yerdir. “Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz. Kalbinize ve davranışlarınıza bakar.”⁷ ve Allah'ın mümin kulunun kalbine sığıldığına dair hadislerinde geçen ifadelerde vurgulandığı üzere Hakk'ın nazarı şehrin yönetim merkezi olan kalbedir. Bu sebeple kalp veya şehrin yönetim merkezini temsil eden saray, yönetimin işlevi açısından memleketin diğer yerlerindeki sulhun veya fesadın da merkezidir. “İnsan cesedinde küçücük bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursa, bütün ceset iyi olur. Eğer o bozulursa, bütün ceset bozulur. Dikkat edin bu et parçası kalptir.”⁸ hadisi de başkent olan kalbe ve yönetim odağı olan tahta vurgu yapar. Başkent kalple, taht ise ruhun hilâfeti ile temsil edilir. Dolayısı ile beden mülkü kalpten yönetiliyorsa ve kalpteki tahta ruh halifesi oturmuş ise salah üzere bir memleketten bahsedilebilir. Tersî geçerli olacak şekilde memleket taşradan ve taşradaki isyancı bir emir tarafından (hevâ) yönetiliyorsa fesat bütün memleketi yayılacaktır. Hevâ ve onun türevleri olan arzu ve dürtülerin davetlerine tabi olmaya neden olan şey bedenî ve nefsanî kuvvetlerdir. Memleket, ruh ve bu güçler arasında salah ve fesat olarak tanımlanan pozisyonlarda bulunur. Bu nedenle şehrin yönetsel merkezi olan kalbin durumu bütünün de selameti ve bozukluğunu belirlemektedir.⁹

Enfüsî şehrine ruhu ile hükmeden kişi Hakk'ın gerçek halifesi olan insân-ı kâmilidir. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) insân-ı kâmilî ve onun yönettiği enfüsî

⁶ İbn İsâ Saruhânî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, haz. Numan Külekçi (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 65–67.

⁷ Müslim, *el-Birr ve's-sıla ve'l-âdâb*, 33–34.

⁸ Müslim, *el-Müsâkât ve'l-müzâraa*, 107.

⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirât*, 320–321; Ali Hemedânî, *Zahiretü'l-mülûk*, trc. Gelibolulu Süürî, 137a–138a. Konu hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 434–491.

memleketi “medînetü'l-fâdıla” olarak tanımlar.¹⁰ İnsân-ı kâmilin enfûsî şehrine adalet hâkimdir. Adalet kadısı ilâhî isimlerde zuhur eden hakikatlere ve “Her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) verendir.” (Tâhâ, 20/50) âyetinde işaret edildiği üzere şehirdeki her bir şeye kendilerine koyulan ölçüye göre hükmeder. İnsân-ı kâmilin adaleti, iç ve dış âleme yönelik en büyük siyasettir ve mülkün kemâlidir. Bu nedenle beden şehrinin yönetiminde en gerekli sıfat adalet olarak görülmüştür. Her bir insan adaleti öncelikle kendi beden şehrine kadı olarak atamalıdır. Adalet sıfatıyla hissî ve ruhî bütün güçler yaratılışlarındaki hakikatlere hizmet ederler. Adalet sıfatı ayrıca Hakk'ın konumunun bilinmesi (marifet) ve ona ibadet için de gerekli en büyük sıfattır.¹¹ İbnü'l-Arabî, beden şehrinin kuvvetlerinin ürettikleri bilgi ve amel cinsinden bütün emekleri, içlerine haram karıştırmadan halifenin beytü'l-mâli'ne ulaştırmaları gerektiğini ifade eder. Beden şehrinin vergi memurları (ashâb-ı cibâyât u harâc) hükümdarın taşra (bâdiye) halkı olan göz, kulak, lisân, karın, el, cinsellik organı (ferc) ve ayaklardan ve şehir merkezi (hâdıra) hükmünde olan bâtinî güçleri aracılığı (hiss-i müşterek, muhayyile, müfekkire vb.) ile vergileri toplarlar. Şehrin bâdiyesinden hissî, hâdırasından ise gaybî vergiler alınır. Yani dış güç olan duyularla hisler elde edilirken iç güçlerle de aklı ve ruhî bilgiler elde edilir.¹²

Şehirlerin Kıymeti: İlâhî İsimler ve İnsân-ı Kâmil

İlâhî isimler, enfüse zuhur ettikleri gibi âfâkta mekânlara da tezahür ederler. Her bir mekânda tezahür eden hakikatler vardır. Aynı zamanda şehirler insan tarafından tertip ve tedbir edilmiş yerler oldukları için orada yaşayanların taşıdıkları mananın da tesir ettiği mekânlardır. Şehirde yaşayan kimselerin ve şehrin yöneticilerinin enfûsî anlamdaki eksiklik veya kemâlleri şehirlerde tecelli eden manayı etkiler. Bu sebeple şehirler, ilâhî isimlerin ve ilâhî isimler kompozisyonu olarak görülebilecek insanların taşıdıkları manaların bir zuhur alanı olarak değerlendirilebilir. Şehirler kendilerinde ikamet edenleri kıymetlendirirken, mekânda bulunanlar da mekâna yücelik katarlar. Mekân-

¹⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), VIII/166.

¹¹ Sarı Abdullah Efendi, *Tedbirü'n-neş'eteyn ve islahî'n-nüşateyn*, 58a-58b.

¹² İbnü'l-Arabî dış ve iç duyulardan hayale yükselen tasavvurları hazineye benzetmiştir. Nefs-i nâtika da tıpkı bir hükümdar gibi, hazinesine girip oraya yerleşmiş şeyleri görür. Bir insanın duyularının yaratılışı ne kadar mükemmel ise burada hazine o nispette korunmuş olur. bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV/11-12.

ların şerefi, o mekâna yerleşen kişilerin yüceliğinden meydana gelir.¹³ Bu sebeple bir mekân, ilâhî isimler üzerinden Allah ile olan ilişkisine ve Allah'la irtibatlı olan veliler ile olan münasebetine göre yüce sayılır. Daha doğrusu şehir ve mekânların itibarı, Hakk ve evliyâ ile irtibatlarına göre değerlendirilir. Aslında “Artık nereye dönerseniz dönün, orası Allah’a çıkar.” (el-Bakara, 2/115) âyetinde ifade edildiği gibi bütün mekânlar Hakk ile doğrudan ve umumî olarak irtibatlıdır. Fakat sadece hakikatlere gönülleri açık olanlar mekânlarda tecelli eden manaları anlar ve bilirler. Neticede insanlar arasında farklılıkların olması gibi mekânlar arasında da derece farklılıkları vardır. İkinci olarak da insanların makamları ile mekânlar arasındaki durum da karşılıklı olarak birbirine tesir eder. Birbirini ya üstün ya da zelil kılarlar. Bu sebeple insanlar arası eksiklik ve kemâlden kaynaklanan durumlar, şehirlerde tecelli eden ruha da yansımaktadır. İnsan, şehri kıymetlendirmekte ve derecelendirmektedir. Şehirler ya kendilerinde taşıdıkları zâtî değerle ya da şehirlerle irtibatlı evliyâyâ ait bir tecelliden kaynaklanan izafî bir şerefle değerli sayılırlar.¹⁴

Sûfilere göre, mekânlar ve insanlar arası ilişkinin doğası karşılıklı tesire açıktır. Mübarek topraklar ve mübarek kimliklerin ruhanî himmetleri ve nefis enerjileri ile manasını bulmuş şehirler var iken buna karşın kötülüğün tesirine konu olmuş şehirler de vardır. Kötü ve eksik kimselerin mekân tuttuğu yerler ile iyilerin yurdu aynı hükmü ve feyzi taşımaz. Nitekim Resûlullah (s.a.v.) Vedâ Haccı'nda Mina ile Müzdelife arasında bulunan ve Ebrehe'nin ordusunun helak edildiği Muhassir Vâdisi'ni hızlıca geçmeyi emretmiştir. Sûfiler bu vadinin Allah'ın kahrettiği ve azap ettiği bir toplulukla ilişkili olduğunu ve buralarda kahr tecellisinin hala ruhanî olarak hissedildiğini ve Resûlullah'ın (s.a.v.) bu tezahürden hisse almamak için böyle yaptığını ifade ederler. İbnü'l-Arabî Muhassir vâdisinin aynı zamanda şeytanla olan ilişkisi sebebi ile necislik hükmü taşıdığını da söyler.¹⁵ Bu nedenledir ki bir mekânda fiilen yaşayanların ahlakî kötülüğü veya tanrısal gazabın tecelli etmesi nedeni ile mekânlara değersizlik hükmü verilebilir. Nübüvvet veya velâyetle ilişkili olup kendisinde manevî fetihlerin gerçekleştiği mekânlar ise yüksek şeref ve değerle kabul edilir. Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre büyüklerin yaşadığı bölge, bölgelerin büyüğüdür.

¹³ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, IV/1415.

¹⁴ bk. Taner Çetin, *İsmail Hakkı Bursevî Varidât-ı Kübrâ* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999) 86, 98; İsmail Hakkı Bursevî, *Müzilü'l-ahzân* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 363), 86a-86b.

¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III/164.

Bir şehirde yaşayan veliler oranın kalbi hükmündedirler. Bu nedenledir ki en yüce ve yetkin şehirler kâmil insanların bulunduğu şehirlerdir.¹⁶ Süfler, mekân ile insân-ı kâmil arasındaki münasebeti “makam” kavramı ile tanımlarlar. Makamlar, şehirlerde ikamet eden, ikamet etmiş ya da kabri bulunan kimseler ile o şehir arasındaki ilişkinin ve mananın kalıcı kılındığı yerlerdir. Velilerin makamları, bir şehirde kendini aşikâr eden yüksek hakikatlere dair kodları tespit eden ve bir sonraki neslin o hakikatlerle irtibatını devamlı kılan hafıza işaretleri gibidir. Makamlar, Allah ve ilâhî isimlerle irtibatlı bir velinin ruhaniyet ve himmetinin mekândaki tahakkukuna işaret eden kayıtlardır. Bu tahakkuk, adeta hakikate gözü açık olanların okuyabildiği ve mekâna kazanmış manevî bir gravür gibidir. Dolayısı ile şehirler, kendilerine has manevî iklimi alanına sahiptir. Bu manada şehirler velâyetin de coğrafyasıdır.

Şehirler, kendilerinde taşıdıkları toplayıcılık (cem‘iyyet) özellikleri açısından derecelenirler. Nitekim Allah isminin ilâhî isimler için toplayıcı isim olması (el-Câmi‘) gibi, tarihsel olarak İslam devletlerinin kurdukları başşehirler de memleketin bütününe temsil etmekle ulûhiyetteki toplayıcılık/topluluk (câmi‘iyyet/cem‘iyyet) hakikatine dair bir nispeti kendilerinde taşımış olurlar. Allah isminin sair ilâhî isimleri toplaması gibi başşehirler de ilâhî isimlerin en yetkin mazharı hükmünde olan mümin fertleri kendilerinde toplarlar. Beldeleler, kasabalar, köyler ve tikel ev yerleşimleri saltanat merkezinin (dâru’s-saltanat) birliği altında temsil edilir. Baş şehir, bütün şehirlerin sultanıdır. Sultanın zâtı da bu birliğin ve İslâm milletinin bir aradalığının temsilidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde her bir insân-ı kâmil, ilâhî isimlerden oluşan bir manevî şehir olduğu gibi her bir İslâm başşehri de bahsi geçen enfüsî şehirleri birleştiren ve toplayan zâhirî şehirdir. Dolayısı ile toplayıcılık hakikati, sultanlık hükmünü taşımak demektir. Zâhirî ve bâtinî olarak sultanlık hükmünü taşıyan hükümdar, insân-ı kâmil ve bunların yerleştiği şehirler toplumun en geniş temsiline (cem‘iyyet-i kübrâ) sahip oldukları için kesretteki birliği temsil eden toplayıcı öznelerdir. Bursévî’ye göre başkentler “ruh” mertebesine ve “cem‘-i rûhî” makamına; sair şehir ve beldeler ise “kalp” mertebesine ve “fark-ı kalbî” makamına işaret eder. Çünkü bu üç şehir Osmanlı padişahlarının saltanat merkezidir. Sultanların bulunduğu mekânlar büyük toplulukların bulunduğu yerlerdir. Bu nedenle saltanat merkezi şehirlerin ruhu ve sultanıdır. Bedende

¹⁶ İsmail Hakkı Bursévî, *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl: Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*, haz. Ramazan Muslu-Ali Namlı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 183-184.

bütün her şeyin ruha tabi olması gibi bütün şehirler de saltanat merkezine bağlıdır. Beden şehrinin diğer beldeleri hükmünde değerlendirilen bölümlerin hayatiyeti ve ihtiyaçları ruh mertebesinden taksim edilir. Ruh sultanı bu mertebeden beden şehrinin bütün cüzlerini toplar, itidalini korur ve bekasını sağlar. Sultan/ruh ve kalp/başşehir diğer beldeler ve cüzler açısından toplayıcı merkezlerdir. Müslüman halifelerin, velilerin ve peygamberlerin kurdukları veya fethettikleri şehirler beşerî anlamda insanları toplayan manevî anlamda da ilâhî isimlerin daha şümullü tezahür ettiği mekânlardır. Bu nedenle şehirlerin şeref ve değerinin nedeni, ilâhî sır olan toplayıcı hakikate (hakikat-i câmi'a) mazhar olmalarıdır. Bu hakikate de enfüsî âlemde ruh, âfâkta ise sultan sahiptir. Bu nedenle ruh sarayına ve sultanın beldesine giren tefrikadan kurtulur. Birlik, huzur ve emniyet bulur, hedeflerine ulaşacak vasıtalara orada ulaşır. Yine Bursevî, Osmanlı'da saray merkezi olmuş Bursa, Edirne ve İstanbul şehirlerini büyük toplayıcılığın (cem'iyet-i uzmâ) tecelli ettiği mekânlar olarak zikreder. Bu başşehirler fertleri ve şehirleri kendi zatlarında temsil edip, onları sosyolojik ve psikolojik bir birlik haline getirirler.¹⁷

Fark ve Cem, Naks ve Kemâl Arasında Şehir ve İnsan

Mekânların şeref ve yüceliğinin temel nedeni manevî ve maddî iktidar merkezleri ile ilişkili olmalarıdır. Yeryüzünde Allah'ın gölgesi hükmünde olan zâhirî sultanın bulunduğu saltanat merkezi, toplayıcılık hakikatinin tezahür ettiği eksen olarak devletin bütün rütbelerinin taksim edildiği yerdir. Devlette gözüken kesret, sultandaki vahdetin bir açılımıdır. Bu nedenle en alt devlet görevlilerine kadar her bir mertebe sultandaki vahdetin görünümü olarak değerlendirilir. Ulûhiyetteki toplayıcılık hakikatinin mazharı olan ve enfüsî memlekette ruhta, âfâkî memlekette hükümdarda, enfüs ve âfâkî da bütünleyerek âlemde kutupta tahakkuk eden sultanlığın hükmü toplamak ve cem etmektir. Allah isminin ilâhî isimleri kendi hükmünde toplaması gibi sultan da memleketinin bütün hakikatlerini kendinde toplar. Sultan mertebesi birlik mertebesidir. Sultanda tezahür eden birlik ve toplayıcılık (cem'iyet) nedeni ile bu mertebenin tecelli ettiği yerlerde (dâr) ayrılık ve tefrika ortadan kalkar, yerine emniyet ve barış gelir. Ortaya çıkan bu emniyet, iktidar edici merkezin tebaası üzerindeki yönetiminin mutlaklığı ile ilişkilidir. Ruhun beden ülkesinde, hükümdarın memleketinde ve kutbun bütün âlemdeki iktidarı böyle bir mutlaklığın eseridir. Bursevî âlem-i enfüs, âlem-i âfâk ve bütün âlemde

¹⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 177–178.

sultanlık hükmünün barış getireceğini, bu merkezlerde yaşayan kimselerin mal, mülk, maişet, imkân gibi maksat ve emellerine ulaşmasına sebep olacak gereksinimlerini karşılayabileceklerini, insanların türlü türlü işlerle meşgul olmalarının meydana getirdiği eserlerin (âsârü'l-câmi'a) neticesi olarak kemâl ve huzura ancak sultanların bulunduğu şehir merkezlerinde ulaşabileceklerini iddia eder. Şehirlerdeki toplayıcılık kemâl, emniyet ve huzur demek iken, köylerdeki ayrılık (fark) ve dağılma (tefrika) ise eksikliğe işaret eder. Süfülere göre köyler fark makamını (makâmu'l-fark) temsil eder. Köyler tefrikanın çok olduğu yerlerdir ve oralarda yetkinleşme ve huzur olmaz. Kasabalar birlik makamına (makâmu'l-cem') işaret eder ve oralarda manevî birlik bulunur. Şehirler (müdün) ve Edirne, Bursa ve Kostantiniyye gibi büyük beldeler (bilâdu'l-mu'azzama) ise birliğin birliği makamına (makâmu'l-cem'u'l-cem) işaret eder. Bu beldelerde toplayıcılık nedeni ile kemâl, emniyet ve huzur ortaya çıkmakla birlikte orada yaşayan insanlarda ise büyük bir topluluk olma gerçekliği (cem'iyyet-i kübrâ) zuhur eder. Bu nedenle köyden kasabaya, kasabadan şehirlere veya saltanat merkezine göçmek, seyr u sülûktaki ilerlemenin neticesi olan vahdet müşâhadesine benzer. Şehirlere yerleşen kimseler maddî ve manevî olarak fark ve tefrikadan kurtulur, huzur ve emniyete kavuşurlar. Bu nazariyenin günümüzdeki gerçekliği ve geçerliliğini ayrıca değerlendirmek gerekir. Fakat ifade etmek gerekir ki Bursevî, şehri maddî ve manevî yetkinliğin zemini olarak değerlendirmiştir. Öte yandan Bursevî, köyleri tabiat ve nefis makamı ile de ilişkili görür. Köyler dağınıktır, huzur ve yetkinlikten uzaktırlar. Köyler küllî tefrika makamıdır. Orada yaşayanların ömürleri sıkıntı ve meşakkatle doludur. Kasaba ehli ise kalp makamı ile ilişkilidir. Bir yönü ile ahiretteki A'râf ehli gibi bir konumdadırlar. Kasabalıların tabiat ve nefis ehli olan köylülere göre düşünceleri (hâtır) daha derli toplu (cem'iyyet) sayılabilir. Fakat yine de ruh ve sır ehli olan şehirlilere göre eksiktirler. Bu anlamda köyler celâl isimlerinin mazharı, şehirler ise cemâl isimlerinin mazharıdır. Kasaba ise ikisi arası bir konumda sayılabilir.¹⁸

Köy ehli hicâb, şehirli ise keşf ehli gibidir. Her ikisinin hükmünü bilmek de kemâl olarak tanımlanmıştır. Nitekim Bursevî, hicâb ehlini köylerle irtibatlandırıp fark mertebesindeki durumu şehirden uzak yaşayan anlamında

¹⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 178.180. İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice: Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, haz. Ali Namlı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 890–891.

“türk” benzetmesi ile açıklar.¹⁹ Bursevî’ye göre şehrin efdali deniz kenarında olandır. Çünkü iki tarafı da kuşatır (câmi’) ki sultanlar orada otururlar. İstanbul da böyle bir şehirdir. Sultanın bedeni sahra, ruhu derya hükmündedir. Deniz kenarında oturamayanların en azından feyz denizinin kenarında bulunmalıdırlar. Nitekim Haremeyn-i Şerifeyn ve sâir bilâd-ı mu’azzama böyledir. Bu açıdan Bursevî’ye göre deniz maddî de manevî de olsa denizdir. Nitekim köyde, manevî bir denizin kenarındaki bir kimse şehirdedir. Şehirde olan manen sahrada olsa köyde sayılır.²⁰ Benzer bir şekilde Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) de, cem ve farka dair risalesinde dağlılık veya göçerlik anlamında kullandığı “türk” ifadesini, yerleşiklik ve şehirlilik dolayısı ile de cem’iyyet sırrından uzak oluşla (fark) ilgili bir benzetme olarak zikretmiştir. Şehirlilik ise cem mertebesini ifade eder. Aziz Mahmud Hüdâyî farkı sahraya, ıssızlık ve yalnızlığa, cemi deryaya, topluluğa ve birliğe vurgu yapmak üzere zikreder. İnsân-ı kâmil ise cem ve farkı aşan, kesrette vahdeti, vahdette kesreti (cem’u’l-cem’) görerek Hakk’ı yetkin olarak bilen kişi olarak öne çıkarılır:

Şunun kim cem’i yok irfânı yokdur
Şunun kim farkı yok ilhâdı çokdur
Gezer cem’ehli deryâlarda galtân
Yürür fark ehli sahrâlarda hayrân
Biri şol Türk’e benzer şehre gelmez
Biri şehri âdemi ki karye bilmez
Hakikatde kemâl ehli ol oldu
Ki hem deryâyı hem sahrâyı bildi
Şu kim bu vartadan buldu halâsı
Beğim şeksiz ol oldu Tanrı hası²¹

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) köy ve şehir mecazını kemâl ve eksiklik anlamlarını karşılayacak şekilde kullanır.

“Soru soran birisi, bir gün bir vaize: ‘Ey minberde söz söyleyenlerin en ulusu’

¹⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Tevhid ve Sırlar Denizi: Tuḥfe-i Bahriyye*, haz. Fakirullah Yıldız (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 145. Ayrıca bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü’n-Netice: Bursevî’nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 159; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân*, nşr. Halil Eser (İstanbul: Mektebetu Eser, 1969/1389), III/488–489.

²⁰ bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü’n-Netice: Bursevî’nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 528–529.

²¹ Mehmed Gülşen Efendi, *Külliyât-ı Hazreti Hüdâyî* (İstanbul: 1338), 37; Ahmet Ağralı, *Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Necâtü’l-Garîk Adlı Eseri* (Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20–22 Mayıs 2005, 2006), I/331.

dedi, Benim bir sorum var, ey akıl sahibi, bu mecliste soruma cevap ver. Bir burcun üzerine bir kuş konsa, başıyla kuyruğundan hangisi daha iyidir? [Vaiz]: Eğer yüzü şehre, kuyruğu köye doğruysa, bil ki yüzü kuyruğundan iyidir, dedi. Eğer kuyruğu şehre, yüzü köye doğruysa, o kuyruğun toprağı ol, yüzünden kaç.”²²

şeklindeki ifadelerinden anlaşıldığı üzere Mevlânâ'ya göre kemâl, birlik cihe-tine doğrudur. Çokluk ise eksiklik ve noksanlığın yönüdür. Bu nedenle insanın yüzünün ve himmetinin şehirle temsil edilen birlik yönüne doğru olması gerekir. Bu beyitleri şerh eden Ahmet Avni Konuk'a (ö. 1938) göre

“kuştan murat, insan ruhudur, kuyruktan murat cisimdir, yüzden murat ru-hun himmetidir. Eğer bir rûhun himmeti insân-ı kâmilî isteyici ve ona müte-veccih olursa, kuyruğu olan cismi ehl-i gaflet tarafında bulunur, böylece yüzü, cisminden efdal olur.”²³

Öte yandan Mevlânâ köy ve şehir arasındaki ilişkiyi akıl ve nakil metodu ile keşif ve müşâhade arasındaki ayrımı belirtmek için de kullanır:

“Gönül sahrasına adım atmalı. Çünkü çamur sahrasında açılım yoktur. Gönül güvenli bir ülkedir, dostlar. Bahçe üstüne bahçe, pınar üstüne pınar. Ey gece yolcusu, kalbe yönel. Orada ağaçlar ve akan pınarlar var. Köye gitme, köy adamı aptal yapar; akli ışıksız bırakıp işe yaramaz kılar. Seçkin kişi, Peygamber'in sözüne kulak ver: “Köye yerleşmek aklın mezarıdır.” Köyde bir gün bir gece kalan kişinin akli bir ay boyunca yerine gelmez. Köyde bir ay bulunanın cehaleti ve körlüğü ise yıllarca sürer. Köy nedir? [Hakikate] ulaşmayıp taklide ve akıl yürütmeye yeltenen şeyhtir köy. Küllî akıl şehri yanında bu duyular, değirmeni döndüren gözü bağlı eşeklerdir.”²⁴

Mevlânâ köyü, akıl ve hisler âlemine bağlı kalmaya ve bunların ürettiği gerçeklikler üzerinden Hakk'la irtibat kurmaya, şehri ise kalp ülkesine yönelme ile gerçekleşen keşif ile hakikati idrak etmeye benzetir. Aynı zamanda köy mürşid-i nâkis, şehir ise mürşid-i kâmile remz olarak kullanılmıştır. Ahmed Avni Konuk, akıl ve taklid ile yürüyen ve hakikatte Hakk'a vâsıl olmamış olan şeyhi, ermediği sırrın, uğramadığı mertebenin sözle havasını atan, ancak ki-

²² Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i ma'nevî*, çev. Derya Örs-Hicabi Kırılancık (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 6/132-134.

²³ Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Dilaver Gürer-Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 11/56.

²⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i ma'nevî*, 3/519-522.

taplardan okuduğu şeylere insanları davet edip hakikatte ise kendi enaniyetine çağırarak bir kimse olarak tanımlar. Böyle nâkıs bir şeyh, sâlikleri nura davet etmez, bilakis kalplerindeki nurları onlardan alır. Dolayısı ile şehirden murat insân-ı kâmilidir. Çünkü kâmil insan, ilâhî isimleri toplayıcı hakikat olan Allah isminin mazharıdır. Köy ise kesreti ve Hakk'tan gâfil olan dünya ehlini temsil eder. Nâkıs insanların varlıkları ve âlemde tuttukları konum, ilâhî isimlerdeki toplayıcılık (cem 'iyyet-i esmâ' iyyeye) hakikatine mazhar olmadıkları için köy hükmündedirler.²⁵

İnsân-ı Kâmilin Şehre Yönelişi

İnsân-ı kâmiller enfüsî manada hem kendi gönül ülkelerinin hem de bütün varlık ikliminin manevî sultanları olarak kabul edilirler. İnsân-ı kâmillerde tezahür eden sultanlık, Allah ismindeki ulûhiyet tecellisinin tahakkuku ile hakikatleri toplayıcı olma vasfına işaret eder. Bu vasıf, seyr u sülûk ile yani manevî bir yürüyüş ile elde edilmiştir. Bu anlamda eksiklikten kemâle, farktan ceme, tefrikadan birlikteliğe, kesretten vahdete doğru gerçekleşen enfüsî yürüyüş köyden şehre yapılan bir sefer gibidir. Fakat köyden şehre göç etme mecazî ile anlatılan bu enfüsî geçiş, âfâkta gerçekleşen bir yürüyüş de paralel olarak eklenebilir. Yani bâtında gerçekleşen bir toplayıcılık durumunun neticesi olarak veliler zâhirî olarak da beldelerden beldelere göçer ve şehirlere yerleşirler. İç yürüyüşte ortaya çıkan bir durum, dış yürüyüşte de karşılık bulur. Nitekim Bursevî, kendi şeyhi olan Atpazarî Kutup Osman Efendi'den (ö. 1102/1691) bahsederken şeyhinin varlığındaki bütün parçaların manevî bir doyuma ulaşım içsel bir birlik olarak fark âleminden cem mertebesine geçtiğini ve farktan ceme geçişin paralelinde şeyhinin taşradan İstanbul'a (Kostantiniyye) göç ettiğini ifade eder. Bursevî'ye göre manevî yolculukla maddî sefer paralel gerçekleşip farktan ceme, beldelerden payitahta geçiş gerçekleşmiştir. Atpazarî Kutup Osman Efendi'de velâyet olarak adlandırabileceğimiz enfüsî âlemin cem 'iyyetine dair gerçekleşen birlik, aynı toplayıcılık hakikatinin tezahür ettiği İstanbul vilayetinde yerleşmesi ile maddî olarak da tahakkuk etmiştir. Bursevî şeyhine verilen hakikatin kutbiyyet olduğunu ifade ederken aynı zamanda şehirlerarasında da İstanbul'un kutbiyyet mertebesinde olduğunu ima eder. Seyr u sülûk menzilleri ile dış duraklar arasında paralellikler kurar. Ev, köy, kasaba, belde, dâru's-saltanat şeklinde sıraladığı menziller ile fark, cem ve cem 'u'l-cem' makamları arasındaki ilişkidir bahseder. Bu du-

²⁵ Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/152.

rum nefis mertebelerinde gerçekleşen süreçlerle maddî geçiş güzergâhları arasında kurulan ilginç bir münasebettir. Bir veli ve bir şehirde paralel olarak tezahür eden kemâl ve kutbiyyet, aslında ilâhî isimler ve Allah ismi arasında gerçekleşen durumun bir yansımasıdır. Bu açıdan bakıldığında Bursevî'ye göre maddî sultan olan padişah ve manevî sultan olan kutup, şehirlerin sultanı olan İstanbul'da bir araya gelmişler, zaman ve mekânda buluşmuşlardır. Bu durum her ikisinin cem'iyet sırrı ile açıklanabilir. Bursevî şeyhine kutbiyyetin verilmesinin anlamını, sultan ve devlet görevlilerine yönelik bir terbiye ve irşat edici bir vazife olarak değerlendirir. Nitekim Bursevî'ye göre şeyhi, köy ve beldelerde sultanın cüzü nispetinde olan reayayı irşat ederken, kutbiyyet ile cem makamına ermiş, sultan ve dâru's-saltanatın bütününün irşadı ile de memur olmuştur. Bu durum fiil, sıfat ve kesret hükümlerinden, kutbiyyetle birlikte zât, cem ve vahdet mertebelerine geçildiğine işaret eder. Bu yorum sûfilerin manevî otoriteyi maddî iktidarın üstünde gördüklerini de vurgulayan bir unsur olarak görülebilir. Öte yandan Bursevî, şeyhinin şehirden şehre devredişindeki bu aşamaları kıblenin Beytülmakdis'ten Kâbe'ye döndürülmesine benzetir. Ona göre mikat mahallinin dışı eserler âlemine, mikat mahalhinin içi fiiller âlemine, umre ise sıfatlar âlemine benzer. Harem-i şerif ise zât âlemini remz eder. Kâbe ise Allah ismindeki ulûhiyyetin bir tecellisidir. Dolayısı ile Kâbe'ye varan fark ve kayıttan sıyrılıp cem ve itlak mertebesine ulaşır. Nitekim yönler ortadan kalkar ve mutlaklık hükümleri ortaya çıkar. Kâbe'nin içinde ise cihetler tamamen kaybolur. Çünkü Kâbe'ye ulaşan bütün cihetlere de ulaşmıştır. Bu yönüyle tarihsel olarak kıblenin değişmesi hadisesi farktan ceme geçişi ifade eder. Kâbe'de tecelli eden cem'iyet ve ulûhiyyet tecellileri sul-tanda, kutubda ve İstanbul'da da tezahür ettiği için her birine ulaşan memleketin bütün cüzlerine de ulaşmış sayılır. Ulaştığı mutlaklık ve tümellik nedeni ile bu kişinin başka bir şeye de ihtiyacı kalmaz.²⁶

Şehir ve veli birlikteliği emniyet, huzur ve barışın temelini oluştursa da as-

²⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 181-182. Ayrıca bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Ömeriyye*, 48. Bursevî'nin kutbiyyete yüklediği anlama benzer şekilde Bayrâmî melâmîlerden La'lizâde Abdülbâki de şehirlerin imarının kutub aracılığı ile Hakk tarafından gerçekleştirildiğine işaret eder: "Esrâr-ı kazâ ve kudretten bir sır-ı ilâhî dahi oldur ki irâde-i rabbânî rûy-i arzda kangı iklimin 'imâretine taalluk iderse ol kutb-ı zamân ve halîfe-i nefes-i Rahmân ol iklimde zâhir ve nümâyân olub nev-i insânda efrâd-ı ricâlden müstaid-i muhabbet ü velâyet firâvân olur." şeklinde ifade eder. bk. La'lizâde Abdülbâki, *Tarikat-ı aliyye-i Bayrâmiye'den tâife-i Melâmiye'nin an'ane-i irâdetleri keyfiyet-i sohbetleri ve aşk-ı muhabbetullahâ cümleden ziyâde râğbetleri beyânındadır* (İstanbul: [y.y.], 1156), 7.

İnşa esenliğin ve sulhun nedeni insân-ı kâmillerin gönüllerindeki manadır. Velilerin varlığı ile sultanların kuvveti artar ve memlekete adalet hâkim olur. Bursevî'nin aktardığı kutbun saltanat merkezine ve sultana doğru yönelişi aslında bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaz. Bâtınî olan zaten zâhire üstündür. Bu nedenle de hakikatte varlığın saltanat merkezi insân-ı kâmilin kalbidir. Maddî dünyada insân-ı kâmilleri nerede ikamet ederse etsin orası dağ ise bağ, köy ise şehir hükmünde sayılır. İnsân-ı kâmilin varlığı nedeni ile mekânların kalbi orası olur. Velilerin bulunduğu yere kattıkları bereket, orayı şehristan yapar. Bursevî “insân-ı kâmil sevâd-ı a'zamdır” diyerek insân-ı kâmillerin tek ve fert dahi olsalar buldukları yerde varlığın tamamını toplayan bir noktayı temsil ettiklerini belirtir. Bursevî'ye göre insân-ı kâmil vahdetinde kesret hükmünde oluşu için velilerin ikamet ettiği mesken, *belde-i azîme* pâyesindedir. Bu ilke-den hareketle de edeben içerisinde ulemâ bulunan hiçbir yere –gerçekten köy bile olsa– köy demek uygun sayılmaz.²⁷

Şehirlerin Kutbu: Sûfî Gözü ile İstanbul

Osmanlı coğrafyası, sûfîlerin nazarında ilâhî isimlerle yetkinleşmiş olan velilerin gezip dolaştığı şehirlerden, mistik vazifelerle ödevlendirilmiş erenlerin sevk-i ilâhî ile yerleşip yeni iklimler kurduğu merkezlerden oluşur. Velâyetin tezahür ettiği coğrafya, Hakk'ın ilâhî isimlerinin tecellisi insân-ı kâmillerin hareket ve sükûnlarıyla sınırları çizilen manevî bir vatandır. Mücâhade ile nura dönüşen velilerin bedenleri, gömüldükleri toprağı dahi mübarekleştirerek velâyetin tezahür ettiği makamlar haline getirmiştir. Velilerin yeryüzündeki konumları aynı zamanda manevî coğrafyanın anlam duraklarıdır. Osmanlı insanı için velilerin dünya hayatında yaşadıkları şehirler derûnî bir eksendir. Hayat-ı manevîye ile hay oldukları türbeler ise gündelik hayata feyzin yayıldığı kaynaklardır. Manevî sultanlarla irtibatı nispetinde şehirler emniyetli kılınır, erenlerin velâyetleri hürmetine esenlik ebedileşir ve her iş için huzurlarına arz-ı hürmetle uğranarak velilerin feyzleri gündelik hayata yayılır. Osmanlı insanı, yeni doğan çocuğundan ahirete uğurladıklarına, sabah açılan iş yerlerinden yeni evlenen çiftlere kadar her konuda bir velinin teveccüh ve himmeti ile bereket ve saadet içinde olunacağı düşüncesi ile yaşar. Bu nedendir ki şehir ve evliyâ, aynı mananın iki taşıyıcı nispetidir. Evliyânın gönlü şehirdir, şehrin gönlünde de evliyâ vardır. Evliyâ ile maneviyat

²⁷ İsmail Hakkı Bursevî, İman Hakikatleri: *Tuhfe-i Halîliyye*, haz. Fakirullah Yıldız, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 250–252.

şehirlerindeki hayat menzillerine ulaşılır. Evliyâ ile irtibatsızlık hakikat şehrine doğru gerçekleşen manevî yolculuğun rehbersiz alınması demektir. Yûnus Emre'nin dilinden söylersek "Evliyâya uğramaz ise yolun, Göçdü kervân kaldık dağlar başında" şeklinde ifade edilen bu sahihsizliğin yani dağlılığın, sarplık ve çetinliğin adı fark, evliyâ ile irtibatlı olmak ise Hakk ile ilişkili olmak anlamında cemdir. Birlik ve birliktelik sırrı evliyâda saklıdır.

Şehirleri yüce ve asil kılan ilâhî isimler ile ilişkisi ve şehrin Allah'ın velileri ile olan tarihsel irtibatıdır. Osmanlı şehirlerinde ilâhî isimler tezahür etmiştir ve evliyâ bu şehirlerde maddî veya feyz merkezleri olan türbelerindeki manevî ikametleri ile şehirlere metafizik itibar kazandırmışlardır. İlâhî isimler ve ilâhî isimlerle yetkinleşmiş olan veliler, enfüs ve âfâk arasındaki bağı kurarak gönüllerini şehir, şehirleri ise gönül yapmış kimselerdir. Bir şehir kurup orada insanları toplamaya benzer şekilde kendi enfüsü varlığını Hakk'ın birliği altında cem eden veliler, âfâka da insanları toplar ve şehre bereket katarlar. Dolayısı ile ilâhî isimlere ve insân-ı kâmillere konak olmuş şehirler Osmanlı Devleti'nin de en büyük saygınlık kaynağı kabul edilir. Şehirlerin şerefini yükselten de taşıdıkları ve temsil ettikleri bu manadır. Bu sebeple ilâhî isimler arasındaki derecelenme ve evliyânın mertebe farkları, şehirlerarasındaki itibar hiyerarşisini de belirler. Bursevî genel olarak şehirleri kemâl, cemâl ve celâl ölçütlerine göre taksim eder. Bu değerlendirmeye göre Arap beldeleri âlem-i kemâldir. Çünkü mukaddes topraklar ve Hicaz oradadır. İlk vahiy oraya inmiştir. Hakk'ın zâtını ve ulûhiyet hakikatini temsil eden Kâbe oradadır. Hind beldeleri ve Anadolu mazhar-ı celâldir. İnatçılık ve inkâr bu bölgelerde ortaya çıkmıştır. Acem bölgesi ve Rumeli ise inkâr ehlinin az olması ve velâyete yurt olmak bakımından cemâl tecellisinin mazharıdır.²⁸ Bu değerlendirmelerin bugün için geçerliliğini anlamak zor olsa da Bursevî'nin Tanrı, âlem ve insan anlayışından kaynaklanan varlık idraki anlaşılabilir. Bu idrak, vahdet-i vücûd düşüncesi perspektifinden bakarak insan ve şehri, enfüs ve âfâkı kardeş kılar.

