

MUKADDİME

Cilt: 15 • Sayı: 2 • Yıl: 2024
e-ISSN: 2459-0711



MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711

Cilt 15, Sayı 2, Autumn 2024
Volume 15, Issue 2, Autumn 2024

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, the Institute of Graduate Studies
Prof. Dr. İbrahim Özçoşar

Editör | Editor
Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı

Editör Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Beyhan Kanter (Fırat Üni.) Doç. Dr. Süleyman Şanlı (Mardin Artuklu Üni.)
Prof. Dr. Julian Rentsch (Johannes Gutenberg Uni. Mainz) Doç. Dr. Ahmet Kırkan (Mardin Artuklu Üni.)
Doç. Dr. Halis Sakız (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Devrim Ertürk (Dokuz Eylül Üni.)
Doç. Dr. Seven Erdoğan (Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üni.) Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih Kılıç (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

Arş. Gör. Erdem Meraklı

Redaksiyon | Redaction

Türkçe: Arş. Gör. Büşra Ataker, Arş. Gör. Bahar Yılmaz

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı

İletişim | Correspondence

Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Enstitüler Binası (İslami İlimler Fakültesi Yanı) 3. kat Diyarbakır Yolu 5. Km Kampüs Yerleşkesi-MARDİN
Tel: + 90 482 213 4002

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mukaddime>, mukaddimedergisi@gmail.com

Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından altı ayda bir bahar (Mayıs) ve güz (Kasım) dönemlerinde yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergideki yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. Mukaddime; ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, Index Islamicus, DOAJ, SOBIAD, ProQuest, ERIH PLUS vb. indeks ve veri tabanlarında yer almaktadır.

Mukaddime is an international biannual peer-reviewed journal which is published in Spring (May) and in Autumn (November) by Mardin Artuklu University's Institute of Graduate Studies. The whole responsibility of opinions expressed in Journal solely belong to their authors. The texts that are published by journal are not allowed to be published partially or entirely without permission. Mukaddime; is located at the ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, Index Islamicus, DOAJ, SOBIAD, ProQuest, ERIH PLUS etc. database.

 **ULRICHSWEB™**
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

 **ERIHPLUS**
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Prof. Dr. Abdullah Ekinci (Harran Üni.)	Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üni.)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üni.)	Prof. Dr. Mahmut Atay (Selçuk Üni.)
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça (Mardin Artuklu Üni.)	Masoud Jaafari Dehaghi (University Of Tehran)
Prof. Dr. Ahmet Kankal (Yıldırım Beyazıt Üni.)	Assist. Prof. Mateo Mohammad Farzaneh (Northeastern Illinois Uni.)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Tobb Ekonomi Ve Teknoloji Üni.)	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Ali Murat Yel (Marmara Üni.)	Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Ayhan Bıçak (İstanbul Üni.)	Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Üni.)
Prof. Dr. Aynur Özfrat (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Nüket Esen (Boğaziçi Üni.)
Prof. Dr. Erdoğan Boz (Eskişehir Osmangazi Üni.)	Doç. Dr. Oktay Özel (Bilkent Üni.)
Prof. Dr. Erica C.d. Hunter (Soas Uni.)	Prof. Dr. Ömer Aytaç (Fırat Üni.)
Prof. Dr. Feridun M. Emecen (İstanbul 29 Mayıs Üni.)	Prof. Dr. Ömer Türker (Marmara Üni.)
Prof. Dr. İbrahim Özçoşar (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üni.)
Prof. Dr. İlhami Güler (Ankara Üni.)	Prof. Dr. Richard Foltz (Concordia Uni.)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üni.)	Prof. Dr. Saim Savaş (Uşak Üni.)
Prof. Dr. İrfan Aycan (Ankara Üni.)	Doç. Dr. Salih Akın (Université De Rouen)
Doç. Dr. İrfan Yıldız (Dicle Üni.)	Prof. Dr. Sami Şener (Doğuş Üni.)
Prof. Dr. Julian Rentszsch (Johannes Gutenberg Uni.)	Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Kadir Canatan (İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)	Prof. Dr. Turan Karataş (Karamanoğlu Mehmet Bey Üni.)
Prof. Dr. Kayhan Delibaş (Adnan Menderes Üni.)	Prof. Dr. Vahap Özpolat (Mardin Artuklu Üni.)

* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

İçindekiler | Contents

Makaleler - Articles

Muhammed Nurullah Parlakoğlu

The Origins of the Spy Myth: Portrayals of Gertrude Bell in Global and Turkish Historiography

226

Casusluk Mitinin Kökenleri: Gertrude Bell'in Küresel ve Türk Tarih Yazımındaki Tasvirleri

Mesut Arslan

Ulemadan Münevvere Osmanlı Müelliflerinin Yerel Dillere Bakışı (Kürtçe Örneği)

250

From Ulema to Munevver Ottoman Writers' View on Local Languages (The Case of Kurdish)

Orhan Örs

Üç Farklı Biyografide Bediüzzamanı Aramak ve Anlamaya Çalışmak

278

Searching for and Trying to Understand Bediuzzaman in Three Different Biographies

İbrahim Güneş

Türkiye Selçuklularının Malî Düzeni Hakkında Bir Değerlendirme

310

A Review on the Financial System of the Seljuks of Turkey

Fahri Yetim

Hareket'in İzleri: Nurettin Topçu'nun Erken Cumhuriyet Dönemiyle İlgili Eleştirel Görüşleri

330

Traces of the Movement: Nurettin Topçu's Critical Views on the Early Republican Period

Alp Cenk Aslan

Terör Örgütü Mensuplarına Yönelik Radikalleşmeden Arındırma Süreçleri ve DDR Modelinin Analizi: Endonezya JI Örneği

353

Deradicalization Processes of Terrorist Organization Members and the Analysis of DDR Model: The Case of JI in Indonesia

Serpil Yıldırım

Yerel Demokrasi: Katılım Mekanizmalarının Yerel Yönetişim Yaklaşımı Açısından İncelenmesi

385

Local Democracy: Examining Participation Mechanisms in Terms of Local Governance Approach

Ayşe Sosar

Nadir İbrahimi'nin Ateş Bedun-i Dûd Romanında Türkmenlerin Var Olma ve Birlik Mücadelesi

416

The Struggle For Existence And Unity of The Turkmens in Nader Ebrahimi's Novel Atash Bedun-i Dud

Nazife Nihal İnce, Ömer Göktur

Arapça Edebi Metinlerde Üslup Değişimi Göstergesi Olarak Söz Sanatları Yoğunluğu: Bânet Su âd ve Kasîde-i Bürde Örneği

443

The Density of Figures of Speech as an Indicator of Stylistic Change in Arabic Literary Texts: The Case of Bânat Su âd and Qaseedat al-Burdah

Nurettin Ertekin

Şi'ra Muveşşeh ya Şêx Tahirê Şuşî û Hunerên Nuh Yên Edebî

459

Şeyh Tahir-i Şuşî'nin Muvaşşah Şiiri ve Yeni Edebî Sanatlar

Zülcüf Ergün

Dîroka Zirkîyan û Beşdarîya Wan di Çanda Kurdî da

478

Zirkilerin Tarihi ve Kürt Kültürüne Yaptıkları Katkılar

Leyla Kaplan

Bandorên Stereotîpên Zayenda Cîvakî Li Ser Pêkanîna Kevneşopiya Dengbêjiyê: Mînaka Eyşe ŞAN

502

Dengbêjlik Geleneğinin İcrasında Toplumsal Cinsiyet Kalıpyargılarının Etkileri: Ayşe ŞAN Örneği

The Origins of the Spy Myth: Portrayals of Gertrude Bell in Global and Turkish Historiography

Muhammed Nurullah Parlakođlu¹

Casusluk Mitinin Kökenleri: Gertrude Bell'in Küresel ve Türk Tarih Yazımındaki Tasvirleri

Öz

Bu makale, Gertrude Bell'in küresel ve Türk tarih yazımında değişen tasvirini, özellikle de seyahatlerinin casuslukla ilişkilendirilmesini analiz etmektedir. Literatürün karşılaştırılması ve mevcut çalışmaların kaynaklarının gözden geçirilmesine dayanarak, bu algının somut kanıtlardan ziyade tarihsel kaygılardan kaynaklandığı öne sürülmektedir. Erken dönem anlatılarında ve kişisel tanıklıklarda seyahatlerinin motivasyonu olarak casusluktan bahsedilmemesine rağmen, 1978'den bu yana küresel literatürde casus olduğu fikri yaygınlaşmıştır. Bu değişim, Edward Said'in Oryantalizm'i ve H.V.F. Winstone'un Bell'i İngiliz politikasını baltalamakla suçlayan kitapları gibi etkili eserlerin yayınlandığı dönemde meydana gelmiştir. Çoğunlukla Lawrence efsanesinden esinlenen bu yorumlar 1960'lı yıllardan itibaren diğer İngiliz arkeologlar için de ortaya atılmıştır. Bell'in arşivi 1990'lardan bu yana çevrimiçi olarak erişilebilir olmasına rağmen, arşivin genişliği ve karmaşıklığı nedeniyle birçok akademisyen daha önceki önyargılı kaynaklara güvenmeye devam etmektedir. Bu durum spekülasyonları devam ettirmekte ve Bell'e ilişkin algıları çarpıtmaktadır. Bell'in seyahatlerinin Türk akademik çevrelerinde casuslukla ilk kez Semavi Eyice'nin 1978 tarihli makalesinde ilişkilendirildiğini belirtmek önemlidir. Casusluğu ima eden bu eleştirel çalışmaların aynı yıl yayınlanması tesadüfi görünmektedir. Ancak bu durum, Soğuk Savaş'ın daha geniş etkisi ve ulusal kaygıların yükselişi bağlamında değerlendirilebilir. Dolayısıyla, Bell'i Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sorumlu bir "femme fatale" olarak tasvir eden son dönem Türk akademik söylemi, yalnızca toprak bütünlüğüne ilişkin ulusal kaygıları değil, aynı zamanda daha geniş tarihsel yorumların etkisini de yansıtmaktadır.

¹ Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, nurullahparlakoglu@hacettepe.edu.tr, ORCID: [0000-0002-3301-9483](https://orcid.org/0000-0002-3301-9483).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 26.05.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 04.07.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Anahtar Kelimeler: Gertrude Bell, Casusluk Miti, Tarih Yazımı, Oryantalizm, Ulusal Kaygılar.

Abstract

This article analyses the shifting portrayal of Gertrude Bell in global and Turkish historiography, particularly the association of her travels with espionage. Drawing on a comparison of the literature and a review of the sources of existing studies, it argues that this perception is rooted in historical anxieties rather than concrete evidence. Although early accounts and personal testimonies do not mention espionage as a motivation for her travels, the idea that she was a spy has become prevalent in the global literature since 1978. This shift occurred around the time of the publication of influential works such as Edward Said's *Orientalism* and H.V.F. Winstone's books, which accused Bell of undermining British policy. These interpretations, which are largely informed by the Lawrence legend, have been proposed by other British archaeologists since the 1960s. Despite the online availability of Bell's archive since the 1990s, many scholars continue to rely on earlier biased sources due to the breadth and complexity of the archive. This perpetuates speculations and distorts perceptions of Bell. It is important to note that the first association of Bell's travels with espionage in Turkish academic circles was in Semavi Eyice's 1978 article. The publication of these critical works suggesting espionage in the same year seems coincidental. However, it can be contextualised within the broader influence of the Cold War and the rise of national concerns. Thus, the recent Turkish academic discourse portraying Bell as a "femme fatale" responsible for the downfall of the Ottoman Empire reflects not only national anxieties surrounding territorial integrity, but also the influence of broader historical interpretations.

Keywords: Gertrude Bell, Spy Myth, Historiography, Orientalism, National Anxieties.

Introduction

Gertrude Lowthian Bell (1868-1926), born into a wealthy British industrialist family, pursued historical studies and embarked on extensive travels through the Middle East and beyond. These journeys, documented in popular travelogues and scholarly publications, established her reputation as an explorer and archaeologist before she entered political service. Her fluency in Arabic and deep knowledge of the region's history and Arab tribes made her invaluable. During World War I, Bell was recruited into the nascent British intelligence network in the Middle East. However, her most significant contributions came after the war. Serving as Oriental Secretary in Iraq, she played a crucial role in establishing the newly formed state. This position, often misconstrued as espionage, involved diplomatic coordination and liaison between the various parties involved in Iraqi nation-building (Perry, 2020: 11). While her influence on foundation of Iraq is debated, with some scholars downplaying her contributions (Stewart, 2007) and others exaggerating her role in border demarcation (Ortaylı, 2021: 223), it is undeniable that she supported British interests in the region.