Bursevî'ye göre Osmanlı şehirlerinde ilâhî isimlerin ve velâyette aşikâr olan hakikatlerin tezahürleri vardır. Buna göre Mekke ulûhiyete işaret eden Allah isminin tecellisidir ve Hakk'ın zâtî birliğine işaret eden tevhid noktası olan Kâbe oradadır. Yine illiğe işaret eden el-Evvel isminin mazharıdır. Mekânsal varlığın sultanıdır ve maddî olarak da bütün şehirlerin toprakları Kâbe'den taksim edilmiştir. Ravza-i Mutahhara'nın bulunduğu Medîne, Efendimiz'in (s.a.v.) son elçi

²⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Ömeriyye*, 48–50.

oluşuna işaretlerle *el-Âhir* isminin ve âlemlere rahmet oluşunun tezahürü olarak da *er-Rahmân* isminin mazharıdır. Mekke zât, Medîne ise sıfat mertebesi olarak takdir edilmiştir. Zâta kuvvet veren şeyin sıfat olması nedeni ile asr-ı saadette Medîne, Mekkeli Müslümanlara güç kuvvet sunmuş ve Allah Resûlü'nün (s.a.v.) devleti de orada kurulmuştur. Kudüs'te Hz. Süleyman'ın (a.s.) haremi olan Mes-cid-i Aksâ vardır ve Kudüs *el-Kuddûs* ve *es-Subbûh* isimlerinin mazharıdır. Mukaddes nefes sahipleri bu beldelelerde ikamet etmişler ve buralarda metfun bulunmaktadırlar. Şâm ve Dimeşk, kevn, zuhur ve kesret mertebesini temsil eder. Şâm şehrinde tecelli eden isimler sırası ile *el-Hayy*, *el-Âlîm*, *el-Mürîd*, *el-Kâdir*, *el-Evvel*, *el-Âhir*, *ez-Zâhir*, *el-Bâtın*, *er-Rahmân*, *er-Rahîm*, *el-Müdebbir*, *el-Mufassıl* isimleridir. Yine hatmü'l-evliyâ İbnü'l-Arabî Şâm'da yaşamıştır ve kabri de oradadır. Bağdâd'da *ez-Zâhir*, Mısır'da *el-Bâtın* isimleri tezahür etmiştir. Konya *el-Kâdir* isminin mazharıdır. Nitekim Sadreddîn-i Konevî'de de ilmî ve zevkî mertebelerde yüksek bir kudret ortaya çıkmış, eserleri ile bunu göstermiştir. Kıbrıs *el-Muhîr* isminin mazharıdır ve Bursevî'nin şeyhi olan ve ilmî-zevkî derecesi sınırsız Atpazarî Kutup Osman Efendi burada metfundur. Bursa, *Mâlikü'l-Mülk* ve *Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm* isimlerine mazharıdır. Osmanlı Devleti'nin kurucu beş sultanı orada metfun olduğu gibi, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi Muhammed Üftâde (ö. 988/1580) orada medtundur. Edirne *el-Hafiz* isminin mazharıdır ve hudutlar oradan korunur.²⁹

Bursevî'ye göre saltanat merkezi ulûhiyetteki toplayıcılık (cem'iyet-i uzmâ) hakikatine mazhar olduğu için en yüksek şerefe sahiptir.³⁰ Nitekim bir yerde toplayıcılık (cem'iyet) vasfı tezahür ederse orada tefrika nedeni ile ortaya çıkan musibetler gerçekleşmez, emniyet hâkim olur. İstanbul (Kostantiniyye) bu hakikatin tezahür ettiği toplayıcı beldedir. Bu sebeple İstanbul beldelerin ruhu (rûhu'l-bilâd), yeryüzünün sultanı (sultânü'l-arz) hükmündedir.³¹ İstanbul *el-Câmi'* isminin mazharı olarak İslâm âleminin merkezi ve şehirleri birleştiren tevhid noktasıdır. Mekke metafizik anlamda zât tecellisine mazhar, İstanbul'da ise sıfat tecellisi tezahür etmiş olsa da zâta kuvvet veren şey sıfattır. Bu nedenle İstanbul başta Mekke olmak üzere bütün İslâm âlemi için kuvvet ve gücü temsil eder. Bursevî'ye göre Mekke sır, Medîne ruh, İstanbul ise kalptir. Sır Hakk'a bakan zâtî derûnî hakikati, ruh Hakk ile varlık arasındaki metafizik gerçekliği,

²⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye*, 87b–91a.

³⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 65a.

³¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 178–180.

kalp ise ruhun nefis üzerindeki yönetsel konumunu temsil eder. Bütün organlara hayat kalpten ulaşır. Kalbin hükümet eden sarayı temsil ettiği düşünülür ise bu anlamda İstanbul ve onda tecelli eden mana maddî saltanattır. Nitekim Bursevî Mekke ve Medîsne'ye asil ama daha manevî bir konum biçerken İstanbul'a daha aktif ve siyasî bir pozisyon belirler. Bütün İslâm şehirlerine metanet ve güç Rumeli'nin sultanının diyarından taşınır. Bu anlamda cemâli de temsil eden Rumeli kavramının tecelli coğrafyasında kalbe tekabül ettiği düşünülmelidir. Bu coğrafyanın başşehri olan İstanbul da İslâm beldelerinin kuvveti (kuvvetü'l-bilâd) ve İslâm memleketlerinin kuvveti (kalbu'l-memâlik) olarak yaydığı esenlik ve barış ile bütün varlığa destek ve takviye olur. Bursevî'nin Mekke, Medîne ve İstanbul arasındaki değerlendirmelerinde aslında hilâfet merkezinin neresi olacağına dair bir incelik vardır. Mekke'de sırrın, Medîne'de ruhun temsil edilmesi her iki şehrin âlem-i melekût ile kurulan manevî ilişkisine işaret ederken, İstanbul'un kalple ilgili olması âlem-i mülk ile de irtibatına vurgu yapar. Bu manada Rum diyarının sultanında tecelli eden mana ile Hicaz emirlerinde ortaya çıkan hakikat aynı değildir. Bursevî Mekke şeriflerindeki durumu manevî otorite, Osmanlı padişahlarının durumunu ise maddî iktidar ile ilişkilendirir. Bu nedenle Osmanlı padişahlarında tecelli eden ilâhî isimler, Mekke şeriflerinden daha kapsayıcıdır. Zâtı temsil eden Mekke'ye destek ve kuvvet, sıfatı temsil eden İstanbul'dan gelir. Bu nedenle varlığı maddî olarak tedbir edip ölçülendirmek anlamı ile hilâfetin mahalli İstanbul'dur. İstanbul dünya siyasetinin merkezidir. Bursevî Mekke'deki zâtî durumu, çocuklarda hayatiyet vasfının zâtî olarak bulunması fakat çocukların sıfatlar konusunda güçlü olmadıkları için hastalık ve zaafa açık olmalarına benzetir. Mekke şerifleri zâtî hakikate sahip olsalar da İslâm beldelerini idare edecek ve onlara güç sunacak bir kuvvetten mahrumdurlar. Mekke şerifleri çocuktaki zâtî saflık, nezihlik ve masumiyeti temsil etse de hilâfet için gereken akıl, buluş, güç ve kuvvet gibi şartlar açısından kısıtlıdır. Bursevî'ye göre bütün bu vasıfları ile Osmanlı ism-i a'zam'ın mazharıdır. Bütün devletleri kendi hakikatinde toplayıcı (ecma'i-düvel) yegâne devlettir. Bu sebeple Osmanlı saltanatı kıyamete kadar sürecek ve saltanat silsilesi Mehdi'ye ulaşacaktır.³²

Sûfîlere göre âlemin varlığını koruyan nasıl ki insan ise, sultan memleketin suretini ve insân-ı kâmil de bâtınını hıfzeder. İnsân-ı kâmil ile şehir arasında-

³² İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1374), 91a. Ayrıca bk. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, 532-547.

ki ilişkiye benzer bir irtibat sultan ile cami arasında da vardır. Velilerin kalbinin bir şehir olarak toplayıcı olması gibi sultanın şehri de toplayıcıdır. Şehrin kalbini ise camiler temsil eder. Bu nedenle toplayıcılık vasfının görüldüğü yerlerden biri de camilerdir. Sûfiler mahalle ve şehir halkının ülfet ve ünsünün kemâli için vakit ve Cuma namazlarının öneminden bahsederler.³³ Bursevî cuma namazının kılındığı ve cemaatin olduğu yerlerde ikamet etmeyi tavsiye eder. Köyde ve dağ başlarında yaşayanları ise ölü gibi addeder. Çünkü onlar ilimde ve Allah'ı zikirle hâsıl olan hayattan uzaktırlar.³⁴ Camiler özellikle de selâtin camileri (toplayanlar/cevâmi') genişlik ve büyüklükleri ile sultanın ve insân-ı kâmilin kalbinin vüsatine işaret ederler. Bu anlamda insanların camilerde toplanması ulûhiyetteki ve Allah ismindeki toplayıcılık hakikatine işarettir.³⁵ İstanbul hem hilâfet ve saltanat merkezi olarak hem de toplayıcı bir merkezdir ve bunun en çok yansıdığı mekân da şehrin camileridir. Özellikle Ayasofya-i Kebîr Camii şehrin kalbi kabul edilir. Bu durum sultanın Allah'ın gölgesi olmasındaki ve Allah isminin diğer ilâhî isimleri toplayıcı isim oluşundaki duruma benzer. Sultanın kalbi olan Ayasofya Camii insanları, Allah isminin ilâhî isimleri toplamasındaki duruma benzer bir temsil ile kendinde toplar. İstanbul'un fethi ile Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481), büyük bir cemaatle kılınan cuma namazı ile şehrin kalbi olan Ayasofya'ya kelime-i şehâdet getirtmiş ve ulu mabed yüzünü kibleye çevirerek manevî fetihlerin mekânı haline gelmiştir. Bu manada cihâd ile gerçekleşen fetih öncelikle şehrin kalbini İslâm'a açmıştır. Nitekim Müslüman Türklerin fethettikleri şehirlerin en büyük ibadet yerini camiye dönüştürmesindeki manayı da burada aramak gerektir. Buna benzer şekilde cihâd-ı ekber veya mücâhade ile de enfüsî şehirlerin kalpleri fethedilir. Nitekim gerçek fâtihtir Allah'tır ve bütün manevî ve maddî fetihlerde tezahür eden de Hakk'ın *el-Fettâh* ismidir.³⁶

Fetih, cihâd ve gaza ile mekânları ve kalpleri bâtılın sınırını yok ederek orayı Hakk'ın nüfuzuna açmaktır. Fethedilen şey gerek kaleler gerekse de insanların

³³ Muhyî-yi Gülşenî, *Siret-i murâd-ı cihân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3496), 58a-59a. Bursevî'ye göre de şehir cuma namazı, cemaat, ilim sahipleri, sohbet ve ülfet demektir. bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-netîce: Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, 79.

³⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *İman Hakikatleri: Tuhfe-i Halîliyye*, 250.

³⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 181. Camiler, camiler arası dereceler ve buldukları şehirler ile ilgili bir değerlendirme için bk. Bursevî, *Tuhfe-i atâiyye*, 53b-54a.

³⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Kelâm-ı Şeyh Sadî* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 0367), 56b.

kalpleri olsun fethin gayesi bir yere, bir şehre girmektir. Nitekim cihâd ve mücâhade ile fetih gerçekleşir. Bu anlamda fethi mükâşefeye benzetmek mümkündür. Mükâşefeden/fetihten sonra ise kapalı olanın sınırına girilir ve müşâhade gerçekleşir. Müşâhâdeler mücâhedelerin mirası ve neticesidir.³⁷ Bu nedenle gaza-fetih, mücâhade-müşâhade birlikteliğinden hareketle sûfler büyük ve küçük cihâd ile kaleler ve kalpleri Hakk'ın ve hakikatin müşâhadesine ve tecrübe edilmesine açarlar. Fetih sömürü, istila ve işgal gibi kavramlarla ilişkili düşünülemez. Fetih, bir hakikat akışıdır. İ'lâ-yı kelimetullâh olarak da ifade edilebilecek olan bu akışa "akın", hakikate bir yeri açmak isteyenlere de "akıncı" denilir. Bu anlamda akıncı, açılan yani fethedilen yere yönelik bir nüfuzu temsil eder. Bu, havanın ve ışığın bir yere akışı gibi pozitif mana yüklüdür. Negatif olan kapalılığı ve perdeyi yok etmek, için dışla olan ilişkisini yeniden başlatmak demektir. İstanbul'un bir akın ile fethedilmesi ile Hakk, bătıldaki kapalılığı yok edip İstanbul'a kendini aşikâr ve hâkim kılmıştır. Böylece İstanbul'a fetih imkânı ile Hakk'ın müşâhadesine yönelik bir tecrübe sunulmuş ve şehrin kalbini temsil eden Ayasofya başta olmak üzere bütün şehir İslâm'a açılarak aydınlanmış ve arınmıştır. Ayasofya Camii bir kalbin İslâm'a açılmasının sembolüdür. Ayasofya, Allah'ın yere göğe sığmayıp da mümin bir kalbe sığıdığı duruma benzer şekilde Hakk'ın emân ve merhametinin tezahür ettiği bir fetih sembolü olarak ihtida etmiş arı duru bir mekândır. Bu yönü ile de sultandaki toplayıcılık gibi, şehirde ve mabette de cem'iyet sırrı ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle Ayasofya, nübüvvet ve velâyete dair tecellilere açılmış bir kalp hüviyetindedir. Bursevî'nin vurgusu ile pek çok keşif ehli veli Hızır (a.s.) ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ayasofya'da bulduklarına manevî bir tecrübe ile şahit olmuşlardır.³⁸

Fatih Sultan Mehmed'in de Ayasofya'da olduğu bir anda Hızır'ın (a.s.) orada olduğuna inanılır. Önemli bir mutasavvıf olan Molla Abdullah-ı İlahî (ö. 896/1491), Ayasofya'da Cuma öncesi seçkin bir cemaate vaaz vereceği zaman sâlih simalı bir zâtın minberin kapısına kadar gelip, selam verip tasavvufun nüzûl ve urûc, ilm-i ilâhî, hazarât-ı hamse, âlem-i sağîr ve âlem-i kebîr, ruh ve mertebeleri, insân-ı kâmil gibi derin konularına dair sorular sorduğunu ve Molla İlahî'den cevaplar aldığı haber edilir. Cemaatinde şahit olduğu bu konuşmadan sonra o kişinin kim olduğu Molla İlahî'ye sorulduğunda onun Hı-

³⁷ Ali el-Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İ's'ad Abdülhadi Kındil (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sakâfe, 2007), 11/432.

³⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i atâiyye*, 53b-54a.

zır (a.s.) olabileceğini ifade etmiştir.³⁹ Hızır'ın (a.s.) soruları manevî hayatın irfân damlalarını Ayasofya'ya serpmiş ve kademini basması Ayasofya'yı adeta manen kutsamıştır. Rivayetlere göre, İstanbul'un fethinden sonra Fatih, bu sohbetin gerçekleştiği Ayasofya'nın bu kubbesine belirgin olsun diye "Hızır (a.s.) makamıdır" diyerek şehre, sultana ve insân-ı kâmile remz olarak bir kandil astırmıştır. Ayasofya'da Hızır (a.s.) ile gerçekleşen ve irfânî meselelere dair üst düzey soruların sorulduğu bu diyalog, bu mabedin hakikat bilgisini temsil edici yüksek vasfına işaret eder. Kendisinde ilâhî isimlerin ve hususen de *el-Câmi'* isminin tezahür ettiği İstanbul, sultan ve insân-ı kâmillerin varlığı ile ontolojik olarak hakikati temsil etmektedir. İstanbul'un kalbi sayılan Ayasofya, içerisinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve Hızır'ın (a.s.) ruhâniyetlerinin dolaştığı, ilim ve irfânın yüksek meselelerine dair sohbetlerin içerisinde yapıldığı epistemolojik bir merkezdir. Sûfi gözü ile İstanbul'un, insan ve şehrin vahdet kalıbına döküldüğü ve Hakk'ın birliğine nişan olduğu metafizik bir varlık olduğunu söylemek mümkün olabilir.

Sonuç

Sûfilerin sıklıkla kullandıkları beden ve şehir analojisi, sadece bir betimleme veya mecaz değildir. Allah, ruh ve sultan kendi varlık mertebelerini toplayıcı özneler iken; âlem, insan bedeni ve şehir ise toplanılacak olanın bir arada oluşunu yani çokluğu birliğini temsil eder. Allah ilâhî isimlerde, ruh enfüsî âlemde, sultan ise âfâkta toplayıcı kriterdir. Eğer Allah isminde ve ulûhiyet mertebesinde tezahür eden hakikat, bir ruhta temsil ediliyorsa o kimse Hakk'ın halifesidir ve onun enfüsî âlemi kesrette vahdetin müşâhade edildiği bir şehirdir. Bu anlamda insân-ı kâmil bir şehir olarak adlandırılır. Eğer halifelik maddî iktidarla âfâkta temsil ediliyorsa sultan, saltanat merkezi, sultanın sarayı ve cami gibi olgular çokluğu birlik yani şehir yaparlar. Dolayısı ile şehir, toplayıcı bir cins ve tikelleri birleştiren tümel bir hakikat olarak ortaya çıkar. Toplayıcı vasıftan uzak olma eksiklik iken toplamak ve birleşmek kemâldir. Köy ayrılığı, tefrikayı, başkalaşmayı temsil ederken, şehir bütünleşmeyi ve aynılaşmayı sağlar. Şehir dışı ihtiyaç, barbarlık, yalnızlık ve yabancılık iken, şehrin sınırlarından girince ülfet, ünsiyet, maişet, ilim ve irfân başlar.

³⁹ bk. Şeyh Molla İlâhî, *Risâle-i Molla İlâhî* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 01958). Ayrıca Abdurrezzak Tek, "Molla [Ahmed] İlâhî'nin Ayasofya Camii'inde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Ocak 2006), 285-305.

İbnü'l-Arabî'nin enfüsî siyaset ile mülkün yönetimi arasında kurduğu benzerlik, varlığın ilâhî isimlerle ilişkisi ve insân-ı kâmilin bu isimleri toplayıcı varlık oluşu yaklaşımı, Bursevî'de İstanbul başta olmak üzere şehirlerde tecelli eden ilâhî isimlerde, Kutup Osman Efendi gibi velilerde somut olarak görünür kılınmıştır. Bursevî'nin İstanbul'u sadece saltanatın değil varlığın merkezi, Ayasofya Camii ise hakikat bilgisine dair manaların devrettiği âlemin kalbidir. Ayasofya'da Hızır'ın (a.s.) tasavvuf metafiziğine dair soruların sorulması Âdem'e (a.s.) verilen isimler bilgisine ve bundan kaynaklanan üstünlüğüne işarettir. Molla İlâhî'nin cevapları da insân-ı kâmillerin hilâfetine veya kutbiyyetlerinin bu şehirle ilişkili olduğunu gösterir. İlâhî isimler bilgisi ile bir beşerin yeryüzünde Hakk'ın halifesi olması gibi, en büyük Bizans kilisesi de İslâm'ın fethi ile kendisinde Hakk'a secde edilen bir mescide dönüşmüştür. Bu yönü ile İstanbul bir şehir olarak "yere göğe sığmadım, mümin kululumun kalbine sığdım"⁴⁰ hadisinde manasını bulan Allah'ın tecelli ettiği bir mümin kalbi olarak düşünülebilir. Bu kalp fetih ile İslâm'a açılmıştır. Bu kalbin bedeni vahdet fikrini üreten, Hakk'ın kelimelerini yüceltmek için cihâd, mücâhade ve fetihlerle kalpleri ve şehirleri İslâm'a açan ve yeryüzünde Hakk'ın gölgesi olan sultanların yönettiği Osmanlı Devleti'dir.

Sûfiler, insan ve şehir irtibatının Hakk'a ulaştıran bir ilişki olduğu görüşü ile Osmanlı İstanbul'una açılan yolları seyr u sülûk yollarının paralelinde görmüş ve Hakk'ı müşâhadelerinin menzili yapmışlardır. Bu anlamda veliler, şehirlidirler. Velinin olduğu yer de şehir hükmündedir. Sûfî muhayyilenin Hakk ile irtibatı nedeniyle de velilerden zuhur eden manalarda ilâhî isimler ve tahakkukları aranmıştır. Velilerin ayaklarının adımladığı topraklar ve kabirlerinin bulunduğu türbeler bu nedenle ebeden feyz ve mana istimdat edilecek makamlar olarak kabul edilir. Bir makamı ziyaret etmek aslında bir gönül şehrinin, insân-ı kâmilin kalbini ve bir manevî sultanı ziyaret etmek olarak görülmüştür. Sonuç olarak denilebilir ki sûfiler vahdet-i vücûd düşüncesinin temel bir sonucu olan varlık idrakleri nedeni ile sıklıkla maddî ve manevî anlamda şehirleşme olgusuna vurgu yapmışlardır. Bu anlamda şehirleşmek, vahdet müşâhadesine ve Hakk'a vuslata doğru ilerlemek demektir.



⁴⁰ Aclünî, Keşfü'l-hafâ, 11/229.

Kaynakça

- Ağralı, Ahmet. *Aziz Mahmud Hüdâyi'nin Necâtü'l-Garık Adlı Eseri*. Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâyi Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20–22 Mayıs 2005, 2006.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Hüccetü'l-bâliğa*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3988.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *İman Hakikatleri: Tuhfe-i Halîliyye*. haz. Fakirullah Yıldız. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü'n-nefîce: Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*. haz. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Müzilü'l-Ahzân*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, 363.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerh-i Kelâm-ı Şeyh Sadî*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 0367.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerh-i Nazm-ı Hacı Bayrâm-ı Velî*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1521.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerhü'l-Mesnevî (Rûhu'l-Mesnevî)*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1287.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tamâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl: Atpazarı Kutup Osman Efendi Menâkıbı*. haz. Ramazan Muslu–Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-beyân*. nşr. Halil Eser. İstanbul: Mektebetu Eser, 1969/1389, III.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tevhid ve Sırlar Denizi: Tuhfe-i Bahriyye*. haz. Fakirullah Yıldız. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i atâiyye*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2734.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i Ömeriyye*. y.y., t.y.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i recebiyye*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, 1374.
- Çetin, Taner. *İsmail Hakkı Bursevî Varidât-ı Kübrâ*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- el-Hücvirî, Ali. *Keşfü'l-Mahcûb*. thk. İsmail Abdülhadi Kindil. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sakâfe, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mesîru umumi'l-muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâ'u Ulûmü'd-Dîn: İhyâ Tercüme ve Şerhi (çeviri yazı-tıpkıbasım)*. ter. ve şrh. Yusuf Sıdkî el-Mardinî, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Gülşenî, Muhyî-yi. *Siret-i murâd-ı cihân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3496.
- Hemedânî, Ali. *ez-Zahîratü'l-mülûk*. ter. Gelibolulu Sürûri. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3472.
- İbn İsâ Saruhânî. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. haz. Numan Külekçi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fi ıslâhi'l-memleketi'l-insâniyye*. thk. Hasan Asi. Beyrut: Müessesetu Buhsun, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. haz. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. haz. Dilaver Gürer–Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.

- La'lizade Abdülbakî. *Tarikat-ı aliyye-i Bayrâmiye'den tâife-i Melâmiye'nin an'ane-i irâdetleri keyfiyet-i sohbetleri ve aşk-ı muhabbetullahâ cümleden ziyâde râğbetleri beyanındadır*. İstanbul: [y.y.], 1156.
- Mehmed Gülşen Efendi. *Külliyât-ı Hazreti Hüdâyî*. İstanbul: 1338.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Molla İlahî, Şeyh. *Risâle-i Molla İlahî*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 01958.
- Mustafa Rakım Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Sarı Abdullah Efendi. *Nasihatü'l-mülûk terğiben li-hüsni's-sülûk*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 970.
- Sarı Abdullah Efendi. *Tedbirü'n-neş'eteyn ve ıslâhi'n-nüşateyn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1543.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Risâle fi beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4902.
- Tek, Abdurrezzak. "Molla [Ahmed] İlahî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Ocak 2006), 285-305.

İnsanlık Tarihinin Merkezinde Kudüs: Uleymî'nin Ansiklopedik Kudüs Tarihi

Jerusalem at the Centre of Human History: Al-'Ulaymî's Encyclopedic History of Jerusalem

Muhammet Enes Midilli

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
enesmidilli@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0145-3987

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466527>

Midilli, Muhammet Enes. "İnsanlık Tarihinin Merkezinde Kudüs: Uleymî'nin Ansiklopedik Kudüs Tarihi". İnşa 1 (Aralık/December 2023): sayfa/pp. 52-63.

İnsanlık Tarihinin Merkezinde Kudüs: Uleymî'nin Ansiklopedik Kudüs Tarihi

Öz: Memlük hâkimiyetinin son dönemlerinde Kudüs'te yaşayan Mücîrüddin el-Uleymî'nin (ö. 928/1521) *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl* adlı eseri İslâm tarih literatüründe müstakil olarak Kudüs'ün tarihine hasredilmiş ilk ve en önemli tarih eseridir. Yaratılıştan müellifin yaşadığı döneme kadar uzanan ve Kudüs'ü merkeze alan bir dünya tarihi formunda kaleme alınan *el-Ünsü'l-celîl*, tarih, siyer, fezâil, hıtat ve tabakât gibi çeşitli türleri birleştirmesi ve bu farklı telif geleneklerine ait malzemeyi sistematik bir bilgi tasnifiyle sunması bakımından ansiklopedik bir karakter taşımaktadır. Bu çalışmada Uleymî'nin entelektüel biyografisi ve Kudüs'le kurduğu yakın ilişkinin yanı sıra *el-Ünsü'l-celîl*'de takip ettiği ansiklopedik telif planı, Kudüs'ü insanlık tarihinin merkezine yerleştiren anlatısı ve eserin Kudüs tarihi için kaynaklık değeri inceleme konusu edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, Memlükler, İslâm tarih yazıcılığı

Jerusalem at the Centre of Human History: Al-'Ulaymî's Encyclopedic History of Jerusalem

Abstract: Mujîr al-Dîn al-'Ulaymî (d. 928/1521), a prominent scholar, chief judge and historian who lived in Jerusalem during the late Mamluk rule, compiled a book, namely *al-Uns al-Jalîl bi-Târîkh al-Quds wa-al-Khalîl*, the first and foremost work in the Islamic historical literature devoted exclusively to the history of Jerusalem. Written in the form of a world history from the creation to the author's lifetime and centred on Jerusalem, *al-Uns al-Jalîl* has an encyclopedic character in that it combines various literary genres such as history, *sîra*, *fadâ'il*, *khitat*, and *tabakât* and presents the material belonging to these different traditions within a systematic classification of information. This study discusses al-'Ulaymî's intellectual biography and his close relationship with Jerusalem, as well as the encyclopedic plan he followed in *al-Uns al-Jalîl*, his narrative that places Jerusalem at the centre of human history, and the work's value as a source for the history of Jerusalem.

Keywords: Jerusalem, al-'Ulaymî, *al-Uns al-Jalîl*, Mamluks, Islamic historiography

Giriş¹

IX/XV. yüzyılın sonları ile X/XVI. yüzyılın başlarında Kudüs'te yaşamış bir âlim, kadı ve tarihçi olan Mücîrüddin Ebü'l-Yümn Abdurrahman el-Uleymî'nin (ö. 928/1521) *el-Ünsü'l-celil bi-târihi'l-Kuds ve'l-Halil*² adlı eseri, Kudüs'ün faziletlerini derleyen risaleler³ dışında bırakılacak olursa İslâm tarih literatüründe Kudüs tarihi hakkında yazılmış ilk ve en önemli metindir. Yaratılıştan müellifin yaşadığı döneme kadar uzanan ve Kudüs'ü merkeze alan bir dünya tarihi formunda kaleme alınan *el-Ünsü'l-celil*, tarih, siyer, fezâil, hıtat ve tabakât gibi çeşitli türleri birleştirmesi ve bu farklı telif geleneklerine ait malzemeyi sistematik bir bilgi tasnifiyle sunması bakımından ansiklopedik bir karakter taşımaktadır.⁴ Bu makalede önce Uleymî'nin entelektüel biyografisi ve Kudüs'le kurduğu yakın ilişki ele alınacak ardından *el-Ünsü'l-celil*'in planı, hangi telif gelenekleriyle ilişki içerisinde olduğu, Kudüs'ün tarihi için kaynaklık değeri ve telif üslubu incelenecektir.

¹ Bu makale 2022 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları" başlıklı doktora tez çalışmasından hareketle kaleme alınmıştır. Bk. Muhammet Enes Midilli, *Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

² Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celil bi-târihi'l-Kuds ve'l-Halil*, thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebü Tebbâne – Mahmûd Avde el-Keâbine (Amman: Mektebetü Dandis, 1999).

³ Kudüs'ün faziletlerine dair müstakil eserlerin 3. (9.) yüzyıldan itibaren kaleme alındığı bilirse de Haçlı seferleri ve özellikle Kudüs'ün Haçlılar'ın eline geçmesiyle birlikte bu tür metinlerin sayısında önemli bir artış yaşanmıştır. Bu ilgi takip eden dönemlerde de etkisini sürdürmüştür, Memlükler dönemi boyunca Mısır ve Şam bölgesinde Kudüs'ün fezâili hakkında çok sayıda kitap telif edilmiştir. Kudüs'ün fezâili hakkında telif edilen eserler özellikle 1960'lı yıllardan itibaren gerek Arap ülkelerinde gerekse de Batı'da büyük bir ilgi görmüş, bu literatürü ortaya çıkaran sebepler, bu eserlerin yazma nüshaları, muhtevası, kaynakları, üslubu ve ihtiva ettikleri rivayetlerin sıhhati gibi konular üzerine çok sayıda müstakil kitap ve makale kaleme alınmıştır. Bazı örnekler için bk. Kâmil Cemil el-Aseli, *Mahtûtâtü Fezâili Beytilmakdis: Dirase ve Bibliyücraftya* (Amman: Mecma'ü'l-Lügati'l-Arabiyye el-Ürdüni, 1984); Muhammed İbrahim, *Fezâilü Beytilmakdis fi Mahtûtâtü Arabiyyetin Kadime* (Kuveyt: Ma'hedü'l-Mahtûtâtü'l-Arabiyye, 1985); Osman Latif, *The Place of Fada'il al-Quds (Merits of Jerusalem): Literature and Religious Poetry in the Muslim Effort to Recapture Jerusalem During the Crusades* (London: Royal Holloway University of London, Doktora Tezi, 2011).

⁴ Midilli, *Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*, 5–14.

Mücîrüddin el-Uleymî ve Kudüs

Uleymî 860/1455 yılında Kudüs'te doğmuş ve 928/1521 yılında yine burada vefat etmiştir. Ömrünün büyük bir kısmını Kudüs'te geçiren Uleymî, Memlükler'in (648/1250–923/1517) yaklaşık son altmış yılıyla Osmanlılar'ın Mısır–Şam bölgesine hâkim olduğu ilk yıllara şahitlik etmiştir. Uleymî'nin biyografisine yer veren muasır bir tarih veya tabakât eseri tespit edilememekle birlikte onunla ilgili en önemli biyografi kayıtları XIX. yüzyılda yaşayan Hanbelî fıkıh âlimi ve biyografi yazarı İbn Humejd'in (ö. 1295/1878) *es-Sühübü'l-vâbile alâ darâ'ihî'l-Hanâbile* adlı Hanbelî tabakâtında yer almaktadır. Burada İbn Humejd, Uleymî'yi tanıyan ve Kudüs'te onunla bizzat görüşerek hayat hikayesini kendi ağzından dinleyen Şâfiî âlim Cârullah İbn Fehd'den (ö. 954/1547) nakledilen kayıtlara dayanarak Uleymî'nin hayatı, ilim tahsili ve kariyeri hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre babası Şemseddin Muhammed el-Uleymî 853/1449–873/1468) yılları arasında Kudüs'te Hanbelî kâdilkudâtlığı yapmış bir fakihdir. Uleymî babasını erken yaşta kaybetmiş olsa da bu süre içerisinde hem ondan hem onun aracılığıyla eriştiği ilmî çevreden istifade etmiş, ayrıca kadılıkla ilgili ilk gözlemlerini ve tecrübelerini de babası vasıtasıyla edinmiştir. Yirmili yaşlarına kadar süren ilk tahsil döneminde Kudüs'ten yarılmayan Uleymî burada kıraat, nahiv, hadis ve fıkıh gibi ilimlere dair temel muhtasar metinleri şehrin önemli âlimlerinden tahsil etmiştir. Onun Kudüslü hocaları arasında Şemseddin İbn İmrân (ö. 873/1469),⁵ Takıyyüddin Ebû Bekr İbnü'l-Kalkaşendî (ö. 867/1463),⁶ Necmeddin İbn Cemâa (ö. 901/1495–6)⁷ ve Kemâleddin İbn Ebî Şerîf (ö. 906/1500)⁸ gibi şehirde kâdilkudâtlık ve önemli müderrislik vazifeleri üstlenmiş isimler yer almaktadır.

Ardından çağdaşı olan pek çok Kudüslü ilim talibi gibi o dönem Memlükler'in siyasî merkezi ve Mısır–Şam havzasının en önemli ilim merkezi olan Kahire'ye seyahat etmiş ve on yıl kadar burada Kahire ilim çevresinin seçkin isimlerinden ilim tahsiline devam etmiştir. Bu isimler arasında Kahire'nin Hanbelî kâ-

⁵ Uleymî, *el-Ünsü'l-celil*, 2/346–347.

⁶ Uleymî, *el-Ünsü'l-celil*, 2/295–297.

⁷ Uleymî, *el-Ünsü'l-celil târihu'l-Kuds ve'l-Halil* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1384), 150b–151a.

⁸ Uleymî, IX. (XV.) yüzyılda Kudüs ilim çevresinin en önde gelen isimlerinden olan hocası İbn Ebî Şerîf'in biyografisine, tabakât bölümündeki diğer âlimlerden ayrı olarak kitabının sonunda hâtime bölümünden önce uzun bir bölüm ayırmıştır. bk. Uleymî, *el-Ünsü'l-celil*, 2/502–507.

dılkudâtı Bedreddin Muhammed es-Sa'dî (ö. 900/1494)⁹ ve hadis ve tarih sahasındaki çalışmalarıyla şöhret bulan Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) gibi isimler bulunmaktadır.¹⁰ Uleymî Mısır'da kaldığı süre boyunca Kudüs'le ilgili idarî ve sosyal gelişmeleri Kahire'den takip etmeye devam etmiş ve Kudüs'ü Memlükler'in siyasi ve kültürel merkezinden de görme imkânı bulmuştur.¹¹

Kahire'den Filistin bölgesindeki Remle, Halil ve Nablus şehirleriyle birlikte Kudüs'ün Hanbelî kâdilkudâtlığına atanarak Kudüs'e dönmüş ve otuz yıl boyunca bu görevi sürdürmüştür. Ömrünün son yıllarında Mescid-i Aksâ'ya çekilerek vefat ettiği 928/1521 yılına kadar tedris, fetva ve telif faaliyetleriyle meşgul olmuştur.¹² Böylece Kahire'de geçen on yıllık tahsil süreci dışında yetmiş yıla yaklaşan ömrünün tamamını Kudüs'te geçirmiştir. Uleymî'nin evi de Mescid-i Aksâ'nın batı surlarında yer alan Bâbü'lmeğârib'e bitişik bir konumdaydı.¹³ Bütün bunlar onun Kudüs şehriyle güçlü bir bağ kurmasını sağlamış ve bir noktada tarihe duyduğu özel ilgiyi (*lehü'l-ikbâl ale't-târîh*)¹⁴ Kudüs ve Mescid-i Aksâ'ya duyduğu yakınlıkla birleştirerek *el-Ünsü'l-celil*'i telif etmiştir.

Babasının yirmi yıl, kendisinin ise otuz yılı aşkın süre Kudüs'te kadılık yapmış olması ise ona kadı sicillerine erişebilme, şehirdeki bürokratik işleyişi, âlimlerin tayin ve azil süreçlerini yakından görebilme imkânı vermiştir. *el-Ünsü'l-celil*'de buna şahitlik eden pek çok kayıt görmek mümkündür. Örneğin Kudüs'ün Şâfiî kadılarının biyografilerine ayırdığı bölümün mukaddimesinde burada zikrettiği kadılardan bir kısmının biyografisini tarih ve tabakât eserlerinde tespit edebildiğini bir kısmı hakkında ise bu kaynaklarda bilgi bulama-

⁹ Hanbelî tabakâtında Bedreddin es-Sa'dî'yi hocamız (*şeyhünâ*) diye anmış ve Kahire'ye ondan ilim tahsil etmek için gittiğini, burada kaldığı on yıl boyunca onun kendisine çok iyi davrandığını ve ikramda bulunduğunu söylemiştir. Bk. Ebü'l-Yümn Mücürüddin Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed fi terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkadir el-Arnâût (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 5/319.

¹⁰ Muhammed b. Abdullah en-Necdî İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile 'alâ darâ'ihî'l-Hanâbile*, thk. Bekr b. Abdullah Ebü Zeyd – Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 2/517.

¹¹ Midilli, *Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*, 8.

¹² İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/517–518.

¹³ Muhammed Hâşim Gûşe, "Mücürüddin Abdurrahman el-Ömerî el-Uleymî el-Hanbelî: Hayâtuhü ve A'mâluhü (860 h./1456 m. – 927 h./1520 m.)", *el-Mecelletü'l-Arabiyye li's-Sekâfe* 64 (2018), 180, 183–184.

¹⁴ İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/517.

düğünü söylemiştir. İkinci grupta yer alan kadıların isimlerini siciller üzerinde yaptığı inceleme sırasında tespit ettiğini belirtmiş ve sicillerde gördüğü şekliyle bunların isimlerini ve görevde oldukları tarihleri kaydetmiştir.¹⁵

el-Ünsü'l-celil dikkatli bir şekilde incelendiğinde Uleymî'nin çeşitli belgelerin muhafaza edildiği ve içerisinde arşivle ilgili pratiklerin geliştirildiği üç önemli sahaya ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi hukukî belgelerin muhafaza edildiği mahkeme arşivleri, ikincisi vakfiyelerden oluşan eğitim kurumlarıyla ilgili arşivler¹⁶ ve üçüncüsü semâ kayıtları ve icâzetlerden oluşan eğitim pratikleriyle ilgili arşivlerdir.¹⁷ Bu sayede Kudüs hakkında dönemin diğer kaynakları üzerinden tespit edilemeyecek yerel ve arşiv niteliği taşıyan bilgiler Uleymî'nin eserinde yer almıştır. Ayrıca el-Ünsü'l-celil, müellifinin Kudüs'le olan hususî ilişkisini görünür kılacak şekilde şehrin topografik özelliklerine, mahallelerine, başta Mescid-i Aksâ olmak üzere eğitim kurumlarına, idaresine ve ilmî çevresine dair içeriden bir bakış açısı sunmaktadır.