The travels of Gertrude Bell in the Middle East prior to her formal involvement with intelligence work present a complex historical question. Some scholars posit that her extensive travels served covert intelligence purposes, citing her cultivation of a diverse social network and high-level connections. However, this interpretation appears primarily in studies published after the 1980s. Previous works, often authored by family members and close associates, acknowledge Bell's contributions to the British Empire during and after the First World War. Significantly, these accounts are silent on any motivation for espionage or political maneuvering during her travels. Prior to the 1980s, portrayals of Bell emphasized her adventurous spirit and scholarly pursuits in the East, funded by her family's wealth.

The 1980s witnessed a significant reevaluation of Gertrude Bell's historical role. This shift was the result of a confluence of factors, including the prevailing socio-political climate and evolving historical perspectives within different national contexts. Edward Said's groundbreaking work, *Orientalism* (1978), and Victor Winstone's studies on Bell placed her travels at the center of theoretical debates and interpretive speculation. Both authors situated Bell within the broader framework of Western engagement with the East. Said, focusing on her writings, analyzed her contribution to the construction of Orientalist discourse. Winstone, on the other hand, presented a more controversial view, portraying her as an operative within a covert network undermining British foreign policy. It is possible that both authors were influenced by the Cold War-era "Lawrence myth," which was popularized by Hollywood and related to American and British foreign policy. (Stubbs, 2013: 12). Bell's reevaluation aligns with this broader trend, as speculation about T.E. Lawrence's inner circle had been a pervasive phenomenon since the 1960s (Knightley & Simpson, 1969: 19; İpek, 2023: 322).

The availability of Bell's correspondence online in the 1990s has not altered this situation. Her writings and correspondence are extensive, documenting over four thousand days of her life, which presents a challenging task for researchers. These documents enable a day-by-day reconstruction of more than a decade of her fifty-seven years. Furthermore, the analysis of British archival materials pertaining to her mission in Iraq presents an additional layer of complexity in accurately depicting her life. A comprehensive examination of such a vast amount of data is proving a daunting challenge for researchers. It is therefore not uncommon for popular biographies to be used as a source in academic studies about Bell. While this approach can aid the writing process, it also results in the inclusion of fictional elements in scholarly works. Bell's historical account within academic discourse has been distorted by an overreliance on non-scholarly sources, particularly for peripheral details.

Traditionally, portrayals of Gertrude Bell within Turkish media and non-academic publications have been negative. These depictions often cast her as a manipulative figure, a “femme fatale” responsible for the fracturing of the Ottoman Empire and the arbitrary division of the Middle East. This perception likely stems, at least in part, from a broader societal reaction to foreign influence during the later years of the Ottoman rule. Individuals like Bell and T.E. Lawrence became symbolic figures of foreign intervention and perceived hostility, attracting animosity. Bell's role in the establishment of Iraq and Lawrence's openly critical portrayals of Turks in his writings arguably contributed to this negative association. Previously, up until the 1980s, Turkish academic literature primarily characterized Bell as an archaeologist. Nevertheless, Semavi Eyice's 1978 article, which proposed a potential espionage motive for Gertrude Bell's travels and gained recognition through inclusion in the TDV Encyclopedia of Islam, initiated a shift in perception. Since the 1990s, Turkish scholars have increasingly examined Bell's travels through the lens of potential espionage and Ottoman imperial division. The frequent citations of Edward Said and Victor Winstone during this period demonstrate the influence of broader trends in global historiography on this evolving perspective in Turkish academia.

The refutation of an accusation, particularly in the social sciences, necessitates a comprehensive evaluation of the evidence supporting its validity. This principle is applied to the ongoing claims that Gertrude Bell's travels throughout the Middle East were a cover for a secret intelligence-gathering operation. Therefore, the objective of this article is not to definitively reject the possibility that Bell was involved in espionage activities. However, this study argues that the current portrayal of Bell as a spy relies primarily on interpretations based on historical anxieties rather than concrete evidence. Although there is no clear evidence to confirm espionage as a primary motive for her travels, her experiences broadened her skill set and likely prepared her for a later role in British intelligence during World War I. To explore this issue, the article will examine the origins of the espionage allegations, the contexts in which they

appear, and their influence on contemporary Turkish and global academic discourse.

To investigate the evolving perception of Gertrude Bell within academia, this article adopts a five-part structure. The first section will examine pre-1980s scholarship on Bell. This section will focus on how she was represented in personal testimonies and early academic works. The second section will investigate the influence of Edward Said's Orientalism and its impact on the subsequent framing of Bell within academic discourse. The third section will analyze the works of H.V.F. Winstone, a key figure in reshaping perceptions of Bell. This section will explore how Winstone's scholarship influenced later academic studies on the subject. The fourth section will address the recent trend of incorporating popular biographies into academic studies on Bell. This section will explore how fictional elements are used as a basis for arguments in academic studies, using an example. The origins of Bell's perception in the Turkish academy and the influence of national concerns and global historiography on these studies are examined in the last section.

1. Personal Testimonies and Initial Studies

Other than her own works, the first accounts of Gertrude Bell's life and travels were published in obituaries after her death, featuring such figures as David George Hogarth, Franz Babinger (1927), and John Philby (1926). The most comprehensive of these accounts is Hogarth's article published in *The Geographical Journal*. In this commemorative article, Hogarth briefly summarizes Bell's travels. He explained her travel motivation with fascination for "*the chain of obscure and sandy stations and camps which once watched across the river the outposts of Rome and Byzantium*". As one of the people who knew Bell and worked with her over a long period of time, Hogarth refrains from drawing any general conclusions about Bell's travel goals (1926: 365). In his memoirs published in 1930, German diplomat Friedrich Rosen whom she had met in Tehran and spent time within Jerusalem devoted a significant portion to Bell. Rosen laments Bell's use of the knowledge she acquired, in part, from the Germans against Germany. However, he concedes her patriotism and even praises her later aid to German scientists (1930: 281). In his memoir article about Bell, Douglas Carruthers, a famous explorer of Arabia, stated that Bell's journey to Hail did not make any significant contribution to literature, except for some information on water resources. However, he also acknowledged that Bell could not have foreseen that she would return to Baghdad, consider it her home, and remain there until her death (1958: 57).

Janet Courtney, Hogarth's sister, and a friend of Bell's from Oxford wrote about his memories and observations of both his deceased brother in 1928 and Bell in her book. According to Courtney, Bell traveled to learn, and the knowledge she acquired prepared her in an imperceptible way to work for her country (1931: 78). Although Courtney dedicated forty pages to Bell in her book, she does not

provide details about her travels. She includes excerpts from some of Bell's letters, which were published by Bell's stepmother, Florence.

About a year after Bell's death, her stepmother Florence published some of Bell's letters. The book is in two volumes, before and after her move to Baghdad. From her mother's point of view, Bell's move to Baghdad and the purchase of a house seemed to mean the permanent abandonment of her home in England. However, because the book was published and prepared hastily, it contains some omissions and inaccuracies. No letters from her travel to Romania are included, and from Iran adventure there is only one long letter to her cousin Horace Marshall (Bell, 1927: 25). Florence remembers Bell's return from Persia in December (1927: 32), but this is contradicted by the letter she wrote to her father on 28 October 1892 (Bell, 1937: 340). These gaps in Bell's early travels were largely filled by her stepsister Elsa's 1937 book, which includes her early letters.

Elsa Richmond, Bell's stepsister, significantly contributed to preserving and transmitting her sister's legacy. *The Earlier Letters*, which she published in 1937, are the most important source about the period of Bell's education and her early travels. Elsa's added notes between the letters and information about the mentioned individuals provide insights into Bell's early personal life and social network. The book generally avoids a critical approach. However, in the last section, Elsa notes that Bell's travel to Iran increased her sympathy for Eastern peoples and influenced her future (1937: 341). Elsa's contributions extend beyond this book, as her editorial work can be found in most of the initial biographies about Bell (Kamm, 1956: 7; Burgoyne, 1958: 7). Although Elsa and her mother Florence's published books are not systematic narratives of Bell's life, they have been essential sources for biographical research for many years.

In 1940, Ronald Bodley, a distant cousin of Bell's, wrote a book about her life. Bodley, who had spent years living with Bedouins, aimed to compare his own experiences with Bell's adventures (Bodley, 1927: 21). His focus on Bell's interactions with Arab culture is evident throughout the book. Bodley portrays Bell as a unique traveler with a modest personality, even suggesting that the accomplishments of other explorers like Doughty, Burton, and Lawrence lacked practical significance (1940: 141). Maurice Roy Ridley, who was also close to the Bell family, wrote another biography in (1943). Further works on Bell's life were written by Josephine Kamm (1956) and Anne Tibble (1958). These short biographies do not use different sources or methods from those which preceded them. Until this period, most writers have agreed that Bell lived an extraordinary life and have aimed to convey this to readers.

In 1958, Elizabeth Burgoyne prepared the most comprehensive biography of Bell to date, in two volumes. The first volume of the book examines Bell's travels between 1889 and 1914. The second volume focuses on her life from 1914 until her death through her personal correspondence (1961). It is noteworthy that Burgoyne, unlike Bell's stepmother Florence, divides Bell's life between her

travels and the time she spent on diplomatic missions. Burgoyne had access to almost all of Bell's correspondence due to his work being sponsored by Elsa Richmond. Burgoyne's approach, however, was uneven. She often provided detailed descriptions of some journeys while summarizing others, even for journeys of similar length and importance. Despite its shortcomings and lack of critical analysis, this book is the most consistent reference work for Bell's travels. Burgoyne's work seems to have temporarily closed the chapter on Bell. Apart from a biographical novel written by Dorothy Cowlin (1967), no comprehensive study was conducted until the late 1970s.

Until the 1980s, academic research on Bell's life and work was mainly in the form of undergraduate theses and concentrated in Anglophone countries (Taylor, 1951; Wingate, 1956; Cannon, 1963). These initial studies relied on published letters and biographies as primary sources. The first known master's thesis on Gertrude Bell is Margaret Exie Fry's 1942 study. The thesis evaluated Bell's writing skills from a literary perspective, examining aspects such as description, storytelling, and letter writing. While not providing a detailed overview of Bell's travels, Fry emphasizes that his extensive travels to the Middle East in pursuit of his personal interests turned into a strategic asset for British intelligence during World War I (Fry, 1942: 5). Caroline T. Marshall's study (1968) is the first known PhD thesis on Bell. The thesis focused on Bell's activities during and after World War I, particularly his diplomatic service between 1920 and 1921. Although these early scholarly works are based on limited sources, Bell's interpretations of the travel period are consistent with personal testimonies.

2. The Paradox of Orientalism

Edward Said's work *Orientalism* has had a significant impact on scholarly works since its publication. The literature includes works that both challenge (Irwin, 2007) and support Said's theses. A detailed examination of Said's claims is beyond the scope of this study. However, some conclusions can be drawn based on the allegations specific to Bell. Said primarily accuses her of looking down on the East and enabling British imperialism. Yet, Bell is not extensively examined in Said's arguments and does not occupy a central position in his claims. Said uses quotations from her book *The Desert and the Sown* to support his claims (1979: 229). Using Lawrence's statement for the Arab Bureau as a point of reference, Said groups Bell with various individuals who seek to shape the East, and mentions her name alongside them throughout the rest of the book (1979: 224). Quantitatively, Bell's name is mentioned thirteen times in the book, and only three times is she specifically quoted. The fact that the same claim is made to more than one person in the same sentence makes it difficult to challenge the argument.

There are some indications of how *The Desert and the Sown* was viewed at the time of its publication. For example, 'Izz al-Dīn al-Tanūkhī, one of the most prominent names in Arab nationalism, quoted from the book in an article, stating that Bell was the person who best described Bedouin society (1917: 38). Likewise,

the book was reprinted in 1918 with a note of hope for support of Arab independence. This reprint reignited the debate over the book, and Bell was accused of being an Arabist (Bell, 1922: 6).

The emergence of Edward Said's concept of *Orientalism* coincided with the Cold War, a period that likely fueled its initial acceptance as an explanatory framework for understanding global dynamics. Subsequent scholarship has applied an Orientalist lens to figures like Gertrude Bell, highlighting her dual role as an advocate for Arab independence and an agent of British colonialism. However, these analyses often frame Bell's seemingly contradictory stance as a paradox within Orientalism, rather than questioning the theory's absolute applicability.

The first doctoral thesis on Bell's travels was written by Gretchen K. Fallon in 1981. In this thesis, which examines the travel books of English travelers about the Middle East, Bell's 1905 travel to Syria is described as “*a restless attempt to leave civilization behind.*” (1981: 122). The thesis argues that Bell is a paradoxical figure who embodies both the refined tastes of an upper-class British woman and the resilience of an experienced explorer. Fallon posits that Bell's familial connections enabled her to undertake privileged travel to the East and asserts that Bell was aware of the potential for intelligence gathering during these expeditions. (1981: 123). However, Fallon does not provide any evidence to support this claim, nor does she justify the assertion that Bell benefited from her travel experiences in her post-war mission in Iraq.