Uleymî'nin Kudüs Tarihi: el-Ünsü'l-celil

Uleymî, Kudüs'ü merkeze alarak tarih, fezâil, hıtat¹⁸ ve tabakât türlerini bir araya getiren ansiklopedik¹⁹ bir eser kaleme almıştır.²⁰ Kitabın yaratılışla ve

¹⁵ Uleymî, el-Ünsü'l-celil, 2/202.

¹⁶ Mesela Uleymî, 836 (1432) yılında vakfedilen Kâdiriyye Medresesi'nin vakfiyesinin kendi zamanına ulaşmadığını, bu sebeple 877 (1472-3) yılında vakfı tescil eden yeni bir belge (mahzar) düzenlendiğini söylemiştir. bk. Uleymî, el-Ünsü'l-celil, 2/86. Bir başka örnekte Kâmiyye Medresesi'nin vakfiyesinin zamanına ulaşmadığını ancak medresenin vakfını tescil eden 816 (1413-4) tarihli mahzarı gördüğünü ifade etmiştir. bk. Uleymî, el-Ünsü'l-celil, 2/89.

¹⁷ Memlükler döneminde arşivler etrafında gelişen bu pratikler için bk. Konrad Hirschler, "From Archive to Archival Practices: Rethinking the Preservation of Mamluk Administrative Documents", *Journal of the American Oriental Society* 136/1 (2016), 3.

¹⁸ İslâm telif tarihinde bir şehrin topografyasını, tarihi coğrafyasını, mabetlerini, kurumlarını ve mahallelerini ele alan eserler hıtat literatürünü oluşturmaktadır. Bu türün en meşhur örneği Memlükler döneminde telif edilen ve Kahire'ye odaklanan Takyyüddin el-Makrîzî'nin (ö. 845/1442) el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fi zikri'l-hıtatî ve'l-âsâr adlı eseridir.

¹⁹ Elias Muhanna, Memlükler döneminde telif edilen, farklı telif türlerini bir şemsiye altında buluşturan, çeşitli ilimlere dair konuları bir araya getiren, konu tasnifinde hiyerarşik bir düzen benimseyerek sistemli bilgi tasnifi sunan ve güçlü bir metin-içi referans örgüsüne sahip olan eserleri "ansiklopedik" olarak vasıflandırmıştır. bk. Elias Muhanna, *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 11-13, 111.

²⁰ Uleymî eserin mukaddimesinde Kudüs hakkında telif edilmiş eserlerin bir kısmının fezâile, bir kısmının Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethine ve Emevîler'in imar faaliyetlerine, bir kısmının Selâhaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethine yoğunlaştığını, bir kısım tabakât eserlerinde

peygamberler tarihiyle başlayan ilk fasılları siyere dair bir bölümle devam etmektedir. Kitabın yaklaşık üçte birini oluşturan bu ilk kısım, İslâm tarih literatürü içerisindeki “dünya tarihi”ne dair yazılmış eserlerle benzer bir muhtevaya sahiptir.²¹ Ancak Uleymî, yeri geldikçe gerek peygamberler tarihinin gerekse Hz. Peygamber’in hayatının Kudüs’le irtibatına dikkat çekmiş, Kudüs’ü merkeze alan bir dünya tarihi kaleme almaya çalışmıştır. Örneğin Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman’ı anlatırken onların Mescid-i Aksâ ve Kudüs’ü imar etmesinden, Hz. Peygamber’in siretini ele alırken özellikle onun isrâ ve mi’râcından ve ilk kible olarak Mescid-i Aksâ’ya yönelmesinden, Hz. Ömer’i anlattığı kısımda onun Kudüs’ü fethinden ve şehirdeki imar faaliyetinden, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân’ı (65/685–86/705) anlatırken onun Kubbetüssahre’yi ve Mescid-i Aksâ’yı imar edişinden ve Selâhaddin Eyyûbî’nin (567/1171–589/1193) Kudüs’ü fethinden ve Kudüs’le ilişkisinden söz etmiştir.

Siyer kısmından sonra bir “fezâil” faslı açarak burada Kudüs’e ve Mescid-i Aksâ’ya atfedilen üstün özelliklere ve faziletlere değinmiştir. Bu bölümün ardından tarihle ilgili anlatısına devam ederek Hz. Ömer’in Kudüs’ü fethinden bahsetmiş, sahâbe ve tâbiünden Kudüs’e yerleşenler hakkında bilgi vermiştir. Kudüs’ü ziyaret edenler ve şehirde yerleşen kırka yakın sahâbi ve tâbiünden isim kaydedilmek suretiyle çok sayıda peygamberin hatırasına ve kabrine ev sahipliği yapan şehrin manevî önemi, İslâm’ın ilk nesilleri olan sahâbe ve tâbiünün önemli isimlerinin varlığıyla daha da muhkem hale getirilmiştir. Uleymî bu bölümün devamında Haçlılar’ın Kudüs’ü istilasını, Selâhaddin Eyyûbî’nin Kudüs’ü Haçlılar’dan geri almasını ve diğer Eyyûbî meliklerinin Haçlılarla mücadelesini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

Memlûk hâkimiyetine kadar gelen bu tarih anlatısından sonra eserin “hıtat” türü kitapların muhtevasıyla örtüşen ve bir mekân olarak Kudüs’ün ve Mescid-i Aksâ’nın tasvirine odaklanan kısmı başlamaktadır. Burada önce Mescid-i Aksâ’nın mimarî özellikleri ve Harem-i Şerif içerisindeki yapılar ayrıntılı olarak tasvir edilmiş, ardından şehirdeki ilim kurumlarının konumları ve

ise pek çok hal tercümesinin arasında Kudüs’ün önde gelen âlimlerinden söz edildiğini ve bunların dağılmış halde bulunduğunu belirtmiş, bu sebeple kendisinin Kudüs’ün tarihini, yapılarını, fezâilini, fethini ve ulemâ tabakâtını bir araya getiren bir eser telif etmeyi arzuladığını ve bu şekilde Kudüs hakkında bütünlüklü bir tarih metni (*târihen kâmil*) kaleme almak istediğini açıklamıştır. bk. Uleymî, *el-Ünsü’l-celil*, 1/67–68.

²¹ Bu türün bazı örneklerini inceleyen bir çalışma için bk. Nahide Bozkurt, *Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarihi Tasarımları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020).

tarihleri hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Kudüs'ün mahalleleri ve Kudüs etrafındaki Remle, Gazze, Nablus ve Halil gibi şehirler hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Uleymî, Kudüs'teki her bir eğitim kurumunun şehirdeki konumunu dikkatli bir şekilde kaydetme konusunda büyük bir topografik hassasiyete sahiptir. Bunu yaparken Mescid-i Aksâ'yı merkeze almış, kible yönünden başlayıp kuzeye doğru önce Harem-i Şerif surlarına bitişik olan kurumları, sonra Mescid-i Aksâ'ya yakın olanları, son olarak da Mescid-i Aksâ'nın uzağında kalanları ele almış, bunları da kendi içerisinde batıdan doğuya ya da doğudan batıya doğru sırayla listelemiştir. Nu'aymî (ö. 927/1521) *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*²² adlı eserinde Dımaşk medreselerini fikhî mensubiyetlerine göre, Makrîzî (ö. 845/1442) ise *Hıtat'ta*²³ Kahire medreselerini kronolojik olarak sıralarken Uleymî, Kudüs'teki eğitim kurumlarını Mescid-i Aksâ'ya yakınlıklarına göre mekânsal bir hiyerarşi içerisinde sunmayı tercih etmiştir.²⁴

Hıtat türünün özelliklerini taşıyan bu faslın ardından tarih anlatısına geri dönmüş ve Kayıtbay'ın (873/1468–901/1496) saltanat yıllarına kadar Kudüs'e hâkim olan Memlûk sultanlarından, bunların Kudüs'teki imar faaliyetlerinden, vakıflarından ve şehre ziyaretlerinden söz edilmiştir. Uleymî, bu noktada tarih anlatısına bir ara daha vererek Selâhaddin Eyyûbî'nin vefatından 900/1495 yılına kadar Kudüs'te yaşayan önemli âlimlerin ve sûfilerin biyografilerini ele aldığı bir tabakât/terâcim bölümüne yer vermiştir. Âlimleri fikhî mensubiyetlerine göre tasnif etmiş, önce Şâfîileri, sonra Hanefileri, sonra Mâlikîleri ve son olarak da Hanbelîler'i zikretmiş, bu bölümlerin içerisinde de âlimleri vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sıralamış, onların tahsil süreçlerinden, Kudüs ilmî çevresiyle irtibatlarından ve meslekî kariyerlerinden söz etmiştir. Uleymî'nin "Kudüs ulemâ"sını tespit etme konusunda kendine has bir yöntem benimsediği, hayatının tamamını veya önemli bir kısmını Kudüs'te geçiren âlimlerin yanı sıra burada hatırı sayılır bir süre kalarak ders almış veya vermiş, ilmî veya bürokratik kadrolar üstlenmiş, yani bir şekilde şehirdeki ilmî çevrenin bir parçası haline gelmiş âlimleri eserine dahil ettiği söylenebilir.²⁵

²² Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, thk. Cafer el-Hasenî (Dımaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1948).

²³ Ebü Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fi zikri'l-hıfati ve'l-âsâr*, thk. Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2013).

²⁴ Midilli, *Memlûkler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*, 169–170.

²⁵ Midilli, *Memlûkler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*, 78.

Uleymî eserin en sonunda bir kez daha tarih anlatısına geri dönmüş, bizzat şahidi olduğu Sultan Kayıtbay'ın saltanat yıllarını (872/1468–901/1496) kronik şeklinde telif ederek kitabını tamamlamıştır.²⁶ Toparlanacak olunursa *el-Ünsü'l-celil*'in yaratılıştan müellifin yaşadığı döneme kadar gelen ve Kudüs'ü merkeze alan bir tarih eseri olduğu, bununla birlikte bu tarih anlatısının arasına Kudüs'ün fezâili, mekânsal özellikleri, ilim kurumları ve ulemâsı hakkında uzun fasılların serpiştirildiği söylenebilir. Bu plan ve telif üslubu okura, bir taraftan Kudüs'ün tarihini ve insanlık tarihindeki yerini anlama diğer taraftan şehrin faziletlerini, topografisini, kurumlarını ve ilmi çevresini yakından takip etme imkânı tanıyan özel bir okuma biçimi sunmaktadır.

Tablo 1: *el-Ünsü'l-Celil*'in telif planı²⁷

1. Mukaddime
2. Hz. Âdem'den itibaren peygamberler tarihi
3. Hz. Peygamber'in siyeri
4. Mescid-i Aksâ'nın fezâili
5. Hz. Ömer'den Haçlılar'ın Kudüs'ü istilasına kadar İslâm tarihi
6. Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethi ve Eyyûbîler dönemi
7. Hıtat: Mescid-i Aksâ, eğitim kurumları ve mahalleler
8. Kayıtbay'ın saltanat dönemine kadar Memlûk tarihi
9. Kudüs ulemâsının tabakâtı
10. Kayıtbay dönemi kroniği

el-Ünsü'l-celil, Osmanlı hâkimiyetine kadar Kudüs'te inşa edilen eğitim kurumları ve şehirdeki ilmî çevrenin tarihi için vazgeçilmez bir kaynaktır. Kitabın hıtat kısmı, Mescid-i Aksâ'daki vakıflı derslerin yanı sıra Eyyûbîler ve Memlûkler döneminde Kudüs'te kurulan medrese, hankâh, zâviye ve ribat türlerindeki çeşitli eğitim kurumlarının isimleri, konumları, vakıfları, işlevleri ve tarih içerisinde geçirdikleri dönüşümler hakkında önemli bilgiler ihtiva

²⁶ *el-Ünsü'l-celil*'in sonundaki kronik kısmını inceleyen bir çalışma için bk. Donald P. Little, "The Governance of Jerusalem Under Qāyṭbāy", *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. Michael Winter – Amalia Levanoni (Leiden–Boston: Brill, 2004), 143–161.

²⁷ Bu liste, *el-Ünsü'l-celil*'in ayrıntılı bir içindekiler tablosunu içermemektedir. Bunun yerine metnin ayrıntılı başlıkları içeriğe uygun olacak şekilde yeniden yapılandırılmış, böylece anlatının akışı ve eserde farklı telif geleneklerinin nasıl bir araya getirildiği gösterilmeye çalışılmıştır.

etmektedir. Kitabın yaklaşık dörtte birlik bölümünü oluşturan tabakât kısmı ise Eyyübîler ve Memlûkler döneminde, özellikle de müellifin hocalarının ve kendisinin yaşadığı dönem olan IX/XV. yüzyılda şehirdeki ilmî çevrenin parçası olmuş beş yüze yakın âlimin biyografisini içermektedir. Sadece bu tabakât kısmı bile Eyyübî ve Memlûk hâkimiyetinde şehirde oldukça canlı ve güçlü bir ilmî çevrenin teşekkül ettiğine, bunun yanı sıra Kudüs'ün Müslümanlar için manevî önemi yüksek harem bir belde olmasının yanında İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerinden birine dönüştüğüne işaret etmektedir.

Uleymî *el-Ünsü'l-celîl*'den başka tarih, tabakât, tefsir ve fıkıh gibi sahalarda çok sayıda eser telif etmiştir.²⁸ Bunlardan *et-Târîhu'l-mu'teber fî enbâ'i men 'aber* adlı genel tarih eseri ile *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed* ismini taşıyan tabakât eseri, Uleymî'nin Kudüs'le kurduğu yakın ilişkiyi takip etmek bakımından özellikle önemlidir.²⁹ Tıpkı *el-Ünsü'l-celîl* gibi *et-Târîhu'l-mu'teber* de tarih ve terâcim kısımlarından oluşan bir metindir. Kitabın IX/XV. yüzyılı, yani bilhassa müellifin yaşadığı dönemin tarihî olaylarını ve bu dönemde yaşayan âlimlerin biyografilerini ele alan kısımları *el-Ünsü'l-celîl*'in ilgili bölümleriyle büyük bir benzerlik taşımaktadır. Dahası Uleymî *et-Târîhu'l-mu'teber*'i genel bir tarih eseri olarak telif etmesine rağmen IX/XV. yüzyılın olaylarında ve bu dönemde vefat eden âlimlerin biyografilerinde Kudüs merkezî bir konumda yer almıştır. Benzer şekilde *el-Menhecü'l-ahmed*'te Kudüs'te yaşayan Hanbelî âlimlerin biyografilerine ayrılan kısımlarla *el-Ünsü'l-celîl*'in ilgili kısımları arasında önemli benzerlikler olduğu görülmekte, bu metinde diğer Hanbelî tabakâtlarında bulunmayan pek çok Kudüslü fakihin ismi ve biyografisi yer almaktadır. Bu durum Uleymî'nin bu üç eseri telif ederken aynı kaynaklardan ve notlardan istifade ettiğini ihlas etmektedir. Dahası farklı telif geleneklerine yaslanan bu üç eserde de Uleymî'nin Kudüs'e duyduğu yakınlık ve ilgi ön plandadır.

²⁸ Uleymî'nin telif ettiği eserlerin listesi için bk. İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/518; Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed *et-Tarîkî, Mu'cemü musannefâti'l-Hanâbile* (Riyad, 2001), 5/135-138.

²⁹ Uleymî, *et-Târîhu'l-mu'teber fî enbâ'i men 'aber* (Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2011); *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkadir el-Arnâût (Beyrut: Dâru Sâdir, 1997).

Sonuç

Memlûk hâkimiyetinin son dönemlerinde Kudüs'te yaşayan âlim, kâdılkudât ve tarihçi Mücîrüddin el-Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celil bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl* adlı eseri İslâm tarih literatüründe müstakil olarak Kudüs'ün tarihine hasredilmiş ilk ve en önemli tarih eseridir. Kahire'de geçen on yıllık tahsil süreci dışında yetmiş yıla yaklaşan ömrünün tamamını Kudüs'te geçiren Uleymî'nin babası yirmi kendisi ise otuz yıla yakın bu şehirde kâdılkudâtlık yapmış ve şehirdeki ilmî çevreyle yakın ilişkiler kurmuştur. Bunlar onun Kudüs'le güçlü bir bağ kurmasını sağlamış ve böylece tarihe duyduğu özel ilgiyi Kudüs ve Mescid-i Aksâ'ya duyduğu yakınlıkla birleştirerek *el-Ünsü'l-celil*'i telif etmiştir. Babasının ve kendisinin uzun yıllar Kudüs'te kadılık yapmış olması ona kadı sicillerine erişebilme, şehirdeki bürokratik işleyişi, âlimlerin tayin ve azil süreçlerini yakından takip edebilme imkânı vermiştir. Uleymî, Kudüs'te çeşitli belgelerin muhafaza edildiği mahkeme arşivleri, eğitim kurumlarıyla ilgili arşivler ve eğitim pratikleriyle ilgili arşivlere erişmiştir. Bu sayede Kudüs hakkında dönemin diğer kaynakları üzerinden tespit edilemeyecek yerel ve arşiv niteliği taşıyan bilgiler *el-Ünsü'l-celil*'de yer almıştır. Ayrıca kitap, müellifinin Kudüs'le olan yakın ilişkisine şahitlik edecek şekilde Mescid-i Aksâ'ya, Kudüs'ün mahallelerine, eğitim kurumlarına, idaresine ve ilmî çevresine dair içeriden bir bakış sunmaktadır.

Yaratılıştan müellifin yaşadığı döneme kadar uzanan ve Kudüs'ü merkeze alan bir dünya tarihi formunda kaleme alınan *el-Ünsü'l-celil*, tarih, siyer, fezâil, hıvat ve tabakât gibi farklı telif geleneklerine ait malzemeyi birleştirerek sistematik bir bilgi tasnifi içerisinde sunmakta ve bu yönüyle ansiklopedik bir karakter taşımaktadır. Tarih anlatısının arasına Kudüs'ün faziletleri, mekânsal özellikleri, eğitim kurumları ve Kudüslü âlimlerin biyografileri hakkında uzun fasılların serpiştirildiği kitabın planı ve telif üslubu okura, bir taraftan Kudüs'ün insanlık tarihindeki yerini anlama diğer taraftan şehrin ilim tarihini yakından takip etme imkânı tanıyan özel bir okuma biçimi vadetmektedir.



Kaynakça

- Aselî, Kâmil Cemil. *Mahtûtâtü Fezâilü Beytilmakdis: Dirase ve Bibliyücrufya*. Amman: Mecma'ü'l-Lügati'l-Arabiyye el-Ürdüni, 1984.
- Bozkurt, Nahide. *Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarihi Tasarımları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Güşe, Muhammed Hâşim. "Mücirüddin Abdurrahman el-Ömerî el-Uleymî el-Hanbelî: Hayâtuhü ve a'mâluhü (860 h./1456 m. – 927 h./1520 m.)". *el-Mecelletü'l-Arabiyye li's-Sekâfe* 64 (2018), 173–184.
- Hirschler, Konrad. "From Archive to Archival Practices: Rethinking the Preservation of Mamluk Administrative Documents". *Journal of the American Oriental Society* 136/1 (2016), 1–28.
- İbn Humejd, Muhammed b. Abdullah en-Necdî. *es-Sühübü'l-vâbile alâ darâ'ihî'l-Hanâbile*. thk. Bekr b. Abdullah Ebü Zeyd – Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbrahim, Muhammed. *Fezâilü Beytilmakdis fî Mahtûtâtin Arabiyyetin Kadîme*. Kuveyt: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1985.
- Latiff, Osman. *The Place of Fada'il al-Quds (Merits of Jerusalem): Literature and Religious Poetry in the Muslim Effort to Recapture Jerusalem During the Crusades*. London: Royal Holloway University of London, Doktora Tezi, 2011.
- Little, Donald P. "The Governance of Jerusalem Under Qāytbāy". *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*. ed. Michael Winter – Amalia Levanoni. 143–161. Leiden–Boston: Brill, 2004.
- Makrîzî, Ebü Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtatı ve'l-âsâr*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 6 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî, 2013.
- Midilli, Muhammet Enes. *Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlûkler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Muhanna, Elias. *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Nu'aymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed en-. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. thk. Cafer el-Hasenî. 2 Cilt. Dimaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1948.
- Tarîkî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemü musannefâti'l-Hanâbile*. 8 Cilt. Riyad, 2001.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celil târihu'l-Kuds ve'l-Halîl*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1384.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celil bi-târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*. thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebü Tebbâne – Mahmûd Avde el-Keâbine. 2 Cilt. Amman: Mektebetü Dandis, 1999.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi as-hâbi'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdülkadir el-Arnâût. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahmân b. Muhammed. *et-Târihu'l-mu'teber fî enbâ'i men 'aber*. 3 Cilt. Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2011.

Œehirle ÖzdeŒleşen Estetik Tavrı: XV. Yüzyıl Osmanlı Tezhip Sanatında “İstanbul Üslûbu”

Aesthetic Attitude Identified with the City: “İstanbul Style” in the 15th Century Ottoman Illumination Art

Gülnihal Kûpeli

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi
qupeli@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2055-0427

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466540>

Kûpeli, Gülnihal. “Œehirle ÖzdeŒleşen Estetik Tavrı: XV. Yüzyıl Osmanlı Tezhip Sanatında ‘İstanbul Üslûbu’”. *İnŒa* 1 (Aralık/December 2023): sayfa/pp. 64–95.

Şehirle Özdeşleşen Estetik Tavrı: xv. Yüzyıl Osmanlı Tezhip Sanatında “İstanbul Üslubu”

Öz: Bu makalede, Sultan II. Bâyezîd dönemi Osmanlı tezhip sanatı ana hatlarıyla tasvir edilmekte ve xv. yüzyılın sonlarına doğru bu alanda geliştirilen yeni bir üslup incelenmektedir. Söz konusu üslup, tarafımızdan “İstanbul Üslubu” olarak tanımlanacaktır. Makalenin amacı doğrultusunda, önce İstanbul Üslubu'nun oluşum serüvenine şahitlik eden Baba Nakkaş, Timûrî–Herat, Türkmen ve Naif üslup hakkındaki bilgileri özetleyecek ve ardından bu yeni bezeme tarzının özelliklerini irdedeleyeceğiz. Değerlendirmelerimiz, Nakkaş Hasan b. Abdullah'ın imzalı eserleri bağlamında gerçekleştirilecek olup; üslubun özgün yönleri bu eserlerin renk, desen, motif ve tasarım niteliklerinden hareketle belirlenecektir. Söz konusu değerlendirmeler sonucunda, İstanbul Üslubu'nun bilhassa Fatih Sultan Mehmed döneminde hazırlanan eserlerin çeşitliliğinden beslendiği ve Sultan II. Bâyezîd döneminde kendi estetik dilini oluşturduğu ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı kitap sanatları, tezhip, İslam estetiği, İstanbul üslubu, II. Bâyezîd, Hasan b. Abdullah.

Aesthetic Attitude Identified with the City: “İstanbul Style” in the 15th Century Ottoman Illumination Art

Abstract: In this article the main lines of Ottoman illumination art in the period of Sultan Bâyezîd II is described, and a new style developed in this art toward the end of the 15th century is examined. This style will be defined by us as “İstanbul Style”. In accordance with the aim of the article, we will summarize some information on Baba Naqqash, Timurid–Herat, Turkman and Naif styles which witnessed the formation of the İstanbul Style, and then will examine the features of this new illumination style. Our evaluations will be realized in the context of Naqqash Hasan b. Abdullah's signed works, and the original aspects of the style will be determined by the color, pattern, motif and design qualities of these works. As a result of these evaluations, it will be shown that the “İstanbul Style” was nourished by the diversity of the art works of the reign of Sultan Mehmed the Conqueror and created its own aesthetic language during the period of Sultan Bâyezîd II.

Keywords: Ottoman arts of the book, illumination, Islamic aesthetics, İstanbul style, Bâyezîd II, Hasan b. Abdullah.

Giriş

İnsanoğlu geleceğe yönelik yaşar fakat düşünce ve kültür dünyasını şekillen-diren ana çizgileri geriye dönük yolculuklar, tarihteki gezinmeler sayesinde birleştirir. Kuşaklar arasındaki zihniyet farkını belirleyen en önemli etken, hayal dünyasının genişlemesine hizmet eden bu dönüşlerin mahiyetinde sak-lıdır. Kimileri bunu bilinçsizce, gelişi güzel biçimde, adeta içgüdüsel olarak yapar. Kimileri de yüksek bilinç ve farkındalık halinde gerçekleştirir; bu geri dönüşlerde kırılma noktalarını veya ivme kazanılan anları keşfeder onları ta-nımlamaya çalışır. Medeniyetler böyle insanların çabalarıyla teşekkül eder; önceki kuşakların mirası değişik oranlarda devralınarak yeni yapılar oluşturu-lur ve yeni bir dünya görüşü inşa edilir.

İstanbul'un fethi Osmanlı'nın hem doğusunda hem de batısında tam da bu anlamda bir kırılmaya şahitlik etmiş, dengeleri değiştirerek yeni bir mede-niyet tasavvurunun inşasını sağlamıştır. Bu oluşum toplumsal hayatın bü-tün yönlerinde ve devlet yönetiminde olduğu gibi ilim ve sanat dünyasında da hissedilmiştir. Örneğin, Osmanlı sanatının şekillenme sürecini, dönemin estetik zevkini yakından takip edebileceğimiz en belirleyici sanat ortamları olan "nakkashâne"lerin bu dönemde bağımsız kimlik kazanmaları oldukça anlamlıdır. Bu atölyelerde Osmanlı tebaası vasfına sahip sanatkarlar farklı coğrafyaların temsilcileri olmakla birlikte, her zaman ortak bir himaye anla-yışıyla karşılaşmış ve netice itibarıyla de Semerkant, Tebriz, Herat veya Şîrâz gibi sanat merkezlerinde oluşmuş kültürel miras, şu veya bu ölçüde yeni bir karakter arz ederek Osmanlı'ya intikal edebilmiştir.

Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481) dönemindeki bu temayül Sultan II. Bâ-yezîd'in (ö. 918/1512) hükümdarlığı sırasında da özenle devam ettirilmiştir. Şehzadelîği esnasında Amasya'da yanında bulunan âlim, sanatkâr ve şairle-rin büyük bir kısmını tahta geçtikten sonra İstanbul'a davet eden sultan, hat dersleri aldığı hocası Şeyh Hamdullah'a (ö. 926/1520) ayrı bir ihtimam göster-miştir. Bizzat kendisi de hattat olan sultanın Saray koleksiyonunda bulunan Yâkut el-Musta'sımî (ö. 698/1299) yazılarını üstadı Şeyh Hamdullah'a açma-sı, Osmanlı hat mektebinin temellerinin atılması yolunda büyük bir adım ol-muştur.¹ Sultan II. Bâyezîd'in hat sanatına verdiği destek, diğer kitap sanatla-

¹ Nefezâde İbrahim'in *Gülzâr-ı Savab* isimli eserinde aktarılan bir anekdota göre, Yâkut el-Musta'sımî'nin eserlerini Şeyh Hamdullah için hazineden çıkartan II. Bâyezîd, ken-disinden farklı üslûpta yeni eserler vermesini istemiştir. Bu görüşe göre Osmanlı hat sa-

rının değişimini de beraberinde getirmiştir. Şeyh Hamdullah hattıyla yazılan bazı bezemeli eserler, en az Osmanlı hat sanatı kadar tezhip sanatıyla ilgili yenilik arayışlarının tetkiki için de muazzam bir öneme sahiptir. Onun istinsah ettiği dinî ve ilmî–edebî eserlerin bezemeleri üzerinden, Timûrî–Herat, Baba Nakkaş, Türkmen ve Naif olarak isimlendirilen farklı tezhip üslûplarının II. Bâyezîd dönemindeki seyri izlemek² ve nihayetinde de bu farklılıklar zemininde doğan İstanbul Üslûbu’nun imzalı örneklerini incelemek mümkündür.

II. Bâyezîd Dönemi Osmanlı Tezhip Sanatında Uygulanan Üslûplar

II. Bâyezîd dönemi tezhip sanatındaki değişim sürecini ifade etmek için ele alacağımız ilk eser; TSMK.YY.913 numarada kayıtlı olan ve 897/1491 tarihinde Şeyh Hamdullah hattıyla yazıya geçirilen Kur’ân–ı Kerim bezemesidir.³ 16x11 cm. gibi küçük ölçülerde hazırlanan eser 564 varak olup, her sayfada Nesih hat ile yazılı on bir satır bulunmaktadır.⁴ Timûrî–Herat üslûbunun etkisiyle hazırlandığını düşündüğümüz eserde zehebe kaydı yer almamaktadır. Zahriye tezhibi karşılıklı varaklarda, toplam dört adettir. İnce ve güçlü bir fırça hâkimiyeti, sağlam bir desen anlayışı vardır. Küçük bir eser olmasına rağmen tezyinat oldukça ayrıntılıdır. Motiflerde; açık renkler tercih edilirken küçük pafta zeminlerinde siyah veya mavi, daha geniş yüzeylerde ise mora yakın, parlak bir lacivert kullanılmıştır ki bu ton lacivert Timûrî üslûp etkisinde hazırlanan eserlerin en ayırt edici özelliklerindedir. Geometrik düzenlemenin hâkim olduğu beyaz ipliklerle kurgulanan paftalar, bahar dalını andıran hatayî grubu serbest kompozisyonlar, ipliklerin kalp şeklinde birbirine bağ-

natında özgün üslûbun gelişimi doğrudan Sultan II. Bâyezîd’in teşviğiyle gerçekleşmiştir. Fakat, Şeyh Hamdullah’ın zaten İstanbul’a gelmeden belli bir üslûp edindiğini, dolayısıyla da hükümdarın böyle bir tavsiyesine ihtiyaç olmadığını düşünen araştırmacılar da vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatından Seçmeler* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2017), 78; Doksandokuz İstanbul Mushafı (İstanbul: Türk Petrol Vakfı, 2010), 22; Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler (İstanbul: Aksoy Matbaacılık, 2002), 46; Muhittin Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah* (İstanbul: Kubbealtı, 2007), 33; *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, 1999), 103; “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (2007), 33/570; Ali Alparşlan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 35.

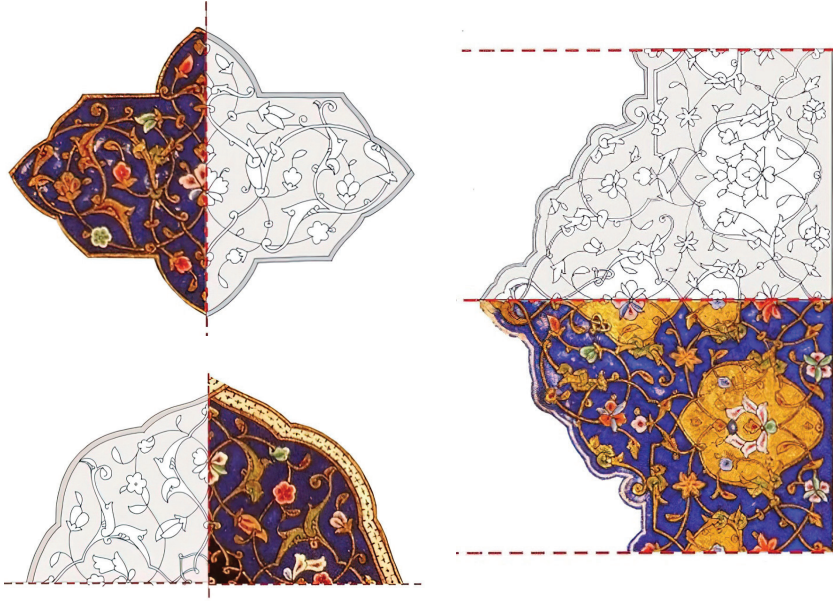
² Gülñihal Kùpeli, “Saray Nakkaşhânesi ve XV. Yüzyılda Osmanlı Tezhip Sanatını Şekillendiren Üslûplar”, *Elmi Mecmuası* 11 (2009), 474–494.

³ Gülñihal Kùpeli, “Tezhip Sanatında Yenilik Arayışları: II. Bâyezîd Dönemi”, *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009), 329.

⁴ Derman, *Türk Hat Sanatından Seçmeler*, 86–93; Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah*, 154, 156–157.



Resim 1. TSMK. YY.913, vr. 3a, Şeyh Hamdullah hattıyla hazırlanmış 897/1491 tarihli Kur'ân-ı Kerim'in zahriye sayfası tezhibi.



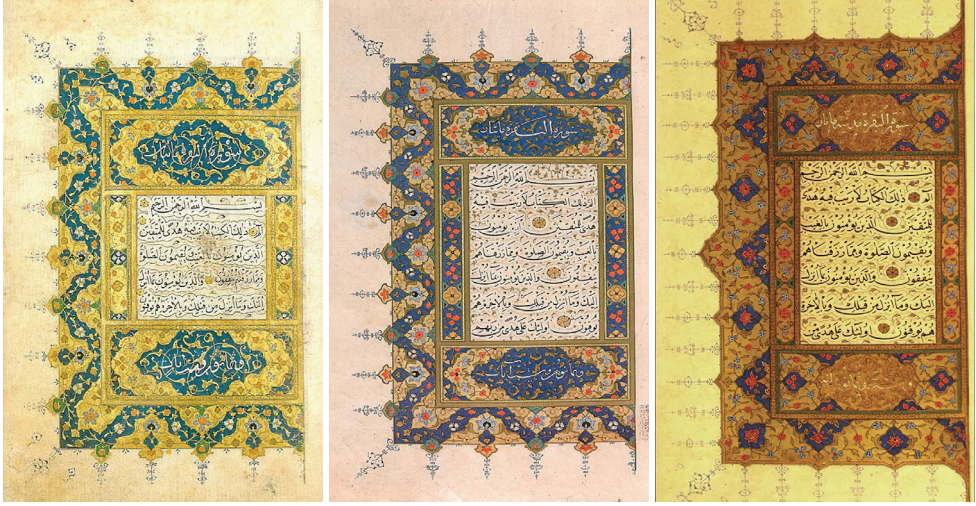
Çizim 1. TSMK.YY.913, vr. 3a, detay.

lanmasından oluşan düğümler ve bilhassa rûmî ağırlıklı düzenlemeler yine bu tarzın özellikleri arasındadır (Resim 1/Çizim 1).

XV. yüzyılın sonlarında renk, motif, form ve kompozisyon teknikleri açısından Timûrî üslûptan farklı olarak hazırlanmış bir diğer yazma TİEM 402 numara kayıtlıdır.⁵ 23x33 cm. ebadındaki 899/1494 tarihli eser yine hattat Şeyh Hamdullah’a aittir (vr. 259b). Fatih dönemini anımsatan desen üslûbu “Baba Nakkaş” diye bilinen tarzın devamı niteliğindedir. İçeride doğru kıvrılan, oldukça iri, yuvarlak ayrıntılara sahip motifler, çivit mavi, kızıl kahve, turuncu, su yeşili ve siyahın hâkim olduğu çok renkli zeminler ile üzerine konulan üç nokta, kıvrak nüanslı fırça hareketleri üslûbun temel özellikleridir.

Eserde, II. Bâyezîd zamanında etkisi hala devam eden Baba Nakkaş Üslû-

⁵ 1400. Yılında Kur’an-ı Kerim, kür. Ali Serkander Demirkol, Sevgi Kutluay, ed. Müjde Unustası (İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları, 2010), 368–373; Serin, Hattat Şeyh Hamdullah, 160, 162–167.



Resim 2. Fazlullah Nakkaş'a ait olduğu düşünülen üç yazma eserin serlevha tezyinatı.



a) Khalili Koleksiyonu
Qur.204, vr. 3a, 899/1493.



b) TİEM 402,
vr. 3a, 899/1494.



c) TSMK EH. 72,
vr. 3a, 901/1495.

bu'nun dönemin zevki doğrultusunda biraz daha sadeleştirildiği, zeminlerde daha az renk kullanıldığı, buna mukabil altın kullanımının arttırıldığı gözlemlenir. Ancak motifler hala iri, renkli ve yuvarlak biçimlidir. Eserin dikkat çeken bir diğer özelliği bulut motifinin kullanımı ile ilgilidir. Osmanlı tezhip uygulamalarında daha eski tarihli birkaç müstakil örneğine rastladığımız bulut motifine,⁶ ilk defa hem serbest hem de paftalar oluşturacak kadar tasarımın içerisinde etkin bir rol biçilmiştir. Buna rağmen bulut motiflerinin henüz helezonvârî ince kıvrımlardan uzak, oldukça büyük, hatta minyatürde kullanılan serbest küme bulutlarını anımsatır nitelikte olduğunu da kaydetmek gerekir.

Baba Nakkaş Üslûbu'nun güzel örneklerinden sayılabilecek bu eserdeki tezyinatla çok yakın benzerlik içeren iki Mushaf yazması daha bulunmaktadır. Bunlardan, Şeyh Hamdullah hattıyla istinsah edildiği görülen ilk yazma

⁶ Seher Aşıcı, "Kitap Dostu bir Sultan Fatih", *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009), 316.

901/1495 yılına tarihlenmiş olup, TSMK. EH.72 numarada kayıtlıdır.⁷ İkinci Kur’ân-ı Kerim nüshası ise Londra’daki Khalili Koleksiyonu’nda (Qur.204) muhafaza edilmektedir.⁸ Bu üç eserin ilk ikisinde, bezemelerin hangi sanat-kâr tarafından yapıldığı belirtilmemekle birlikte 899/1493 tarihli yazmanın hattatı ve müzehhibi olarak “Fazlullah b. Veli el-ma’rûf bi-Arapoğlu” imzası kaydedilmiştir (vr. 302a). Aralarındaki çarpıcı benzerliğe bakılacak olursa, birbirini müteakip yıllar içerisinde hazırlanan söz konusu her üç eserin tezyinatının, aynı müzehhibe, yani Fazlullah nakkaşa ait olması kuvvetle muhtemeldir⁹ (Resim 2).

Sultan II. Bâyezid dönemi eserlerinde kullanılan bir başka tezhip üslubu, etkisi oldukça geniş bir coğrafyaya yayılan ve “Naif” olarak adlandırılan tarzıdır.¹⁰ Bu üslubun bilinen en erken örnekleri XIV. yüzyılın ortalarında Muzafferîler dönemi Fars bölgesinde ve Celâyirli hükümdar Şeyh Üveys döneminde Tebriz’de hazırlanan el yazmalarında görülür.¹¹ İstanbul Saray Nakkaşhânesi’ne gelişi ise Bursa veya Edirne üzerinden olmalıdır. Üslubun tezyini formu, bilhassa serlevha tezhibinde dış pervaza yerleştirilen damla veya haçvârî biçim-

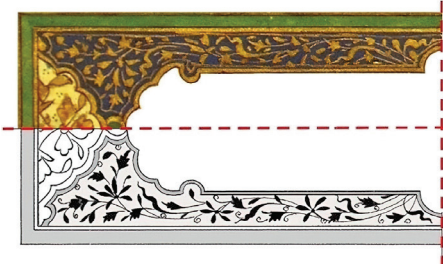
⁷ Katalog bilgileri ve örnek bezemeli sayfalar için bkz. Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah*, 91–93.