In her thesis, Pallavi Pandit analyzed the literary representations of Orientalist discourse in English travel writing, using Fallon's paradox theory and Said's Orientalism. Pandit defines Bell as an individual who conforms to societal norms but feels restless within these norms (1990: 171). After illustrating her reactions to social constraints with examples, Pandit claims that her desire to travel is a result of her desire to escape these norms (1990: 173–174). Pandit argues that Bell employs typical East-West dichotomies that oversimplify cultures, but also distinguishes herself from traditional Orientalist perspectives, making her discourse contradictory and romantic (1990: 209).

Haifa Kraid's thesis in the field of comparative literature is merely an attempt to adapt Said's claims to Bell. In the first section of her thesis, Kraid translates Bell's work *The Desert and the Sown* into Arabic, and in the third section, she analyzes her discourse on the East through contemporary anthropological theories. Kraid states that Bell includes the voice of the local people in her book but argues that this voice is subject to manipulation. She claims that Bell did not visit the Maronite regions and highlights the pro-British Druze in her book (1999: 148–149). However, her failure to compare Bell's diary and letters with the book has led her to overlook the consistency between the two texts. It is also evident that Kraid's general knowledge about Bell's life is limited, as she mistakenly believes that Sir William Ramsay is German (1999: 138). Nevertheless, she argues

that Bell played a role as a “source” for the British throughout her life, particularly in her Syrian journey, where she provided important information to diplomatic authorities and reported on the deteriorating situation of Ottoman rule (1999: 151). Kraid attempts to support her argument by citing a conversation between Swettenham and Bell in Wallach's book (1996: 79). Although, Wallach does not provide a reference to the specific speech in question, it seems to have been taken from Burgoyne's book (1958: 233). The speech pertains to trade in the Far East, and Swettenham expresses frustration that the contacts he established as a high commissioner are not considered credible by the British government. Using this speech as evidence that Bell is a source reveals the insufficiency of Kraid's historical methodology.

Opposing works regarding Said's theories in the context of Gertrude Bell can also be found in the literature. Andréa Schnell's master's thesis challenges Said's arguments, but her attempt to connect Bell's travel desires to her marital status weakens her critique due to a lack of substantial evidence (2008: 45). Similarly, Lynn Sawyer argues that Bell, though initially employing colonialist discourse, ultimately identified with Eastern culture (2012: 48). However, Sawyer downplays the imperial context of Bell's later diplomatic service. Farah Ghaderi's work (2013) offers a more nuanced perspective. While acknowledging Bell's use of some Orientalist tropes in *Persian Pictures*, Ghaderi argues for an alternate view that respects cultural differences (Ghaderi & Wan Yahya, 2014: 133). This is consistent with Ghaderi's Iranian background, which can provide valuable insights often neglected by Western scholarship. Ghaderi's analysis has limitations, however. She omits Bell's letters from Iran, fails to distinguish between Bell's original writings and edited texts, and may therefore have overlooked crucial details.

3. Speculative Approaches

Victor Winstone's books are the primary source of speculation about Gertrude Bell. Winstone, unlike Edward Said, also drew upon Bell's diary and correspondence. However, his 1978 biography presents a more critical but biased view of Bell. It is important to consider Winstone's background when evaluating his work. Primarily a writer and editor focused on decorative arts, Winstone's foray into Middle Eastern history began with a (1972) book on Kuwait co-authored with Zahra Freeth. This research led him to Captain William Shakespear, a then-obscure figure who served as an advisor to Ibn Saud (1976: 215). Winstone's subsequent 1976 biography of Shakespear, based on the family's correspondence, achieved unexpected success. Capitalizing on this, he turned his attention to Bell.

Winstone's lack of academic background and the relatively short timeframe devoted to Bell's biography raise concerns about its scholarly rigor. Despite an extensive bibliography, factual errors cast doubt on his meticulousness. For instance, he misidentified Bell's travel companions and

incorrectly described her routes. These inaccuracies suggest a superficial reading of primary sources. Furthermore, Winstone conflates distinct periods of Bell's life. While describing her 1909 Mesopotamian travels, he portrays her as central among a group of “fellow countrymen” working in the region (1978: 110–111). He suggests her political independence while simultaneously claiming this dubious centrality. His sole evidence for a connection with T.E. Lawrence during her journey to Arabia rests on a single sentence in a letter to Lawrence's brother (1954: 254), lacking any proof of direct communication between Bell and Lawrence.

Winstone published a book, *The Illicit Adventure*, in 1982 covering famous figures related to the Middle East. In the book, probably under the influence of Cold War espionage stories, he claimed that specific agents manipulated Britain's Middle East policy during World War I, and this led to the failure of the foreign policy (Wilson, 1985: 156). Winstone argued that the British supported Sherif Hussein instead of the powerful leader Ibn Saud due to the influence of spies like Bell and Lawrence. In trying to prove this claim, he makes unsubstantiated allegations and invents fictitious meetings. For instance, he claims that Bell and Lawrence met in the Tubaiq Mountains during Bell's travel to Arabia (1982: 111). Consequently, the book is most probably the origin of many conspiracy theories that are still discussed today. Although he is a member of the Royal Geographical Society and makes extensive use of sources, his books adopt a journalistic approach to events and interpretation of sources, rather than an academic one. Despite receiving significant criticism upon its publication (Armitage, 1983; Vyvyan, 1984; Marlowe, 1985), *The Illicit Adventure* is still utilized in academic studies.

Sorenson was one of early victims of Winstone. His master's thesis merely repeats the claim that Bell belonged to an elite group (1983: 168–169). However, Priya Satia bears the brunt of adopting these claims without question. Her doctoral thesis, which focuses on British intelligence in the Middle East, contains numerous inaccuracies and distortions, particularly concerning Bell. Satia suggests that Bell likely provided information to British intelligence before 1915 (2004: 58). She quotes O'Brien's introduction to the book (2000) containing Bell's diaries from Arabia. However, she treats the hypothetical scenario of Bell meeting Lawrence on Mount Tubayk during the same journey as a factual event, relying on Winstone's *The Illicit Adventure* (2004: 63). Fortunately, when Satia's dissertation was turned into a book, some of these errors and assertive statements were corrected. Nevertheless, the book still contains numerous misinterpretations.

Satia's portrayal of Gertrude Bell's travels in the Middle East lacks source credibility. In the introduction, she claims Bell's father, Hugh Bell, fostered her interest in the East (2008: 17), and that Valentine Chirol's consular network facilitated her first travel. Satia further asserts Chirol utilized Bell's travel reports in his Times articles and shared them with government officials. Satia interprets

Bell's scientific work in the context of intelligence gathering, including her in an "exploration fraternity" (2008: 37). However, primary sources contradict these claims. Bell's own writings identify German Consul Friedrich Rosen as her key supporter during her Jerusalem visit (Bell, 1927: 55; Rosen, 1930: 281). This detail is significant; Satia's narrative, which emphasizes an industrialist and a journalist with alleged intelligence ties, arguably prioritizes a more politically palatable narrative over historical accuracy. Satia's unsubstantiated claims have also led to errors in works citing her as a source.

Geoffrey Hamm's thesis on British intelligence activities in Arabia focuses primarily on Bell's contributions during World War I. According to Hamm, Bell volunteered to explore Roman ruins in the desert, examine the remains of medieval Islamic palaces, and conduct map studies during his travels in Arabia, without pursuing military intelligence objectives (2012: 192). The thesis is supported by primary sources that confirm the use of information acquired by Bell during her travels in drawing maps for the British army during the war (2012: 269) and in Handbook books that showed routes in specific areas (2012: 282). However, the statement that Bell met Valentine Chirol in 1902 and made her first travel to the Middle East in 1905 with his assistance is entirely erroneous (2012: 253–254). Bell actually met Chirol in Vienna in 1888 (Bell, 1937: 183). Excluding Iran, her initial visit to the Middle East was to Jerusalem in 1899. Hamm made a mistake due to his use of Satia's book as a source.

4. The Influence of Popular Biographies on Spreading Misinformation

Gertrude Bell's life has attracted continued popular attention, with biographies by Wallach (1996) and Howell (2006) emerging as frequently cited sources. Published a decade apart, both works share a tendency to romanticize Bell's experiences. Georgina Howell's biography, in particular, takes this approach a step further. Her writing style prioritizes emotional impact and incorporates more fictional elements. This is evident in Howell's idealization of Bell as a "heroine" in the preface and her avoidance of criticism, even for controversial stances such as Bell's opposition to women's suffrage (2006: 74–76). These characteristics have led critics to categorise Howell's work as hagiography, or a work of glorification, rather than a coherent biography. (Stewart, 2007; Asher-Greve, 2008: 68). The difficulty of distinguishing between factual information and fictional content in Howell's work necessitates the limitations of using the book as a source for academic research.

This is exemplified by a recent doctoral thesis on Bell by Amanda B. Perry in 2020. According to her, Bell's early travels exposed her to a global network of cosmopolitan elites, from whom she learned the foundations of diplomatic life and prepared the ground for establishing her own global network (2020: 52). Perry cites Bell's spending a day with Winston Churchill in Santa Flavia in 1902 as evidence for her claim. She references Bell's diaries from February 8th (GB/2/7/4/2/8) and 9th (GB/2/7/4/2/9) as her source. In her diaries, Bell refers to

meeting with 'Mr. Churchill' without explicitly stating his first name. However, it is clear that the person she met was not Winston Churchill, who was a Member of Parliament at the time and gave speeches on February 6th and 11th, 1902 (Churchill, 1902). Given the impossibility of traveling from London to Sicily and back within five days during that period, it is certain that the person Bell met was someone else. In a letter to her sister Elsa dated February 9th, Bell states that Mr. Churchill has not changed since their time in Iran (GB/1/1/4/1/11). Based on Bell's letters from Iran, the person referred to could be either Harry or Sidney Churchill (1937: 263). Given that Sidney Churchill served as Consul in Palermo in 1902 (Whitaker, 1902: 603), he is the more likely candidate.

Although Perry cites an archival source as a reference, it is likely that this misinformation originated from popular biographies. The information is first mentioned as a footnote in Burgoyne's book (1958: 106). Winstone, however, increased the confusion. He claimed to be quoting a letter Bell wrote to his mother, but in fact, he used a diary entry as his source. Additionally, he included irrelevant details, such as Churchill's age difference with Bell, his involvement in the Boer War, and his book *The River War* (1978: 75). Howell, on the other hand, writes that W. Churchill was staying in a villa there in order to paint without citing any source (2006: 120). This comparison of popular biographies demonstrates that Howell is the source of Perry's misconception.

This pattern continues with Perry's claim, sourced from Howell, that Bell's "party was assaulted by a group of Druze" (2020: 54). However, Bell had a positive relationship with the Druze community and is well-respected in the region. The idea that she was targeted by the Druze seems illogical and lacks coherence. Bell's diary entry also contradicts this (GB/2/13/1/2/21). She describes a disagreement with the Masa'id Arabs, a distinct tribe predating the Druze (Tayyib, 1997: 210–211) in the region. It's plausible that Howell misinterpreted Bell's reference to "Arabs of the Mountain, the Jebel Druze" (Bell, 1927: 315) as an attack by Druze. Perry's work perpetuated inaccuracies by relying on secondary sources without consulting primary materials.

To the general reader, there is no noticeable difference between the Druze and the Arabs. It may have been more interesting on paper that Gertrude Bell spent time in Sicily with Winston Churchill, who was painting, rather than the old and dull Sydney Churchill. However, citing these fictional details as fact in academic works undermines the validity of the claims made. Due to the vastness of the archive on Bell, constructing a complete narrative of her life based solely on primary sources is challenging. As a result, popular biographies and downloadable works receive more citations, leading to the dissemination of inaccurate information in scholarly studies. One potential solution to this problem is to employ digital tools and methods to analyse the vast archive in question, thereby reducing the likelihood of misinterpretation.

5. “Femme Fatale”: Gertrude Bell in the Turkish Historiography

In Türkiye, the first allegations that Gertrude Bell travelled for spying purposes date back to before the founding of the Republic. An Ottoman archival document dated June 10, 1909, raises the earliest documented suspicion of her activities (BOA.DH.MKT.2880/84/2). It cites her criticisms of the Caliphate, Islam, and the Ottoman Empire in a book about Syria and newspaper articles as justifications for restricting her travel within the region. However, this document's impact appears limited. Bell demonstrably traveled to these same areas in 1911. Furthermore, upon closer examination of Bell's criticisms in her book *The Desert and the Sown*, it becomes clear that they were directed at the administration of Sultan Abdulhamid II, rather than the entire Ottoman Empire itself, as reflected. Furthermore, Bell's reception in the Ottoman Parliament and meeting with the Grand Vizier, just one month after this document's publication, indicate that the initial travel restriction may have been a misunderstanding (GB/1/1/2/1/9/21).

Four years later, an Ottoman archival document (BOA.DH.KMS.9/3/3) accused Gertrude Bell of espionage and receiving British funds (£5,000) to travel to the lands of Ibn Rashid and Ibn Saud. The document cited her planned purchase of camels and guides, highlighting the potential dangers of such a journey through Arab tribal territories. It concluded by urging the British embassy to intervene and prevent her travel to absolve the Ottoman government of future liability. However, the document does not provide concrete evidence of Bell's espionage activities. It mainly reflects Ottoman anxieties about her potential motivation and the risks associated with her travel plans. Similarly, there is no evidence of Bell inciting rebellion or receiving British funds at that time. Before 1915, Bell could best be described as a keen observer of the region. Although the document raises suspicions, it is important to note that the travel restrictions were aimed at ensuring her safety rather than hindering potential espionage. Despite the British embassy's advice against the journey, Bell ultimately undertook it and assumed full responsibility (GB/2/13/2/1/14).

Bell's travel to Hail was successful, and she subsequently reported her observations to Wyndham Deedes in a letter (IOR/L/PS/10/462). This report likely positioned her as a valuable source of information for British intelligence units in the impending war (Goodman, 1985: 73). While she initially volunteered for the Red Cross, Bell formally joined the Arab Bureau in 1915. Ottoman concerns about her activities are justified by this sequence of events. It was not uncommon for Ottoman intellectuals and administrators, especially in the last years of the empire, to worry about foreign influence and potential threats to territorial integrity. World War I served as a stark reminder of these vulnerabilities. The Republic of Turkey, established on the remnants of the Ottoman Empire, inherited not only territory and institutions but also lingering anxieties. These concerns are increased during periods of conflict and instability, a natural reaction observed in

various societies. Therefore, the portrayal of Bell in a 1937 Kurun newspaper article, as a “femme fatale”, can be understood within this broader context of historical anxieties. (1937: 7).

The article portrays Bell as a “spy” who, alongside T.E. Lawrence, manipulated Arab politics “at her fingertips”. It emphasizes her fluency in several languages and her ability to blend in, suggesting her effectiveness as a covert agent. The narrative further sensationalizes her activities by depicting a fictional encounter in which a veiled Bell, dressed as an Arab woman, recognizes Lawrence, disguised as a camel driver. This probably fabricated story, despite its historical inaccuracy, highlights the image of both figures as masterminds working in tandem for British interests. While there may be some truth in these accounts of their roles, the emphasis on secrecy and manipulation often overshadows the complex historical realities of the period.

Although the number of studies is limited, the initial portrayals of Gertrude Bell in Turkish historiography were not in the same context. The first mention of Bell appears in a 1940 article by Zeki Velidi Togan, who references her book *Persian Pictures* but offers no details (1940: 108). This brief, early reference suggests some level of awareness about Bell's work. In his 1976 work, Semavi Eyice, a prominent figure in Turkish archaeology and art history, provides more detailed information. While criticism was levelled at the mission she subsequently assumed, he acknowledges her contributions to archaeology and art history and highlights her dedication to exploration and cultural preservation (1976: 460). This recognition stands in contrast to the later interpretation offered by Eyice himself.

It is Eyice's 1978 article that marks a shift in Turkish scholarship regarding Bell. He argued that Bell's motivations might extend beyond academic curiosity, potentially including information gathering that could be detrimental to the Ottoman Empire (1978: 9). This interpretation, emphasizing potential ulterior motives, may have been influenced by the historical context. Semavi Eyice's emphasis on the Armenian ethnicity of Bell's assistant, Fattuh, in the article, may reflect the heightened national security concerns in Türkiye during the 1970s. This period coincided with activities of the Armenian Secret Army for the Liberation of Armenia (ASALA). The revival of historical anxieties, possibly fueled by the political climate, may have led Eyice to connect Bell's travels with potential espionage activity. Despite his article suggesting espionage as a motive for Bell's travels, its impact on Turkish academia remained limited. Notably, no substantial academic studies focusing on Bell appeared until the 1990s. However, a shift in perception did occur after 1990's, significantly influenced by the inclusion of Eyice's interpretation, with no changes, in the highly respected TDV Encyclopedia of Islam (1992). As the leading reference source in Turkish social sciences, the Encyclopedia's uncritical portrayal of Eyice's view likely affected the initial approach of some scholars.

An edited volume by academics including Mim Kemal Öke and Emir Turam illustrates a shift in the perception of Gertrude Bell within Turkish scholarship. In the section written by Turam, it is suggested that Bell produced detailed travel reports for intelligence purposes, while cultivating an image of an adventurous traveler to mask her true motives (1995: 132). However, Mim Kemal Öke's book on foreign influence in the Holy Land (1991) frequently discusses T.E. Lawrence but makes no mention of Bell. Evidence of this influence can be seen in a symposium paper (Aytaç, 2002) that labeled Bell's archaeological activities as "ideological". Similarly, a symposium proceeding reflected the concerned tone present in earlier newspaper articles (Ünlü, 2007). The trend of repetition continued in the article by Mehmet İpçioğlu (2009). While these studies lack comprehensiveness on their own, they collectively mark the birth of a specific perception of Bell within Turkish academia.

Davut Hut's 2016 article aspires to be a comprehensive examination of Gertrude Bell. It incorporates documents from both the Ottoman and British archives, offering a potentially valuable resource. However, the analysis suffers from methodological shortcomings. Hut relies heavily on Semavi Eyice's interpretations to support his own views on Bell's travels (2016: 123). Furthermore, Hut's source handling is problematic. He fails to consider the entirety of the available evidence. For instance, he mistakenly claims Bell's presence in Istanbul during the 31 March incident when verifiable records place her between Baghdad and Mosul at that time (GB/2/11/4/13). Additionally, Hut presents the 1909 Ottoman archive document accusing Bell of espionage as definitive proof of her activities, neglecting a more critical assessment of its source and potential biases (2016: 127). Hut's article presents a biased analysis by selectively choosing evidence to support pre-existing historical concerns, rather than providing a comprehensive and objective examination.

Taha Niyazi Karaca's book is one of the few scholarly biographies of Gertrude Bell. While the book focuses primarily on Bell's diplomatic career, it also devotes considerable space to her earlier travels. Karaca acknowledges Bell's unofficial role, suggesting that while not a formal spy, she did share her findings with British representatives in the region (Karaca, 2018: 183). This work provides a valuable resource for tracing Bell's travels in an organized form. However, the analysis is not without its limitations. Karaca attempts to correct factual errors found in popular works, particularly films and biographies. However, a lack of clear cross-referencing makes it difficult for readers to distinguish which specific works Karaca is addressing. Moreover, Karaca's own interpretations are sometimes imaginary. For example, Karaca takes issue with a movie scene that shows Bell with her lover, Cadogan, in a "silence tower." (Werner Herzog, 2015, pt. 00:28). While the film's depiction, featuring a square-shaped minaret, is inaccurate (towers of silence are typically circular structures used by Zoroastrians) (Huff, 2004), Karaca's counter-argument also contains inaccuracies. He claims that Bell could not have visited a silence tower alone with Cadogan, and that there

are no such towers in Tehran, suggesting that she traveled to Yazd with her cousin Gerald (2018: 69–70). He cites Bell's *Persian Pictures* but without a page reference. In contrast, Bell herself mentions visiting a tower on the road to Mashhad (1894: 22). Further research reveals the presence of numerous silence towers near Tehran and Rey (Menyaev, 1897: 162; Ragozin, 1900: 129; Jackson, 1906: 440). In addition, Bell's correspondence provides a detailed account of a visit to a tower of silence south of Tehran on May 17, accompanied by the Rosen family, her cousin Florence, and under the guidance of Henry Cadogan (1937: 276). Karaca's missteps probably stem from the overwhelming volume of primary sources and a lack of careful examination. While attempting to correct popular misconceptions, a more thorough analysis of primary sources is necessary for a balanced and accurate portrayal.

The thesis written by Mustafa Celalettin Hocoğlu in 2019 stands out as the first doctoral thesis written about Bell in Türkiye. Hocoğlu rightfully criticizes the prior lack of comprehensive academic studies within Türkiye and the reliance on popular sources. He aims to analyze Bell's impressions of the Middle East and its societies during her extensive travels between 1888 and 1914. He further seeks to explore her role in the establishment of Iraq, moving beyond the image of Bell solely as a figure associated with imperial border-drawing (2019: 18). The thesis demonstrates an admirable effort to utilize archival sources and provide well-prepared maps, making it a valuable resource in contrast to other studies on Bell. Hocoğlu avoids explicitly advocating for or against a singular motive for Bell's travels. Instead, he suggests a multifaceted purpose. He acknowledges her personal drive for exploration and knowledge acquisition but also raises the possibility of connections to British imperial interests. Additionally, Hocoğlu positions her travels within the context of Victorian England's need for knowledgeable administrators to manage its vast empire (2019: 10). While the thesis offers a detailed travelogue in the second section, with breakdowns within and outside Ottoman territories, it is not without limitations. Despite dedicating substantial space to her journeys, some travels remain unexamined and factual errors are present. For instance, the claim of Bucharest (2019: 49) as Bell's first foreign travel is incorrect, with documented evidence pointing to Weilheim in 1886 (Bell, 1937: 104). Similarly, the assertion of Bell grieving a lost love in April 1893 is demonstrably inaccurate (2019: 50), as Henry Cadogan's death occurred in August of the same year (Wright, 1998: 169). Furthermore, the overall analysis of her travels and the deductions regarding their purpose remain somewhat limited, often relying heavily on route descriptions.

Five master's theses were written on Bell in Türkiye. However, they often lack clear arguments and rely heavily on secondary sources, repeating their claims without adding new insights. The first postgraduate study of Bell in Türkiye was a master's thesis by Samet Yüce, which examined Britain's Middle East policy and Bell's role. Although Yüce's thesis focuses on Bell's diplomatic mission, his arguments regarding her travels are largely influenced by Said's theory. Yüce

argues that European travelers to the East, especially Orientalists, were not objective observers but active participants in a project of cultural imperialism, using their privileged position to gather information and portray the East in a way that served European interests. (2015: 68). Derya Boyraz's master's thesis, on the other hand, uses "Queen of the Desert" as a case study to analyze how Western media can perpetuate orientalist narratives and how figures like Bell and Lawrence might be portrayed within such narratives. Going beyond the semiotic analysis of the film, Boyraz continues to repeat the claim that Bell changed her identity by wearing Arab clothes and attracted the Arabs to the British side (2018: 162). The study conducted by Sibel Karasulu (2019) analyzes the female identity in Europe and the Middle East using the example of Bell. The thesis is based on popular biographies about Bell and presents a rather romanticized portrait of her.

The first Turkish postgraduate thesis dedicated to Gertrude Bell's travels was completed by Nurullah Parlakoğlu in 2018. Focusing on the portions of Bell's Mesopotamian journeys (1909 & 1911) within present-day Türkiye, the thesis analyzes her interactions with people and institutions. Notably, it emphasizes that Bell wasn't formally employed by the British government during this time (2018: 110). Additionally, the thesis argues that Bell's observations accurately reflected the region's political and social realities (2018: 123). However, particularly in section three, the concept of "political activity" remains undefined, and neither the introduction nor summary presents a clear argument. Another work on Bell's travels is Tuğba Kabakçı's study of her travels in the province of Konya. Kabakçı asserts that Bell engaged in unofficial espionage activities for the British government, supplying them with critical information about Konya from 1905 (2019: 78). Although Kabakçı provides no evidence for this claim, she may have been inspired by Eyice's misinterpretations, which she frequently referenced.

The presence of inaccuracies on Gertrude Bell is not limited to Turkish academia. A comprehensive analysis of all such errors is beyond the scope of this paper. However, certain studies by seemingly credible Western researchers have demonstrably misled Turkish scholars. The most recent postgraduate study in Türkiye, which also focuses on Bell, reveals how errors in global historiography spread in academic studies. The thesis written by Nazmiye Yozgat in 2023 about Arab Bureau contains largely secondary sources regarding Bell, resulting in erroneous and contradictory information. For example, the claim that Bell's first Middle East travel was in 1905 is taken from Hamm's thesis (2023: 28). Hamm, in turn, obtained this information from Satia's book, but the book only mentions the early travels without specifying the dates (Hamm, 2012: 254). It is evident that Satia's book, published by Oxford University Press and presumed to be authoritative, has misled not only global historiography but also Turkish researchers.

A more concerning case in this regard is the conference paper co-authored by Mark Jackson, Director of the Gertrude Bell Archive, and Tefik Emre Şerifoğlu.