⁸ Bkz. J.M. Rogers, *Empire of the Sultans: Ottoman Art from the Collection of Nasser D. Khalili* (London: The Nour Foundation, 1996), 48–49.

⁹ Gülñihal Kùpeli, “Tezhip Sanatında Yenilik Arayışları: II. Bâyezid Dönemi”, *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009), 333.

¹⁰ Bu bezeme tarzına ilişkin “Naif” tabirinin henüz tam olarak kabul görmüş bir kavram olmadığını belirtmemiz gerekir. Gördüğümüz kadarıyla, “Naif” kavramına ilk defa dikkat çeken R. Ettinghausen’dir. Fakat böyle bir isimlendirme tercihinin nedeni Ettinghausen’in kendisi tarafından açıklanmamıştır. Çalışmalarında sık sık atıf yaptığı bu bezeme tarzının erken örneklerini Muzafferîler, Celâyirli ve Timurular dönemiyle karakterize eden Z. Tanındı, “Naif” tabirinin “delicate” (narın, ince) anlamında kullanıldığını kanaatindedir. Öte taraftan E. Wright gibi bazı sanat tarihçileri, doğrudan Muzafferîler dönemiyle ilişkilendirdikleri söz konusu üslubu “Muzafferî tarzı” olarak adlandırmaktadırlar. Bkz: Richard Ettinghausen, “Manuscript Illumination”, *A Survey of Persian Art: from Prehistoric Times to the Present*, ed. Arthur Upham Pope (Tahran: Soroush Press, 1977), 5/1937–1940; Zeren Tanındı, “Two Bibliophile Mamluk Emirs: Qansuh the Master of the Stables and Yashbek the Secretary”, *The Arts of the Mamluks in Egypt and Syria—Evolution and Impact*, ed. Doris Behrens-Abouseif (Goettingen: Bonn University Press, 2012), 274; Elaine Wright, *The Look of the Book: Manuscript Production in Shiraz 1303–1452* (Washington DC: Freer Gallery of Art, 2012), 48–80.

¹¹ Zeren Tanındı, “Başlangıcından Osmanlıya Tezhip Sanatı”, *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009), 253; “Illumination and Decorative Design in Qur’anic Manuscripts”, *The Art of the Quran: Treasures from the Museum of Turkish and Islamic Arts*, (Washington DC: Arthur M. Sackler Gallery 2016), 106; “Two Bibliophile Mamluk Emirs: Qansuh the Master of the Stables and Yashbek the Secretary”, 274.



Resim 3. TSMK. EH.72, vr. 328a, Naif üslûp tarzında hazırlanmış surebaşı tezhibi.

Çizim 2. TSMK. EH.72, vr. 328a, detay.

lerden oluşturulmuş, bezeme çoğunlukla 1/2 veya ¼ kompozisyon içerisine yerleştirilmiştir. Çift tahrir tekniğine benzer özelliklerle tasarlanan desenlerin uygulamasında ise çoğunlukla klasik tezhip kuralları gözetilmiştir.

II. Bâyezîd dönemi eserlerine bakıldığında Naif üslûbun damla veya haçvârî formlarından vazgeçildiği, sadece teknik özellikleri ile uygulandığı görülür¹² (Resim 3/Çizim 2). Motifler için, koyu renk zeminlerde altın, açık renk zeminlerde ise siyah veya lacivert tercih edilmiştir. Bazı uygulamalarda motifler bordo, mavi veya yeşil ile gölgelendirilmektedir. Bu dönemde üslûbun uygulama alanlarının azalmasına rağmen hâlâ Timûrî-Herat, Baba Nakkaş veya Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmenleri gibi farklı bezeme tarzları içerisinde, kendine müstakil bezeme alanları oluşturmaktadır.

¹² Eserin katalog bilgisi ve bezeme örnekleri için bkz. Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah*, 154, 156-157; Gülnihal Kûpeli, *II. Bâyezîd Dönemi Tezhip Sanatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tez, 2007), 177.



Çizim 3. XV. yüzyıl sonlarında İstanbul Üslubu’nda yaygın olarak kullanılan ulama/raport kompozisyon.



a) TSMK. A 5, s. 5



b) TSMK. A 5, s. 746



c) İÜK. A.6662, vr. 1b-2a

İstanbul Üslubu’nun Oluşumu

İlerleyen sayfalarda değineceğimiz Türkmen üslubu da dâhil olmak üzere buraya kadar bahsi geçen bezeme tarzları Fatih Sultan Mehmed döneminde mevcut olan üslûplardan farklı değildir. Ancak XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren söz konusu üslûpların etkileşimi ile İstanbul nakkaşhânesi yeni bir bezeme tarzının filizlenmesine de tanıklık edecektir.

İstanbul Üslubu olarak tanımladığımız, dönemi için yeni sayılan bu tarz ile XV. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı tezhip sanatındaki tasarım kurgusunda bir değişim meydana gelir.¹³ Aynı dönem İstanbul nakkaşhânesinde hazırlanan

¹³ Osmanlı tezhip sanatındaki değişimlerin somut örneklerini tahlil etmek suretiyle tercihte bulunduğumuz “İstanbul Üslubu” tanımı, bazı araştırmacılara göre daha sonraki dönemlere ait çalışmaları karakterize eden bezeme tarzının ifadesidir. Örneğin XVI. yüzyıl türbe tezyinatına ilişkin çalışmasıyla bilinen Aziz Doğanay bu üslubun XVI. yüzyılın ortalarına doğru oluştuğu kanaatindedir. Fakat bu görüşünü temellendirmek için motif, kompozisyon, renk ve tasarım özelliklerine ilişkin kapsamlı bir tahlil yapmayan araştırmacının konuyla alakalı ifadeleri de net değildir. Nitekim İstanbul hanedan türbeleri hakkındaki kitabında bu üslubun şekillenmesini doğrudan Kara Memi ile ilişkilendirmiş, Diyanet İslam Ansiklopedisi’nde ise Şahkulu’nun saz yolu tarzını geliştirmesinin ardından nakkaşhânedeki “Bölük-i Rûmiyân”ın gayretli çalışmaları” sonucunda ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bkz. Aziz Doğanay, *Osmanlı Tezyinatı Klasik Devir İstanbul Hanedan Türbeleri (1522–1604)*, (İstanbul: Klasik, 2011), 85; “Tezyinat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (2012), 41/82.

diğer eserlere göre helezonlar daha ince, motifler ayrıntısız ve küçüktür. Yapraklar sivri uçludur. Zemin renklerinde sadece altın ve lacivert kullanılırken daha küçük yüzeyler için siyah rengin tercih edildiği de görülmektedir. Desenin katlama eksenine yerleştirilen hatayî grubu motifleri, iri çizilmiş ve koyu zemin renklerinden farklı olarak kırmızı veya turuncuya boyanmıştır. Bundan dolayı pafta vazifesi üstlendiğini dahi söylemek mümkündür.

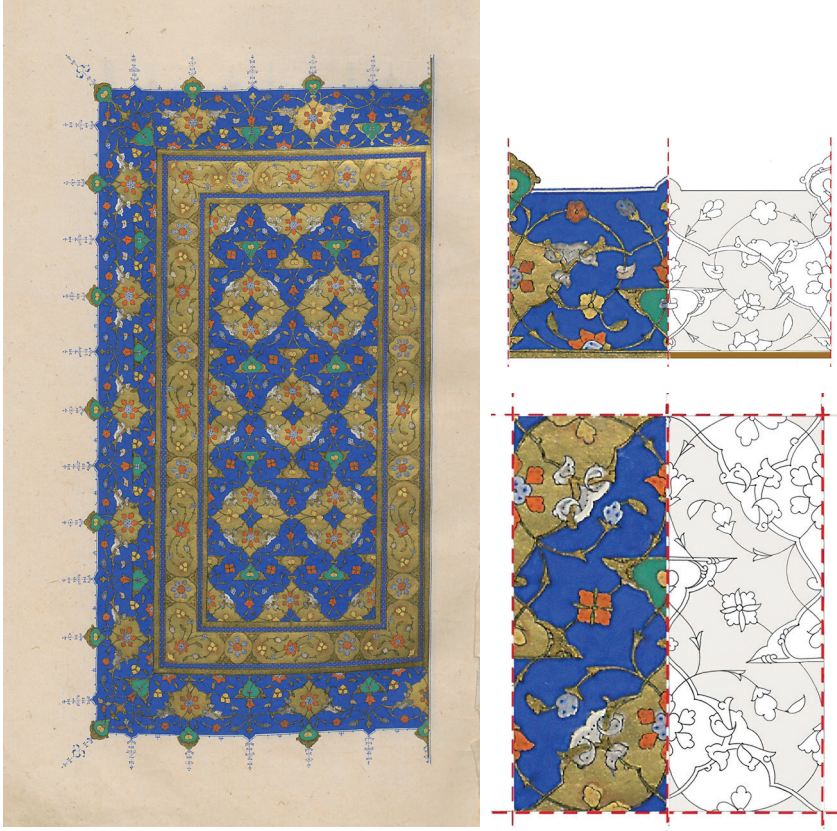
İstanbul Üslûbu'nun Osmanlı tezhip sanatına yaptığı en önemli katkı, desenin ulama/raport kompozisyon çeşidi kullanılarak hazırlanmış olmasıdır (Çizim 3). Alan, sayfa yüzeyinde kare, dikdörtgen ya da üçgen parçalara bölünür ve tasarım bu parçaların en küçük birimi üzerine kurgulanır. Desen her yöne katlanarak sonsuz büyüyebildiğinden sayfa tasarımının tamamlanabilmesi için cetvel ile sınırlandırılması gerekmektedir. Böylelikle bu kompozisyonlar değişen sayfa ölçülerine kolaylıkla uygulanabilmektedir.

xv. yüzyıl Türkmen nakkaşların¹⁴ eserlerinde görmeye alışık olduğumuz sağa-sola katlanarak tekrar eden ve açık-koyu sırasına göre boyanan desenler, Sultan II. Bâyezîd'in saltanatı esnasında daha önceki dönemlere ait Timûrî veya Baba Nakkaş üslûplarına göre oldukça sade ve renksizdir. Fetihten sonra İstanbul nakkaşhânesinde yapılan eserlerin renk ve kompozisyon düzenlemesine bakılırsa Bursa, Edirne veya Amasya'dan saraya gelmiş olan Türkmen nakkaşların yeni şekillenmiş İstanbul Üslûbu'na katkıları aşîkârdır.¹⁵

İncelediğimiz eserler arasında İstanbul Üslûbu olarak tavsif edebileceğimiz

¹⁴ Elimizdeki mevcut veriler xv. yüzyıl İran coğrafyasında kitap sanatlarının Timurî, Karakoyunlu ve Akkoyunlu sanatkarların etkisiyle hazırlandığını göstermektedir. Öncesinde Timûrî üslûbun yoğun etkisi hissedilen Şîraz bezemelerinde 1460'lı yıllardan itibaren Türkmen üslûbu daha baskın bir konuma gelmiştir. Bunun nedeni de 1447 yılında Şahrûh'un ölümü ile birlikte bölgedeki siyasî güç dengesinin Karakoyunluların lehine değişmiş olmasıdır. Sonuçta 1440-1470 yılları arasında İran bölgesi el yazmalarının üretiminde Karakoyunlu devleti belirleyici hami konumuna gelmiştir. İçerdiği Timûrî unsurlara rağmen belirli kalıpları olan "Türkmen Üslûbu" Pir Budak ve Cihanşah'ın ardından Karakoyunlu mirasını devralan Akkoyunlular tarafından xv. yüzyılın sonlarında Şîraz'da ve daha sonra Tebrîz'de uygulanmıştır. Sevay Atılğan Okay, "xv. Yüzyılda İran ve Çevresinde Gelişen Minyatür Üslûpları ve Sorunları Üzerine Bir Etüt", 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Tarih ve Medeniyetler Tarihi (Ankara: 2012) I/347-364.; Lâle Uluç, *Türkmen Valiler Şîrazlı Ustalar Osmanlı Okurlar: XVI. yüzyıl Şîraz El Yazmaları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006), 28.

¹⁵ Türkmen Üslûbuyla hazırlanan tezhip örnekleri için bkz: Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evlîyâ*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya 3133; Yusuf Emîrî, *Divan*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya 3883; Hüsrev ed-Dihlevî, *Divan*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya 3946; Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", 260.



Resim 4 / Çizim 4. TSMK. A.278, vr. 5b-6a, *Mesâbihu's-sünne* adlı eserin tam sayfa tezyinatı.

en erken tarihli yazma TSMK. A.278 numarada kayıtlı olup, Hüseyin b. Mesud el-Begavî'nin *Mesâbihu's-sünne* adlı eserini ihtiva etmektedir.¹⁶ Kütüb-i Sitte'den seçme hadisleri içeren bu nüshanın 470. yaprağında ferağ kaydının bir kısmı kesilip alındığı için hattat ismi tam olarak belirlenememektedir. Fakat yazı üslûbunun özelliklerinden yola çıkmış olacak ki Muhittin Serin eserin Şeyh Hamdullah tarafından istinsah edildiği kanaatindedir.¹⁷ Ferağ kay-

¹⁶ Hüseyin b. Mes'ud el-Begavî, *Mesâbihu's-sünne*, TSMK A.278, vr. 1b-471a.

¹⁷ Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah*, 140.



Resim 5 / Çizim 5. TSMK. A.278, vr. 471a, *Mesâbihu's-sünne* adlı eserin ferağ sayfası tezhibi.

dının geri kalan kısmından, Zilhicce 901/Ağustos-Eylül 1496 tarihinde fetih yurdu İstanbul'da (fi dâri'l-fethi Gûstantıniyye) istinsah edildiği anlaşılan (vr. 471a) yazma, 35x27 cm ebadındadır. Nakkaş imzasına rastlanmayan eserdeki bezemelerin renk, kompozisyon ve form bakımından İstanbul Üslûbu'nun özelliklerini taşıdığı aşikârdır. Desen oluşumunda yer yer Baba Nakkaş Üslûbu'ndan izler görülüyorsa da (Resim 4 / Çizim 4) altın ve lacivert rengin kullanımı, paftaların dizilişi veya ince helezonlar üzerine yerleştirilen, Baba Nakkaş tarzına göre daha küçük motifler ile tasarlanan desen adeta bu yeni üslûbun habercisi niteliğindedir. Bilhassa varak 471a'da bulunan desenin büyüteç altındaymış hissi veren büyüklüğü bir kenara bırakılırsa tasarımın ulama/



Resim 6. TSMK. EH.71, vr. 1b–2a, Hattat Şeyh Hamdullah'a ait Kur'ân-ı Kerim'in zahriye sayfası tezhibi.

raport kompozisyon ile yapılmış olması da (Resim 5 / Çizim 5) eserin, üzerinde çalıştığımız üslûbun erken örnekleri arasında olduğu yönündeki düşüncemizi güçlendirmektedir.

Yine 905/1499 tarihli, TSMK. EH. 71 numarada kayıtlı 33x23 cm. ebadındaki Kur'ân-ı Kerim yukarıda sözünü ettiğimiz sadeleşmenin, daha doğru bir ifadeyle İstanbul Üslûbu'nun erken örnekleri arasında olmalıdır¹⁸ (Resim 6). Eser 351 varaktan meydana gelir. Müzehhibi hakkında herhangi bir kayıt yoktur. Zemin rengi altın ve laciverttir. Cetvel ile sınırları belirlenmiş olan dış pervaz kompozisyonunda paftalar, biri açık diğeri koyu gelecek biçimde münavebeli biçimde veya dendanlar yardımı ile yukarı-aşağı zikzaklar çizerek yerleştirilmiş-

¹⁸ Serin, Hattat Şeyh Hamdullah, 91.

tir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan bir siyer tezhibi de bu yeni üslûbu yansıtan örnekler arasındadır.¹⁹ Temellük kaydına göre eser 905/1499 tarihinde hattat Muhammed el-Bedahşî el-Hüseynî tarafından Sultan II. Bâyezîd için hazırlanmıştır. Tezhipli alana uygulanan kompozisyon daire şeklindedir.

İstanbul Üslûbu için gösterebileceğimiz bir diğer örnek, Efsâhî'nin Sultan II. Bâyezîd'e ithaf ettiği kasideleri içeren *Kasâyid-i Efsâhî der Medh-i Sultan Bâyezîd* adlı küçük ebatlı eserdir. Sakıp Sabancı Müzesi 190–0318 demirbaş numarasında kayıtlı olan²⁰ bu yazmanın zahriye ve unvan sayfalarındaki bezemelerde İstanbul Üslûbu'nun izlendiğini açıkça görmek mümkündür. Zahriye sayfası daire kompozisyonundan müteşekkil olup kurgusu, motif bilgisi ve renk seçimi itibarıyla II. Bâyezîd döneminin karakteristik özelliklerini ihtiva etmektedir²¹ (Resim 7 /Çizim 6).

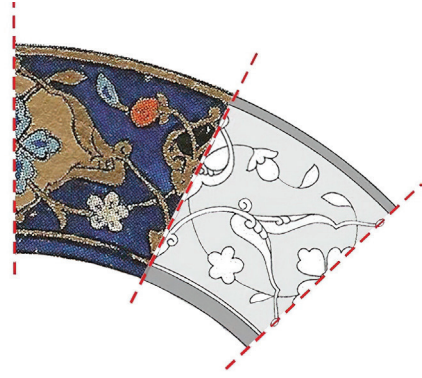
İstanbul Üslûbu ile yapılan ilk tezhip örneklerinin hangi sanatkârlar tarafından hazırlandığı konusunda kesin fikir yürütmemiz ve hoca–talebe ilişkisi bağlamında bir kronoloji çıkarmamız şu an itibarıyla mümkün görünmemektedir. Ancak İn'âmât kayıtlarından ve bilinen imzalı eserlerden yola çıkarak, bu üslûpta ustalıklı hazırlanan ilk örneklerin Hasan b. Abdullah isimli nakkaşa ait olduğunu söyleyebiliriz.

II. Bâyezîd dönemine ait İn'âmât kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla, 909/1504 yılı itibarıyla saray nakkaşhânesinde çalışma yapan üç nakkaşın adı geçmektedir: Abdurrahman müzehhip (909–915), Hasan nakkaş (910–917) ve Melek Ahmed Tebrizi (909–915). Aynı dönemde Hasan isimli üç nakkaştan bahsedilmektedir ki bunlardan biri Hasan nakkaş (910–917) olarak kaydedilirken, diğer ikisi Hasan b. Abdülcelil (911–915) ve Hasan Çelebi (916)

¹⁹ Siyer-i Nebevî, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 3510, vr. 1b–2a.

²⁰ Bkz. Heyet, *Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, 2012), 190–191.

²¹ Kompozisyon çeşidi ve motif, yine renk kullanımı ve paftalama biçimi bakımından bu eserdeki tezyinat ile Süleymaniye Ktp. Ayasofya 19/6M numarada kayıtlı *Sûretü'l-en'âm*'in unvan sayfasındaki tezhipler yakın benzerlik içermektedir. Her iki eser de aynı nakkaşhâne hazırlanmış olmalıdır. Ayrıca bu iki esere i.Ü.K.A.6566 numarada kayıtlı *Kur'an-ı Kerim* bezemeleri arasındaki benzerliğin dikkat çekici olduğunu söylemek gerekir. Şeyh Hamdullah'ın oğlu Mustafa Dede tarafından 930/1523–24 tarihinde istinsah edilen (v.471a) eserde zehebe kaydına rastlanmamıştır. Ancak Zeren Tanındı eserin tezyinatını Bayram b. Derviş'in yapmış olabileceğini ifade etmektedir. Bu tespit üzerinden hareket edersek Ayasofya 19/4M numarada kayıtlı yazmanın da Bayram b. Derviş tarafından tezhiplenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zeren Tanındı, "Kitap ve Tezhibi", *Osmanlı Uygurluğu II*, haz. Halil İnalçık, Günsel Renda (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 881.



Resim 7. SSM. 190–0318, vr. 1a, *Kasâ'id-i Efsâhî der Medh-i Sultan Bâyezîd*.

Çizim 6. SSM. 190–0318, vr. 1a, detay.

isimleriyle anılmaktadır.²² Ehl-i hiref kayıtlarında ise Acem ustalarından olan babasından dolayı II. Bâyezîd döneminde Saray nakkaşhânesine alındığı kaydedilen Hasan b. Mehmed adlı bir nakkaştan daha bahsedilmektedir. Baba isimlerinin farklılığı nedeniyle bu sanatkârlardan Hasan b. Abdülcelil, Hasan b. Mehmed ve Hasan b. Abdullah'ın farklı kişiler olduğu açıktır.

Hasan Çelebi konusunda ise iki tahminde bulunabiliriz: Birinci ihtimale göre “çelebi” unvanıyla anılan nakkaş Hasan b. Abdullah olup, yaşından veya saraydaki ayrıcalıklı konumundan dolayı böyle adlandırılmıştır. Fakat İn'âmât kayıtlarında sadece bir yerde Hasan Çelebi ismine rastlamamız ve Hasan b. Abdullah'ın da genellikle “Hasan nakkaş” diye anılması bu ihtimalin son derece zayıf olduğunu göstermektedir. İkinci ihtimale göre, Hasan Çelebi isimli sanatkâr farklı biri olup, Hasan isimli diğer nakkaşlardan ayırt edilmek için Çelebi unvanıyla kaydedilmiştir ki bunun daha kuvvetli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Hasan Çelebi ile Hasan b. Mehmed'in aynı kişi olduğu iddia

²² Hilal Kazan, *XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, İSAR, 2010), 163.

edilmişse de²³ arşiv kayıtlarındaki ifadeler bunun aksi yöndedir. Ehl-i hiref kayıtlarına göre Hasan b. Mehmed'in Kanûnî Sultan Süleyman döneminde dahi nakkaşlık yaptığı bilinmekteyken, nakkaş Hasan Çelebi'nin Sultan Selim döneminde öldüğü ve Hüseyin b. Hasan Çelebi isimli oğlunun hassa nakkaş-hânesine öğrenci olarak alındığı malumdur.²⁴

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Hasan b. Mehmed için “çelebi” unvanının kullanılmasına (Hasan Çelebi b. Mehmed) gelince, aynı hususun Hasan b. Abdülcelil için de geçerli olduğunun (Hasan Çelebi b. Abdülcelil)²⁵, hatta bu iki nakkaşın isimlerinin sonuna küçük ibaresi getirilmek suretiyle (Hasan Çelebi ve Hasan Çelebi-i Küçük) birbirinden ayırt edildiğinin dikkate alınması gerekir.²⁶ Kaldı ki Osmanlı'da “çelebi” unvanı, özellikle XIV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar ilmiye ricâli, divan şairleri, kalem erbabı gibi yüksek tabakaya mensup kültürlü kişiler ve genel olarak okumuş, bilgili kimseler için kullanılan bir unvandı.²⁷

Bu bilgilerin ışığında, II. Bâyezîd döneminde Hasan b. Mehmed'in hiç in'âm almadığı, Hasan Çelebi'nin sadece bir kez in'âm aldığı, çok daha sonra sernakkaşlığa yükselecek Hasan b. Abdülcelil'in ise nispeten genç olduğu anlaşılmaktadır. Elimizde mevcut bulunan Hasan b. Abdullah imzalı iki eserin 909/1503–4 ve 914/1508 tarihlerinde hazırlandığını ve bu sanatkârın Şeyh Hamdullah Mushafı'nı tezhiplayecek kadar usta ve kıdemli biri olması gerektiğini dikkate alırsak, arşiv belgelerinde kaydedilen Hasan nakkaş ile Hasan b. Abdullah'ın aynı kişi olduğuna dair tahminde bulunabiliriz.

Tabloda da belirtildiği üzere Hasan b. Abdullah 910/1505 ve 917/1511 tarihleri arasında Saray'dan toplam 33.500 akçe nakdiye ve 11 adet benekli kaftan almıştır. Bunlardan sadece bir tanesi 500 akçe iken, geriye kalanları 2000 ve 3000 akçe şeklinde verilmiştir ki bu husus diğer nakkaşlara kıyasla önemli bir ayrıcalık olarak görülebilir. Örneğin, Kanûnî döneminde de eser yapmaya devam eden

²³ Bu iddiayı ortaya atan Hilal Kazan'ın gerekçesi (Kanûnî döneminde) Mehmed b. Hasan için “çelebi” unvanının kullanılmış olmasıdır. bk. Kazan, XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi, 174.

²⁴ Rıfka Melül Meriç, *Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I Vesikalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1953), 4/vesika 11b.

²⁵ Meriç, *Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I Vesikalar*, 51.

²⁶ Meriç, *Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I Vesikalar*, 5/vesika 11b.

²⁷ Bkz. Mehmet İpşirli, “Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (1993), 8/293.



Resim 8. TSMK. A.5, s. 741–742, Nakkaş Hasan b. Abdullah imzalı Kur’ân-ı Kerim’in temellük kaydı.

Melek Ahmed Tebrîzî sarayda çalıştığı 24 sene zarfında (909–933) en yüksek meblağı 2000 akçe olmakla toplam 7700 akçe; Abdurrahman müzehhib ise 6 sene içerisinde (909–915) en yüksek meblağı 2000 akçe olmakla toplam 11000 akçe in’âm alabilmiştir. Kayıtlardan görüldüğü kadarıyla Kanûnî Sultan Süleyman döneminde dahi 3000 akçe değerindeki bir in’âm ser–nakkaşlara veya olağanüstü eserlere imza atan bazı müzehhiblere verilmekteydi.²⁸ Hasan b. Abdullah’ın saray nakkaşları arasındaki konumunu gözler önüne seren bu önemli ayrıntı ve sanatkârın günümüze ulaşan imzalı eserlerindeki ustalığı onun ser–nakkaş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir (Tablo 1).

Hasan b. Abdullah’ın İstanbul Üslubu ile tezyin edildiğini düşündüğümüz söz konusu eserlerinden ilki Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmet Ki-

²⁸ Bkz. Kazan, XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi, 164, 305–308.

taplığı 5 numaraya kayıtlıdır. 909/1503-4 yılına tarihlendirilmiş yazma 32 x 22 cm ebadında, toplam 753 sayfadır. Eserin sonunda hatim duası ve Ta'lik hatla hazırlanmış bir de Kur'ân falı yer alır.²⁹

Temellük sayfası (s. 741-742) eserin en zengin tezhipli alanlarından (Resim 8). Abbâsî minyatür geleneğinden beslendiği tahmin edilen ve Timur devri eserlerinde de görülen bu tarz, ortasına dua cümlelerinin yerleştirildiği madalyon şeklindedir.³⁰

Tasarım şemse salbek ve köşebentli kitap kabı formunda düzenlenmiştir. Şemse içerisinde üstübec mürekkebi ile eserin, Sultan Bâyezîd'e takdim edildiği yazılıdır. Sağ kenarda bulunan tuğralı mühür ise Sultan III. Ahmet'e aittir. Alttaki salbeğin içerisinde yer alan nakkaş imzası "Hasan b. Abdullah" şeklindedir. (Resim 9). Bu sayfa sanatkârın bilhassa sarılma rûmî motifindeki ustalığını en iyi ifade eden bezemeli alanlardan biridir. Dahası XVI. yüzyılın başında Kâbe için dokunmuş bir kemha (TSM. Env. nr. 13/1515)³¹ süslemesindeki sarılma rûmî tezyinatı ile Hasan b. Abdullah'ın çizmiş olduğu motifler arasındaki benzerlik, hem nakkaşın çiniden kumaşa pek çok tasarıma öncülük ettiğini hem de Kâbe'ye gidecek bir kumaşın desenlerinin Mushaf bezemesi ile benzerliğini ifade etmesi bakımından oldukça anlamlıdır.

Hasan b. Abdullah'ın İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi A.6662 numarada kayıtlı 914/1508 tarihli ikinci eseri 32x20 cm ebadındadır³² (Resim 10). Toplam 451 varaktan meydana gelen bu Mushaf'ın Sultan II. Bâyezîd'in okuması için hazırlanmış olduğu bezemeli temellük kaydından anlaşılmaktadır (vr. 446b). Zehebe kaydının ve nakkaş imzasının mevcut olmamasına rağmen, tasarım ve motif kullanımını itibariyle Hasan b. Abdullah'ın fırçasını anımsatan bir diğer örnek, Kevkebi'nin *Hamse-i Muhayyire* isimli eserinin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi F.1398 numarada muhafaza

²⁹ Derman, *Doksandokuz İstanbul Mushafı*, 23-28; Tanındı, "Illumination and Decorative Design in Qur'anic Manuscripts", 111; Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah*, 140.

³⁰ Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki *Âtiki Divanı*'nın başlık sayfasında ve Timur devri kitap kapaklarında da görülen bu bezeme formuyla ilgili bilgi için bkz. Ettinghausen, "Manuscript Illumination", 1970.

³¹ David J. Roxburgh, *Turks a Journey of a Thousand Years 600-1600*, 322; Nurhan Atasoy v.dğr., *İpek Osmanlı Dokuma Sanatı* (İstanbul: Türk Ekonomi Bankası İletişim ve Yayınları, 2001), 52-53.

³² bk. Derman, *Doksandokuz İstanbul Mushafı*, 28-33; Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah*, 184, 186-189.

No	Nakkaşın Adı	Tarih (hicri)	Tarih (miladi)	İn'âm Türü		Açıklama
				Nakdiye	Câme	
1.	Hasan Nakkaş	20.Z.910	24.05.1505	2000	Benek	Ser-hâzin aracılığıyla gönderilmiştir.
2.	Hasan Nakkaş	14.N.911	08.02.1506	2000	Benek	
3.	Hasan Nakkaş	20.Ş.912	05.01.1507	2000	Benek	Ser-hâzin aracılığıyla gönderilmiştir.
4.	Hasan Nakkaş	22.L.912	07.03.1507	500		Ser-hâzin aracılığıyla gönderilmiştir.
5.	Hasan Nakkaş	13.R.913	22.08.1507	2000	Benek	
6.	Hasan Nakkaş	7.Z.913	08.04.1508	2000		Kapıağası aracılığıyla gönderilmiştir.
7.	Hasan Nakkaş	5.Ra.914	14.07.1508	2000	Benek	
8.	Hasan Nakkaş	3.B.914	28.10.1508	3000	Benek	
9.	Hasan Nakkaş	22.L.914	13.02.1509	3000	Benek	
10.	Hasan Nakkaş	8.C.915	23.09.1509	3000	Benek	
11.	Hasan Nakkaş	1.B.915	15.10.1509	3000		Ser-hâzin aracılığıyla gönderilmiştir.
12.	Hasan Nakkaş	4.M.916	13.04.1510	3000	Benek	Ser-hâzin aracılığıyla gönderilmiştir.
13.	Hasan Nakkaş	24.L.916	24.01.1511	3000	Benek	
14.	Hasan Nakkaş	11.Ra.917	08.06.1511	3000	Benek, sevb	Edirne'de verildiği kaydedilmiştir.

edilen nüshasıdır³⁴ (Resim 11/ Çizim 7). Hattat Sultan Ali tarafından (vr. 531a) Sultan II. Bâyezîd için çoğaltıldığı kaydedilen (vr. 1a) bu nüshanın telif tarihi

³³ Ceyb-i Hümayun Masraf Defteri (909–929 H. yılları), İBK. Muallim Cevdet Yazmaları nr.0.71, 120, 175, 203, 210, 229, 265, 283, 299, 265, 283, 299, 319. Sultan II. Bâyezîd dönemi sanatkarlarına verilen in'âmlarla ilgili değerli bilgileri ihtiva eden bu kayıtlarda Hasan b. Abdullah hakkındaki verilere Hilal Kazan'ın tez, kitap ve makale formatındaki çalışmalarında değinilmiştir. Ciddi bir emeğin sonucu olmakla birlikte, bu çalışmalarda tahmine dayalı bir takım özel kanaatlerin de bulunduğunu dikkate almak gerekir. Örneğin, 5 Rabiulevvel 914/3 Temmuz 1508 ve 3 Receb 914/28 Ekim 1508 tarihlerinde Hasan b. Abdullah'a toplam 5000 akçe ve iki kaftanın verilme sebebi olarak gösterilen “Şeyh Hamdullah Mushafı tezhibi” ibaresinin söz konusu arşiv kayıtlarında yer almadığını ve yazarın tartışmaya açık şahsi kanaati olduğunu da belirtmekte fayda vardır. bk. Kazan, XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi, 140–141, 164.

³⁴ Tevfik Hâşimpür Süphâni, Hüsâmeddin Aksû, Fihrist-i Nûshehâ-i Hattî-i Fârisî-i Ketabhâne-i Dâneşgâh-i İstanbul (Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1374), 606–607.

ebcet hesabıyla düşülmüştür. Eserin ferağ kaydındaki beyitte geçen “kitâbet-i men” ibaresi 913/1507 tarihine uygun düşmektedir (vr. 531a). Şayet söz konusu nüsha Hasan b. Abdullah tarafından tezhiplenmişse, nakkaşın 1507 tarihinde aldığı 2000 akçelik in’âm bu çalışmanın karşılığında verilmiş olmalıdır (Resim 12 / Çizim 8).

Mevzu bahis edilen eserlerde Hasan b. Abdullah’ın tasarımında dikkat çeken



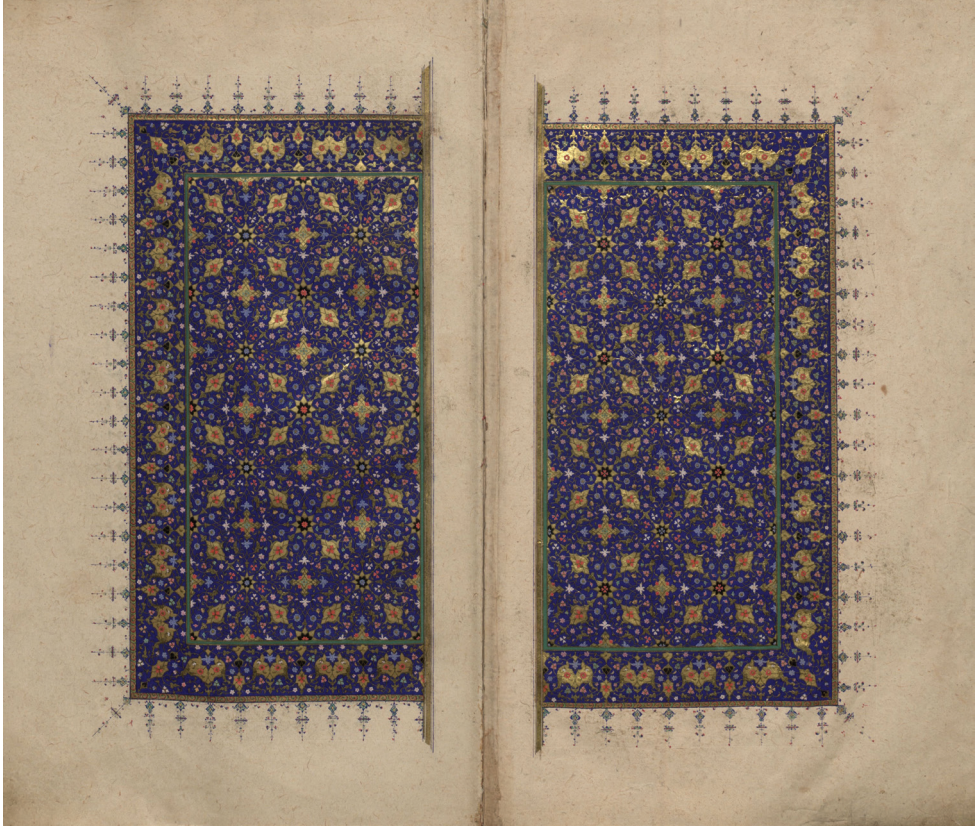
Resim 9. TSMK. A.5, s. 742, Nakkaş Hasan b. Abdullah’ın imzası.

en önemli özelliklerden biri, kendisinden önce yaygın olan daire veya mekik form yerine dikdörtgen sayfa formunu kullanmasıdır. Nakkaşın bezeme tarzını dönemin diğer üslûplarından ayıran bir başka özellik ulama/raport kompozisyon türünü de kullanmış olmasıdır. Şöyle ki; zahriye ve hatime sayfalarında ulama/raport, serlevha ve sure başı tezyinatında ise ¼ simetri ya da iki yana katlanarak çoğaltılan kompozisyon türüne yer vermiştir. Sanatkârın zemin rengi olarak altın ve lacivertin dışında renk kullanmadığı ama bazı tam sayfa bezemelerde küçük paftaların içlerinde siyah renge yer verdiği görülür.

Hatayî grubu çiçeklerinde yer alan kırmızı, turuncu, pembe, yeşil renkler tasarıma canlılık

katan unsurlardır. Ara pervaz yok denecek kadar azdır. Cetveller ise döneme ait karakteristik yeşil renk ile belirlenmiştir. Hatayî grubundan sonra altın iplikler üzerine yerleştirilen sarılma ve hurde rûmîler nakkaşın eserlerinde görmeye alışık olduğumuz motif grupları arasındadır.

Hasan b. Abdullah’ın tasarımlarında bulut motifi kullanılmadığına ilişkin

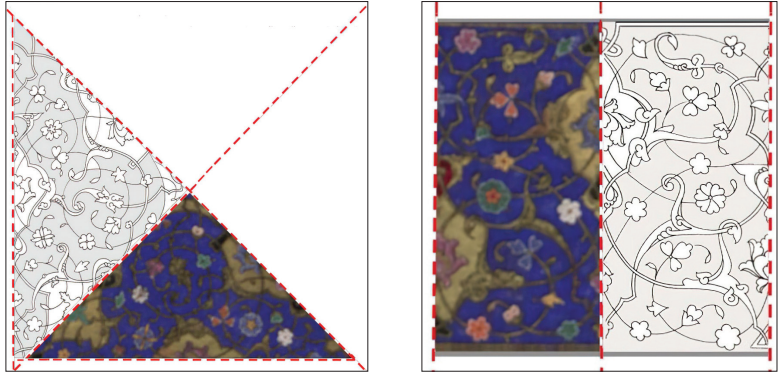


Resim 10. İ.Ü. Nadir Eserler Ktp. A.6662, vr. 1b–2a, zahriye sayfası tezhibi.

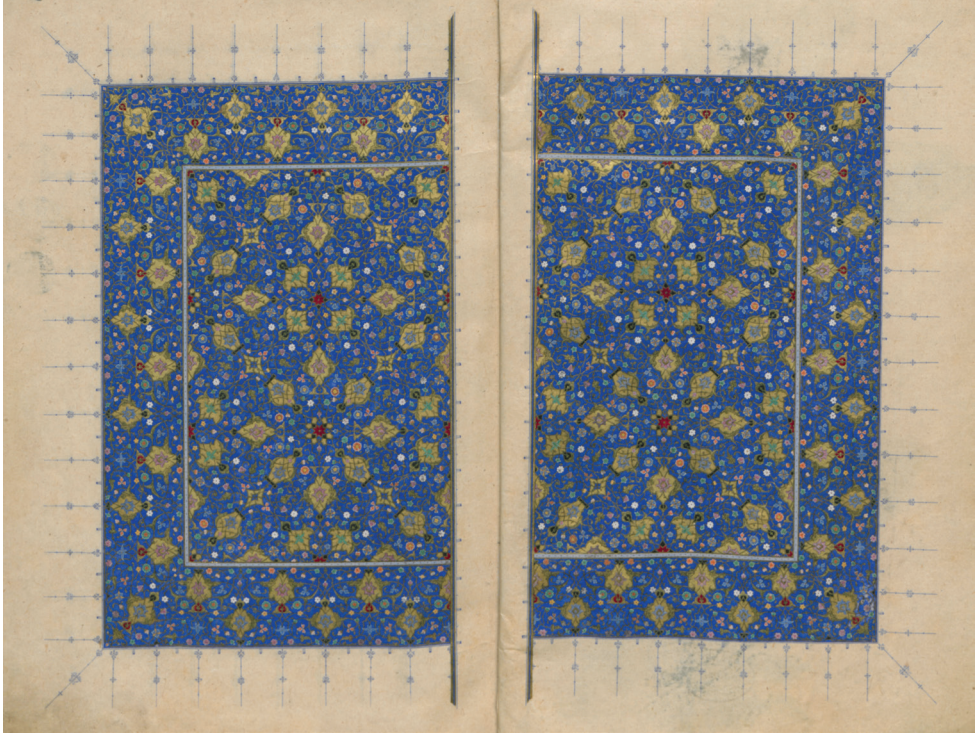
yorumlara³⁵ rağmen, mevzu bahis edilen eserler arasında İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi A.6662 ve TSMK A.5 demirbaş numaralı eserlerin bazı sure başı bezemelerinde bu motife yer verildiği görülmektedir (Resim 13). Ancak incelenen eserler üzerinden diyebiliriz ki sanatkar imzalı veya ona atfettiğimiz her eserinde sade, sarılma veya hurde gibi rûmî çeşitlerini ustalıklı kullanırken aynı hassasiyet bulut tasarımlarında görülmemektedir.

Hasan b. Abdullah'ın İstanbul Üslubu'nun şekillenmesi bakımından önemli

³⁵ Mahir, “II. Bâyezid Dönemi Nakkaşhânesinin Tezhip Sanatına Katkıları”, 8.



Çizim 7. İ.Ü. Nadir Eserler Ktp. F.1398, vr. 1b-2a, detay.



Resim 11. İ.Ü. Nadir Eserler Ktp. F.1398, vr. 1b-2a, Kevkebi'nin *Hamse-i Muhayyre* isimli eserin zahriye sayfası tezhibi.

gördüğümüz bir diğer uygulaması hatayî gurubu motifleriyle ilgilidir. Sanat-kâr sure başı tezyinatında bu motifleri birkaç farklı noktadan çıkış yapan S’ler üzerine, serbest kompozisyon esasına göre yerleştirmiştir (Resim 14/Çizim 9). Çizim tekniği itibarıyla Naif üslûbu anımsatan bu uygulamanın daha sonraki yıllarda Karamemi üslûbu için de bir zemin hazırladığı düşünülebilir.

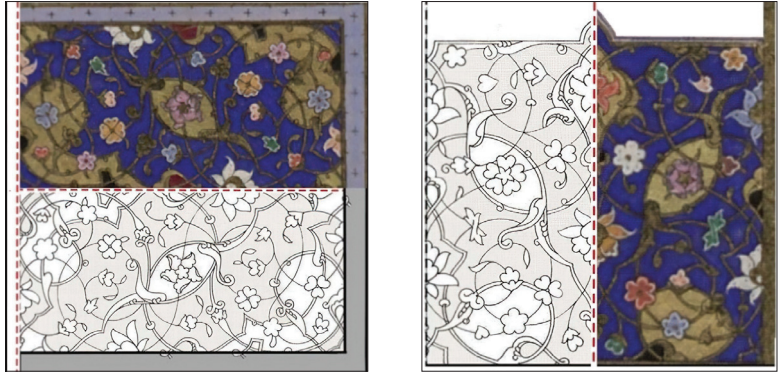
Aslına bakılırsa çiçek dalları üzerine yapılan bu tarz uygulamaların erken örneklerine Ahmedî Divanı tezhiplerinde de rastlanmaktadır.³⁶ Tâceddin İbrahim b. Hızır el-Germiyânî el-Amâsî el-Ahmedî’nin söz konusu eseri 840/1436 tarihinde Sultan II. Murat için müstensih Ahmed b. Hacı Mahmûd el-Aksarayî tarafından istinsah edilmiştir (vr. 273). Bezemelerinde daha ziyade klasik tezhip tekniği kullanılmış olsa da helezon üstüne yerleştirilmeden yapılan bu çiçek tasarımları teknik uygulama biçiminde meydana gelen ufak tefek değişiklikler ile XVI. yüzyılın sonuna kadar etkisini sürdürmüştür.³⁷

Hasan b. Abdullah’ın çalışmaları diğer nakkaşların tasarımlarına yön verdiği gibi, geliştirdiği üslûbun kendisinden sonra sürdürüldüğünü çeşitli eserler üzerinden de izlemek mümkündür. Mesela gerek İn’âmât gerekse de Ehl-i hiref kayıtlarından saray nakkaşhânesinde eser verdiğini bildiğimiz Bayram b. Derviş’in çalışmaları bu bakış açısıyla ele alınabilir. Nitekim TSMK. EH. 58 numarada bulunan Kur’ân-ı Kerim bezemesi (Resim 15) ile Hasan b. Abdullah’ın sanat geleneğini devam ettirdiğini açık bir şekilde göstermektedir. Form, kompozisyon ve renk dengesi açısından yukarıdaki çalışmalarla aynı özellikleri paylaşan eser, 1523–24 yılında Abdullah b. İlyas tarafından istinsah edilmiştir.³⁸ Eserin genelinde az renk kullanımı hâkimdir. Dış pervaz bezemesinden daha çok merkezdeki tasarım Nakkaş Hasan’ın üslûbunda olduğu gibi her yöne katlanabilen ulama kompozisyon şeklinde görülmektedir. Geniş yüzeylere farklı tonlarda altın boyanırken daha küçük yüzeylerde lacivert tercih edilmiştir. Ara pervaza ise neredeyse hiç rastlanmamaktadır.

³⁶ Ahmedî Divanı, Süleymaniye Ktp. Hamidiye nr. 1082M, vr. 2b–3a, 273b.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Tanındı, “Kitap ve Tezhibi”, 876.

³⁸ Tanındı, “Kitap ve Tezhibi”, 881.



Çizim 8. İ.Ü. Nadir Eserler Ktp. F.1398, vr. 112b, bezeme alanları detayı.



Resim 12. İ.Ü. Nadir Eserler Ktp. F.1398, vr. 112b, Kevkebi'nin *Hamse-i Muhayyire* isimli eserinin başlık tezhibi.



Resim 13. TSMK A.5, s. 735, Hümeze Süresi.

Sonuç

Netice olarak söyleyebiliriz ki; genellikle kitap sanatları için klasik öncesi hazırlık devresi olarak nitelendirilen Sultan II. Bâyezîd döneminin iki aşamada değerlendirilmesi gerekir. Zira bu dönemde yapılan tezhipli eserler kronolojik sıralamaya tâbi tutulduğunda şöyle bir manzarayla karşılaşmamız mümkündür: II. Bâyezîd saltanatının ilk yıllarına eklektik bir zevk hâkimdir ve Fatih Sultan Mehmet döneminde varolan Timûrî, Baba Nakkaş, Naif veya Türkmen üslupları pek fazla değişikliğe uğramadan devam ettirilmektedir. Dönemi yansıtan bir tarz henüz oluşmamıştır. Saltanatın ikinci evresini oluşturan 1400'lü yılların sonu ise Osmanlı tezhip sanatındaki yeni bir üslûbun varlığından bahsetmemizi mümkün kılmaktadır. Döneme ait eserler üzerinde yaptığımız ayrıntılı desen analizlerinden anlaşıldığı üzere renk, motif ve



Resim 14. TSMK. A.5, s. 626, Necm Süresi.

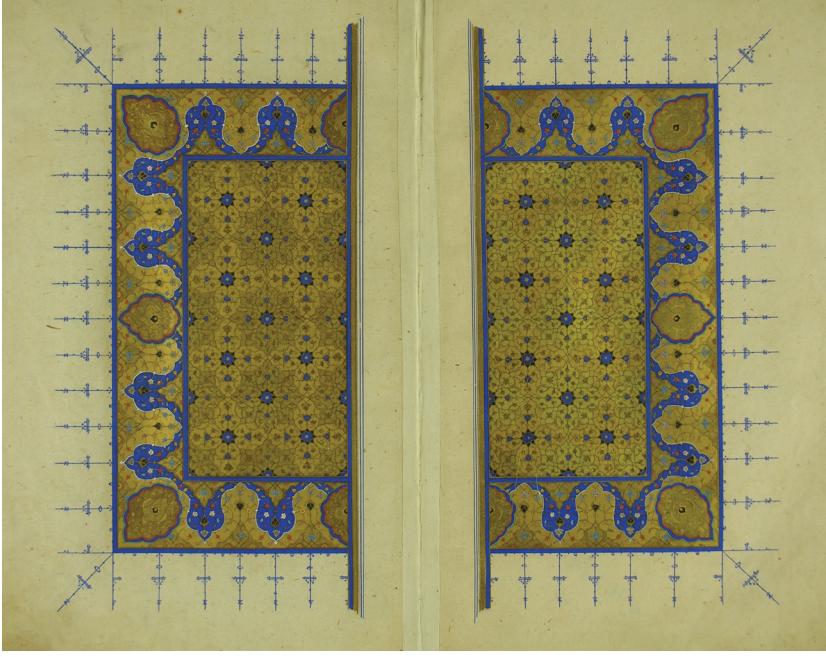


Çizim 9. TSMK. A.5, s. 626, Necm Süresi, detay.

kompozisyon çeşitlemesinde meydana gelen değişim, bir önceki dönem eserlerindeki farklı bir zevkin ürünüdür.

Bu yenilenmenin bir sonucu olarak xv. yüzyılın sonlarında simetri kullanımı ile beraber bezemeli alanlar sayfa yapısına göre yeniden şekillenmiştir. Önceleri zahriye sayfası kompozisyon düzenlemesinde hâkim olan $\frac{1}{4}$ şemse veya daire formları, yerini dikdörtgen forma ve ulama/ raport kompozisyon çeşidine bırakmıştır. Sayfa yapısının değişmesindeki en önemli etkenlerden biri de kuşkusuz Şeyh Hamdullah'ın nesih hatla Kur'ân-ı Kerim yazma geleneğini başlatmasıdır.

Değişen sayfa formu üzerinde kullanılan ulama kompozisyon Hasan b. Abdullah yorumu ile İstanbul Üslûbu'nun en belirleyici unsurlarındandır. Yine ince dallar üzerinde yer alan sivri uçlu yapraklar, detaylı işlenen motifler, tonlama ile yapılan gölgeleme, zengin seçeneklere sahip olmasa da parlak ve etkileyici zemin renkleri Hasan b. Abdullah'ın sanat anlayışını ve dolayısıyla



Resim 15. TSMK. EH.58, vr. 1b–2a, Hasan b. Abdullah'ın üslûbunu devam ettiren nakkaş Bayram b. Derviş tezhibi.

İstanbul Üslûbu'nu tanımlayan özellikler arasındadır. Motiflerindeki hâkim renk, mavi, pembe, yeşil ve sarının açık tonları ile çok fazla tercih edilen turuncudur. Eserlerinde görülen bol miktardaki altın kullanımı ve sade helezon dönüşleri sanatkârın Türkmen üslûbundan etkilendiğini düşündürmektedir.

Sanatkârın bilhassa İstanbul kütüphanelerine kayıtlı eserleri dönemin bezemeli el yazmaları arasında yüksek seviyede ustalıklı işlenmiş, motif ve tasarım bilgisi güçlü, yeni arayışları olan eserlerdir. Osmanlı tezhip sanatında “İstanbul Üslûbu” olarak tanımladığımız bu tarz, xv. yüzyılın son çeyreğinde şekillenen yeni bir üslûp olarak ele alınmalıdır.



Kaynakça

1400. Yılında Kur'ân-ı Kerim. kür. Ali Serkander Demirkol, ed. Sevgi Kutluay, Müjde Unustası. İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları, 2010.
- Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Aşıcı, Seher. "Kitap Dostu bir Sultan Fatih". *Hat ve Tezhip Sanatı*. ed. Ali Rıza Özcan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009, 301–319.
- Atasoy, Nurhan v.dğr. *İpek Osmanlı Dokuma Sanatı*. İstanbul: Türk Ekonomi Bankası İletişim ve Yayınları, 2001.
- el-Begavî, Hüseyin b. Mes'ud. *Mesâbîhu's-sünne*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed, nr. 278.
- Derman, Uğur M. *Doksandokuz İstanbul Mushaf*. İstanbul: Türk Petrol Vakfı, 2010.
- Derman, Uğur M. *Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler*. İstanbul: AKSOY Matbaacılık, 2002.
- Derman, Uğur M. *Türk Hat Sanatından Seçmeler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2017.
- Doğanay, Aziz. "Tezyinat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41/79–83. Ankara, 2012.
- Doğanay, Aziz. *Osmanlı Tezyinatı Klasik Devir İstanbul Hanedan Türbeleri (1522– 1604)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Ettinghausen, Richard. "Manuscript Illumination". *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*. ed. Arthur Upham Pope. 5/1937, 1974. Tahran: Soroush Press, 1977.
- Hüsrev-i Dihlevî. *Divan*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 3946.
- İBK. *Muallim Cevdet Yazmaları*, nr. 0.71.
- İpşirli, Mehmet. "Çelebi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/259. Ankara, 1993.
- Kazan, Hilal. *XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2010.
- Kevkebî. *Hamse-i Muhayyre*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, nr.1398.
- Kur'ân-Kerim*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 58.
- Kur'ân-Kerim*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 71.
- Kur'ân-Kerim*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 72.
- Kur'ân-Kerim*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Yeni Gelen Yazmalar, nr. 913.
- Kur'ân-Kerim*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar nr. 5.
- Kur'ân-Kerim*. Türk İslam Eserleri Müzesi, nr. 402.
- Kur'ân-Kerim*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 6662.
- Küpeli, Gülnihal. "Tezhip Sanatında Yenilik Arayışları: II. Bayezid Dönemi". *Hat ve Tezhip Sanatı*. ed. Ali Rıza Özcan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009, 321–359.
- Küpeli, Gülnihal. *II. Bâyezîd Dönemi Tezhip Sanatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2007.
- Küpeli, Gülnihal. "Saray Nakkashânesi ve xv. yüzyılda Osmanlı Tezhip Sanatını Şekillendiren Üslûplar". *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası* 11 (2009), 474–494.
- Meric, Rıfka Melül. *Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I Vesikalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1953.

- Okay, Sevay Atılgan. “XV. yüzyılda İran ve Çevresinde Gelişen Minyatür Üslupları ve Sorunları Üzerine bir Etüt”. 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Tarih ve Medeniyetler Tarihi. 1/347–364. Ankara, 2012.
- Rogers, J.M. *Empire of the Sultans: Ottoman Art from the Collection of Nasser D. Khalili*. London: The Nour Foundation, 1996.
- Roxburgh, David J. (ed.). *Turks: a Journey of a Thousand Years 600–1600*. London: Royal Academy of Arts, 2005.
- Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu. haz. Zeren Tanındı, Ayşe Aldemir Kilercik, ed. Ayşen Anadol. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, 2012.
- Serin, Muhittin. “Osmanlılar”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/568–574. Ankara, 2007.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, 1999.
- Serin, Muhittin. *Hattat Şeyh Hamdullah*. İstanbul: Kubbealtı, 2007.
- Ahmedî Divanı. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 1082M
- Emirî Divanı. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 3883.
- Siyer-i Nebevî. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 3510.
- Süretü’l-en’âm. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 19/6 M.
- Süphânî Tefkik Hâşimpûr, Aksû Hüsâmeddin. *Fihrist-i Nûshehâ-i hattî-i Fârisî-i Ketabhâne-i Dâneşgâh-i İstanbul*. Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1374.
- Tanıncı, Zeren. “Başlangıcından Osmanlıya Tezhip Sanatı”. *Hat ve Tezhip Sanatı*. ed. Ali Rıza Özcan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009, 243–281.
- Tanıncı, Zeren. “Illumination and Decorative Design in Qur’anic Manuscripts”. *The Art of the Quran: Treasures from the Museum of Turkish and Islamic Arts*. Washington DC: Arthur M. Sackler Gallery, 2016, 99–117.
- Tanıncı, Zeren. “Kitap ve Tezhibi”. *Osmanlı Uygarlığı II*. haz. Halil İnalçık–Günsel Renda. Ankara: Kültür Bakanlığı 2002, 865–891.
- Tanıncı, Zeren. “Two Bibliophile Mamluk Emirs: Qansuh the Master of the Stables and Yashbek the Secretary”. *The Arts of the Mamluks in Egypt and Syria–Evolution and Impact*. ed. Doris Behrens-Abouseif, Goettingen: Bonn University Press, 2012, 267–281.
- Tezkiretü’l-Evliyâ. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 3133.
- Uluç, Lâle. *Türkmen Valiler Şirazlı Ustalar Osmanlı Okurlar: XVI. yüzyıl Şiraz El Yazmaları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- Wright, Elaine. *The Look of the Book: Manuscript Production in Shiraz 1303–1452*. Washington DC: Freer Gallery of Art, 2012.

İnternet Çağında Gösteri Toplumu ve Popüler Annelik

Society of the Spectacle and Popular Motherhood in the Internet Age

Aşkın Yıldız

Dr. Adayı, Erciyes Üniversitesi, İletişim Fakültesi
rstaskinn@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4441-0904

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466542>

Yıldız, Aşkın. "İnternet Çağında Gösteri Toplumu ve Popüler Annelik". İnşa 1 (Aralık/December 2023): sayfa/pp. 98-115.

İnternet Çağında Gösteri Toplumu ve Popüler Annelik

Öz: İnternetin toplumların hayatına bilgi teknolojisi olarak girişi, zaman içinde bireyi her yönüyle kuşatmış ve özellikle kültürel hayatta etkili olmuştur. Bilgisayardan sonra bilhassa cep telefonlarının ayrılmaz bir parçası olan internet, sosyal medya uygulamalarının ortaya çıkmasını sağlayarak iletişimi çok daha yaygın ve kolay hale getirmiştir. Sosyal medya üzerinden yapılan paylaşımlar dünyanın herhangi bir yerinden takip edilebilirken, bu sayede kültürlerarası iletişim ve etkileşim artmıştır.

İnternet tabanlı bilgisayar teknolojisi, uydu sistemleri ve bilişim teknolojilerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan ve tüm dünyada karşılık bulan sosyal medya, hemen her şeyin bir gösteriye dönüştürüldüğü popüler kültürün bir mecrası durumundadır. Öyle ki insanlığın en kadim kavramlarından olan annelik gibi bir değerın bile sosyal medyada beğeni ve takipçi kazanmak uğruna feda edilebilmesi, anneliğin ve gösteri kültürünün internet sonrasında bir dönüşüm yaşadığını göstermektedir.

Özellikle Instagram'da yapılan paylaşımlar milyonlara varan beğeni ve takip almaktadır. Bu mânâda çocukların sosyal medya üzerinden yapılan paylaşımlarla bilinçli ya da bilinçsiz olarak kullanıldığı, istismara uğradığı durumlar yaşanmaktadır. Popüler anne, instamom ya da blogger anne olarak isimlendirilen bu kullanım şekli, anneliğin internet sonrası dönüşümünün bir sonucu olarak okunabilir. Annelik olgusunun sosyal medyadan sonra geçirdiği dönüşümü ortaya koymak amacıyla ortaya çıkan bu çalışmada takipçi sayısı yüksek beş fenomen anne hesabının paylaşımları görsel ve söylemsel olarak analiz edilmiştir. Çalışma, sosyal medyada anneliğin gösteri mantığıyla popüler bir tüketim unsuruna dönüştüğü sonucuna varmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fenomen annelik, popüler anne, instamom, gösteri toplumu, sosyal medya

Society of the Spectacle and Popular Motherhood in the Internet Age

Abstract: The introduction of the internet into the lives of societies as information technology has surrounded the individual in every aspect over time and has been especially effective in cultural life. The internet, which is an integral part of mobile phones after computers, has made communication much more widespread and easier by enabling the emergence of social media applications. While posts on social media can be followed from anywhere in the world, intercultural communication and interaction has increased.

Social media, which emerged as a result of the combination of internet-based computer technology, satellite systems and information technologies, and found a response all over the world; It is a medium of popular culture where almost everything is turned into a show. So much so that even a value such as motherhood, one of the most ancient concepts of humanity, can be sacrificed for the sake of gaining likes and followers on social media; It shows that motherhood and performance culture have experienced a transformation after the internet.

Especially posts made on Instagram receive millions of likes and follows. In this sense, there are cases where children are used and abused consciously or unconsciously through posts made on social media. This form of usage, called popular mother, instamom or blogger mother, can be read as a result of the post–internet transformation of motherhood. In this study, which aims to reveal the transformation of motherhood after social media, the shares of phenomenon mothers with a high number of followers were analyzed visually and discursively. The study concluded that motherhood has become a popular consumption element on social media with the logic of spectacle.

Keywords: Phenomenal motherhood, popular mother, instamom, society of the spectacle, social media

Giriş

Günümüzde internet o kadar yaygın ve önemli bir durumdadır ki, internetin olmadığı bir alan kalmamış gibidir. Başta ekonomi olmak üzere eğitim, kültür sanat, siyaset, iletişim, medya, bilim ve askeriye gibi hemen hemen insana dair tüm alanlar, internetle birlikte yeniden şekillenmiştir. İnternetin bu etkin gücü çağın belki de en önde gelen özelliğidir. Günlük yaşamda internetin en sık kullanılan alanı sosyal medya mecralarıdır. Neredeyse her akıllı telefon kullanıcısının bir şekilde sosyal medya kullandığı düşünülebilir. İnternet ve dijital alt yapısı sayesinde kullanıcıların, hızlı ve ucuz bir şekilde içerik üretebilmesi, çift yönlü iletişim kurabilmesi, karşılıklı etkileşim ve paylaşımda bulunabilmesi bir yeni medya formu olarak sosyal medyayı, radyo, televizyon ve sinema gibi geleneksel medya formlarından ayırmaktadır.¹ Bu özellikleri nedeniyle sosyal medyanın gündelik hayat içinde çok geniş bir kullanım alanı bulması beraberinde bazı sorunları da getirmiştir. Bireylerin sosyal medyada gösteri ve eğlence merkezli davranış sergilemeleri zaman içinde sınır tanımaz bir hal almıştır. Bunun sonucunda mahrem ve mahrem olmayan arasındaki sınır muğlaklaşmıştır. Yaşanılan dönemde kutsal ve manevi olan ne varsa sosyal medyada beğeni uğruna feda edilebildiği görülmektedir. İnsana dair eski kavram olarak ele alabileceğimiz annelik de bu anlamda sosyal medyada hoyratça kullanılmaktadır. Özellikle Instagram üzerinden açılan hesaplarda, anneler çocuklarıyla olan etkileşimlerini paylaşmaktadırlar. Bu paylaşımlar kimi zaman diğer anneleri bilgilendirme amaçlı olabilirken kimi zaman da

¹ Nazife Güngör, *İletişim Kuramlar Yaklaşımlar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 401.

eğlence amaçlı olabilmektedir. Ancak bu paylaşımlarda çocukların mahremiyetleri, psikolojik durumları, gelişimleri, takipçilerin sosyal, kültürel ve ahlaki yapıları gibi birçok önemli konu görmezden gelinmektedir. Annelerin sosyal medyada beğeni ve takipçiler kazanıp tanınır hale gelmeleri, onlara popüler anne ya da fenomen anne gibi bir alan açarken, diğer taraftan anneleri ve çocukları birer tüketim nesnesine dönüştürmektedir.

Konuyla dolaylı olarak ilgili olduğu için özellikle gösteri toplumu kavramının internet ve sosyal medya etkisiyle dönüşümü ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca Instagram mecrasında geniş etkileşim alanı bulan ve popüler anne anlamında kullanılan instamom fenomeni, gösteri toplumu kavramıyla ilişkilendirilerek örnek olarak incelenecektir. Gösteri toplumunda popüler annelerin, Instagram üzerinden yaptıkları çocuk bakımı, çocuk eğitimi ve günlük aktivitelerin paylaşımları ve sebepleri incelenirken; bu paylaşımların, özellikle paylaşımı yapılan çocuklar, anneler ve takipçileri açısından nasıl sonuçlar doğurabileceğini ortaya koymak makalenin amaçları arasındadır. Takipçi sayılarının çokluğuna göre seçilen örneklerde yapılan paylaşımlar görsel ve içeriksel olarak analiz edilecek, kullanıcıların kimliklerini gizli tutabilmek adına isim ve belirleyici özellikler belirtilmeyecek, sadece paylaşım örnekleri incelenecektir.

Literatür taraması yapıldığında gösteri toplumu söz konusu olduğunda genel olarak Guy Debord'un *Gösteri Toplumu* çalışmasının referans alındığı görülmektedir. Popüler annelik başlığı, özellikle bebek ve çocukla ilgili sosyal medya paylaşımlarını içerdiğinden çocuk eğitiminin yanı sıra, pedofili, siber suçlar ve istismar gibi konuları da kapsamına alabilmektedir. Bu şekliyle disiplinler arası bir okumaya açık olduğu görülen çalışmanın sınırları fazlaca genişleyeceği için bahsi geçen başlıklar konuya dahil edilmemiş ve konu gösteri toplumu, sosyal medya ve annelik kavramları çerçevesinde sınırlandırılmıştır.

Blogger anne olarak da bilinen popüler anne kavramı, internet üzerinden annelik deneyimlerini paylaşan, diğer annelerle bir dayanışma kuran, çocuklarının gelişimlerini dijital olarak kayıt altına alan, etkileşim, iletişim ve pazarlama merkezi haline gelen sosyal medya annelik fenomeni olarak tanımlanabilir.² İçinde bulunduğumuz toplumda, hemen hemen tüm annele-

² Selcan Gürçayır Teke, "Dönüşen Anneliğe Yönelik Netnografik Bir Analiz: Blogger Anneler", *Milli Folklor*, 103 (2014),32-37.

rin akıllı telefonlar sayesinde, başka anneleri izleme, onları onaylama ve onlardan onay alma imkânları bulunmaktadır. Ne var ki sosyal medyanın bilgi, duygu ve yorumsal içeriklerinin gerçeklik ve doğruluğunun teyite muhtaç olduğu akıllardan çıkabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında blogger annelik olarak da bilinen popüler annelik olgusunun akademik bir çalışma üzerinden ele alınması konunun önemini ortaya koymaktadır.

Meselenin gündeme gelişinde şu üç hipotez öne çıkmaktadır: İlk olarak, sosyal medyada yapılan paylaşımlar üzerinden gösterilen ideal annelik, gösteri kültürü minvalinde anneyi ve çocuğu bir tüketim nesnesine dönüştürür. İkinci hipotez, internet ortamının geniş etkinlik alanı zaman içinde mahremiyetin sınırlarını muğlaklaştırır. Böylelikle yapılan paylaşımlarda gösteri, teşhir ve gözetim gibi durumlar belirsizleşirken özellikle çocuklar psikolojik ve fiziksel olarak istismara açık hale gelir. Üçüncü hipotez ise popüler anne paylaşımları iyi niyetle dahi olsa, takipçilerine yanlış yönlendirici bilgiler verebilmektedir.

Bu hipotezlerden yola çıkarak şu sorulara cevap aranacaktır: İnsanlığın en eski kavramlarından olan annelik ve evlatlık internet ve sosyal medya çağında, popüler kültürün tüketim nesnesine dönüşmüş müdür? Mahremiyet ile özel hayat kavramı ve algısı, internet ve sosyal medyada nasıl bir dönüşüme uğramıştır? Popüler annelerin yaptığı paylaşımlar çocuklar açısından ruhsal ve fiziksel olarak nasıl zararlara yol açabilir? Popüler anne paylaşımları takipçilerine eğitim, sağlık, beslenme ve çocuk gelişimi konularında yardımcı olabilir mi? Bu annelerin verdikleri bilgiler ve paylaşımlar diğer aileler için ne kadar uygulanabilir olabilir?

Debord'un çalışması dışında, konuyla ilgili doğrudan ve dolaylı ilgisi olan akademik çalışmalar bulunmaktadır. Mukadder Çakır *İnternette Gösteri ve Gözetim* adlı kitabında gösteri toplumuna ve kültürüne genişçe yer vermiş ve internetteki özgürlük alanını, teşhir, röntgen ve gözetleme gibi kavramları meseleyle ilişkili olarak ele almıştır.

Makalenin, gösteri toplumu kavramının internet çağındaki dönüşümünü, popüler annelik üzerinden ortaya koymaya çalışması literatüre bir katkı sunmaktadır. Bu anlamda ilgili kavramlar Guy Debord' un Gösteri Toplumu, Jean Baudrillard'ın Tüketim Toplumu ve Manuel Castells'in Ağ Toplumu kavram ve kuramlarıyla birlikte irdelenecektir. Ayrıca ilgili sosyal medya örnekleri bu doğrultuda incelenerek araştırma soruları cevaplanmaya çalışılacaktır.

Anneliğin sosyal medyada nasıl gösteri unsuru olarak kullanıldığını ortaya

koymak için öncelikle gösteri ve gösteri toplumu kavramlarının açıklanması yerinde olacaktır.

Gösterinin Anlamı ve Gösteri Toplumu

Günümüz dünyasında kültürler arası iletişim ve etkileşimin hızla artmasıyla benzeşen toplumlar ortak bir yaşam örneği sergilemektedirler. Spordan sanata, siyasi gündemden kültüre ve üretimden tüketime kadar hemen her şey eğlence temelinde gösteri amaçlı bir yaşama hizmet etmektedir. Seyir üzerine kurulan sinema, televizyon ve genel olarak medya eğlence odaklı üretimleriyle gösterinin gündelik hayatta yaygınlaşmasını sağlamıştır.³ Sosyal medya, eğlence odaklı gösterinin zirvesi olarak görülebilir. Tatil, gezi, yemek masaları, kafeterya sohbetleri, kültürel etkinlikler ve daha birçok benzeri etkinlik gösteriye dönüştürülerek paylaşılmaktadır. Geleneksel toplum anlayışında gösteri yapmak olarak algılanan ve çok da normal karşılanmayan bu paylaşım şeklini, sosyal medya normalleştirmekte ve hatta bir nevi sosyal medya diline ve kültürüne dönüştürmektedir.

Debord, gösteri üzerine altıncı deyişinde, gösteri toplumunu modern üretim süreçleriyle üretilen imajlar ve bu imajlarla çarpıtılmış, aldatılmış bir yanlış bilincin yeri olarak tanımlamaktadır.⁴ Yazara göre gösteri mevcut üretim tarzının hem sonucu hem de tasarısıdır. Gerçek, toplumun gerçek dışılığından can alıcı noktadır. Görüntü ve gerçek arasındaki ilişki, gösteri unsuru devreye girdiğinde görüntünün gerçekle arasına mesafe koyarak kendi gerçekliğini oluşturmasıyla sonuçlanmaktadır. Çünkü görüntüye dönüşen gösteri mutlaka bir kurgulama süreci ve çerçevelemeden geçmektedir. Bu sebeplerden dolayı gösteri odaklı görüntünün var ettiği gerçek, toplumun gerçek dışılığının ötesinde sahte bir gerçek durumundadır.⁵

Gösteri eğlence, enformasyon ya da reklamlarıyla toplumsal olarak hâkim olan yaşamın modelini oluşturmaktadır. Gösterinin biçimi ve içeriği, var olan sistemin koşullarının ve amaçlarının tümüyle aynen doğrulanmasıdır. Modern üretim dışında geçirilen zamanın esas bölümündeki meşguliyet olan gösteri, aynı zamanda da bu doğrulamanın sürekli mevcudiyetidir. Dolayısıyla

³ Mukadder Çakır, *İnternette Gösteri ve Gözetim* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2015), 53.

⁴ Guy Debord, *Gösteri Toplumu* (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 1996), 19.

⁵ Eyüp Al, "Görüntünün Gerçeklikle Olan İlişkinin Kurgu ve Bağlam Açısından Tartışılması", *E Kurgu*, 27 (2019), 247–259.

la Debord gösteriyi, modern üretim süreçleri sonucunda ortaya çıkan eğlence temelli imajlarla çarpıtılmış toplum bilinci ve yaşamının onaylanması ve sürekli şekilde tekrar üretilmesine izin verilmesi olarak değerlendirmektedir.

Adorno'da gösteri, kültür endüstrisinin vazgeçilmez bir unsurudur. Kültür endüstrisi haz üretir ve bu haz gerçek değil yapaydır. Fiyakalı olay örgüleri ve görüntülerle sürekli bu gerçek haz geciktirilir. Adorno'ya göre bu gösteri, hiçbir zaman yerine getirilmeyecek bir vaatten ibarettir; tıpkı yemek yemeye gelen müşterinin menüyü okumakla yetinmesini beklemek gibidir.⁶

Adorno'ya göre kültür endüstrisi, sanatı metalaştırarak gündelik hayata nüfuz ettikçe toplumsal gerçeklik estetize olmaktadır. Sanat eserlerinin metaya dönüşmesi ve bu şekilde alımlanması gibi, tüketim toplumunda metanın kendisi de imgeye, temsile ve gösteriye dönüşmüştür.⁷ Dolayısıyla Adorno'nun vurguladığı kültür endüstrisinde gösteri toplumları manipüle eden içerik üretilmesiyle onlara bir doyum vermez ve sahte hazlar peşinde koşturur.

Hem Debord hem de Adorno gösteri kavramına eleştirel olarak yaklaşmışlar ve gösterinin kapitalist modern toplumlarda tüketimin itici gücü olarak işlev gördüğünü öne sürmüşlerdir. Genel olarak modern kapitalist toplumlardaki üretim ve tüketim ilişkisinde gösterinin ekonomik, politik ve kültürel olarak merkezi bir konumda rol aldığını söylemek mümkündür. Kültür endüstrisinin sahte haz üretimi dizi, film, klip ve reklamlarda şiddetin ve cinselliğin estetize edilerek gösterilmesiyle devam edegelmiştir. Yıllar içerisinde toplum bilinci bu durumu normalleştirmiş ya da buna karşı koyamaz hale gelmiştir. Medya dili gösteri üzerine kurulmuş gibidir. Cinayet haberleri, terör olayları, skandallar ve sansasyon yaratan eylemler görsel bir gösteriye dönüştürülerek sunulurken; diğer yandan popüler olmuş ünlülerin hayatlarından kesitler aynı şekilde topluma iletilmektedir. Çakır'ın ifadesiyle gösteri onay, kabul ve itaat üretir. Gösteri, aynı zamanda güçlü olanın, güçlü görünmek isteyen gücünü pekiştirdiği, onaylatıldığı biçimsel sunum olarak görülebilir. Burada güç kavramı, gösteri sahibinin izleyene benimsetmek istediği bilgi, temsil ya da görünüm olarak anlaşılmalıdır.⁸

⁶ Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 72.

⁷ Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 38.

⁸ Çakır, *İnternette Gösteri ve Gözetim*, 85.

Baudrillard, toplum, kültür ve tüketim üzerine kaleme aldığı *Tüketim Toplumu* adlı eserinde kültürel yeniden çevrim kavramından bahseder. Yazara göre yeniden çevrim herkesin bilgisini dışlanmamak adına piyasaya sunma zorunluluğunu ifade eder. Buna göre her bireyin uyum göstermek ve dışarıda kalmamak için bilgisini sürekli geliştirmesi, temellendirmesi ve güncellemesi gerekmektedir. Örneğin moda kavramı yeniden çevrimlemeye uygun bir örnektir. Modada herkes her şeyden haberdar olmayı elbiseleri, eşyaları ve arabaları yıldıan yıla, aydan aya, mevsimden mevsime kendini yeniden çevrimlemeyi görev bilmelidir. Bu keyfi, hareketli ve çevrimsel bir güncellemedir. Kişiyi içkin niteliksel olarak hiçbir şey katmaz ama kişiyi bunu yapmaya zorlar.⁹ Yeniden çevrim modası geçmiş, yok olmak üzere olan ya da kullanımdan kalkan bir değer yeniden keşfedilip ikinci kez değer kazanma halidir. Bu değer yapmacık, sahte, göstermelik ve karikatürize olmasına rağmen bireyleri bunu yapmaya mecbur bırakır.

Doğanın, bedeninin, bilginin ve kültürün yeniden çevrimle geçici birer gösterge şekline dönüşmesi ve tüketimini zorunlu kılması kitle kültürünün en önemli özelliğidir. Yeniden çevrim kavramı gösteri kültürüyle doğrudan bağlantılıdır. Baudrillard'ın ifade ettiği şekilde bireylerin kültürel bir öğeyi ikinci kez kullanıma sokmaları aslında bir gösteri anıdır: "Aile çöküyor mu, aile yüceltilir. Çocuklar artık çocuk değil mi, hemen çocuk kutsanır. Yaşlılar yalnız mı, devre dışı mı, hemen hep birlikte yaşlılığa acınır" diyerek verdiği örnekler kültürel bir gösteriye dönüşen kültürel çevrimlerdir.¹⁰

Günümüzde böylesi bir gösterinin internetle birlikte hız ve yaygınlık kazanarak sınır tanımaz hale geldiği görülebilmektedir. İnternet en mahrem, özel ve yüce duyguları benzer bir sistemden geçirerek eğlencelik bir gösteriye dönüşmesini kolaylaştırmış, yaygınlaştırmış, hızlandırmış ve normalleştirmiştir. Bu minvalde kitle kültürü, endüstriyel kültür ve popüler kültür gibi kavramlarla ilişkili olarak ele alınan gösteri toplumunu internet çağıyla birlikte yeniden ele almak önemlidir.