This work incorrectly places Bell's travels to Venice in 1892 and Algeria in 1897 (2017: 465). Verifiable records show Bell visited Venice in 1896 (GB/2/5/1/1/11), while her stay in Algeria in 1893 (GB/2/3/1/1/13). Similarly, the reference of a year-long stay in Jerusalem is inaccurate; Bell spent approximately six months in the region. The inclusion of Winstone as a source is another anomaly. If such errors are present in the work of the archive director himself, it suggests a deeper issue than mere carelessness.

Conclusion

The nature of Gertrude Bell's pre-war travels presents a historiographical puzzle. The earliest accounts of Gertrude Bell make it clear that she travelled extensively in the East, undertaking her journeys a sense of scientific exploration and curiosity. It was only after the outbreak of the First World War that she began to utilise her extensive knowledge to assist British Intelligence. Her own writings support this narrative. However, a shift in perspective emerged in the 1980s, with scholars such as Edward Said and journalists like Victor Winstone characterizing Bell as an imperialist agent. This view was partly fueled by T.E. Lawrence's romanticized accounts of his wartime activities. The reality is more nuanced. The configuration of Middle Eastern borders was determined by the limitations of the involved countries in terms of military and economic resources, rather than by idealist spies. However, it is difficult to explain these complex dynamics to all segments of society. As a result, popular media often oversimplify the narrative, portraying Bell, and Lawrence as symbols of Western intervention.

In this context, Bell is often portrayed in the Turkish press and popular publications as a “femme fatale” who played a significant role in the fall of the Ottoman Empire and the drawing of boundaries. It is common for publications aimed at the general reader to take on the task of raising national concerns. The Turkish people do not need to know and understand Gertrude Bell's real motivations. Therefore, even if the scene in which she negotiates with Abdulhamid II in a TV series is completely contrary to historical facts, it should be considered as fiction created to raise public awareness. However, academic studies cannot be based on readers' intentions and concerns. They must establish consistent cause-and-effect relationships and rely on archival sources. Turkish scholarship on Bell employs sound methodology, but the heavy emphasis on national anxieties undermines the overall reliability of these works. Moreover, relying on certain Western scholarly works as a means of defending these concerns results perpetuating their errors.

The case of Gertrude Bell highlights the importance of using historical sources accurately. Although there are thousands of pages of primary documentation on Bell, researchers continue to rely on biased and superficial studies. In addition, the limitations of theories and the basis of speculation are not sufficiently analysed, so that cause and effect relationships cannot be properly established. It is difficult to argue that Bell travelled for espionage purposes. Such

an attempt runs the risk of blurring the lines between academic inquiry and unsubstantiated conspiracy theories. It should be noted that labeling her a spy could lead to similar accusations against other figures, such as Osman Hamdi Bey, with whom she interacted during her travels. In consideration of the available evidence, the most plausible hypothesis is that Bell traveled with the motivation of a scientist and explorer until 1915. She likely benefited from these experiences when she later served in intelligence units during the First World War. By objectively evaluating these travel-based observations, researchers can gain valuable insights into the socio-cultural structure of the Middle East during this period. However, several existing methods based on textual interpretation are inadequate for large archives. The use of digital tools might provide a comprehensive method for analysing resources, allowing a more accurate understanding of Bell and other historical figures who may have been misrepresented.

References

Archival Documents

T. C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

DH.MKT.2880/84/2.

DH.KMS.9/3/3.

Digital Archives

File 3136/1914 Pt 1 'German War. Situation in Turkish Arabia & Persian Gulf' [212r] (432/672), British Library: India Office Records and Private Papers, IOR/L/PS/10/462, (1902, September 5). Retrieved from Qatar Digital Library website: https://www.qdl.qa/archive/81055/vdc_100038229193.0x000021

Letter from Gertrude Bell to her half-sister, Lady Florence 'Elsa' Richmond [née Bell]. (9.2.1902). Retrieved 20 February 2024, from GB/1/1/4/1/11 website: <https://gertrudebell.ncl.ac.uk/l/gb-1-1-4-1-11>

Letter from Gertrude Bell to her father, Sir Hugh Bell. (10.7.1909). GB/1/1/2/1/9/21. Bell (Gertrude) Archive, Newcastle University Library. Retrieved from <https://gertrudebell.ncl.ac.uk/l/gb-1-1-2-1-9-21>

Diary entry by Gertrude Bell. (8.2.1902). GB/2/7/4/2/8. Bell (Gertrude) Archive, Newcastle University Library. Retrieved from <https://gertrudebell.ncl.ac.uk/d/gb-2-7-4-2-8>

Diary entry by Gertrude Bell. (9.2.1902). GB/2/7/4/2/9. Bell (Gertrude) Archive, Newcastle University Library. Retrieved from <https://gertrudebell.ncl.ac.uk/d/gb-2-7-4-2-9>

Diary entry by Gertrude Bell. (25.3.1896). GB/2/5/1/1/11. Bell (Gertrude) Archive, Newcastle University Library. Retrieved from <https://gertrudebell.ncl.ac.uk/d/gb-2-5-1-1-11>

Diary entry by Gertrude Bell. (23.4.1893). GB/2/3/1/1/13. Bell (Gertrude) Archive, Newcastle University Library. Retrieved from <https://gertrudebell.ncl.ac.uk/d/gb-2-3-1-1-13>

Diary entry by Gertrude Bell. (13.4.1909). GB/2/11/4/13. Bell (Gertrude) Archive, Newcastle University Library. Retrieved from <https://gertrudebell.ncl.ac.uk/d/gb-2-11-4-13>

Diary entry by Gertrude Bell. (14.1.1914). GB/2/13/2/1/14. Bell (Gertrude) Archive, Newcastle University Library. Retrieved from <https://gertrudebell.ncl.ac.uk/d/gb-2-13-2-1-14>

Diary entry by Gertrude Bell. (21.12.1913). GB/2/13/1/2/21. Bell (Gertrude) Archive, Newcastle University Library. Retrieved from <https://gertrudebell.ncl.ac.uk/d/gb-2-13-1-2-21>

Published Works

Armitage, H. St. J. B. (1983). Book Review: The Illicit Adventure. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 59(4), 753.

- Asher-Greve, J. M. (2008). Book Review: Gertrude Bell: Queen of the Desert, Shaper of Nations. *Biblical Archaeology Review*, 34(4), 68–70.
- Aytaç, İ. (2002). Ülkemizde İdeolojik Sanat Araştırmaları. *Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu (Tarihten Günümüze İç ve Dış Tehditler)*, 187–196. Elazığ.
- Babinger, F. (1927). Miss Gertrude Lowthian Bell. *Der Islam Zeitschrift Für Geschichte Und Kultur Des Islamischen Orients*, (: 16), 126–129.
- Bell, G. L. (1894). *Safar Nameh: Persian Pictures*. Richard Bentley And Son.
- Bell, G. L. (1922, February 11). The Rise of Arab Nationalism. *The Times*, p. 6. Retrieved from <https://link.gale.com/apps/doc/CS101782091/TTDA?u=nlz&sid=bookmark-TTDA&xid=1db1e20b>
- Bell, G. L. (1927). *Letters Of Gertrude Bell I* (Vol. 1; F. E. E. O. Bell, Ed.). London: Ernest Benn Limited.
- Bell, G. L. (1937). *The Earlier Letters of Gertrude Bell* (E. Richmond, Ed.). Liveright Publishing Corporation.
- Bodley, R. V. C. (1927). *Algeria From Within*. New York: Bobbs-Merrill Company.
- Bodley, R. V. C., & Hearst, L. (1940). *Gertrude Bell*. New York: Macmillan.
- Boyraz, D. (2018). *Çöl Kraliçesi' filmi üzerinden İngiliz ajanı Gertrude Bell ve T.E. Lawrence'ın oryantalist söylemlerinin incelenmesi*. Master's Thesis, Erciyes Üniversitesi.
- Burgoyne, E. (1958). *Gertrude Bell: From Her Personal Papers 1889-1914* (Vol. 1). London: Ernest Benn.
- Burgoyne, E. (1961). *Gertrude Bell: From Her Personal Papers 1914-1926*. London: Ernest Benn.
- Cannon, B. D. (1963). *The Middle Eastern travels of Gertrude L. Bell, 1892-1914*. Bachelor's Thesis, Antioch College.
- Carruthers, D. (1958). Reminiscences of Gertrude Bell. *Journal of The Royal Central Asian Society*, 45(1), 52–57. <https://doi.org/10.1080/03068375808731622>
- Courtney, J. E. (1931). *An Oxford Portrait Gallery*. London: Chapman [and] Hall.
- Cowlin, D. (1967). *A Woman in The Desert: The Story Of Gertrude Bell*. London: Muller.
- Dünyanın En Büyük Gizli Teşkilatı: Entellicens Servis Nasıl İdare Edilir? (1937, October 27). *Kurun*. Retrieved from <https://www.gastearsivi.com/gazete/kurun/1937-10-27/7>
- El-Tanukhi, İ. (1917). fi-Bādiyat al-Shām (2). *Al-Muqtataf*, 51, 33–38. Retrieved from <https://archive.alsharekh.org/Articles/107/9387/188106>
- Eyice, S. (1976). Türkiye'de Bizans Mimarisi Hakkındaki Yabancı Araştırmaların Kısa Tarihçesi (İkinci Dünya Savaşına Kadar). *Sanat Tarihi Yıllığı*, (6), 453–470.
- Eyice, S. (1978). Anadolu Arkeoloji Tarihinden Portreler: Gertrude Lowthian Bell. *Arkeoloji ve Sanat*, 1(2), 7–10.
- Eyice, S. (1992). BELL, Gertrude Lowthian. In *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Vol. 5, pp. 422–423). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- Fallon, G. K. (1981). *British Travel Books from the Middle East, 1890-1914: Conventions of the Genre and Three Unconventional Examples*. Doctoral Dissertation, University of Maryland.
- Fry, M. E. (1942). *Gertrude Bell as a Literary Artist*. Master's Thesis, McGill University.
- Ghaderi, F. (2013). *Rethinking Exoticism in Selected Travel Texts on Persia by Victorian Women Writers*. Doctoral Dissertation, Universiti Putra Malaysia.
- Ghaderi, F., & Wan Yahya, W. R. (2014). Exoticism in Gertrude Bell's Persian Pictures. *Victorian Literature and Culture*, 42(1), 123-138.
- Goodman, S. (1985). *Gertrude Bell*. Leamington Spa: Berg Publishers Limited.
- H., D. G. (1926). Obituary: Gertrude Lowthian Bell. *The Geographical Journal*, 68(4), 363-368.
- Hamm, G. (2012). *British Intelligence and Turkish Arabia: Strategy, Diplomacy, and Empire, 1898-1918*. Doctoral Dissertation, University of Toronto.
- Hocaoğlu, M. C. (2019). *Gertrude Bell'in Ortadoğu algısı ve Irak'ın kuruluşundaki rolü*. Doctoral Dissertation, Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Howell, G. (2006). *Daughter of the Desert: The Remarkable Life of Gertrude Bell*. London: Pan Macmillan.
- Huff, D. (2004). Archaeological Evidence of Zoroastrian Funerary Practices. In M. Stausberg (Ed.), *Zoroastrian Rituals in Context* (pp. 593-630). Leiden: Brill.
- Hut, D. (2016). Gertrude L. Bell'in Osmanlı Coğrafyasındaki Faaliyetleri ve Irak Krallığının Kurulmasındaki Rolü. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, (35), 117-166.
- İpek, M. (2023). Oryantalist David George Hogarth'ın Hayatı ve İngiliz İstihbarat Birimi ile İlişkisi. *Mukaddime*, 14(2), 313-336. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.1320883>
- Irwin, R. (2007). *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. Penguin Books.
- Jackson, A. V. W. (1906). *Persia Past and Present: A Book of Travel and Research*. London: Macmillan.
- Jackson, M. P. C., & Şerifoğlu, T. E. (2017). A British Archaeologist at the First World War Middle East Front: Gertrude Bell. *Uluslararası Birinci Dünya Savaşı'nın 100. Yılı Sempozyumu*.
- Kabakçı, T. (2019). *Gertrude Bell'in Mektup ve Günlüklerine Göre Konya Vilayeti (1905-1907)*. Master's Thesis, Selçuk Üniversitesi.
- Kamm, J. (1956). *Daughter Of the Desert: The Story of Gertrude Bell*. London: Bodley Head.
- Karaca, T. N. (2018). *Sınırları Çizen Kadın: İngiliz Casus Gertrude Bell*. İstanbul: Kronik.
- Karasulu, S. (2019). *19.yüzyılda Avrupa ve Ortadoğu'da Kadın Kimliği Analizi: Gertrude Bell Örneği*. Master's Thesis, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi.
- Knightley, P., & Simpson, C. (1969). *The Secret Lives of Lawrence of Arabia*. McGraw-Hill.