⁹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 117.

¹⁰ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 116.

İnternetin Toplumsal Varlığı

İnternet ortaya çıktığı andan itibaren çeşitli teknolojilerle birleşerek sürekli gelişmiş, büyümüş ve yaygınlaşmıştır. Aynı zamanda bilgisayar, telefon, televizyon ve dijital sistemlere eklenerek büyük ölçekli bir ekonomik alan oluşturmuştur. Böylesi büyük güce sahip olan bir teknolojinin hem olumlu hem de olumsuz yansımalarının olması kaçınılmaz olmuştur. İnternet etkileşim olanaklarını arttırmış, haber ve bilgi paylaşımını hızlandırmış ve bu anlamda geleneksel medyayı aşmıştır. Bununla birlikte internete ulaşabilen herkes herhangi bir ayırım yaşamadan eşit, kolay, ucuz ve hızlı bir şekilde onu kullanabilmektedir.¹¹ Dolayısıyla internetin akla gelen en önemli özelliği sosyal bölünmeleri aşarak, eşit ve demokratik bir ortam sağlayabilmesi gibi görünüyör.

İkinci olarak internet herkese görece özgürlük alanı sağlamaktadır. Bu özgürlük ortamı belirli kurallar ve sınırlarla çerçevelenmiş olsa da günlük hayatın kamusal düzeninden daha esnek bir ortam olduğu kabul edilebilir. Bu anlamda herkesin bilgiye dilediği gibi ulaşabilmesi mümkünken, yine herkesin herhangi bir bilgiyi üretip dolaşıma sokması da mümkün olmaktadır. Üstelik internet kullanımı için herhangi bir ortam ya da araç zorunluluğu bulunmamaktadır. Dileyen herkes herhangi bir yerde internete bağlanabilmektedir. Böylesi bir bilgi alışverişi internetin çift yönlü, etkileşimli ve akışkan olmasından kaynaklanmaktadır.

İnternet kullanıcılara duygu, düşünce ve etkinliklerini paylaşma fırsatı verir. Bu anlamda ifade özgürlüğünü genişletir ve kolaylaştırır. İnternet, kendine has özerk ve özgün bir kamusal alan kavramı oluşturmuştur. Kamusal alan bireylerin kimlik, kişilik ve düşünce dünyasıyla var olduğu, diğer bireylerle ve toplumla iletişim kurduğu alandır. Bu alan internette yeniden düzenlenmiş ve söz söyleme, tartışma, taleplerini dile getirme ve eleştirme gibi davranışları daha esnek, özgür ve özgün bir hale dönüştürmüştür.¹²

Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi* adlı eserinde enformasyon teknolojisi adını verdiği internet, mikroişlemci ve mikrobilgisayarların, 1970 öncesi yirmi yılın birikimi üzerine ortaya çıktığını söyler. Toplumsal bir ihtiyaçtan çok teknolojik bir yenilik olarak başlayan bu süreç yazarın deyimiyle kapitalizme yeni bir boyut kazandırmıştır. Enformasyon teknolojileri kapitalizme temel bir özellik

¹¹ Çakır, *İnternette Gösteri ve Gözetim Toplumu*, 19.

¹² Çakır, *İnternette Gösteri ve Gözetim Toplumu*, 19.

olarak eklenip onu şekillendirmiş ve ekonomik, ticari ve kültürel anlamda yeni bir yapılanmaya zorlamıştır.¹³ Castells'in bu yorumuyla birlikte konunun doğrudan internet ağ sistemiyle güçlenmiş kapitalizmle ilgili olduğu savı ortaya çıkmaktadır. İnternetle birlikte siyaset, kültür, sanat, psikoloji, din, ticaret, birey ve toplum kapitalist bir etkiyle başkalaşıyor, dönüşüyor ve değişiyor. Modern dönemi internet sonrası ve öncesi olarak ikiye ayırdığımızda bilimden sanata, eğitimden ticarete ve daha birçok alanda kavrayış anlamında paradigma farkı görülmektedir.

Castells "enformasyon teknolojisi paradigması" olarak isimlendirdiği bu teknik buluşlar sürecini bir paradigma değişimi olarak yorumlar.¹⁴ Kuhn'un bilimsel gelişimin aşamalarını, kurallarını ve varsayımlarını genel olarak tanımlamak üzere ortaya attığı paradigma kavramı bir şeyin nasıl yapılması, üzerine nasıl düşünülmesi ya da hangi soruların sorulması gerektiğine dair kuram ya da fikir kümeleri olarak tanımlanabilir.¹⁵ Dolayısıyla Castells'in kastı, internetin ve ağ sisteminin icadıyla enformasyonun teknolojiyle buluşması sağlanmış; enformasyon üretimi, dolaşımı ve etkileşimi kolaylaşırken bu teknolojiye sahip olmanın yeni bir avantaja dönüşmüş olmasıdır. Artık teknolojiye bakış açısı amaç, araç ve kullanımsal olarak değişikliğe uğramıştır. Bundan sonraki bütün teknik ilerleme ve icatlar bilgisayar ve internet teknolojisine bağlı bir hale gelmiş olacaktır.

Benzeri bir paradigma değişimini Gutenberg etkisi ya da devrimi olarak bilinen 1450 yılında matbaanın doğuşunu sağlayan Johannes Gutenberg'de görülmektedir. Gutenberg o yıllarda manuel olarak yer değiştirilebilen harfleri keşfedip bunları kitap basımı için kullandı. Sonraki yıllarda buna bağlı olarak bilginin dolaşıma girmesi, okuma oranının yükselmesi, kitap alımlarının ucuzlaşması ve kolaylaşması, düşünce ve bilginin geniş kitlelere yayılması gerçekleşmiştir.¹⁶ Çağdaş matbaanın ilk adımları olan bu keşifle ortaya çıkan etki, Gutenberg etkisi ya da devrimi olarak geçer ve internetin keşfinin de böylesi bir etkiye ve paradigma değişimine yol açtığı rahatlıkla söylenebilir.

¹³ Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi Toplum ve Kültür* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 77.

¹⁴ Castells, *Enformasyon Çağı*, 89.

¹⁵ Burak Özçetin, *Kitle İletişim Kuramları- Kavramlar, Okullar, Modeller* (İstanbul: İstanbul İletişim Yayınları, 2018), 29.

¹⁶ Marshall McLuhan-Bruce R. Powers, *Global Köy* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2020), 90.

Özellikle Castells'in üzerinde durduğu enformasyon toplumu, enformasyon çağı, enformasyon teknolojisi paradigması, küresel ağ sistemi ve ağ toplumu gibi kavramlar genel olarak interneti olumlayan bir bakış açısı sunmaktadır. İnternetin doğuşu ve günümüze gelişi arasında alınan mesafeye baktığımızda bu minvalde interneti olumlayacak çok sayıda haklı görüşe katılmamak mümkün değildir, ancak benzeri bir okumayı tersten yapmak da mümkündür. İnternetin paradigma değişimine sebep olduğunu ve sadece bilim değil tüm sosyal, kültürel ve siyasal hayata eklemlendiğini görsek de bu eklemlenmeye eleştirel bir bakışla yaklaşmak da mümkündür. İnternete eleştirel anlamda bakmak aslında doğrudan onu olumsuzlamak yerine imkanları, dezavantajları ve çelişkileri üzerinde durmak olarak ele alınmalıdır. İnternetin ortaya çıkışındaki tüm olumlu iddialarını bu anlamda tekrar ele almak yerinde olacaktır. Bu iddialar internetin bilginin üretimini ve dolaşımını sağlaması, özgür düşünce ve özgür ifade ortamını oluşturması, eşitlik ve demokratik bir yaklaşımı benimsemesi, hızlı, kaliteli ve güvenilir bir etkileşim imkânı sağlaması, haberin her yere ulaşması ve tüm kullanıcıların aktif olabilmesi gibi başlıklar olarak sıralanabilir. Kuşkusuz internet bilgi ve teknoloji arasında ciddi bir bağ kurmuş ve teknolojik ilerlemeleri gündelik hayatın her alanına dahil etmiştir. Kapitalizm, internet etkisiyle dönüşmüş ve güçlenmiş olarak bireyleri ve toplumları daha da kuşatıcı hale gelmiştir. Dolayısıyla internete getirilecek tüm eleştiriler biraz da kapitalizm eleştirisi olmak durumundadır.

İnternetin küresel bir pazar haline dönüşmesi, kullanıcılarını müşterilere dönüştürmesi, internetin ticari amaçla birçok işi yaptığını göstermektedir. Özgürlükçü ve paylaşımcı alan yerini kapitalist küresel yatırım alanına bırakmıştır. Ayrıca internet ortamının kamusal ya da özel alan olması durumu belirsizdir. Bu belirsizlik kullanıcıların kimliklerini, dillerini ve üsluplarını da etkilemektedir. Bununla beraber özgür paylaşım ortamı kirli ve güvenilmez bilginin de serbestçe dolaşıma sokulmasını sağlamaktadır. Böylece bilginin kesinliği, manipüle ediciliğine dönüşebilmektedir.¹⁷

İnternet üzerine getirilebilecek en önemli eleştirilerden birisi de Castells'in bahsettiği enformasyon toplumu kavramının, gözetim toplumuna dönüşmesi meselesidir. Gözetim toplumu kullanıcının tüm sanal hareketlerinin gözetlendiğini bilerek ve buna rıza göstererek yaşamını devam ettirmesiyle açıklanabilir. Bauman ve Lyon panoptikondan sonra gelen gözetim toplumu-

¹⁷ Çakır, *İnternette Gösteri ve Gözetim*, 34.

nun mahremiyet, anonimlik ve gizliliğin yanı sıra tarafsızlık, insan hakları ve adaletle de ilgili olduğunu belirtirler.¹⁸ Yani düşünürlere göre internet mahremiyet bilincini yok sayarken aynı zamanda insan haklarıyla ilgili bakışı yok etmektedir.

İnternetin aşırı ve kötü amaçlı kullanımı, beraberinde bağımlılığı getiren internetin diğer olumsuz etkilerindedir. Dinç, bu problemi kullanım sebebi ve kullanım süresiyle ilintili olarak açıklar. Yazara göre internet istismarı internetin kumar, pornografi ve suç gibi sebeplerle kötüye kullanılmasıdır. Problemlili internet kullanımı, psikolojik ve sosyolojik açıdan kişiyi zor durumda bırakan kullanım türüdür. Aşırı kullanım ise normal, beklenen ya da planlanandan çok daha fazla süre boyunca internet kullanımıdır. Yazarın problem olarak tanımladığı bu internet kullanımlarının, günümüzde bahsi geçen yıllara göre çok daha yaygın ve normal hale geldiği söylenebilir. Dolayısıyla internetin kullanıcılarının şiddet, pornografi ve suçlar konusunda daha fazla içeriğe maruz kaldığı ve bilinçlerinin bu minvalde şekillendiği belirtilmelidir. Bağımlılık tehlikesi dışında sanal alemde internet üzerinden yapılan tehditlerin, dolandırıcılıkların ve psikolojik tahribatların etkisi maalesef bilgisayarı kapatınca geçmeyecek türden olması internetin kötü amaçlı kullanımları arasına girmektedir.¹⁹

İnternetin günümüz dünyasına teknolojiyle başlayıp kültürel, ekonomik, sosyal, siyasal ve alışkanlıklarımıza kadar etki ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Faydaları kadar zararları da mevcuttur. Bu anlamda internetin genel ve yaygın kullanımı olan sosyal medya kullanıcılığı ayrıca bir başlıkta incelenmelidir. Sosyal medya kullanıcılığı internetin yukarıda belirtilen tüm özelliklerini örnekleyebileceğimiz en somut alt başlığıdır. Sosyal medya üzerinden yapılan tüm paylaşımlar etkileşimli bir süreci tetiklemektedir. Paylaşımlar üzerinden fark etme–fark edilme, görme–görülme, izleme–izlenme, beğenme–beğenilme, takip etme–takip edilme gibi karşılıklı işleyen bir süreç yaşanmaktadır. Bu sürecin, bireyler üzerinde maddi ve manevi sonuçları olmaktadır. İnsana dair en önemli, kutsal ve mahrem konular dahi bu süreçte rahatlıkla feda edilebilmektedir. Annelik kavramı da internetle birlikte gelişen ve değişen iletişim dili ve tüketim kültürü üzerinden sosyal medyada tüketilen kavramlardan birisi olarak değerlendirilebilir. İnternet, sosyal medya ve gösteri toplumu unsurları

¹⁸ Zygmunt Bauman–David Lyon, *Akışkan Gözetim* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 24.

¹⁹ Mehmet Dinç, *İnternet Bağımlılığı* (İstanbul: Ferfir Yayınları, 2010), 49.

rının açıklanmasından sonra anneliğin sosyal medyada popüler anneliğe dönüşerek nasıl tüketim unsuru haline getirildiği daha iyi anlaşılacaktır.

Sosyal Medya ve Popüler Annelik

Modern zamanlarda çağdaş toplumu geleneksel toplumlardan ayıran unsurlar olarak okuryazarlık, kentleşme, medya katılımı ve empati kavramları sayılabilir.²⁰ Bu kıstaslar ve daha fazlası sosyal medya kavramında bir arada görülmektedir. Bu durumda sosyal medyanın neden bu kadar yaygın olarak kullanıldığı sorusu, biraz da modern ve çağdaş toplumun bireyleri olmanın doğal sonucu olarak cevap bulmaktadır. Benzer bir yaklaşımla Thompson da sosyal medyanın, modern toplumların ortaya çıkışı, gelişimi, yapısal özellikleri ve gelecekleriyle ilgili bir dizi disiplin arasında bir yere konumlandırılması gerektiğini söylemektedir.²¹ Bu yorumlarda sosyal medyanın moderniteyle ilişkisinin kapsamlı ve girift olduğu görülmektedir.

Günümüz toplumlarında, üretim, tüketim, eğitim, sağlık, kültür, sanat, özel ve kamusal işler ve daha birçok eylem internet üzerinden gerçekleştiriliyor. Sosyal medya, en büyük bilgi, duygu ve düşünce paylaşım alanı durumundadır. Burada herkes takip edebilir, eğlenebilir, öğrenebilir, beğenebilir ve iletişim kurabilir. Sosyal medya, kullanıcıların merak, ilgi ve etkileşim kurma ihtiyacına karşılık bulma imkânı sunar. Genel olarak kadın–erkek herkes sosyal medyayı böylesi benzer amaçlar için kullanabilir. Günümüz annelerinin de çocuklarıyla olan etkileşimlerini böyle bir amaçla sosyal medyaya taşıdıkları görülebilmektedir. Annelik deneyimi, hamilelik sürecinden itibaren sosyal medyada paylaşılmaktadır. Bu paylaşımlar diğer anneleri, çocuk gelişiminde karşılaşılabilecekleri olası durumlar için bilgilendirmek, haberdar etmek ve hazırlıklı olmak gibi amaçlar içermektedir. Beslenme, giyim, eğitim, faaliyet, oyun ve gezi gibi paylaşımlar özellikle Instagram, Facebook ve YouTube gibi sayfalardan yapılmaktadır. Bu sayfaların binlerce takipçileri ve hayranları olabilmektedir.

Sosyal medya, Baudrillard'ın yeniden çevrim dediği gösterinin, bir tür yeni gerçeklik yaratması ya da simülakr olarak ifade ettiği gerçek gibi algılanan görünümün dünyasının tam adresidir. Gerçeğin bir tür simülasyon olduğunu ısrarla belirten Baudrillard, günümüzde gerçeğin yerini alan sanalın, gerçek

²⁰ Özçetin, *Kitle İletişim Kuramları*, 236.

²¹ John B. Thompson, *Medya ve Modernite* (İstanbul: Kırmızı Yayınevi, 2018), 18.

dünyayı gerçeğe uygun bir şekilde kusursuz olarak yeniden üretebildiğini ve bu şekilde gerçeğe son verdiğini belirtir.²² Marshall'ın Sosyoloji Sözlüğü'nde, bilgisayar kullanıcılarından oluşan dünya çapındaki ağı yarattığı, elektroniğe dayalı iletişimler ağı olarak tanımladığı siber toplum gerçekliği günümüz toplumunu ifade etmektedir. Yazara göre siber toplumda geçmişte var olan enformasyon ve telekomünikasyon teknolojisi arasındaki ayırım ortadan kalkmış, bu iki teknoloji bilgisayarlar aracılığıyla multimedya ortamında birleştirilmiştir.²³

İnternet, bilgisayar, sanal alem, siber toplum, simülasyon ve nihayetinde gösteri kavramlarıyla doğrudan ilişki kurabileceğimiz sosyal medyanın kendine has dili, yöntemleri ve kavramları vardır. Bunların toplamı bir sosyal medya kültürünü oluşturmaktadır. Toplum içinde aidiyet duygusuyla bir kültürü yaşayan ve yaşatan bireyler, sosyal medyada bambaşka bir kültürü yaşayan ve oluşturan kullanıcılara dönüşmektedir. Bu manada fenomenler sosyal medyada içerik paylaşımı yapan, bu paylaşımlarla algı oluşturan, etkileyen ve şekillendiren kullanıcılardır. Sosyal medyada, dijital platformlar aracılığıyla tanınmış, belirli bir takipçi sayısına ulaşmış, kitlesi olan kişiler için fenomen kavramı kullanılmaktadır.²⁴ Sosyal medya fenomenlerinin kendi günlük yaşamlarına ait olan paylaşımları, doğal ortamda, anlık, canlı ve doğrudan olduğu için takipçilerine daha hızlı ve güvenilir bilgi vermektedir. Bu şekilde izleyicilerin tutumları, ilgileri ve beklentilerinin şekillenmesi sağlanmaktadır.²⁵ Geleneksel medyada boy gösteren ünlü yıldızlar sosyal medyada fenomenler olarak görülmektedir. Bu kişilerin tanınırlığı takipçi, beğeni ve yorum sayısı arttıkça katlanmaktadır. Popüler annelik kavramı da bu doğrultuda, sosyal medyada ünlü olan ve çok sayıda insan tarafından takip edilen içerik üreticisi ya da fenomen anneler için kullanılmaktadır.

Annelik insanlığın en eski ve kutsal görülen olgularındandır. Kadın modernleşmeyle birlikte toplumda iş hayatına atılmış, siyasi alanlara girmiş, medyada birçok değişik imajlarla görünmüştür. Geleneksel zamanlardan günümü-

²² Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 54.

²³ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 657.

²⁴ Aysun Köktener–Nur Akgün, "Mahremiyet Algısının Dönüşümü: Instagram Anneleri Üzerinden Bir Analiz", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/9 (9, 2020), 241.

²⁵ Murat Burcuoğlu–Evrin Erdoğan Yazar, "YouTube'da Fenomen Performanslarının Ölçülmesi Üzerine Bir Araştırma", *Journal Of Business in the Digital Age* 2/2 (11, 2019), 70.

ze kadın üzerine birçok değişimden bahsedilebilir ancak annelik ve annelik duygusunun kadının değişmeyen özelliği olduğu söylenebilir. Popüler kültür hemen her şeyi bir tüketim nesnesi haline getirerek değiştiren bir yapıdır. Gelişen internet teknolojileriyle birlikte sosyal medyada yaşanan kullanım kolaylığı popüler kültürün tüketim yönüne eklenmiş, annelik ve anne–çocuk ilişkilerinde yeni bir tarz ortaya çıkarmıştır. Annelik bu anlamda sosyal medyada tüketime sunulan bir unsur olmaktan kaçamamıştır.

“Instamom”, “blogger anne” ve “popüler anne” kavramları Instagram üzerinden etkileşimde bulunan fenomen anneler için kullanılan isimlerdir. Annelik kültürü bu isimlerle sosyal medyada görünümüyle birlikte geleneksel yapısından kopmuş yeni bir boyut kazanmıştır. Geleneksel ailede annelik deneyimi örnekliklerle çocuklara aktarılmakta ve diğer annelerle doğrudan ilişkilerle geliştirilmektedir. Dolayısıyla anneliklerin diğer anneler tarafından eleştirilme, teyit edilme, örnek alınma, fikir ve bilgi alışverişlerinde bulunma gibi pratikleri yüz yüze gerçekleştirilmektedir. Ancak sosyal medya zamane anneler için bu iletişimi genişletmiş daha çok bilgi, beğeni ve tatmin imkânı sağlamıştır. Ne var ki sosyal medya, kullanıcı mahremiyeti, kişisel bilgilerinin deşifre olması, psikolojik ve ruhsal travmalar, hırsızlık, dolandırıcılık, cinsel istismar ve pedofili gibi siber suçları da beraberinde getirmektedir. Popüler annelerin paylaşımları bilgilendirici ve ilgi çekici olabilmekle beraber, onu takip eden annelerde ekonomik, kültürel ve psikolojik imkânları aynı yeterlikte olamayacağı için bir eksiklik, çocuğuna yetememe ve başarısızlık gibi hissiyatlara sebep olabilmektedir.²⁶

Bir diğer mesele mahremiyetin ihmali ya da mahremiyet algısının zayıflaması olarak görülmektedir. Sosyal medya, geleneksel toplum yapısında ulu orta dile getirilmesi uygun görülme üzere içeriklerin yayınlanmasını normalleştirmektedir. Buna göre ev içi paylaşımlarında aile bireylerinin özel sayılabilecek davranış, kıyafet ve konuşmalarıyla sosyal medyada görünmeleri normal sayılmakta ya da önemsenmemektedir. Tatil ve gezi paylaşımlarında da benzer bir duruma sıkça karşılaşılmaktadır. Özellikle bebek ve küçük çocukların bedenlerinin görüldüğü içerik paylaşımları pedofili amaçlı kullanıma açık durumdadır. Sosyal medyada yoğun olarak paylaşılan ebeveyn–çocuk halleri bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde çocuk istismarına sebebiyet vermektedir.

²⁶ Gül Aktaş, “Günümüz Toplumlarında Anneliğin Değişen Biçimlerini Sosyal Medya Kullanıcıları Üzerinden Değerlendirmek”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (11, 2019), 266.

Topçu pedofili, çocuk istismarı ve çocuk cinsel istismarının farklı kavramlar olduğunu belirtmektedir. Yazarın bu ayrımı özellikle vurgulama sebebi, cinsel istismarın görünen ve görülmeyen durumlarda gerçekleşmesidir. Pedofili, çocuk sevgisi anlamına gelen Yunanca kökenli bir sözcüktür. Pais (çocuk) ve philia (sevgi, arkadaşlık) anlamındadır. Kelimenin köken anlamının da işaret ettiği gibi pedofili, bir tür çocuk sevgisi olmakla birlikte bu sevgi olağan bir çocuk sevgisi değildir.²⁷ Yazara göre pedofilide yetişkin kişinin, çocuğu cinsel tatmin için kullanışa eğilimli olması durumu eylem boyutunda kendini göstermeyebilir. Cinsel istismar, çocuk tacizi ya da farklı sapkın suçlar pedofilinin davranıştaki sonuçları olarak görülmelidir.²⁸ Bu durumda henüz bir tacize bulaşmayan, pedofili duygusuna sahip insanların toplum içinde rahatça dolaşabildikleri düşünüldüğünde; sosyal medyanın, istismara çok daha uygun bir ortam olacağı inkâr edilemez. Bu bağlamda ebeveynlerin çocukların havuz, deniz banyo ya da benzeri paylaşımlarının bu tarz kullanımlara açık olacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, Instagram’da bir annenin küçük çocuğunun banyo yapma görüntülerini paylaşması takipçi sayısını inanılmaz bir şekilde yükseltmiştir. Bir başka örnekte, hamile bir anne, vücudu gözükecek şekilde karnında hareket eden çocuğunu ve onu seven abisinin görüntülerini Instagram üzerinden paylaşmıştır. Normalde mahrem sayılması gereken bu durumun paylaşımı, beğeni ve yorumlar alarak takipçi sayısını arttırmaktadır. Bu örnekler mahremiyetin nasıl dönüştüğü, görmezden gelindiği ya da ihmal edildiği gözler önüne sermektedir.

Çocukların masumluğu, saflığı ve sevimliliği beğeni uğruna anneler tarafından kullanılan başka bir durumdur. Genelde çocukların konuşmaları, ilk kez karşılaştıkları basit olaylara karşı şaşkınlıkları, sinirlenip bağırmaları, kavgaları ve ağlamaları anneler tarafından sosyal medyada paylaşılmaktadır. Örneğin bir paylaşımında, yerden metrelerce yükseklikteki cam zemin üzerine bırakılan çocuk yürüyememekte ve korkmaktadır. Çocuk bir yandan korkarken anne bu durumu gülererek kaydetmekte ve bunu paylaşmaktadır. Başka bir paylaşımında bir çocuğun eline pamuk şeker veren anne önce çocuğu sevindirmekte fakat sonrasında bunun kirli olduğunu ve yıkaması gerektiğini söylemektedir. Yanında getirdiği su kabına çocuk pamuk şekerini batırır ve şeker erir. Çocuk önce “deney yapıyoruz değil mi, yenisini vereceksin” diye sorar. Ha-

²⁷ Sedat Topçu, *Cinsel İstismar* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009), 43.

²⁸ Sedat Topçu, *Cinsel İstismar*, 44.

yır cevabını alınca da doğal olarak üzülür ve ağlar. Annelerin bu şekilde basit gibi görünen içeriklerle çocuk masumluğunu kullanmaları çocukların akıl ve ruh sağlığını etkileyecek durumlardır.

Bir diğer meseleyse bilinçsiz bir şekilde yapılan tavsiyeler ve bilgilendirmeler konusudur. Çocuk eğitimi, hastalanmalar ve bazı davranışların kazandırılmasında yapılan öneriler diğer anneleri yanlış yönlendirmede etkili olabilmektedir. Sürekli ağlayan, ateşlenen, gaz sorunu olan, emmeyen ya da uyumayan bebek gibi şikayetlerde ilk başvurulana merci sosyal medyada diğer annelerin tecrübeleridir. Yine tuvalet alışkanlığı, süttten kesme, sünnet gibi çocukların gelişimi için önemli olan aşamalarda tavsiye yağmuru devam etmektedir. Kız çocuğunun ilk reglini sosyal medyada duyuran ve bunu kadın özgürlüğü ya da feminist bir yaklaşımla karşılayan sosyal medya fenomenleri de olmaktadır. Bu anlamda kızının yaşadığı bu özel durumunu, erkek çocuklarının düğün dernekle sünnet olduğunu, kız çocuklarınsa regl dönemine geçişinin saklandığını söyleyerek paylaşım yapılmıştır. Bu paylaşım sonunda günlerce süren beğeni, yorum ve takipçi katılımı gibi bir etkileşim gerçekleşmiştir.

Sosyal medyada annelerin çocuklarıyla olan ilişkilerini birçok ruhsal ve fiziksel tehlikeleri kimi zaman fark etmeyerek kimi zaman önemsemeyerek sergileme eğilimleri genel olarak sosyal medyanın her şeyi bir gösteriye dönüştürmek için uygun bir zemin olmasıdır. Bu anlamda yeni doğan bebeklerin aşısı, banyosu, kırk uçuşması, doğum günü gibi günlerinin aşırı bir şekilde gösteriye dönüştürülebildiği görülmektedir. Sosyal medyada gösteri üzerinden ele alınan bu paylaşımların, kültürel ve ahlaki olarak uç örnekler olmaları ayrı bir tartışma konusuyken; bu gösteri mantığının bir dil, algı ve kültür olarak normal karşılandığı bir kitle oluşturması ayrıca dikkat çekici bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Debord, Adorno ve Baudrillard'ın gösteri üzerine düşüncelerinin kesişim noktalarına bakıldığında modern toplum, gösteri, eğlence, imaj, kültür endüstrisi kavramları görülmektedir. Castells'in ağ toplumu ifadesiyle vurguladığı internet de bu listeye eklendiğinde, küresel kapitalist bir yaklaşım üzerinden kültür, sanat, siyaset, ekonomi ve birçok alanın şekillendiği görülmektedir. Sosyal medyanın, bilgiyi ya da haberi anında ulaştırma, iletişimi kolay, ucuz ve etkin kılma gibi olumlu yanlarının yanında, Debord'un gösteri üzerine getirdiği yorumlarda eğlence temelli imajlarla çarpıtılmış toplum bilinci ifade-

si tam da sosyal medya gösteri ilişkisini ortaya koymaktadır.²⁹ Baudrillard'ın tüketim toplumunda kişinin dışlanmamak, öteki olmamak ve bir topluma ait olabilmek için bilgisini canlı tutma, güncelleme, yenileme ve çevresine sunma zorunluluğu olarak ifade ettiği yeniden çevrim kavramı sosyal medya kullanımından kaçmanın mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.³⁰

Bu düşünürlerin kuramsal yaklaşımlarını tek başına sosyal medya bir arada bulundurmaktadır. Yine bu düşünceler ışığında, sosyal medyada kadınların annelik kimliğiyle yaptıkları paylaşımlar, zaman zaman anneliğin ve anne-çocuk ilişkisinin kullanımına dönüşebilmektedir. Annelerin sosyal medyadaki paylaşımlarının yardımlaşma, iyi niyet ve tavsiye vermek olsa dahi, sosyal medya ortamının yapısı gereği beğenilme, takdir edilme ve daha çok etkileşimde bulunma isteği bir tür tatmine dönüşmektedir. Bu tatmin duygusu paylaşımlarda örneklerde de görülebileceği üzere, mahremiyet, gizlilik ve özel hayatın muhafazası gibi konuları öteleyebilmektedir. Bu durumun mahremiyetin anlamının sosyal medya kullanımında değiştiğinden mi yoksa önemsenmediğinden mi olduğu açık değildir. Ayrıca çocuklar açısından pedofili ve cinsel istismara giden süreci başlatan durumlar gerçekleşebilmektedir. Bir çocuğun banyo görüntülerinin paylaşılması, onun başka amaçlar için kopyalanıp kullanılmasına meydan vermektedir. Bir diğer husus ise, çocuğun büyüdüğünde bu paylaşımlardan utanç duyup duymayacağını bilinmemesidir.

Sosyal medyada beğeni ve takipçi kazanma, görülme, tıklanma, ünlü olma ya da takdir edilmek ancak paylaşımları bir tür gösteriye dönüştürmekle mümkün olmaktadır. Bu doğrultuda sosyal medya annelerinin hamilelikten doğuma, bebeklikten erken çocukluğa kadar birçok safhayı, yeme, içme, giyim, alışveriş, gezme, eğlenme, uyku ve daha birçok günlük aktiviteyle birlikte bir tür gösteriye dönüştürerek ifşa ettikleri görülmektedir. Sosyal anne, instamom ya da popüler annelerin, modern çağın ayrılmaz bir parçası olan sosyal medyayla, annelik kimliğini geleneksel yapısından kopardıkları ve dijital teknoloji ve internet medyasıyla iç içe olan yeni bir yapıya kavuşturdıkları saptanmaktadır.



²⁹ Debord, *Gösteri Toplumu*, 19.

³⁰ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 116.

Kaynakça

- Al, Eyüp. "Görüntünün Gerçeklikle Olan İlişkinin Kurgu ve Bağlam Açısından Tartışılması", *E Kurgu* 27 (2019), 247–259.
- Bauman, Zygmunt–Lyon, David. *Akışkan Gözetim*. çev. Elçin Yılmaz. İstanbul, 2013.
- Adorno, T. W. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel–Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Aktaş, G. "Günümüz Toplularında Anneliğin Değişen Biçimlerini Sosyal Medya Kullanıcıları Üzerinden Değerlendirmek". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (2019), 253–271. doi:10.32600/huefd.441402
- Başoğlu, Rabia. "Annelerin Sosyal Medya Kullanımı ve Instagramda Olan Popüler Anneler". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7(1) (2020), 857–873. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atdd/issue/53301/735386>
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı–Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı, 1997.
- Baudrillard, Jean. *Anahtar Sözcükler*. çev. Oğuz Adanır–Leyla Yıldırım. Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005.
- Bulut, E. (2023.2.7). *İnstatakıpcı*. <https://www.instatakıpcı.com/blog/instagram-kullanıcı-sayısı-adresinden-alındı>.
- Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi Toplum ve Kültür (Cilt 1 – Ağ Toplumunun Yükselişi)*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Çakır, Mukadder. *İnternette Gösteri ve Gözetim*. Ankara: Ütopya, 2015.
- Çakır, Mukadder. *Medya ve Sanat*. İstanbul: Parşömen, 2013.
- Çakır, Mukadder. *Görsel Kültür Küresel Kitle Kültürü*. Ankara: Ütopya, 2014.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. çev. Ayşen Ekmekçi–Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı, 1996.
- Dellaloğlu, F. Besim. *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Diñç, Mehmet. *İnternet Bağımlılığı*. İstanbul: Ferfir Yayınları, 2010.
- Fiske, John. *İletişim Çalışmalarına Giriş*. çev. Süleyman İrvan. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2014.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. haz. Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2005.
- Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü*. çev. İ. Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Gürçayır Teke, Selcan. "Dönüşen Anneliğe Yönelik Netnografik Bir Analiz: Blogger Anneler". *Milli Folklor* 103 (2014), 32–47.
- Hatipler, Mustafa. *Ekonomik Boyutlarıyla Görsel Kültür ve Küresel Kitle Kültürü*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Köktener, Aysun – Akgün, Nur. "Mahremiyet Algısının Dönüşümü: Instagram Anneleri Üzerinden Bir Analiz". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7(9) (2020), 235–247. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asead/issue/56911/780273>.
- Burucuoğlu, Murat –Yazar, Evrim Erdoğan. "YouTube'da Fenomen Performanslarının Ölçülmesi Üzerine Bir Araştırma". *Journal Of Business in the Digital Age* 2(2) (2019, 11.19), 69–78. (Erişim tarihi: 2.6.2023). <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/913797>.
- Maigret, E. *Medya ve İletişim Sosyolojisi*. çev. H. Yücel. İstanbul: İletişim, 2004.
- McLuhan, Marshall–Powers, Bruce. *Global Köy*. çev. Bahar Öcal Düzgören. İstanbul: ScalaYayıncılık, 2020.

- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay–Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Çağla, Cengiz. *Mill*. Ankara: Say Yayınları, 2007.
- Özçetin, Burak. *Kitle İletişim Kuramları – Kavramlar, Okullar, Modeller*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Postman, N. *Televizyon: Öldüren Eğlence* (5. b.). çev. O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Stevenson, Nick. *Medya Kültürleri – Sosyal Teori ve Kitle İletişimi*. çev. Göze Orhon–Barış Engin Aksoy. Ankara: Ütopya, 2006.
- Şaylan, Gencay. *Postmodernizm*. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- Thompson, John B. *Medya ve Modernite*. çev. Serdar Öztürk. İstanbul: Kırmızı, 2008.
- Topçu, Sedat. *Cinsel İstismar*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009.

1766 İstanbul Depremine İlişkin Bir Hasar Raporu Belgesi

A Damage Report Document on the 1766 İstanbul Earthquake

Kemal Gurulkan

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı

kgurulkan@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5639-696X

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466546>

Kemal Gurulkan. "1766 İstanbul Depremine İlişkin Bir Hasar Raporu Belgesi". *İnşa 1* (Aralık/December 2023): sayfa 116–125.

Giriş

Dünyanın en faal sismik bölgeleri arasında gösterilen İstanbul, Antik dönemlerden itibaren çeşitli türden salgın hastalıklara ve doğal afetlere tanıklık etmiştir. Veba ve kolera salgını, kuraklık ve kıtlık, çekirge istilası, yangın, fırtına, sel felaketi, tsunami, don vurma (boğazın donması), deprem vb. başlıklar altında değerlendirilebilecek bu afetlerle ilgili bilgileri bir taraftan başta kronikler/vakâyinâmeler olmak üzere dinî, edebî, ilmî ve felsefî eserlerden edinmekteyiz. Öte yandan ise resmî kayıtlara –farklı dönemlere ait belgeler arasındaki nitelik ve nicelik farkını dikkate almak kaydıyla– müracaat etmemiz gerekmektedir.

Bu araştırma notunun konusunu oluşturan belge, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde muhafaza edilmekte (TS.MA.d, 9567) olup, İstanbul'da gerçekleşen bir depreme ilişkin iki yaprak hacmindeki hasar raporundan ibarettir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nden intikal ettiği anlaşılan bu rapora tarih düşülmemesi farklı spekülasyonlara yol açmış ve söz konusu belge kimi araştırmacı tarafından 1648 tarihli İstanbul depremi ile ilişkilendirilmiştir.¹ Bu kanaatin muhtemel gerekçelerinden ilki, belgede listelenen bütün binaların 1648 tarihinden önce inşa edilmiş olmasıdır. Diğeri ise 1766 depreminde ciddi hasar görmesine rağmen II. Mehmet Camii'ne listede yer verilmemesidir. Bununla birlikte Ambraseys ve Finkel söz konusu gerekçelerin haklılık payı bulunduğunu ancak birkaç nedenden ötürü hasar raporunun 1766 depremi sonrasında düzenlenmiş olabileceğini öne sürmektedir. **Birincisi:** Belgenin yazıldığı kağıtta bulunan *tre luna* (üç hilal) filigranının 1700 öncesinde kullanılmamasıdır. **İkincisi:** Belgede II. Mehmet Camii'nden söz edilmemesinin sebebi, hasar raporunun Bâbüssaâde Ağa'sının sorumluluğundaki yapıları içermesidir. II. Mehmet Camii hasar görmediği için değil, sadrazamın sorumluluğunda bulunduğu için bu raporda yer almamaktadır. **Üçüncüsü:** Belgede sıralanan veriler 22 Mayıs

¹ Örnek için bkz. Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", *Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri* 1 (1963), 327–414; Semavi Eyice, "Firuz Ağa Camii", *DİA* (1996), 13/135–137. Söz konusu belgenin Kânûni dönemine atfedildiği çalışma için bkz. Fatma Ürekli, Raşit Gündoğdu–Ebul Faruk Önal, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde İstanbul'da Afetler* (İstanbul: AFAD Yayınları, 2018), 2.

1766 depremiyle² ilgili diğer arşiv belgeleri³ ve tarihsel anlatılar ile örtüşmektedir ki bu veriler 1648 depreminin böylesine ağır hasara yol açabilecek boyutta olmadığını göstermektedir.⁴

Gerçekten de Mehmed Hâkim Efendi (ö. 1770),⁵ Çeşmîzâde Mustafa Reşid (ö. 1770)⁶ ve Şemdânîzâde Süleyman Efendi (ö. 1779)⁷ gibi vakanüvislerin anlatıları 22 Mayıs 1766 depreminin Kıyâmet-i Suğrâ olarak adlandırılan 1509 depremi⁸ ölçeğinde, hatta ondan daha büyük bir afet olduğuna yöneliktir. Mehmed Hâkim Efendi'nin ifadesiyle; "Bu zelzele hîn-i fethden berü görülmemişidi. 'Asr-ı Sultân Bâyezîd' de eğerçi zelzele-i şedîde olmuşidi, ammâ bu iştidâd üzere değil idi. İstanbul'a isâbet eden hasârât-ı 'azîme tahrîr olursa mûcib-i se'âmet olur, lâkin şu kadardan fehmi oluna ki cevâmi' ve mesâcid ve büyût ve hânât ve emâkin ve dekâkînden bir mahal yokdur ki anda kalil ü kesîr bir rahne olmaya."⁹

İstanbul'un yanı sıra Edirne, İzmit, Bursa ve Gelibolu'da ciddi yıkıma neden olan bu depremle ilgili elimizdeki belge insan kaybına¹⁰ ve afetin toplumsal

² 1179/1776 tarihinde İstanbul'da birden fazla deprem gerçekleşmiştir. Bunlardan 22 Mayıs ve 5 Ağustos depremleri ağır hasara yol açarken diğerleri artçı deprem niteliği arz etmiştir. 1766 yılına ait İstanbul depremlerinin kronolojik sıralaması için bk. Nicolas Ambraseys–Caroline Finkel, *Türkiye'de ve Komşu Bölgelerde Sismik Ekinlikler: Bir Tarihsel İnceleme, 1500–1800* (İstanbul: TÜBİTAK, 2006), 132–145.

³ 22 Mayıs 1766 depremi sonrasında Sultan Ahmed Külliyesi yapılarının onarımına ait keşif defteri (EV.HMH.d. 5600) bu kabilden örnek bir belge olarak değerlendirilebilir. Defterin günümüz Türkçesine transliterasyonu için bkz. Deniz Mazlum, *1766 İstanbul Depremi: Belgeler Işığında Yapı Onarımları* (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2011), 257–272.

⁴ Ambraseys–Finkel, *Türkiye'de ve Komşu Bölgelerde Sismik Ekinlikler*, 139–140.

⁵ Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), II/1216–1218.

⁶ Çeşmîzade Mustafa Reşid, *Çeşmîzade Tarihi*, haz. Bekir Kütükoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1959), 45–46.

⁷ Fındıklılı Şemdânîzâde Süleyman Efendi, *Mür'i't-tevarih*, haz. M. Münir Aktepe (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1976), 2/A, 85–86.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nicolas Ambraseys, "The Earthquake of 1509 in the Sea of Marmara, Turkey, Revisited" *Bulletin of the Seismological Society of America* 91 (6) (2001), 1397–1416.

⁹ Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, II/1216.

¹⁰ Mehmed Hâkim depremdaki can kaybının 4–5 bin civarında olduğunu aktarmakta, yine yerli ve yabancı kaynaklarda Fatih Medresesi gibi bazı yapılarda yüzlerce insanın enkaz altında can verdiği kaydedilmektedir. bk. Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1217; Ambraseys–Finkel, *Türkiye'de ve Komşu Bölgelerde Sismik Ekinlikler*, 133–134.

etkilerine¹¹ yönelik bilgiler içermemektedir. Bununla birlikte İstanbul ve İzmit'te bulunan mimarî yapılardaki tahribatla ilgili veriler vakanüvislerin ifadelerini doğrulamaktadır. Nitekim belgeye göre Atik Ali Paşa'nın Edirnekapı, Dikilitaş ve Karagömrük mevkilerinde yaptırdığı camilerin üçü de hasar görmüştür.¹² Aynı şekilde İbrahim Paşa namına Silivrikapı ve Esekapısı civarında yaptırılan cami, mektep ve medresenin; Koca (Derviş) Dâvud Paşa (ö. 1498) külliyesindeki cami, medrese ve imaretin; Vezir Hâfız Ahmed Paşa (ö. 1613) tarafından Fatih Camii civarında yaptırılan caminin; Bâbüssaâde Ağası Hüseyin Ağa tarafından Tavukpazarı ve Küçük Ayasofya mevkiinde yaptırılan iki caminin; Hoca Paşa Bahçekapı ve Emir Buharî nezdinde yaptırdığı camilerin; Haseki Sultan Külliyesi'nde yer alan cami, medrese, imaret ve dârüşşifânın; Atmeydanı'ndaki Fîrûz Ağa Camii'nin; Gazi Murad Paşa'nın Aksaray'da yaptırdığı cami ve medresenin; Mehmed Bey'in İznik'te yaptırdığı caminin hasar aldığı kaydedilmekte ve hasarın boyutlarına dair ayrıntılı bilgi verilmektedir. Bütün bunlar hasar raporunun 1766 İstanbul Depremi'nin sonuçlarına ilişkin bilgi aktaran salt tarihsel belge olmadığını, aynı zamanda Osmanlı mimarî yapılarının tarihçesine ışık tutan önemli bir kaynak hüviyeti taşıdığını ortaya koymaktadır.



¹¹ Bu depremin sosyal yaşamdaki etkilerini konu alan örnek bir çalışma için bk. Erhan Afyoncu-Zekâi Mete, "1766 İstanbul Depremi ve Toplum Yaşantısına Tesirleri", *Tarih Boyunca Anadolu'da Doğal Âfetler ve Deprem Semineri* (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 2001), 85–92.

¹² Mehmed Hâkim Atik Ali Paşa Camii'nin minare ile kubbesinin yıkıldığını aktarmaktadır. bk. Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1217.

Belgenin Transliterasyonu

**Câmi'-i Şerîf-i merhûm Gâzi Ali Paşa-yı Atik der nezd-i Dikilitaş
Câmi'-i Kebîr ve Karagümrük kurbünde vâki' Câmi'-i Vasat ve
Edirnekapusu dâhilinde vâki' Câmi'-i Küçük'de bu def'a vuku'
bulan zelzelede harâb olan mahalleri beyân olunur:**

Dikilitaş kurbünde vâki' câmi'-i şerîfin orta kebîr kubbesi bi'l-külliyeye harâb ve minâresinin şerîfe[sine] deĝin harâb ve mekteb-i şerîfin ba'zı mahalleri harâb ve ba'zı mahalleri ta'mîre muhtâcdır.	Vâkîf-ı müşârunileyhin zikr olunan Karagümrük kurbünde vâki' câmi'-i vasatî haremînin avlusunda üç adet kârgir kemerleri bi'l-külliyeye münhedim ve minâresinin şerîfesine gelince bi'l-külliyeye münhedim olmuştur.
Vâkîf-ı müşârunileyhin yine orta kapusu dâhilinde Câmi'-i Küçük'de vâki' minâre ve câmi'-i şerîfin ba'zı mahalleri ta'mîr ü termîme muhtâcdır.	

**Silivrikapusu dâhilinde merhûm İbrahim Paşa Câmi'-i Şerîfi'nin
vuku' bulan zelzeleden harâb ve ta'mîre muhtâc olan
mahalleri beyân olunur:**

Câmi'-i Kebîr kubbesi ta'mîre muhtâc ve minâresi câmi'-i şerîfin duvârına deĝin hedm olmaĝla muhâc.	Ve câmi'-i şerîf kurbünde vâki' mektebinin orta ayaĝı müceddeden ve etrâf kârgir duvarları ve sakfları ta'mîr ü termîme muhtâcdır.
Vâkîf-ı müşârunileyhin Esekapusu'nda vâki' câmi'i şerîfinin minâresi tecdîde muhâc ve etrâf kârgir duvarlarını ta'mîr ü termîme muhtâcdır.	Vâkîf-ı müşârunileyhin yine Esekapusu Câmi'-i Şerîfi haremînde vâki' medresesinin hücurâtı ocaklarından sekiz adet kârgir ocakları bi'l-külliyeye münhedim olmaĝla tecdîd olunmaĝa muhtâcdır.
Yine vâkîf-ı müşârunileyhin Eskapusu kurbünde vâki' ve Kâsım Aĝa Çeşmesi kurbünde vâki' mekteblerinin ba'zı mahalleri ta'mîr ü termîme muhtâc.	

**Câmi'-i Şerîf-i Merhûm Gâzi Davud Paşa der İslambol câmi'-i
şerîf-i mezbûrda ve medrese ve imâret-i âmirelerinde
zelzeleden harâb olan mahalleri beyân olunur:**

Câmi'-i şerîfde mihrâb sofasının kubbe ve duvârı müceddeden yapılmış muhtâc.	Câmi'-i şerîf-i mezbûrun kebîr kubbe ve etrâf duvârları ve kubbeleri ve sıvaları ta'mîr ü termîme muhtâc.	
Taşra kubbe ve kemerleri ta'mîre muhtâc.	Ve minâresi ta'mîre muhtâc.	Ve medresesinin ve dershâne mahalli ve iki odası müceddeden yapılmış muhtâc.
Ve on dört oda ta'mîre muhtâc.	Ve medrese-i mezkûrun bağçe duvârı müceddeden ta'mîre muhtâc.	Vâkîf-ı müşârûnileyhin mektebi dahi ta'mîre muhtâcdır.
Ve mütevellî odası ve imâret-i âmiresi ve me'kelhânesi ta'mîre muhtâcdır.		

**Câmi'-i Şerîf-i Merhûm Hâfız Ahmed Paşa der mahalle-i Mi'mar
Sinan der nezd-i Câmi'-i Şerîf-i Sultân Mehmed Han**

Câmi'-i şerîf-i mezbûrun minâresi ve bir kaç aded kubbeleri ve dershâne ve tahtında câmi' kubbesi külliye münhedim ve câmi'in taşrasında ahşabdan sundurma ta'bir olunur kiremid pûşideli cemâ'at mahalli dahi münhedim ve medrese odalarının ve sebîl ve türbe-i vâkîfın ba'zı mahalleri şikest ve hedm olmağla kal'ı iktizâ eden mahallerin sâdır olan fermân-ı âli mücebince hedm olunmuşdur.

**Câmi'-i Şerîf-i Merhûm Ağa-i Bâbüssâ'ade-i sâbık Hüseyin Ağa
der nezd-i Tavukpazarı der İslambol**

Bâ emr-i Hüdâ câmi'-i şerîfin tavanı ve gerek duvârları ve minâresi şerîfeye değin bi'l-külliye harâb olub ve bâki kalan mahalleri dahi muhâtara olmağla İstanbul kâdisı efendiye ve mi'mâr ağaya hitâben hedm keşîfi için emr-i hümâyûn sâdır olmağla hedm olunmuşdur.

**Câmi'-i Şerîf-i Merhûm Ağa-i Bâbüssâ'ade-i sâbık Hüseyin el-
mezbûri'l-meşhûr be Küçük Ayasofya**

Câmi'-i şerîfin kebîr kubbesinde ba'zı sıvaları dökülmüşdür ve kubbenin etrâfında olan camları gerek sağda ve gerek solda kırılmışdır. Ta'mîr ile vücûda gelir ve fukarânın sâkin oldukları hücurâtda ba'zı çatlaklar zuhûr ve ocaklar ba'zı bütün hedm ve ba'zısı nisfına değin münhedim olub ve gerek türbede ve gerek memşâlar tarafında bir mikdâr duvâr yıkılmışdır.

**Câmi'-i Şerîf-i Merhûm Hoca Paşa der İslambol der nezd-i
Bağçekapusu ve Emîr Buhârî**

Bağçekapusu kurbünde olan câmi'-i şerîfin derûnunda ve hâricinde ba'zı mahaller meremmât iktizâ eder.	Ve câmi'-i mezkûrun minâresi dahi ta'mîr iktizâ eder.
Emîr Buhârî Tekyesi'nde olan mescid-i şerîfin mihrâbın sağ tarafı duvârı müceddeden ve sol tarafı ta'mîre muhtâcdır.	Mescid-i mezbûrun altı aded havâle camî müceddeden vesâirleri ta'mîre muhtâcdır.
Ve mescid-i mezbûrun minâresi müceddeden olmağa muhtâcdır.	Ve mescid-i mezbûrun derûnunda olan sıvaları müceddeden olmağa muhtâcdır.

**Câmi'-i Şerîf-i Merhûm Cennet-mekân firdevs-âşîyân Haseki
Sultân tâbe serâhâ der İslambol**

Câmi'-i şerîfin derûnunda iki kubbe beyninde olan yayın tahtında ihdâsa meydi olan sûtûn müceddeden olmağa muhtâc ve iki kubbesi dahi ta'mîre muhtâc ve câmi'-i şerîfin kubbelerinde mevcûd olan camları ta'mîre muhtâc ve mûnhedim olan kebîr pencere mahalline vaz' olunub ve minber-i şerîf hedm olunub müceddeden olmağa muhtâc ve minâresi vesâir somları ta'mîre muhtâc ve kârgîr memşâlar müceddeden olmağa muhtâc
Ve mekteb-i şerîfin etrâf duvârları ve şakk olan mahalleri ta'mîre muhtâc
Ve imâret-i âmirenin ikinci kapusu üzerinde şakk olan mahaller ta'mîre muhtâc ve odunluk kapusunda mûnhedim olan sakf ve odun vaz' olunan kapusunun beyninde inhidâma meyleden iki kubbe müceddeden olmağa muhtâc ve ekmekhâne üzerinde hedm olan som kanad ve kilâr derûnunda olan kârgîr yapı ve sıvaları ta'mîr ve iki kapu beyninde inhidâma meyl eden kârgîr duvâr ta'mîre muhtâcdır.
Ve dârû'ş-şifâda kilâr ve on üç aded kârgîr odaların yaraları doldurulub ve sıvaları ve iktizâ eden camları ta'mîre ve dârû'ş-şifâ-i mezbûrun derûnunda olan hamâmın yaraları doldurulması ve sıvaları ve câmekânında tuğla dõşemesi ve ba'zı duvarları ta'mîre muhtâc.

**Medrese-i Ağa-i Bâbüssâ'ade-i sâbık Kayış Mustafa Ağa der
kurb-i Hocapaşa**

Medrese-i mezbûrun derûnunda on altı dehliz kubbesi inhidâma meyd ve bir dahi oda kubbesi mûnhedim olmağa on yedi kubbe müceddeden yapılmâğa muhtâcdır.

**Mescid-i Şerif-i Ağa-i Bâbüssä'ade-i sâbık Merhûm Sinan
Ağa der nezd-i Peykhâne der ittisâl-i kulle-i İbrahim Paşa der
İslambol**

Mescid-i şerifin etrâfında dolma duvarları bi'l-küllîye harâb ve fevkinde sakfı dahi harâba müşrif ve minâresi dahi harâb olmağla müceddeden yapılmadıkca isti'mâlî kâbil değildir.

Câmi'-i Şerif-i Firûz Ağa der Meydân-ı Esb der İslambol

Câmi'-i mezkûrun minâresinin bineği harâb olmağla hedm olunub müceddeden yapılmaya muhtâc.	Ve câmi'-i mezkûrun derûnunda ve taşrasında ba'zı mahalleri ta'mîre muhtâc.
--	---

**Câmi'-i Şerif-i Merhûm Murad Paşa-yı Gâzî der nezd-i Aksaray
der İslambol**

Câmi'-i şerifin derûnunda sıvaları dökülüb ve taşrasında duvarları münhedim olmağla ta'mîre muhtâc.	Ve câmi'-i şerif-i mezbûrun kenifleri dahi ta'mîre muhtâc.
Ve câmi'-i şerifin taşrasında tarîk-i âmm tarafında medrese ittisâlinde olan duvâr ta'mîre muhtâc.	Câmi'-i şerif kurbünde türbe duvârı ta'mîre muhtâc.
Medrese derûnunda olan odaların sıvaları ve iktizâ eden mahalleri ta'mîre muhtâc.	Ve câmi'-i şerifin minâresi ashâb-ı vukûfun bakmasına muhtâc

Câmi'-i Şerif-i Merhûm Mehmed Bey der İznikmid

Câmi'-i şerifin minâresinin nisfı bağçeye ve nisfı câmi'-i şerifin üzerine düşmek ile tavandan yirmi zirâ' kadar mahalli harâb eylediği minârenin temel taşları durur ammâ özürdür.	Ve musallâ tarafında olan duvârın üç bölükde iki bölüğü temeğe değin harâb oldu.
Ve Helvacılar tarafında olan duvârın üç bölüğünde bir bölüğü harâb oldu.	Ve câmi'-i şerifin sıvaları gerek enderûnda ve gerek taşrasında bir mikdâr sıva kalub kûsûru yekpâre harâb
Ve câmi'-i şerifin on dokuz aded yüzlü ve üstâdeli camlardan ancak dördü mühimmât kabûl eder ma'adâ müceddeden olmağla muhtâc.	Ve şadırvân dahi eğrildi ol dahi doğrulmağla muhtâc.
Ve tabhânede olan beş aded odanın üçü harâb oldu müceddeden olmağla muhtâcdır.	Ve keniflerin dahi tarîk-i âmm tarafında olan duvârı harâb oldu müceddeden olmağla muhtâcdır.

**Kitâbiyat**

Mustafa Sabri Küçükaşçı
Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn,
İsar Vakfı Yıldız Yayıncılık, İstanbul, 2003, 365 s.

Osman Aydınlı*

Son ilahî din olan İslâm, insanların belirli bir nizam, intizam, birbirine ve insanî değerlere saygılı, kısaca maddî ve manevî değerler bütününe sahip “medeniyet” yapısı içerisinde yaşamasını istemiş ve bu sebeple şehir yaşamını tavsiye etmiştir. Hiçbir din veya peygamber bir badiyeye veya küçük bir yerleşim birimine gönderilmemiş, peygamberler dini şehirlerde tebliğ etmişlerdir. İslâm şehir hayatında doğmuş ve gelişmiştir. Bu bağlamda İslâm'daki ilk şehir modeli de Medîne olmuştur. İslâm'ın doğduğu Mekke ve İslâmî şehir modelinin uygulandığı Medîne daima Müslümanlar için örnek şehirler olmuşlar ve buralardaki tarihî seyrir yüzyıllar boyunca nesilden nesle aktarılmıştır.

Bilindiği gibi İslâm tarih yazıcılığı içerisinde şehir ve bölge tarihlerinin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Zira şehir tarihleri yalnızca o şehre ait coğrafi ve fizikî özellikleri barındırmamakta; siyasî, askerî, toplumsal, ekonomik, ilmî ve kültürel sahalarda da çok zengin ayrıntılar sunmaktadır. Bu sebeple erken

*Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
osman.aydinli@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7370-3143.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466554>

dönemlerden itibaren Müslümanlar şehir ve bölge tarihleriyle ilgilenmişler ve eserler meydana getirmişlerdir. Tanıtımını yaptığımız kitap, isminden de anlaşılacağı üzere Müslümanlar için büyük öneme sahip iki kutsal şehir olan Mekke ve Medîne şehirlerine dair yapılmış bir çalışmadır. Söz konusu araştırma eseri, ana kaynakları referans alarak İslâm'ın göz bebeği olan Mekke ve Medîne şehirlerine “harem” anlayışı çerçevesinden bakmayı amaçlamış bir kitaptır. Bu çalışmada Hz. İbrahim'den Hz. Peygamber'e ve sonrasına uzanan bir Mekke anlatımı ile Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî merkezli olarak şekillendirdiği Medîne şehrine dair geniş bir anlatım yapılmaktadır.

Eserin yazarı Prof. Dr. Mustafa Sabri Küçükaşcı 1964 yılında Konya'da doğmuş, ilkokulu ve liseyi Konya'da tamamlamış, 1990'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. 1993 yılında *Emevîler Döneminde Medîne* adlı teziyle Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını, yine aynı enstitüde 1999 tarihinde *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn* adlı çalışması ile de doktorasını tamamlamıştır. Yazar, erken dönem İslâm tarihi ve medeniyeti, Orta Çağ'da şehir, Arap kaynaklarında Türk imajı ve Haremeyn tarihi konuları üzerine çok sayıda makale, tebliğ ve kitap bölümü kaleme almıştır. TDV İslâm Ansiklopedisi'nde seksenin üstünde maddesi yayımlanan ve 2013–2015 yıllarında İstanbul Türbeler Müze Müdürlüğü görevini yerine getiren müellif, 2016–2019 yılları arasında Topkapı Sarayı Müzesi Başkanlığı vazifesini yapmıştır. Yıllarca çalıştığı Marmara Üniversitesi Fen–Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyeliğinden emekli olup Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi olarak çalışmalarına devam ederken ilmi hayatının en verimli döneminde, 30 Temmuz 2023'te 59 yaşında iken hayatını kaybetmiştir.

Müellif bu çalışmasında öncelikle İslâm şehri veya Arap şehri alanında günümüze kadar yeterince aydınlatılmadığını düşündüğü noktaların anlaşılmasına katkı sağlamak, Mekke ve Medîne şehirlerini merkeze alarak “Haremeyn” anlayışının doğuşu sürecinde geçirdiği tekâmülü İslâm Tarihi açısından değerlendirmek amacını gütmüştür. Câhiliye döneminden Emevîlerin yıkılışına kadar Haremeyn şehirlerini inceleyen eser yazarın doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olup bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Arap yarımadasının genel özelliklerinden kısaca söz edip bu özelliklerin Mekke ve Medîne ile bağlantısı kurulmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde şehir olarak Mekke, mâbed olarak da Kâbe ve bunlara bağlı

olarak oluşan geleneğin geçirmiş olduğu tarihi süreç üzerinde durulmuştur. Bu bölüm, “Mekke Haremi” ana başlığı altında beş alt başlıkta ele alınmıştır. Bu beş alt başlık sırasıyla şunlardır: “Mekke’nin Kuruluşu”, “Kâbe”, “Mescid-i Haram”, “Harem”, “Hac ve Umre”. Bu kısım, içerisinde günümüze ulaşan ilk ve ana kaynaklardan harmanlanan bilgilerin derli toplu bir biçimde sunulmuş olması bakımından oldukça kıymetlidir. Mekke’nin Arap yarımadasının en mühim merkezi olduğu, bunun sebebinin ise Kâbe’nin burada bulunması olduğu belirtilmiştir. Bu bölümde Mekke’nin coğrafi sınırları ve özellikleri hakkında ayrıntılı ve önemli bilgiler yer almaktadır. Bölümde Mekke’nin Kur’ân-ı Kerîm’de “ekin bitmeyen vadi” olarak anıldığı, bölgenin sıkça sel felaketlerine maruz kaldığı, sel felaketlerinin dönemleri, sebepleri ve sellere karşı alınan tedbirler ele alınmıştır. Mekke’nin şehirleşmesinde Kâbe ile birlikte “Zemzem”in de çok etkili olduğuna vurgu yapılmış ve Kusay’dan itibaren oluşturulan “sikâye” kurumu ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur. Zemzem kuyusunun bulunduğu mevki ayrıntılarıyla aktarılmış, Zemzem’in Mekke’de kazılan ilk kuyu olarak kabul edildiğine yer verilmiş, Mekke’ye iskânın hızlanmasında Zemzem’in nasıl bir etkisi olduğuna dair yorumlarda bulunulmuş ve Cürhümîler tarafından örtülüp uzun yıllar sonra Abdülmuttalib b. Hâşim’in ortaya çıkardığı Zemzem kuyusunun yapısı ve işlevi hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Mekke’nin isimlerine ve ilk sakinlerine özel olarak değinilmiş, Kusay’ın Mekke’deki faaliyetlerine yer verilmiş ve Kusay ile birlikte Mekke’nin nasıl şehirleşmeye başladığı anlatılmıştır. Mekke şehir devletinin unsurları olarak Dârünnedve, Anayasa müesseseleri yani Kusay’dan itibaren yerleşmiş olan Kâbe hizmetleri ve Mekke ticareti (îlâf) ile ilgili önemli bilgiler bu ilk bölümde yer almaktadır. Ayrıca Kâbe’nin ilk inşasından itibaren geçirdiği değişim ve dönüşüm aktarılmış, Hz. Peygamber zamanında gerçekleştirilen Kâbe’nin onarım faaliyeti ve Kâbe’nin örtülmesine dair detaylı bilgiler sunulmuştur. Bu bölümde Ebrehe’nin Mekke seferi, Mescid-i Haram tabiriyle neyin kastedildiği, kronolojik olarak Mescid-i Haram’ı genişletme faaliyetleri hakkında da ayrıntılı ve değerli bilgiler verilmiştir.

İkinci bölümü Medîne’ye hasreden yazar hicretten sonra büyük bir değişim geçiren Medîne şehrinde yaşanan tarihi tecrübenin sosyo-iktisadî dinamiklerini tespit ederek, Hz. Muhammed ve Müslümanların bu sürece yaptıkları katkıyı ve bunun İslâm medeniyetindeki yansımalarıyla ilgili değerlendirmeler ortaya koymuştur. Bu bölüm “Medîne Haremi” ana başlığı altında dört alt başlıktan müteşekkildir. Bu dört alt başlık sırasıyla şu şekildedir: “Medîne’nin Kuruluşu”, “Hicret”, “Hicret’ten Sonra Medîne”, “Medîne’nin Harem Kabul

Edilmesi ve Haremeyn Anlayışının Doğuşu". Bu kısımda Medîne'nin coğrafi olarak Mekke'den epeyce farklı olduğu, tarıma elverişli geniş vadileriyle ve özellikle "harre"leriyle öne çıktığı ifade edilmiştir. Harre'lerle ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler yer almakta olup buralarda yaşamanın bir adet haline geldiği, bunun sebebinin ise bu bölgelerin zengin su kaynaklarına sahip olmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Medîne tepelerinin stratejik yapısı ve önemli tepelerin isimleri ve işlevlerinden bahsedilmiştir. Medîne vadileriyle ilgili de ayrıntılı bilgiler aktarılmıştır. Devamında Mekke'nin aksine Medîne'nin su kaynakları bakımından zengin bir yer olduğu ifade edilmiştir. Bu su kaynaklarının özellikle hicretten sonra güzel değerlendirildiği ve çeşitli havuzlar, kuyular ve çeşmelerle desteklendiği anlatılmıştır. Yesrib'in ilk sakinlerine dair kabileler ve halklardan da bahsedilmiştir. Bu bölümde hicret kavramı ve Mekke'den Medîne'ye hicret üzerinde oldukça geniş durulmuştur. Hicretle birlikte şehrin Yesrib'den Medîne'ye dönüşümü ele alınmış ve bu dönüşümün bir sonucu olarak Medîne'nin dünya tarihini etkileyebilecek önemli ve stratejik bir şehir konumuna ulaştığı ifade edilmiştir. Bu bölümde hicret öncesi Yesrib evlerinin yapısından, "utum" adı verilen genellikle Medîne'de yaşayan Yahudilere ait olan çok amaçlı kale ve evlerden, Mescid-i Nebevî'nin inşa süreci ve yapısından, Mescid'in inşasıyla birlikte şehirde "mescid merkezli" yerleşime geçilmesinden, sonraki yıllarda Mescid-i Nebevî'nin geçirdiği genişletme faaliyetlerinden kronolojik olarak bahsedilmiştir. Bu bölümün sonunda İslâm dininin çıkış ve yayılışında etkili olan Mekke ve Medîne şehirlerine "iki kutsal şehir" anlamında "Haremeyn" denildiği ifade edilerek Haremeyn anlayışının nasıl ve ne zaman doğup geliştiği üzerinde durulmuş ve Haremeyn ifadesinin esasen İslâm'ın şehre verdiği önemi gösterdiğine dikkat çekilmiştir.

Eserin üçüncü ve son bölümünde ise Haremeyn şehirlerinin Emevîlerin yönetimi ele geçirmesiyle birlikte kaybettikleri kazanımları yeniden elde etmek için göstermiş oldukları çabalar ile Emevî yönetiminin buna karşı geliştirdiği politikaların bu şehirlerdeki yansımaları üzerinde durulmuştur. "Hilafet Merkezinin Medîne'den Nakledilmesinden Sonra Haremeyn" ana başlığı altındaki bu bölüm iki alt başlıktan meydana gelmektedir. Bunlar: "Hilafet Merkezi'nin Medîne'den Nakledilmesi", "Haremeyn ve Hâricîler" başlıklarıdır. Eserin bu bölümünde öncelikle Hz. Peygamber'in vefatının ardından hilafet merkezi olarak Medîne ele alınmış ardından Hz. Ali'nin halife olmasıyla hilafet merkezinin Medîne'den Kûfe'ye nakledilmesi anlatılmıştır. Bunun neticesinde artık Medîne'nin siyasî otoritesini kaybettiği ve bir daha bu otoriteye kavuşmadığı ifade edilmiştir. Devamında Emevîler'in iktidara gelişi ve akabinde Hare-

meyn'de Emevîler'e karşı oluşan muhalefet ele alınmıştır. Bu kısımda Harre Vakası, Kâbe'nin tahribi, Medîne'nin yağmalanması gibi üzücü olayların perde arkası aktarılmaya çalışılmıştır. Yaşanan bu hadiselerin İslâm dünyasına yansımaları, Haremeyn şehirlerinin eski kazanımlarını geri yakalama çabası üzerinde genişçe durulmuştur. Bölümün son kısmında ise Hâricîler'in Haremeyn şehirleri vasıtasıyla Emevîler'le mücadelesinden bahsedilmiş, ancak bu dönemde onların Haremeyn'de büyük etkilerinin olmadığı ifade edilmiştir.

İslâm dininin gönderildiği ve geliştiği iki kutsal şehrin çeşitli noktalardan ayrıntılı şekilde ele alındığı bu eser kesinlikle okunmaya değer bir çalışmadır. Kitap, bu şehirlere ait klasik ve birinci el kaynaklarda geçen ilginç ayrıntıları bizlere aktarma noktasında önemli bir yere sahiptir. Yararlandığı kaynakların zenginliği ve eldeki verilerin başarılı bir şekilde, olabildiğince özlü bir biçimde aktarılması açısından eser, İslâm tarihi çalışmaları açısından oldukça kıymetlidir. Eserin sonunda verilen çizimler, haritalar, kroki ve görsel öğeler ile konuyla ilgili fotoğraflar anlatılan konunun zihinde pekiştirilmesi açısından çok verimli olmuştur. Müellif her ne kadar şehir tarihi çalışmaları içerisinde Mekke ve Medîne şehirlerine ait eksiklikleri kapatmak amacıyla böyle bir kitap hazırladığını belirtmiş olsa da meydana gelen eserin bu eksiği tamamıyla kapattığı söylenemez. Dolayısıyla bu alanda yapılacak daha derin çalışmalara hala ihtiyaç vardır. Ayrıca elimizdeki eser Mekke ve Medîne'ye dair çok kapsamlı bilgiler ve klasik eserlerden ustaca yapılmış çıkarımlarla dolu olsa da bir şehir tarihi çalışmasının taşıması gereken özellikler açısından birtakım eksikliklere sahiptir. Harem vurgusunun ön planda olması muhtemelen bunda etkili olmuştur. Fakat bu iki kutsal şehre harem olmaları açısından yapılan yaklaşım çok kıymetli ve kayda değerdir.





Kitâbiyat

Juan Pedro Monferrer–Sala
La Ciudad y sus Legados Históricos 2: Córdoba Islámica
Colección T. Ramírez de Arellano II. Córdoba: Real Academia de
Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 2018, 253 s.

C. Ersin Adıgüzel*

Tarih yazıcılığında geleneksel olarak yaratılıştan başlayarak bir dünya tarihi şeklinde telif edilen eserlerden kapsamı ve tarih aralığı daralacak biçimde bölgesel tarihler ve şehir tarihlerine uzanan bir tarihyazımı geleneği mevcuttur. Endülüs Emevî Devleti döneminde yazılıp günümüze ulaşan şehir tarihleri, Endülüs özelinde şehir tarihi yazımına duyulan bu ilginin en azından X. yüzyıldan beri mevcut olduğunu gösterir. Günümüzde şehir tarihi araştırmalarının varlığı, şehir tarihlerine olan söz konusu ilginin canlılığını koruduğunu göstermektedir. Juan Pedro Monferrer–Sala'nın editörlüğünde yayınlanan *La ciudad y sus legados históricos: Córdoba Islámica* (Şehir ve Tarihî Mirasları: İslâm Hakimiyeti Döneminde Kurtuba) Endülüs şehir tarihçiliği açısından önemli bir çalışmadır.

Real Academia de Ciencias Bellas Artes y Nobles Artes de Córdoba tarafından

*Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
ceadiguzel@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1302-7873

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466560>

18–25 Nisan 2018 tarihleri arasında Córdoba’da “Şehir ve Tarihî Mirasları” başlıklı dizi çerçevesinde düzenlenen etkinliklerin bir ürünü olarak ortaya çıkmış olan kitap, şehrin İslâm hakimiyeti dönemindeki tarihini çeşitli yönlerden ele almaktadır. Editörlüğü Juan Pedro Monferrer–Sala tarafından yapılan kitap “Şehir, Tarih ve Kurumlar” (s. 23–112), “Hukuk ve Diğerleri” (s. 115–170) ve “Bilim, Bilgi ve Güzel Sanatlar” (s. 173–250) başlıkları altında olacak şekilde üç tematik bölüm altında Kurtuba tarihine farklı açılardan ışık tutan sekiz çalışmadan oluşmaktadır.

José Luis del Pino’nun “Tarih İçinde Kurtuba: İslam Geçmişinin Oluşumu, Sağlamlaşması, Zirvesi ve Çöküşü” başlığını taşıyan çalışması şehrin İslâmî dönemdeki siyasî panoramasını sunmaktadır. Lourdes Bonhome Pulido’nun “Emirlik ve Hilafet Dönemi Kurtuba’sında Devlet Yönetimi” başlıklı çalışması, Kurtuba’nın bir önceki çalışmada genel hatlarıyla sınırları çizilen siyasî tarihini daha yakından ele almakta ve emirlik döneminden hilafet dönemine geçiş sürecinde devletin kurumsal yapısını süreklilik ve değişim açısından incelemektedir. Maurizio Massaiu’nun “Medînetü Kurtuba: İslâm Sanatı, Mimarisi ve Kentsel Planlama” başlıklı çalışması Kurtuba’nın İslâm hakimiyeti altında geçen süreç boyunca mimarî yapısı ve şehir planlamasına dair şehrin geçirdiği tarihî safhaları göstererek genel bir çerçeve sunmaktadır.

Çalışmanın ikinci kısmı “Hukuk ve Diğerleri” başlığını taşımakta olup şehrin Müslüman ve gayrimüslim halkının hem kendi aralarındaki hem de birbirleriyle olan hukukî ilişkilerinin incelenmesine ayrılmıştır. Francisco Vidal Castro’nun “Endülüs Kurtuba’sında Hukuk ve Toplum: Hukukçular ve Hukukî Uygulama” başlığını taşıyan çalışması şehirde yaşayan ve yetişen başlıca fakihlere ve kadılık müessesesine dair bilgiler sunmakta ve kadınların hukukî uygulamalarını başarılı bir şekilde özetlemektedir. Juan Pedro Monferrer–Sala’nın “İslâm Hakimiyet Döneminde Kurtuba’da Azınlık Topluluklar: Tarihî–Kültürel Taslak” başlıklı çalışması Kurtuba’da yaşayan Yahudi ve Hıristiyan toplumun sosyal yapılarını ve hukukî statülerini incelemekte, bu toplulukların kültürel ve entelektüel yapılarını ele almakta ve özellikle bilim ve düşünce alanında öne çıkan temsilcilerine yer vermektedir.

“Bilim, Bilgi ve Güzel Sanatlar” başlığını taşıyan kitabın son kısmı Kurtuba’nın bilim, felsefe ve kültür hayatına ayrılmıştır. Şehirde sürdürülen bilimsel çalışmalar ve bu alanda görülen gelişmeler tıp ve eczacılık eksenli olarak Ana María Cabo González’in “Endülüs Dönemi Kurtuba’sında Tabip ve Eczacıların Bilimsel Katkıları” başlığı altında ele alınmıştır. Bu çalışmada X–XII.

yüzyıllar arasında Kurtuba'da tıp ve eczacılık çalışmalarında görülen kayda değer gelişmeler ve bunların Ortaçağ Avrupa'sındaki çalışmalar için oynadığı öncü rol vurgulanmıştır. Pedro Mantas España'nın "Kurtubalı İki Büyük Mütefekkir: İbn Rüşd ve İbn Meymûn" başlıklı çalışması, Kurtubalı muasır bu iki filozofun felsefî düşüncelerini temel yönleriyle ele almakta ve Ortaçağ Avrupa düşünürleri üzerindeki etkileriyle Batı düşüncesinin oluşumuna sundukları katkılara odaklanmaktadır. Kitabın son çalışması olan Pedro Buendía'nın "Zorluk ve Unutkanlık Arasında: İslâm Hakimiyeti Döneminde Kurtuba'nın 'Diğer' Yazarları" başlıklı çalışması, bir yandan Kurtuba'nın meşhur şair ve entelektüelleri üzerinden şehrin görkemli kültürel yapısını resmederken, diğer yandan da Kurtuba'nın keşfedilmemiş ancak geride edebî değeri yüksek eserler bırakan yazar ve şairlerinin şehrin kültürel ihtişamına sağladıkları katkılara yer vermektedir.

Sonuç olarak eser Kurtuba'nın tarih, şehir yapısı ve yönetimi, hukuk, toplum, bilim, düşünce ve edebiyat ile ilgili konuları işleyen çalışmalarla şehrin İslâm hakimiyet dönemindeki durumu hakkında bütüncül bir görünüm sunmaktadır. Ele aldıkları konu hakkında genel hatlarıyla bilgi verme ve bazı noktaları açıklama amacı taşıdığı görülen bölümler bir bütün halinde Endülüs'te İslâm hakimiyetinin Kurtuba'daki yansımalarını geniş bir bakış açısıyla başarılı bir şekilde resmetmektedir.