- Kraid, H. (1999). *Translation and Empire*. Doctoral Dissertation, State University of New York.
- Lawrence, T. E., Lawrence, W. G., & Lawrence, F. H. (1954). *The Home Letters of T. E. Lawrence and His Brothers* (D. Garnett, Ed.). London: B. Blackwell.
- Marlowe, J. (1985). Book Review: The Illicit Adventure. *The English Historical Review*, 100(395), 457.
- Marshall, C. T. (1968). *Gertrude Bell: her work and influence in the Near East, 1914-1926*. Doctoral Dissertation, University of Virginia.
- Mehmet, İ. (2009). Gertrude Bell'in Anılarında Konya. *Journal*, (21), 249-253.
- Menyaev, M. R.-Y. (1897). *Persija pri Nasr-Édin-Şah' s 1882 po 1888 g: očerki v razskazah*. St. Petersburg: V.A. Tihanova.
- Mr Winston Churchill: speeches in 1902 (Hansard). (n.d.). Retrieved 30 August 2023, from <https://api.parliament.uk/historic-hansard/people/mr-winston-churchill/1902>
- O'Brien, R. (2000). Gertrude Bell en Route. In *Gertrude Bell: The Arabian Diaries, 1913-1914* (pp. 3-37). New York: Syracuse University Press.
- Öke, M. K. (1991). *Kutsal Topraklarda Siyonistler ve Masonlar: İhanetler, Komplolar, Aldanmalar*. İstanbul: Çağ Yayınları.
- Ortaylı, İ., & Küçükkaya, İ. (2021). *Cumhuriyet'in İlk Yüzyılı (1923-2023)*. İstanbul: Kronik.
- Pandit, P. (1990). *Orientalist Discourse and Its Literary Representations in the Works of Four British Travel Writers: James Morier, Alexander Kinglake, Richard Burton, and Gertrude Bell*. Doctoral Dissertation, Pennsylvania State University.
- Parlakoğlu, M. N. (2018). *Gertrude Bell'in Türkiye Mezopotamya'sındaki Seyahatleri ve Faaliyetleri*. Master's Thesis, Batman Üniversitesi.
- Perry, A. B. (2020). *Diplomatic Society: Gertrude Bell and British Imperial Diplomacy in Iraq, 1917-1926*. Doctoral Dissertation, The Catholic University of America.
- Philby, J. (1926). Gertrude Bell. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (4).
- Ragozin, Z. A. (1900). *Media, Babylon and Persia, Including a Study of the Zend-avesta or Religion of Zoroaster*. New York: G. P. Putnam.
- Ridley, M. R. (1943). *Gertrude Bell*. Glasgow: Blackie.
- Rosen, F. (1930). *Oriental Memories of a German Diplomatist*. London: Methuen & Company.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. New York: Random House.
- Satia, P. (2004). *The secret center: Arabia intelligence in British culture and politics, 1900-1932*. Doctoral Dissertation, University of California.
- Satia, P. (2008). *Spies in Arabia: The Great War and the Cultural Foundations of Britain's Covert Empire in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Sawyer, L. M. (2012). *Orientalism and Three British Dames: De-essentialization of the Other in the Work of Gertrude Bell, Freya Stark, and E.S. Drower*. Master's Thesis, Liberty University.

- Schnell, A. E. (2008). *Gertrude Bell: an Orientalist in context*. Master's Thesis, McGill University.
- Sorenson, J. (1983). *Discourse Representation Power: British Narratives Of Travel In Arabia*. Master's Thesis, University of Alberta.
- Stewart, R. (2007). The Queen of the Quagmire. *The New York Review of Books*, (54), 10–15.
- Stubbs, J. (2013). "A Sword with Two Edges": Lawrence of Arabia 1962 and the End of Empire. *Journal of American Studies of Turkey*, 37, 11–30.
- Taylor, L. C. (1951). *Gertrude Bell: a Portrait*. Bachelor's Thesis, Lehigh University.
- Ṭayyib, M. S. (1997). *Mawsū'at al-qabā'il al-'Arabīyah: Buḥūth maydāniyah wa-tāriḫīyah*. Kahire: Darū'l-Fikri'l-Arabi.
- Tibble, A. N. (1958). *Gertrude Bell (Lives to Remember)*. London: Adam and Charles Black.
- Togan, Z. V. (1940). Ölümü Münasebetiyle Sir Denison Ross ve Eserleri. *Ülkü Halkevleri Dergisi*, 16(92), 103–112.
- Turam, E. (1995). Gertrude Bell. In *Kutsal Topraklarda Casuslar Savaşı*. İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Ünlü, R. (2007). Irak Devleti'nin Kurulmasını Organize Eden Kadın: Gertrude Bell. *On Birinci Askerî Tarih Sempozyumu*, 193–208.
- Vyvyan, M. (1984). Book Review: The Illicit Adventure. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1), 136–138.
- Wallach, J. (1996). *Desert Queen*. New York: Nan A. Talese.
- Werner Herzog. (2015). *Queen of the Desert*. IFC Films.
- Whitaker, J. (1902). *An Almanack for the Year of Our Lord (1902)*. J. Whitaker.
- Wilson, M. C. (1985). Book Review: The Illicit Adventure. *Middle East Journal*, 39(1), 156–157.
- Wingate, H. E. (1956). *Gertrude Lowthian Bell: Bibliography*. Bachelor's Thesis, University College London.
- Winstone, H. V. F. (1976). *Captain Shakespear: A Portrait*. London: J. Cape.
- Winstone, H. V. F. (1978). *Gertrude Bell: A Biography*. London: Quartet Books.
- Winstone, H. V. F. (1982). *The Illicit Adventure: The Story of Political and Military Intelligence in the Middle East from 1898 to 1926*. London: J. Cape.
- Winstone, H. V. F., & Freeth, Z. (1972). *Kuwait: Prospect and Reality*. London: George Allen and Unwin LTD.
- Wright, D. (1998). Burials and Memorials of the British in Persia. *Iran*, 36, 165. <https://doi.org/10.2307/4299982>
- Yozgat, N. (2023). *Arap Bürosu ve Faaliyetleri (1916-1920)*. Doctoral Dissertation, Erciyes Üniversitesi.
- Yüce, S. (2015). *Britanya'nın Ortadoğu Politikası ve Gertrude Bell*. Master's Thesis, Karabük Üniversitesi.

Ulemadan Münevvere Osmanlı Müelliflerinin Yerel Dillere Bakışı (Kürtçe Örneği)

Mesut Arslan¹

Öz

Ulema ve münevver bu çalışmada Osmanlı klasik çağı ile Tanzimat sonrası modernleşme sürecini temsil eden iki aydın tipidir. Bu iki tip aynı zamanda dönemlerinin düşünce yapısını, olaylara bakış açısını ve Osmanlı tasavvurunu da temsil etmektedir. Doğası gereği bu iki aydın tipi arasında bir farklılıktan ve çekişmeden söz edilebilir. Bu durum pek çok konuda kendini göstermektedir. Bu çalışmada bu düşünce ve bakış açısı farkının merkezine Kürt dili özelinde yerel dilleri koyacağız: Osmanlı'nın klasik döneminde geleneksel tarzda eğitim almış ulema ile modern dönemde Batılı tarzda eğitim almış münevverinin başta Kürtçe olmak üzere Osmanlı'da konuşulan yerel dillere bakış açısını inceleyeceğiz. “Bu iki eğitimli grup Osmanlı'nın mevcut durumunda ve gelecek planlamasında Kürtleri ve Kürt dilini nereye koyuyordu?” sorusuna cevap arayacağız. Osmanlı klasik çağında imparatorluk atmosferi içinde sıradan bir olgu olan çok dilliliğin Tanzimat sonrası dönemde nasıl çözülmesi gereken bir “sorun” hâline geldiğini örneklerle inceleyeceğiz. Bu bağlamda Gelibolulu Âli, Evliya Çelebi, Namık Kemal, Şemseddin Sâmî, Babanzade İsmail Hakkı, Said-i Meşhûr, Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp gibi şahsiyetler ile İstanbul'da yayımlanan *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*, *Rojî Kurd* dergisi, *Serbestî* gazetesi ve Diyarbekir'de neşredilen *Peymân* gazetesi başlıca araştırma kaynaklarımız olacak.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Yerel Diller, Kürtçe, Ulema, Münevver.

¹ Arş. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, mesutarслан@artuklu.edu.tr, ORCID: [0000-0002-7929-0631](https://orcid.org/0000-0002-7929-0631).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 12.06.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 17.10.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

From Ulema to Munevver Ottoman Writers' View on Local Languages (The Case of Kurdish)

Abstract

Ulema (religious scholars) and munevver/munawar (enlightened) are the two intellectual types representing the Ottoman classical era and the modernization process after the Tanzimat. These two types also represent the mindset, perspective on events and Ottoman imagination of their periods. By nature, there is a difference and conflict between these two types of intellectuals. This situation manifests itself in many issues. In this article, we will put the Kurdish language in particular and local languages at the center of this difference in thought and perspective: We will examine the viewpoints of the classical scholars of the Ottoman period and the Western-educated intellectuals of the modern period on the local languages spoken in the Ottoman Empire, especially Kurdish. We will seek an answer to the question, "Where did these two educated groups place the Kurds and the Kurdish language in the current situation and future planning of the Ottoman Empire?" We will examine how multilingualism, which was an ordinary phenomenon within the imperial atmosphere in the Ottoman classical era, became a "problem" to be solved in the after the Tanzimat period. In this context, our main sources will be personalities such as Gelibolulu Âli, Evliya Çelebi, Namık Kemal, Şemseddin Sâmî, Babanzade İsmail Hakkı, Said-i Meşhûr, Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp, as well as the *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*, *Rojî Kurd* magazine, *Serbestî* newspaper published in Istanbul and *Peymân* newspaper published in Diyarbakir.

Keywords: Ottoman State, Local Languages, Kurdish, Ulema, Munevver.

Extentend Abstract

This article deals with the perspectives of two types of intellectuals in the Ottoman period towards local languages, especially Kurdish. These two types of intellectuals, which we call ulema and munevver/munawar, represent the classical Ottoman period and the post-Tanzimat modernization process. The ulema is the traditional scholar, educated in an Islamic madrasa, who is familiar with the Ottoman vernacular but prefers to write in Arabic, Persian, and Turkish. The munevver, on the other hand, represents the secular educated, educated in European-style schools and fluent in French as a foreign language. In this article, we will examine the views of Ottoman ulema and munevver on local languages, with a special focus on Kurdish, one of the most widely spoken languages in the Ottoman Empire. The question we will try to answer in this article will be: "Where did these two educated groups position the Kurds and the Kurdish language in the present and future of the Ottoman Empire?" In order to answer this question, we used the literature review method. In this context, our main sources were personalities and publications such as Evliya Çelebi, Gelibolulu Âli, Şemseddin Sâmî, Babanzade İsmail Hakkı, Said-i Meşhûr, Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp as well as the *Kürd Teavün ve*

Terakki Gazetesi, *Rojî Kurd* magazine, *Serbestî* newspaper published in Istanbul and *Peymân* newspaper published in Diyarbakir. The Ottoman state was an empire and multilingualism was a natural consequence of this. We can see these local languages in the works of classical period authors. For example, Evliya Çelebi's *Seyahatname* is one of the richest sources on this subject. Evliya Çelebi praised the Kurds he traveled in the seventeenth century and emphasized their strategic role on the Ottoman-Iranian border. In the process, he also collected valuable examples of Kurdish language, literature and folklore. Before Evliya Çelebi, Gelibolulu Âli also wrote a poem in ten languages, one of which was Kurdish. However, as we see most clearly in the case of Namik Kemal, for the Ottoman munawar, the local languages themselves were a "barrier" to Ottoman unity and had to be eliminated. Thus, the Kurdish language, which was a "wall" in a positive sense for the survival of the Ottoman Empire in the classical era, turned into a wall against Ottoman unity in the modern era. The only exception to this situation may be the "era of freedom" from the declaration of the Constitutional Monarchy II until the March 31st Incident. During this period, Kurds, Circassians and Albanians became legally visible in the capital under their own names; they established societies and published newspapers and magazines in their own languages. However, this period did not last long either. In the modern period, multilingualism in the Ottoman Empire became a "problem" that needed to be solved. We see this mostly in Namik Kemal's articles and letters. In Namik Kemal's vision of the modern Ottoman Empire, the common language of Muslim peoples is Turkish. Therefore, according to Namik Kemal, local languages such as Kurdish, Laz and Albanian should be eliminated. This view influenced the opponents of Abdulhamid II, who accepted him as an ideologue, and they implemented this idea when they came to power. Modernism brought with it secularization and secular nationalism. This has changed the view of human beings and values. Kurdish, the language of the prophet Yunus in the eyes of Evliya Çelebi and Melik Kurdim, one of the ummah of the Prophet Noah, was coded as "sedition" by Namik Kemal, "separatist" by Abdullah Cevdet's friend, and "forbidden" by the Censorship Administration. For what matters now is not the "ummah" but the "nation". Intellectuals such as Babanzade İsmail Hakkı, Said-i Meşhur, Abdullah Cevdet, who both defended Ottomanism and took part in Kurdish organisations, tried to find a middle ground in the language and education problem. However, after the 31 March Incident, the prevailing view in the İTC administration was Namik Kemal's idea of 'destroying languages other than Turkish'. This would manifest itself in the form of repression, prohibition and censorship.