**Proje Raporu****İslâm Siyaset Düşüncesi Projesi Rapor Özeti**
*Report Summary of the Islamic Political Thought Project***Ahmet Köroğlu*****Giriş: Tanımlayıcı Çerçeve**

Klasik dönemde düşünce dünyasını şekillendiren ilim geleneğinin keşfi, günümüze aktarılması ve modern dönemdeki tartışmalarla irtibatlandırılması önemlidir. Bunu yaparken de onun kendine has kavram dünyasıyla irtibatlı hareket etmek ve tartışmalardaki süreklilikleri ve kınımları ortaya koymak gereklidir. Bunun için diğer disiplinlerle birlikte siyaset bilimi ve siyaset düşüncesi kapsamında yapılacak çalışmaların önemi her geçen gün artmaktadır. Söz konusu disiplinlerin bir alt dalı olarak görülebilecek *İslâm Siyaset Düşüncesi* de bu bağlamda büyük önem arz etmektedir. Hızlıca yapılacak bir araştırmada da rahatlıkla görülebileceği gibi Türkiye’de *İslâm Siyaset Düşüncesi*, üzerine çalışılan ve farklı yönleriyle odaklanılan bir disiplin olmasına rağmen bu çalışmaların farklı açılardan üretildiği, tartışıldığı ve bir anlamda yeniden günümüze aktarıldığı hususlar belli yönleriyle sınırlı kalmıştır. İlmi Etüdler Derneği (İLEM) alanın daha geniş ve kapsamlı konuları da ihtiva ettiği inan-

*Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi,
korogluahmet87@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1350-7858

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466564>

cından hareket ederek *İslâm Siyaset Düşüncesi Projesi (İSD)* siyasetinin, farklı alanlarını tartışmaya açmakta; bugünü anlamak, geleceğe yön vermek amacıyla siyaset düşüncesi geleneğiyle irtibat kurmayı önemsemektedir. Bu bağlamda, İslâm'ın modern öncesi dönemde tartışılan meselelerinin yeniden gündem hâline getirilmesi ve dönemin kavramlarının süreklilik sağlanacak şekilde yeniden yorumlanması *İSD Projesi*'nin temel amaçları arasındadır. Genel yürütücülüğünü Ahmet Köroğlu ve Süleyman Güder'in üstlendiği projede siyaset alanında telif edilmiş olan eserlerin önceden belirlenmiş parametreler dâhilinde ortaya konularak nitelikli ilmî çalışmaların yapılmasına imkân sağlanması amaçlanmıştır. Bu eserlerin incelenmesi Türkiye'de *İslâm Siyaset Düşüncesi* bağlamında tartışılan konuları, kavramları ve kişileri derli toplu bir şekilde ortaya çıkaracağı gibi, bu alana dair ilgili literatürün gelişim ve seyrini ortaya koyması anlamında da önemli kapıları aralayacaktır. Proje bağlamında gerçekleştirilen çalışmalarla birlikte Türkiye'de ve dünyada *İslâm Siyaset Düşüncesi*'nin zemin bulduğu ve mecra açtığı eserler incelenmiş ve yeni eserler telif edilmiştir. Bu ve benzeri çalışmalarla günümüz aydın ve akademisyenler tarafından nüfuz edilmesi zor mesele ve metinler artık ulaşılabilir hâle gelmiştir. Böylece *İSD Projesi*'yle, bir yandan mevcut çağdaş düşünce gündemi, diğer yandan klasik dönem üzerinde esaslı çalışmalar vücut bulmaya başlamıştır.

İSD Projesi 2016 yılında İLEM tarafından başlatılmış, 2019 yılında birinci aşaması sona erdikten sonra, ikinci aşaması 2022–2023 yıllarında Sultanbeyli Belediye'sinin desteği ile yine İLEM tarafından yürütülmüştür. Projenin bu ilk etabı kapsamında çok sayıda etkinlik gerçekleştirilmiş, çeşitli yayınlar neşredilmiş ve *İslâm Siyaset Düşüncesi Kataloğu*'nun ilk versiyonu hazırlanarak ilgili araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Aradan geçen üç yılın ardından 2022 yılında *İSD Projesi*'nin ikinci etabı başlamış ve bu aşamada çeşitli yeni alt bileşenler bunları yürütecek ekiplerle birlikte projeye dâhil edilmiştir. Sultanbeyli Belediyesi'nin desteğiyle 2022 ve 2023 yıllarında devam eden *İslâm Siyaset Düşüncesi Projesi*'nin bu ikinci etabında üç somut bileşen (alt proje) yürütülmüştür. Bunlardan ilki Özgür Kavak'ın yürütücülüğünde gerçekleştirilen *İslâm Siyaset Düşüncesi Kataloğunun Geliştirilmesi Projesi*'dir. İkincisi ise alana dair hazırlanan geniş bir kaynak–referans kitabı hazırlığıdır. Yakın zamanda çıkması beklenen ve editörlüğünü Özgür Kavak, Süleyman Güder ve Ahmet Köroğlu'nun yaptığı *İslâm Siyaset Düşüncesinde Temel Kavramlar, Meseleler ve Yaklaşımlar* başlıklı kitap ile *İslâm Siyaset Düşüncesi* alanına dair önemli bir katkı sunulmuş olacaktır. *İSD Projesi*'nin üçüncü ayağını

ise Ömer Türker'in yürüttüğü *Klasik Dönem İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Yorumlamak Projesi* oluşturmaktadır. Bu yazının temel odağını ise bu son proje ve bu proje bağlamında gerçekleştirilen çalıştaylar oluşturacaktır. Ancak bu kısma geçmeden önce *katalog* ve *referans kitap* projelerine kısa da olsa değinmek önem arz etmektedir.

Malzeme ve Kaynağın Tespit Edilmesi, İşlenip Bütüncül Olarak Sunulmasının Önemi

Geçtiğimiz iki yılda devam eden ve son aşamasına gelen *İSD Projesi*'nin kısaca *kataloglama* ve *referans kitap* olarak ifade edebileceğimiz iki alt bileşeni aslında temel olarak alana dair çalışmalara zemin teşkil edecek araçlara ulaşmanın önünü açma ve bunları ilgili muhataplarına ulaştırma amacı taşımıştır. *İSD Katalog Projesi* ile *İslâm Siyaset Düşüncesi* alanında telif edilmiş olan eserlerin önceden belirlenmiş parametreler dâhilinde ortaya konularak nitelikli ilmi çalışmaların yapılmasına imkân sağlaması hedeflenmiş ve gerçekleştirilmiştir. Bu eserlerin incelenmesi Türkiye'de *İslâm Siyaset Düşüncesi* bağlamında tartışılan konuları, kavramları ve özneleri derli toplu bir şekilde ortaya çıkardığı gibi, bu alandaki tartışmaların ve gündemin gelişim ve seyrini ortaya koyması bağlamında da önemli kapıları aralamıştır. Proje bağlamında yapılan çalışmalarla Türkiye'de ve dünyada *İslâm Siyaset Düşüncesi*'nin konu edildiği ve mecra açtığı eserler detaylı ve açıklamalı bir şekilde kayıt altına alınmış ve online olarak kullanıcıların istifadesine sunulmuştur. Bu çalışmalar, *İslâm Siyaset Düşüncesi*'ni anlama çabalarına önemli açılımlar getirmiş, getirmeye de devam edecektir. *İSD Katalog Projesi*'nin 2016–2017 yıllarını kapsayan ilk etabında miladi 7. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar 800 eser belirli tasniflemelere tabi tutularak açıklamalı ve ayrıntılı künye bilgileriyle birlikte kataloglanmıştır. Bu çalışma şu ana kadar ulusal ve uluslararası ölçekte bu alanda yapılmış en kapsamlı katalogdur. Ancak bu katalog her ne kadar şu ana kadar yapılmış en kapsamlı çalışma olsa da incelediği döneme yönelik pek çok eserin daha eksik olduğu tespit edilmiş, projenin ikinci aşamasında bunlar da kayıt altına alınmıştır. *İSD Projesi*'nin ikinci etabında *İslâm Siyaset Düşüncesi Kataloğunun Geliştirilmesi* alt projesi ile yukarıda altı çizilen hususlarda alana katkı yapması hedeflenmiş ve nadir olarak yapılan açıklamalı bir katalog çalışmasının geliştirilerek daha iyi bir hale getirilmesi amaçlanmıştır ve bu amaç gerçekleştirilmiştir.

İSD Kataloğu çeşitli açılardan siyaset alanıyla doğrudan ilgili olan eserleri tek bir çatı altında toplu olarak görmeyi mümkün kılmıştır. Ayrıca *İslâm Siyaset*

Düşüncesi geleneğine dair bu eserler kendi içinde sistematik olarak da detaylıca tasnif edilmiştir. Bu yönleriyle katalog çalışması hem izahlı olması hem de ele aldığı dönem itibarıyla İslâm Siyaset Düşüncesi açısından Türkiye’de ve Dünya’da ilk olma özelliğini taşımaktadır.

Katalog Projesinin İslâm Siyaset Düşüncesi alanındaki çalışmalara yeni bir soluk getireceği muhakkaktır. Bununla birlikte zaten halihazırda İslâm Siyaset Düşüncesi alanı Türkiye’de akademide her geçen gün önemini artırmaktadır. Çeşitli imkânların gelişmesi, kütüphanelerde var olan malzemelerin ortaya çıkarılması ve çalışılmaya başlanması, bu projede yapıldığı gibi İslâm Siyaset Düşüncesi literatürünün tasniflenerek kataloglanması, mevcut kaynaklara erişim için önemli bir araç olan dil becerilerindeki gelişmeler gibi etmenler bu ilgiyi besleyen amiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber ilgili akademik birimlerde mevcut siyasî düşünce perspektiflerinin kısıtlayıcı imkânlarla ele alınması, birçok araştırmacıyı siyaset meselesinin daha kadim, çok yönlü ve karşılaştırmalı olarak tetkik edilmesi gerektiğini düşündürmekte ve bu durumda haliyle ilgili araştırmacıları İslâm Siyaset Düşüncesi’nin tarihi, meseleleri, kavramları ve perspektifini anlamaya ve anlamlandırmaya yöneltmektedir. Bu ilgi ve alaka sadece Türkiye ile de sınırlı kalmamakta, farklı coğrafyalardaki taleplerle de beslenerek katlanarak artmaktadır. Bu yönelimlere rağmen bu talebi karşılayacak ve ihtiyaçlarına cevap verecek yeteri kadar kitap, makale, dergi vb. akademik malzemenin olmadığı da her geçen gün daha aşikâr hale gelmektedir. Bu ve benzeri ihtiyaçları göz önünde bulundurarak İSD Projesi kapsamında bir alt proje/bileşen olarak İslâm Siyaset Düşüncesinde *Temel Kavramlar ve Meseleler* başlıklı bir kaynak/referans kitap projesi daha faaliyete alınmış ve gerçekleştirilmiştir. Bu kitap çalışması Türkiye’de İslâm Siyaset Düşüncesi alanında mevcut talep ve yönelimlerin ihtiyacını karşılamak amacıyla ortaya çıkmıştır. Şu ana kadar bu alanda yapılan çalışmalarda İslâm Siyaset Düşüncesi’nin bazı meseleleri çeşitli yönleriyle alanında temayüz etmiş isimler tarafından çalışılmıştır. Ancak tüm bu çalışmalar birbirlerinden bağımsız, bazı zamanlar birbirlerinin tekrarı olabilmektedir. Bununla beraber daha da önemlisi alanı temel çerçevesi, kavramları, kişileri, üst konu başlıkları ve tartışmalarıyla tanımak isteyen ilgili araştırmacılar için kaleme alınmış bu yönde kapsayıcı projeksiyon çizen bir çalışma henüz kaleme alınmamıştır. Bu kitap, alanda şu ana kadar eksik kalmış bu hususları gidermeye yönelik bir çalışma olarak planlanmış ve onun bu sahaya ilgi duyan öğrenci, araştırmacı ve ilgili kişiler için bir başvuru ve referans kitabı olması amaçlanmıştır. İslâm Siyaset Düşüncesinde *Temel Kavramlar ve Meseleler* kitabında

bu perspektifler göz önünde bulundurularak hem tarihsel bir uzlam verilmiş hem de okuyuculara İslâm Siyaset Düşüncesi'nin doğuşundan günümüze kadar olan süreçte yaşadığı değişimler, süreklilikler ve kırılmalar belirli izlekler üzerinden aktarılmıştır. Bunu yaparken kitabın en önemli odaklarından biri olarak İslâm Siyaset Düşüncesi'nin çeşitli kavramları, tartışmaları, kişileri de belirli kontektstler içinde ele alınmış, böylece okuyucu tarihsel sürecin işleyişini aktör ve zeminleri ile daha iyi anlayabilmiştir. Alanında ilk olması hasebiyle kitapta İslâm Siyaset Düşüncesi'nin bizzat kendisinden ne anlaşılması gerektiği ve İslâm Siyaset Düşüncesi'nin muhtevası, sınırları ve çerçevesi gibi daha teorik, kavramsal ve metoda yönelik konular da kitabın yoğunlukla işlediği ve odaklandığı konu başlıklarından olmuştur. Aynı şekilde İslâm Siyaset Düşüncesi'nin izlerini takip edebilecek çeşitli kaynaklar ve bu kaynakların İslâm Siyaset Düşüncesi'nin oluşumunda ne tür katkılar sunduğu meselesi de temel bir perspektif olarak bu kitapta ön plana çıkarılmıştır. Bu kısımda İSD Projesi kapsamında gerçekleştirilen katalog ve kaynak kitap alt projelerinin/ bileşenlerinin İslâm Siyaset Düşüncesi'nin kaynaklarını, zemini ve gelecek projeksiyonunu belirlemek için ne kadar büyük önemi haiz olduğunu temel hatlarıyla aktarmaya çalıştım. Yazının bundan sonraki kısmında ise İslâm Siyaset Düşüncesi için bu iki örnekte olduğu gibi daha altyapısal bir çalışma olarak değil de İslâm Siyaset Düşüncesi'nin klasik dönem meselelerini daha detaylı anlamaya, idrak etmeye ve onu ilgili yere konumlandırma amacıyla gerçekleştirilen *Klasik Dönem İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Yorumlamak Projesine/alt bileşeni*'ne ve bu bağlamda gerçekleştirilen çalışmaları değerlendirmeye ayracağım.

İslâm Siyaset Düşüncesi'nde Klasik Dönemi Bilmek ve Anlamak Niçin Önemlidir?

Türkiye'de siyaset düşüncesi çalışmaları bilhassa Batı'daki siyaset çalışmaları ekseninde dikkate değer bir gelişme göstermiştir. Fakat diğer pek çok alanda olduğu gibi siyaset alanında İslâm'ın klasik döneminde geliştirilen siyasî kültürü ile Türkiye'de cari olan siyasî kültür alanında ciddi bir irtibat-sızlık bulunmaktadır. Bilhassa tarihçi ve ilahiyatçıların Türk ve İslâm siyasî düşünce ve kültürü hakkında yaptığı çalışmalar oldukça önemli ve gerekli olsa da kendi aralarında bir bütünlük oluşturmaktan ve Türkiye'deki siyasî düşünceyi kavramak ve dönüştürmekten bir nebze uzaktır. Ayrıca bu çalışmalar, klasik dönemde geliştirilmiş siyasî düşünce ve kültürün hala temel teorik çerçevesini dahi ortaya koymaktan uzaktır. Nitekim Türkiye'de aydın

ve düşünürler gerek alt yapı yetersizliği gibi şartsal ve gerek önemsiz görme gibi ideolojik âmiller dolayısıyla kendi siyasî kültür mirasını kavramaktan, dolayısıyla mevcut siyasî vaziyeti tarihsel ve teorik uzantılarıyla idrak etmek ve yorumlamaktan uzaktır. Böyle bir gerçeklikte ve aşamada siyaset düşüncesi alanında klasik teorik çerçevelerin ortaya konulması, karşılaştırılması, yeni kavramların üretilmesi, mevcut yapının eleştirel bir zihinle değerlendirilmesi bu sorunun çözümünde esaslı değişiklikler yapacaktır. Diğer taraftan klasik ilim ve tefekkürün bilinmeyişi Türk dilini de ilmî yeterlilik açısından problemli hale getirmiştir. Bundan dolayı klasik düşüncenin siyasî kavramlarının yeniden keşfedilmesi, çalışılması, dönüştürülmesi ve diğer şartlara uyarlanması gerekmektedir. İşte bu bağlamda *Klasik Dönem İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Yorumlamak Projesi*, İslâm Siyaset Düşüncesi'nin klasik dönemdeki kurucu metinlerini, temel teorilerini, taşıyıcı kavramlarını, yönlendirici değerlerini, eleştirel okuma ve değerlendirme yöntemlerini, devlet yapılarını, rejim türlerini ve siyasî politikaları, bu alanlarda eser yazmış düşünürleri ve bu husustaki çağdaş çalışmaları kendisine kapsam olarak belirlemiş ve çalışmalarını bu minvalde yürütmüştür. Bu geniş ve derinlikli kapsamın bilincinde olunarak bu projeye klasik dönem İslâm Siyaset Düşüncesi alanında yeni imkânlar ve araştırma alanları açılmış, çalışmaların belirli yöne ve alanlara teksif edilmesi sağlanmıştır. Yine diğer taraftan siyaset düşüncesine dair İslâm'ın modern öncesi döneminde tartışılan meseleleri yeniden kazanarak günümüz ilim ve fikir dünyasının gündemi haline getirilmiş ve böylece hâlihazırdaki siyasî sorunların tespit, tahlil, tenkit ve hallinde geçmiş birikimden azamî ölçüde istifade edilmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Son olarak projede bu olumlu çıktılarla birlikte klasik dönem İslâm siyaset kültürüne ait mirası, çağdaş siyaset düşüncesi alanında ileri teorilerle taşıyıcı kavramlar, temel meseleler ve amaçlar bakımından taşıyabilme imkânı elde edilmiştir. Klasik dönem projesinin bu derece önemli teorik zemin ve iddiaları projenin en önemli faaliyetleri olan çalıştaylarla mümkün olabilmıştır. İki yıllık proje sürecine yayılan 7 çalıştayda İslâm Siyaset Düşüncesi'nin klasik dönemine odaklanılan çeşitli konular ele alınmıştır. Bu çalıştaylarda altmıştan fazla akademisyen tebliğlerini sunmuş ve bu tebliğler çalıştaya katılan alanın ilgili hoca ve seçkin öğrencileri tarafından müzakere edilerek derinlemesine tartışılmıştır. Son olarak bu çalıştaylarda sunulan tebliğler titiz editoryal süreçlerden geçerek nitelikli yayınlara dönüşmüştür.

**Meseleler, Kavramlar ve Metinler Üzerinden
İslâm Siyaset Düşüncesini Ele Almak**

Siyaset düşüncesi kapsamında modern öncesi dönemde İslâm Siyaset Düşüncesi'ne dair meseleleri değerlendirerek siyasal düzlemdeki cari tartışma ve sorunları tespit, tahlil, tenkit ve çözümleme noktasında geçmiş birikimden faydalanmak amacıyla düzenlenen çalıştayların ilki "İslâm Siyaset Düşüncesi Kuruluş Dönemi: Risaleler ve Temel Sorunlar" çalıştayı olmuştur. Bu çalıştayda ilk dönem İslâm Siyaset Düşüncesi'nin temel metinleri olarak görülebilecek kanonik eserlere odaklanılması sonraki çalıştaylara ve tartışmalara perspektif geliştirmesine imkân tanınması açısından büyük önem arz etmiştir. Geniş bir katılımcı ve akademisyen kitlesiyle gerçekleşen bu çalıştayda İslâm Siyaset Düşüncesi bağlamında İslâm tarihinin erken dönemlerinde neşredilen ilk metinler, 6 farklı bildiri ile ele alınmıştır. Sunulan ilk bildiride Adnan Demircan *Ahd-i Ali*, Hz. Ali'nin Malik b. el-Eşter'e mektubunu siyaset düşüncesini kuran temel değerler açısından ele almıştır. Demircan sunumunda İslâmî ilkelerin hayatın sadece belirli alanlarına tahsis edilmiş olmadığını, zaman geçtikçe de İslâmî hükümlerin siyasî ilkeler haline geldiğini vurgulamıştır. Ahlaki olanın ve siyasi olanın birlikteliği ahitnamede görülmektedir. Nitekim o dönemde hükümler, fiiller ve değerlendirmeler bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Örnekleme gerekirse, mesela o dönemde ahlak, siyaset ve hukuk gibi unsurlar bir bütün olarak görülmektedir. Çalıştayda ahlaki olan ve siyasi olan arasındaki etkileşim ve ahitnamede görülen sınıf kavramı üzerinde durulmuş ve kavramlar bu bağlamlarda tartışılmıştır. İkinci konuşmacı Elmin Aliyev, *Ahd-i Erdeşir* üzerinden Sâsânî İmparatorluğu'nun siyasetnâme geleneği üzerindeki etkisini ele almıştır. *Ahd-i Erdeşir*'de öne çıkan konulardan biri din ve devlet ilişkisidir. Buna göre din ve devlet ikiz kardeşdir, devlet dinin bekçisidir, din ise devletin direğidir ve biri olmadan diğeri olamaz. Nitekim bu durum İslâm Siyaset Düşüncesi'nde din-devlet ilişkisini kadim bağlamına oturtmak bakımından büyük önem arz etmektedir. Yine risaledeki önemli konulardan biri de işin ehline verilmesi gerektiğine dair yapılan vurgulardır. Ehil olmayan bir kişinin o işi yapmasının toplumsal dengeyi bozacağı ve kaosa neden olacağı belirtilir. Bu durum da toplumsal anlamda meslekleri yani sınıfları doğurmaktadır. İşin ehline verilmesi ilkesi de yine İslâm Siyaset Düşüncesi'nin merkez tartışmalarından biri olduğundan bu metinde de zikredilmesi dikkate değer bir husus olarak göze çarpmaktadır. Çalıştayda üçüncü sunumda Soner Gündüzöz Abdülhamîd el-Kâtib'in *Ahd-i Mervân*'ı üzerine analitik bir değerlendirme gerçekleştirmiştir. Abdülhamîd el-Kâtib risalesinde ahlak

ve akli birleştirmektedir. Risale bu yönüyle önemlidir. Diğer taraftan aynı zamanda bir harp risalesi olan *Ahd-i Mervân*'da öteki üzerinden bir anlatım da mevcuttur. Ahitnamede halife şeytanın düşmanı olarak tanımlanır ve düzenli ordunun kurulmasındaki en önemli belgelerden biri de yine bu risaledir. Abdülhamîd el-Kâtib'e göre düzenli bir ordu kurulmalıdır ve bu ordunun ihtiyaçları ganimetlerden karşılanmalıdır. Bu bağlamda düzenli ordu ve bunun iyi bir ekonomik güçle olduğu vurgusu itibarıyla erken dönem tartışmaları için bu risale önemlidir. Bu risale üzerinden halifenin statüsü bağlamında *Zıllullah* kavramı da önem kazanmaktadır. Bu gibi kavramların iktidar sembolizmi üzerine ve devlet rejimleri üzerine düşünülmesi gerektiği belirtilmektedir. Bir diğer tebliğde ise Mustafa Demirci İbnü'l-Mukaffa'nın *Risâletü's Sahâbe* eserini ele almıştır. İbnü'l-Mukaffa, risalesinde beş temel konuya değinmektedir. Bunlar; eyaletler, devrim unsuları ve ordu meselesi, toprak ve vergi reformu meselesi, hukuk ve kanunlaştırma meselesi ve din-devlet ilişkileri meselesidir. Bu beş başlık bize metnin *İslâm Siyaset Düşüncesi*'nin pek çok önemli temel tartışmalarını kapsadığını ve bu yüzden ne kadar dikkate değer olduğunu da göstermektedir. Çalıştayda ele alınan bir diğer kanonik çalışma ise *Kitâb fi's-siyâseti'l-âmmiyye* başlıklı çalışma olmuştur. Tuncay Başoğlu tarafından ele alınan risale 29 parçadan oluşmakta ve bunun üçte birlik kısmı hükümdarın vasıfları, vezir seçimi, resmi evrak ve mektup yazımı, devlette görevlendirilecek memurlar, ordu ve harp taktikleri gibi genel siyasete dair tavsiyeler ve yönergelerden müteşekkildir.

Klasik dönem projesi kapsamında yürütülen çalıştaylarda iki ayrı çalıştayda ele alınan bir diğer önemli mesele *Adalet* konusu olmuştur. Adalet kavramının *İslâm Siyaset Düşüncesi*'nin merkezinde yer alan bir kavram ve gündem olması projenin de klasik dönemde üzerinde durdumasını ve çok yönlü olarak *adalet* tartışması yapmasını beraberinde getirmiştir. Gerçekleştirilen ilk *adalet* çalıştayında 12 farklı tebliğ 4 oturum halinde sunulmuş ve müzakere edilmiştir. Bu oturumlarda *adalet* meselesi; fıkıh, siyasetnâme, tefsir-hadis, kelam, tasavvuf ve İslâm felsefesi disiplinlerinin temel metinleri bağlamında tartışılmıştır. Çalıştayda öncelikle *İslâm Siyaset Düşüncesi*'nin İslâm öncesi toplumlardan devraldığı fikrî mirasın izleri sürülmüş, Kadim Türk töresi, İran/Sâsânî kültürü, Cahiliye Arap örfü ve Antik Yunan düşüncesi bağlamında siyaset-adalet ilişkisi ele alınmıştır. Yine ayrıca erken dönem tefsir ve hadis metinleri ile fıkıh ve siyasetnâme literatürüne odaklanan çalıştayda, Kur'ân'ın nazil olduğu toplumun *adalet* muhayyilesi; zulüm, hak, düzen vb. kavramsal uzantıları ve fikhî boyutları ile değerlendirilmiştir. Buradaki öncelikli amaç,

siyaset düşüncesi çerçevesinde nasların doğrudan işaret ettiği adalet anlayışı ile eski kültürlerden tevarüs edilen düşünceler arasındaki karşılaşma/etkileşim sürecine tefsir ve hadis metinlerinden hareketle ışık tutmaktır. Zira kavramsal içeriği, teorik temelleri, idarî mekanizmaları ve yönetim biçimleri bakımından siyaset–adalet ilişkisi fıkıhın öncelikli meselelerinden birini oluşturmaktadır. Aynı şekilde siyasetnâmeler de eskilerin tecrübelerinin Kur’ân ve sünnet bağlamında tekrar yorumlandığı ve uygulamaya dönük öneriler şeklinde takdim edildiği fonksiyonel metinler olarak değerlendirmeye elverişlidir. Kelam, tasavvuf ve felsefe disiplinlerinin merkeze alındığı diğer oturumlarda siyaset–adalet ilişkisi, bu disiplinlerin temel metinleri bağlamında tartışılmıştır. Adalet mefhumunu temellendirme noktasında bu disiplinler tarafından geliştirilen teorik yaklaşımlar konu, fayda ve gaye düzeyinde mercek altına alınmıştır. İlk Adalet çalıştayında sağlanan altyapıyla birlikte ikinci çalıştayda; siyaset–adalet ilişkisinin farklı disiplinler çerçevesinde Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Haldûn, İbn Sînâ, Nasîrüddîn Tûsî, İbn Rüşd, Câhiz, Kâdî Abdülcebbar, Mâverdî, Gazzâlî, Adudüddin İcî ve Necmeddin Dâye gibi temsil gücü yüksek düşünür ve eserler bağlamında tartışılmıştır. Bu nedenle ikinci *Adalet Çalıştayı*’nda bu gerekliliğe binaen kronolojik olarak ilerlenmiş ve düşünürlerin adalet mefhumunu temellendirme noktasındaki teorik yönelimleri ve bu yönelimlerin siyaset pratiğini etkileyip etkilemediği hususu incelemeye tabi tutulmuştur. Çalıştayda siyaset pratiğinde şu veya bu ölçüde hayat bulan adalet mefhumunun ana sorunlarına düşünürler özelinde dikkat çekilmiş, ortak ve farklı eğilimlerin sistematığı yorumlanmıştır. Diğer taraftan ilgili metinler, öne çıkarılan teklif ve değerler bağlamında bütüncül bir okumaya tabi tutulmuş; farklı olay, bölge ve zaman dilimleri fonunda şekillenen değişim ve dönüşümler tahlil edilmiştir. Hadis, fıkıh, tasavvuf, felsefe gibi farklı ilim dallarında siyaset ve adalet meselesini gözetmek ve tartışmak haliyle çok zengin çıktılara yol açmıştır. Bu bağlamda *İslâm Siyaset Düşüncesi*’nin teorik anlamda en zengin tartışmalarına rastladığımız bu metinler adaletle ilgili pek çok ilgi çekici tezler ihtiva etmektedir. Bu metinlerde incelenmiş olan *adalet* kavramının ontolojik boyutlarının incelenmesi için, varlığın kuşattığı kozmolojiden ay altı âlemdeki tüm varoluşsal katmanlarda adaletin kavramsal çerçevede nasıl incelendiği konusunun ortaya konulması gerekmektedir. Ayrıca *adalet* kavramının sadede metinlerinde geçtiği şekliyle değil pratik siyasete ne kadar etkide bulunduğu da inceleme konusu olması gerekmektedir.

Proje kapsamında karşılaştırmalı bir kavram çalıştayı olarak organize edilen *Siyasi Bir Mesele Olarak Hakikat – Siyaset İlişkisi Çalıştayı* İslâm felsefe gelene-

ğinde hakikat bilgisini insana verme iddiasındaki felsefe ile siyaset arasında nasıl bir irtibat kurulduğu sorusunu tartışmaya açmıştır. Çalıştayda insanın iki farklı etkinliğine işaret eden hakikat–siyaset ayrımındaki; şey, durum ve fiillerin arkasındaki sebeplere/asıllara, insanı bu sebeplere/asıllara ulaştıran yöntemle gönderimde bulunan hakikat kavramı ve belli bir tarzda örgütlenmiş insan toplulukları ile bu toplulukların belli bir tarzdaki yönetim pratiğine işaret eden siyaset kavramı inceleme altına alınmıştır. Tarihsel sürecin ve derinliğin de takip edildiği çalıştayda hakikat–siyaset ilişkisi Platon’dan başlayarak ele alınmıştır. Bu bağlamda çalıştayın ilk panelisti Hayyam Celilzade tarafından sunulan tebliğde Platon’un ardından Yeni–Platoncu yorumu benimseyen İslâm filozoflarının ontoloji ve epistemolojide yürüttükleri akıl–vahiy ya da akıl–muhayyile tartışmalarının siyasî düşüncedeki etkileri tartışılmıştır. Daha sonra Fârâbî üzerinden Hatice Umut “Ontoloji ve epistemolojide yürütülen bu çalışmaların akıl–muhayyile tartışmasındaki siyasi uzantısı nedir?” sorusuna cevap aramıştır. Çalıştayda hakikat–siyaset ilişkisi çok yönlü ele alınmış ve bu mesele İhvân–ı Safâ düşüncesi bağlamında Fatih Toktaş tarafından, İbn Rüşd’ün siyasî düşüncesi bağlamında Mehmet Birgül tarafından, Sühreverdi’nin felsefî düşüncesi açısından Fatma Turgay tarafından ve İbn Haldûn düşüncesindeki yeri bakımından M. Akif Kayapınar tarafından incelemeye tabi tutmuştur. Çalıştay’ın devamında, Özcan Akdağ, “Hakikate ulaşmada aklın ve vahyin rolü nedir?” sorusunu İbn Meymûn açısından tartışmıştır. Son olarak hakikat ve siyaset ilişkisi üzerine olan tartışmalar tarihsel olarak günümüze kadar getirilmeye çalışılmıştır. Özellikle de “Leo Strauss neden İslam filozoflarına döndü?” sorusuna Ali Sertan Beşer cevap aramış ve modern Batılı felsefe ve siyaset düşüncesi içinde hakikat ve siyasetin tezahürlerine bakmıştır.

Siyasetin en önemli odaklarından ve gündemlerinden bir tanesi de şüphesiz iktidar meselesidir. İktidarın ortaya çıkışı, şekli, ilişkileri gibi konular siyasetin en önemli odak alanlarını oluşturmaktadır. Doğal olarak İslâm Siyaset Düşüncesi alanında da iktidarın nasıl algılandığı, nasıl ortaya çıktığı, kökenleri ve bu kökenlerin ona nasıl bir meşruiyet sağladığı meselesi önemlidir. İSD Klasik dönem projesi de buradan hareketle bu meseleye odaklanan bir çalıştay gerçekleştirmiştir. 14 tebliğin sunulduğu çalıştayda iktidarın kökenleri hem tarihsel süreç içinde hem de kelim, felsefe, fıkıh ve siyasetnâme gelenekleri çerçevesinde kapsayıcı bir şekilde ele alınmıştır. Çalıştayda bu bağlamda ilk olarak kelimî siyaset düşüncesinin Mu’tezilî, Eş’arî, Mâtürîdî ve Şîî geleneklerdeki hem teorik belirleyenleri hem pratik belirleyenleri hem de bu belir-

leyenler arasındaki ilişkisellik ele alınmıştır. İkinci oturumda İslâm Siyaset Düşüncesi'nin felsefi kökenlerine ve felsefi literatürdeki açıklama biçimlerine Platon ve Aristoteles'ten başlayarak Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Haldûn bağlamında odaklanılmıştır. Üçüncü oturumda ise İslâm Siyaset Düşüncesi'nin fikhî kökenlerine gidilerek buralardaki açıklama biçimleri ele alınmıştır. Dördüncü oturumda ise siyasetnâme geleneği, iktidarın kuruluş pratikleriyle ve bu pratiklerin hangi ilke ve kavramlarla meşrulaştığı sorunuyla ilgili olarak ele alınmıştır.

Altıncı çalıştay olan *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Ekoller/Mezhepler Çalıştayı*, *İslâm Siyaset Düşüncesi* bağlamında planlanan ve gerçekleştirilen çalıştaylardan biridir. Bu çalıştayda İslâm tarihinde ortaya çıkan mezheplerden İbâdiyye, Mu'tezile, İsmâiliyye, İmâmiyye, Zeydiyye ve Ehl-i Sünnet ekollerinin siyaset anlayışlarına ilişkin tebliğler sunulmuş ve konuya ilişkin fikirlerinin gelişim süreçleri incelenerek, coğrafya, zaman ve içinde bulunulan sosyo-politik şartlara göre fikirlerde ne gibi evrilmelerin olduğunun izleri sürülmeye çalışılmıştır. Burada dikkat çekici bir husus da incelenecek olan ekollerin –yaklaşık 15 yıllık Mihne dönemini dikkate almazsak, Mu'tezile dışında– tamamı tarihî süreçte iktidara gelmiş ve siyasete/imamete ilişkin fikirlerini pratiğe aktarma imkânı bulmuşlardır. Çalıştay iki oturum ve altı bildiriden oluşmuştur. Birinci oturumda Kadir Gömbeyaz ve Ahmet Faruk Gökşun'un "*İbâdiyye Mezhebinde Siyaset/İmâmet Düşüncesi*" başlıklı bildirilerinde; mezhep mensuplarının içinde buldukları şartlara göre geliştirdikleri imâmet modellerini (zuhur, kitmân, difa, şîrâ) incelenmiş, yönetimde kendilerinin olmadığı dönemlerde de varlıklarını devam ettirebilmek için geliştirdikleri teşkilatları (Azzâbe vb.) ve bu teşkilatların yapı ve kurallar ele alınmıştır. Osman Aydınlı'nın "*Mu'tezile Ekolünün Siyaset Düşüncesi: Süreçler ve Arayışlar*" başlıklı bildirisinde, Mu'tezile ekolünün imamet teorileri, siyasî tutumları, siyasî düşünceye ilişkin terminolojisi ve İslâm siyaset düşüncesine katkıları; fikrî arka plan, içinde bulunduğu sosyo-politik koşullar, zihniyet dünyaları, kuşaklar arası duyarlılık farklılıkları, yöntemleri ve bilimsel anlayışları bağlamında değerlendirilmiştir. Ali Avcu'nun sunduğu "*Erken Dönem Şii-Bâtîniliğinde Din-Siyaset İlişkisi*" başlıklı bildiride, Gulât-ı Şîa'nın siyaset anlayışı, bu anlayışın kaynakları ve temel nitelikleri ile genel olarak Gulât-ı Şîa'nın siyaset anlayışı üzerine inşa olunan İsmâiliyye Mezhebi'nin siyaset anlayışı ve özgün nitelikleri üzerinde durularak genel bir değerlendirme yapılmıştır. İkinci oturumda Feyza Doğruyol'un "*Şii-İmamiyye'de Siyaset Düşüncesi*" başlıklı bildirisinde; mensupları bakımından İslâm dünyasında Ehl-i Sünnet'ten sonra en büyük grubu teşkil

eden İmâmîyye Şîası'nın siyaset anlayışının dayandığı temeller, gayrimeşru olarak görülen devletler döneminde iktidarla ilişkileri, on ikinci İmamın gaybetinde daha da önemli hale gelen ulemanın/fukahanın siyaset ile ilişkisine yön veren kavramlar ve günümüzde mezhebin siyasî temsilinin durumu incelenerek Şîî-İmâmî siyaset anlayışındaki değişim süreci ele alınmıştır. Mehmet Ümit ve Mehmet Toprak'ın "Zeydiyye Mezhebi'nde Siyaset (İmamet) Düşüncesi" başlıklı bildirimlerinde, tarihte hem Hazar Denizi'nin güneyinde hem de Sa'de merkezli kuzey Yemen'de devlet kuran ve Yemen'deki varlığı ve etkinliğini günümüzde de devam ettiren Zeydiyye Mezhebi mensuplarının imâmet/siyaset anlayışı, terminolojisi, tarihi süreç içindeki gelişimi, siyasî tutumları, imâmet/siyaset düşüncelerinin toplumsal hayata ve diğer mezhep mensuplarıyla ilişkilerine yansımaları ve uygulamadaki tezahürlerine genel hatlarıyla yer verilmiştir. Son olarak Mehmet Evkuran'ın "Sünni Gelenekte 'Fâsik İmam' Sorunu" başlıklı bildirisinde; klasik dönem Sünnî siyaset metinlerinde yönetimin gerekliliği, yöneticinin sıfatları ve baskı ile yönetimi ele geçirme konuları incelenmekte, zalim-fâsik yönetici karşısındaki tutumlar ve bunların siyasal ve bilinç üzerinde bıraktığı etkiler analiz edilmiştir.

Projenin son etkinliği olarak gerçekleştirilen İslâm Siyaset Geleneğinde Sınıf ve Zümre Çalıştayı'nda İslâm düşünce geleneğinde mevcut olan sınıf mefhumuna dair tebliğler sunulmuştur. Sunulan tebliğlerde İslâm siyaset geleneğinde sınıf kavramının modern sınıf kavramından farkının ne olduğu, bu sınıfların meydana getirdiği toplumsal hareketin siyasetle olan ilişkisinin klasik ve modern dönemde ne gibi farklılıklara sahip olduğu, siyaset kitaplarında sınıfların kaç tane olduğu, bunların nasıl ayrıldığı ve hangi erdem-erdemsizliklere sahip olduğu ve İslâm geleneklerinin siyasî düşünce tarzlarının ne şekilde olduğu, aralarındaki fark ve benzerliklerin neler olduğu gibi konular ele alınmıştır. Bu bağlamda bu sınıfların modern sınıf kavramıyla olan farkları irdelenmiştir.








SULTANBEYLİ BELEDİYESİ

İnsan ve Şehir
akademisi

insanvesehir.net/insa/

   /insanvesehirakademisi

ISSN 3023-5340



9 773023 534005