Giriş

Annavut asıllı Osmanlı müellifi Şemseddin Sâmî (ö. 1904), *Kamûsu'l-A'lâm* adlı ansiklopedi çalışmasında Kürtler ve yaşadıkları coğrafya hakkında bilgi verirken Avrupalıların Kürtlerin edebiyatı, gramer ve sözlüğü hakkındaki kitapları tercüme ettiğini, kendi dillerinde de bu konular hakkında kitaplar telif ettiğini belirttiikten sonra “elsine-i İslâmiyemizde henüz bu lisânın kavâ'id ve lugat ve edebiyâtına dâir hîçbir şey yazılmamıştır” der (Sâmî, 1314/1899: V, 3842).

Gerçekten de Batı'da Kürdoloji çalışmaları 1787 yılında Roma'da Maurizio Garzoni'nin *Grammatica e Vocabolario della lingua Kurda* adlı gramer ve sözlüğünün basımı ile başlatılırken (Tuğrul, 2010: 4) Sâmî'nin “elsine-i İslâmiye [İslam dilleri]” dediği Arapça, Farsça ve Türkçede bu alan ihmal edilmiştir. Seyyah Evliya Çelebi (ö. 1684?) ya da Mutki kaymakamlığı yapan Kudüslü Yusuf Ziyaeddin Paşa (ö. 1906) gibi yerel dillere ve kültürlere meraklı istisna şahsiyetleri bir kenara bırakırsak Osmanlı klasik çağı ulemasının da Tanzimat sonrası Batılı tarzda eğitim görmüş Osmanlı münevverinin de Kürtlerin dil ve edebiyatı hakkında bilgi sahibi olduğunu ya da bu konulara ilgi duyduğunu söyleyemeyiz. Bu ilgisizlik Kürtçe ile de sınırlı değildir. 1913 yılında İstanbul'da kitap olarak yayımlanan *Ermeni Edebiyatı Numûneleri*'ne takriz yazan Süleyman Nazif (ö. 1927) şu itirafta bulunur:

Muhterem vatandaşım, bir Osmanlı Türkü ve bu toprağın evladı sıfatıyla yüzüm kızarmadan itirâf edemeyeceğim: Siz *Servet-i Fünûn* ile Ermeni edebiyâtından numûneler tercüme ve neşrettiğiniz zamâna kadar ben [de] birçok hem-ırklarım gibi, Ermeni edebiyâtından *bî-haber bulunuyordum* (Sirens, 1328/1913: 163, vurgu bize aittir).

Ermeniler, İstanbul'un fethinden sonra payitahtta patriklik makamıyla temsil edildiği (Seyfeli, 2020: 669), kendi dilleriyle eğitim görüp kitap, dergi ve gazete neşrettikleri; kısaca hem siyasi hem de kültürel kimlikleriyle görünür oldukları halde Süleyman Nazif gibi okumuş, Ermeni nüfusun çok olduğu Diyarbakır'de doğmuş, üstelik bir Ermeni din adamından Fransızca dersleri almış biri (Beysanoğlu, 1997: II, 190) onların edebiyâtından habersiz olduğunu itiraf etmektedir. Bu “bilinmeme durumu”nun imparatorluğun doğu sınırında, merkeze oldukça uzak olan, geleneksel medreseleri dışında formel eğitimden mahrum kalan Kürtler için daha da vahim olduğu görülmektedir. Örneğin, 1918'de İstanbul'da yaşayan ve Kürt şairlerinin biyografilerini ve şiirlerinden örnekleri derlemek isteyen Mehmed Mihri (ö. 1958), bu projesini anlattığı etrafındaki “fâzil ve âlim zevât”ın “yahu edebiyat-ı Kürdiye var mıdır? Lisan-ı Kürdî edebiyata elverişli mi?” gibi sorularından muzdariptir (Bozarıslan, 1985: I, 219). Nitekim bilhassa II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'un eğitim ve kültür hayatında görünür olmaya başlayan Kürt okumuşları, mesailerinin büyük bir kısmını dil ve edebiyatlarının varlığını ve zenginliğini ispatlama çabasına harcayacaktır. Bu amaçla cemiyetler kuracak, gazete ve dergiler neşredip kitap basacaklardır. Örneğin, 1913 yılında Mutkili Halil Hayali Bey (ö. 1946), Hêvî Kürt Talebe Cemiyeti'nin yayın organı olan *Rojî Kurd* dergisinde Molla Cezerî (Melayê Cizîrî, ö.

1640), Ali Harîrî (Eliyê Herîrî, ö. XVI. yüzyılın sonları) ve Ahmed-i Hânî (Ehmedê Xanî, ö. 1707?) gibi şairlerin yüzyıllar önce Kürtçe eserler verdiğini belirtip şiirlerinden bölümler yayımlayarak Kürt dili ve edebiyatının kadimliğine vurgu yapacaktır (Rojî Kurd 1913, 2013: 195-196). Sonrasında ise 1919'da Hânî'nin Mem û Zîn'i, 1922'de de Cezerî'nin Divanı İstanbul'da basılacaktır (Arslan, 2014: 113-118, 124-126).

Bu yazının amacı Osmanlı klasik çağı müellifleri ile Tanzimat sonrası yetişen Osmanlı münevverlerinin başta Kürtçe olmak üzere Osmanlı'da konuşulan yerel dillere bakışını incelemektir. Çalışmamızı Kürtçe ile sınırladık ancak yeri geldikçe ve karşılaştırma amacıyla Arnavutça ile ilgili görüşleri de aktardık. Bunun sebebi yazımızda önemli bir yer tutan Namık Kemal'in (ö. 1888) hususi mektuplarında en çok bu iki dilin Osmanlı'daki akıbetleri hakkında yorum yapmış olmasıdır. Ayrıca II. Meşrutiyet arifesinde bir arşiv belgesinde Kürtçe ve Arnavutça kitap neşrinin devlet politikası için zararlı olduğunun vurgulandığını göreceğiz. Zira ahalisi çoğunlukla Müslüman olan bu iki unsurun Osmanlı'dan ayrılması ihtimali dönemin yöneticilerinin ve okumuşlarının başlıca korkuları arasındadır. Bunu da Abdullah Cevdet'in *Rojî Kurd* dergisindeki bir yazısında naklettiği bir anekdot üzerinden inceleyeceğiz.

1. Ulemanın Yerel Dillere Bakışı ve Gelibolulu Âli'nin Çok Dilli Şiiri

Ulemâ', âlimin çoğuludur ve genel olarak iyi bir medrese eğitimi görmüş, dinî konularda uzman; müderris, kadı gibi Osmanlı ilmiye sınavını meydana getiren kişiler için kullanılır (Devellioğlu, 2012: 1303). Ancak biz çalışmamızda bu kavramı daha geniş anlamıyla ele alacak ve onu Osmanlı klasik çağında yazılı eser vermiş bütün "Osmanlı müellifleri" için kullanacağız. Bu bağlamda şair ve seyyahları da bu kavrama dâhil ettik. Zira *Osmanlı Müellifleri* eserinin hazırlayıcısı Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925) de öyle yapmıştır (Akün, 1992: 458).

Yaptığımız araştırmalar neticesinde "klasik dönem Osmanlı uleması Kürtçe, Arnavutça, Çerkezce ve Lazca gibi yerel dillere karşı nötr bir tavır içindedir", diyebiliriz. Çoğu zaman bu dillerden birine vâkıf olsalar bile o dilde yazmaya pek istekli değildirlere. Bunun yerine Türkçe, Arapça ve Farsça gibi kanonik dillerde eser vermeyi tercih etmişlerdir. Zira "Lafz, lafz-ı Arab est, Farsî şeker est, Turkî huner est" atasözü hem Osmanlı hem de İran müellifleri arasında yaygındı (Ak, 2017: 27). Şemseddin Sâmi de Kürt ulemasının öteden beri Arapça ve Farsça ile iştiğal ettiğini ve kendi dillerine ehemmiyet vermediğini belirtir (Sâmi, 1314/1899: V, 3842). Bu tespiti diğer yerel diller için de yapabiliriz. Buna karşılık Osmanlı ulemasının bu yerel dillere karşı olumsuz bir tutumu, onları ortadan kaldırma amacı da yoktur. Hatta eserlerinde bu dillerden örnekler de aktarmışlardır. Örneğin, Gelibolulu Âli (ö. 1600), bir şiirinde Osmanlı toplumunda konuşulan farklı dilleri kullanır ki bunlar arasında Acem, Kürt, Arnavut, Sırp ve Boşnak dilleri de vardır. Bunlardan Kürtçe ve Arnavutçayı kullandığı beyitler şu şekildedir:

Kürd olan velvele ile bunu ĵrād eyler

Dekoĵim tā tu bizānj dirivĵ men tu biyār

Arnavudlar ġaġab ile atılıp üstüme dir

Taġo ti Boġa ya merkezĵ ‘ulüfe di-totviyār (Gelibolulu Mustafa Âli, 2018: 374)

Gelibolulu Âli, bu űiirinde aslında taűra insanının ne kadar kaba ve saldırgan olduġundan űikāyet etmektedir. Alıntıladiġı yerel dil ifadeleri de bu yüzden öfke, gazap ve tehdit bildiren sözlerdir. Örneġin, alıntıladiġı Kürtçe ifade birebir “Öldürürüm seni bilesin ki paramı ver sen” űeklinde çevrilebilir. Dolayısıyla Gelibolulu Âli’nin űiirinde dillerini kullandıġı bu Osmanlı unsurlarından hazzettiġini söyleyemeyiz ancak bu durum onun bu dillerle bir baġ kurmasına da engel deġildir. Ayrıca görölüyor ki Gelibolulu Âli’nin űikāyeti bu insanların dilinden, varlıġından deġil nazik olmayan tavırlarından ayrıca devlet kademelerine getirilmelerindedir. Nitekim o *Mevâ’idü’n-Nefâis* adlı görgü kitabında da bütün Osmanlı unsurları (Arap, Acem, Arnavut, Çerkez, Ekrād, Etrāk vs) hakkında görüşlerini belirtip benzer pejoratif -cahillik, cinsi bozukluk, inatçılık, kurnazlık, kabalık gibi- ifadelerle devlet ricali olmak için űart koűtuġu seçkinci/elitist tavrını sürdürmektedir (bknz. Kurnaz, 2010: 33-40).

Kısaca Gelibolulu Âli’ye göre herkes devlet ricali olamaz ve olamamalıdır. Yoksa devlet zayıflar, hatta çöker. Bu üsttenci tavır ona mahsus da deġildir. Koćı Bey’in meűhur risalelerinde de bu bakıű açısını görüyoruz: Koćı Bey, XVII. yüzyılda yetiűmiű Balkan kökenli bir Osmanlı devlet adamıdır. Kendisi devletin gerileyiűi hakkında Sultan IV. Murat ve I. İbrahim’e sunduġu risalelerle tanınmıűtır. Bunlardan birini yeniçeri ocaġının bozulması hakkında IV. Murat’a sunmuűtur. Koćı Bey, bu teűkilattaki bozulma gerekçeleri arasında ocaġa tecrübesiz, “millet ü mezhebi nâ-ma’lûm” kimselerin alınmasını da gösterir. Sonra da kastettiġi bu kimseleri sıralar: “űehir oġlanı ve Türk ve Çingâne ve Tat ve Kürd ve Ecnebî ve Laz ve Yörük ve katırcı ve deveci ve hammal ve aġdacı ve kuttâ-ı tarġ [yol kesici] ve yan kesici ve sâ’ir ecnâs-ı muhtelife ...” (Koćı Bey, 2011:168; ilgili risalenin tamamının sadeleűtirmesi için bknz. Koćı Bey, 2008: 58-61).

Gelibolulu Âli’den sonra XVIII. yüzyılda yaűamıű divan űairi Ankaralı Râzî de (ö. 1740-41’dan sonra) Türk, Türkmen ve Kürtleri “echel” olarak nitelemektedir ki “en cahil” anlamındadır (Devellioġlu, 2012: 228). Ankaralı Râzî, bu üç unsurun söz söylemeye gelmeyen fevri tavırlarından űikāyet etmektedir:

...

Kimisi Türk kimi Türkmen kimi Kürt hep echelân

Bu nedir diyü suâl itseñ cevâbında hemân

Ya söger [söver] ırzıfna yâ dir [der] elde fermānuñ mı var (Gökçe, 2020: 14)

Gelibolulu Âli'nin ve Ankaralı Râzî'nin rahatsız olduğu bu sert mizaç, kaba tavırlar ve bilgisizlik Osmanlı okumuşlarının taşra insanında genel olarak şikâyet ettiği durumlardır; Kürtlere veya Türklere mahsus değildir. Bu konuda Hoca Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1599) *Tâcü't-Tevârih* adlı eserinde kullandığı “ba'zı Etrâk-ı bî-idrâk” ve “asl-ı bed-asl Etrâk” ifadeleri (Havza, 2021: 69) kalıp hâline gelecek ve hatta Osmanlı modernleşmesinin hız kazandığı XIX. yüzyılda dahi karşımıza çıkacaktır. Örneğin, 1829-30 yılları arasında neredeyse tüm Batı Anadolu'ya yayılan Atçalı Kel Mehmet isyanına katılan Yörüklerden bahseden Osmanlı belgesinde “ba'zı Etrâk-ı bî-idrak cehele makulesi” ifadesi kullanılır (Sarıbey Haykıran, 2017: 260).

Yukarıda örnek verdiğimiz pejoratif ifadeler ve yaklaşım Osmanlı divan şiirinde de karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki beyitte şair Adlî (Osmanlı padişahı II. Bayezid'in mahlası, ö. 1512) “Etrâk” ve “idrak” kelimelerini bir arada kullanarak “Etrâk-ı bî-idrâk” kalıbına gönderme yapmaktadır. Bu beyit, bu kalıp ifadenin *Tâcü't-Tevârih*'den önce de kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir:

Degme Etrâk ne bilsün gam-ı 'ışkı 'Adlî

Sırr-ı 'ışkı anlamağa haylice idrak gerek (Sultân Bâyezîd-i Sâni, 2018: 101)

1.1. Evliya Çelebi'nin Dilciliği ve Kürtçe

Gelibolulu Âli'nin daha XVI. yüzyılda Kürtçe ve Arnavutça gibi yerel dilleri şiirinde kullanması oldukça ilgi çekicidir. Osmanlı müellifleri arasında dil çeşitliliği ve Kürtçe konusunda öne çıkan diğer bir eser de Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâmesi*'dir. Hatta Gelibolulu Âli'nin yukarıda bahsettiğimiz şiiri ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâmesi* Kürt dilinin Türk edebiyatı içindeki ilk yansımalarından sayılır (bknz. Adak, 2015: 83-85). Bu ikisinden önce de Şükrî-yi Bidlîsî (ö. 1531?) *Selm-nâmesinin* sonunda kendini överken Kürtçe, Ermenice ve Hintçe dâhil altı dilde gazel söyleyebildiğini belirtir (1995: 388). Ancak bu çok dilli şiirleri henüz bulunamamıştır.

Meraklı bir kişi olduğu açık olan Evliya Çelebi'ye göre “seyyâh-ı âlem ve nedîm-i âdem olmak isteyen kişi”, insanlarla iletişim ve dostluk kurmak için, yolculuk boyunca ihtiyaçlarının tedariki için başta Arapça olmak üzere “yüz kırk lisanı” bilmelidir (Evliya Çelebi, 2006: III, 46). Gerçekten de Evliya Çelebi gezdiği yerlerin dili hakkında hem bilgi vermiş hem de o dilden numuneler paylaşmıştır. *Seyahatnâme*'de yaklaşık otuz dilin kaydı vardır: Abaza, Gürcü, Çerkez, Laz, Mingrel, Arap, Yahudi, Fars, Kürt, Ermeni, Sırp, Hırvat, Boşnak, Rus, İtalyan, Alman, Macar, Arnavut, Romen Dili. Polanya, Yunan, İspanyol ve Habeş (Tekcan, 2005: 69). *Seyahatnâme*'de geçen dillerin Osmanlı'da konuşulanlarla sınırlı olmadığını görüyoruz.

Evliya Çelebi'nin dilciliğinin kendi içinde belli bir sistematığe dayandığı söylenebilir: O, genellikle her dilde önce sayıları verir. Ardından yiyecek-içecek isimleri, günlük dilde sık kullanılan kelimeler ve temel diyalog kalıpları

(selamlaşma, hal hatır sorma, satıcı ile konuşma vb.) gelir (Tekcan, 2005: 70). Evliya Çelebi, bu sistemi Kürtçe için de kullanmıştır (bknz. Evliya Çelebi, 2001: IV, 56-57; Bruinessen, 1985: 23-30). Buna karşılık Evliya Çelebi dilciliğini akademik anlamda bir “dilbilim” olarak kabul edemeyiz. Örneğin, Evliya Çelebi Kürtçeden bahsederken önce “on iki gûne [çeşit] lisân-ı Ekrâd vardır” der ama ardından da on altı tane ismi ardı ardına sayar (Evliya Çelebi, 2001: IV, 56). *Seyahatnâme*’nin başka bir yerinde ise saydığı bu “Kürt dilleri”nden bazılarının nerelerde ve kimler tarafından konuşulduğu hakkında detay verir (Evliya Çelebi, 2001: IV, 316).

Evliya Çelebi’nin “Kürt dilleri”nden bahsederken en çok vurguladığı nokta Kürtlerin parçalı yapısı ve birbirlerinin dilini anlamadığıdır (Evliya Çelebi, 2001: IV, 56). Bu söylem sonradan Kürtler ve dilleri hakkında bir ezbere dönüşecektir. Oysa Evliya Çelebi Kürt dilinin bu durumunun sebebini de açıklamaktadır. Buna göre Kürtlerin diyarı hem “vilayet-i azîm” yani çok büyük hem de Kürtler “dağ içre” ve dağınık yaşamaktadır. Öyle ki Evliya Çelebi, bu engebeli arazide Kürtlerin kümelendiği yerlerin her birine “ülke” demiş ve Kürt kavmini binerli gruplardan “yirmi dört bin kadar ülkeye” ayırmıştır. Ona göre bu kümeler arasında onar fasıla mesafe vardır. Bu geniş ve sarp coğrafyada küme küme birbirinden uzak hâlde yaşayan Kürtlerin dili de bu duruma uygun olarak farklılaşmış ve çeşitlenmiştir (Evliya Çelebi, 2001: IV, 316). Üstelik bu parçalı, çok lehçeli dil yapısı Kürtçeye de özgü değildir. Evliya Çelebi’ye göre Arabistan gibi geniş bir coğrafyada ve sayısız kabile tarafından konuşulan Arap dili de “on iki lisândır. Her biri birbirinden mugâyir [farklı] lehçe-i mahsûsları ile tekellüm olunur [konuşulur]” (Evliya Çelebi, 2006: III, 46). Aynı şekilde Evliya Çelebi’ye göre Türkler de “on iki nev’ [çeşit] üzre kelimât ederler [konuşurlar].” Kadim Türk dili, Tatar dilidir ki “Anların dahi on iki lisân-ı gûna-gûnları [çeşit çeşit dilleri] vardır” (Evliya Çelebi, 2006: III, 103).

İkinci olarak şunu belirtmek gerekir ki Evliya Çelebi’nin saydığı isimler Kürtçenin diyalektleri değil çoğunlukla beylikler, aşiretler ve yer adlarıdır. Bunlardan sadece biri üzerinde duracak olursak, “Mahmûdî” Evliya Çelebi’nin belirttiği gibi Kürtçenin bir lehçesi değil merkezi Van Hoşap Kalesi olan bir Kürt beyliğidir (bknz. Şen, 2018; Kaya, 2023: 768-769). 1548-1829 yılları arasında Osmanlı idaresi altında hâkimiyetini sürdüren bu beylik Kürtçenin Kurmancî diyalekti ile konuşmaktaydı ve ardında pek çok mimari eser bırakmıştı (bknz. Top, 1998). Bu beylikte konuşulan Kürtçe, Kurmancî’nin bir ağızı olabilir ancak. Nitekim Ziya Gökalp’a göre de *Mem û Zîn*’de geçen “Mehmedan” ifadesi ile kastedilen “Kurmanc lisanı”nda Mahmûdî Kürtlerinin “lehçesi”dir. Ona göre bu lehçe Van vilayetinin Saray ve Başkale ilçeleri ile Hakkâri sahasında konuşulmaktadır (Gökalp, 1992: 28-29). Buradan Evliya Çelebi’nin de Ziya Gökalp’ın da “lisan” ve “lehçe” gibi kavramları bugünkü anlamıyla kullanmadığını anlıyoruz. Bu nedenle Evliya Çelebi’nin verdiği tarihî dil numunelerini çok değerli saymakla beraber etimoloji, dillerin kökeni ve tasnifi konusunda yaptığı yorumları eleştirel bir yaklaşımla ele almak gerekir. Ayrıca bu kaynaklardaki bilgileri yorumlamadan evvel dönemin terminolojisini de bilmek gerekir, zira kavramlar zamanla anlam

değişikliğine uğrayabilmektedir (örneğin dönemin idari terminolojisi için bknz. Saito, 2022: 83-98).

1814 yılında bir yazıyla *Seyahatnâme*'yi ilk kez Avrupa bilim dünyasına tanıtan kişi şarkiyatçı Joseph von Hammer-Purgstall (ö. 1856) kabul edilir. *Seyahatnâme*'yi bir "hazine" olarak niteleyen Hammer-Purgstall, yazısında Evliya Çelebi'nin Kürtçeden örnekler verdiğini de belirtir (yazının tercümesi için bknz. Tezcan, 2009: 223-230). Ancak genel olarak Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi*'nin XVII. yüzyılda Kürt dili ve tarihi için önemi üzerinde durup farklı makalelerle *Seyahatnâme*'deki tüm Kürtçe numuneleri derleyen araştırmacı Martin van Bruinessen'dir (1985: 13-37; 2000: 1-15; 2017: 129-146). Buna göre *Seyahatnâme*'nin dördüncü kitabında Cizre yöresinden anonim bir Kürtçe semai (Evliya Çelebi, 2001: IV, 325-326), İmadiye bölgesinden Molla Ramazan-ı Abbasiyân'ın Kürtçe âşıkane bir gazeli (Evliya Çelebi, 2001: IV, 316; Bruinessen, 2000: 10) ve ayrıca Evliya Çelebi'nin Kürtçenin farklı lehçelerinden derlediği küçük bir sözlük vardır (Bruinessen, 1985: 23-30) ve bunlar hem Kürt folklorunun hem de yazılı Kürt edebiyatının kayıt altına alınmış en eski örnekleri arasında sayılabilir.

1.1.1. Evliya Çelebi'nin Yerel Dillere Bakışı

Evliya Çelebi'nin Osmanlı yerel dillerine bakışına gelecek olursak onun herhangi bir dile karşı olmasını bekleyemeyiz. Zira o, başta Arapça, Süryanice ve İbranice olmak üzere kadim dillerin kökenini genel olarak dinî kaynaklara dayandırmaktadır (Evliya Çelebi, 2006: III, 45-46). Ona göre Kürtçe de, Nuh tufanı sonrasında Meyafarkin/Silvan bölgesine yerleşen Nuh peygamberin ümmetinden Melik Kürdim'in dilidir: "Ana lisân-ı Kürd, Hazret-i Nûh ümmetinden Melik Kürdim'den kalmışdır" (Evliya Çelebi, 2001: IV, 45-46, 56). Yine Evliya Çelebi, İmadiye bölgesi âlimlerinden naklen Yunus peygamberin Musul'da yaşarken Kürtçe konuştuğunu belirtir: "Yûnus aleyhi's-selâm diyâr-ı Musul'da sâkin iken Kürd lisânın söylemiş ola" (Evliya Çelebi, 2001: IV, 316). Evliya Çelebi, bugün Duhok'a bağlı olan Akra şehrinden bahsederken de buranın halkı için "Tâ Hazret-i Yûnus'dan berü îmâna gelüp Kürd lisânı üzre tekellüm eder" ifadesini kullanır (Evliya Çelebi, 2001: IV, 307).

Dinî referansların yanı sıra Evliya Çelebi, Kürt unsurunun Osmanlı-İran sınırındaki varlığının ve bunun Safevi tehlikesine karşı Osmanlı'nın bekası için önemini de farkındadır; *Seyahatnâmesinde* bu bölgede "beş kerre yüz bin tûfeng-endâz ümmet-i Muhammed Şâfi'iyü'l-mezheb"den söz eder (Evliya Çelebi, 2001: IV, 56, vurgu bize aittir). Bu ifadedeki Şâfi mezhebi vurgusu Şîi Safevi tehlikesine karşı kurulan "Sünnî Kürt seddi"ni öne çıkarmaktadır. Buradaki "sedd" kavramı da bizim yorumumuz değil bizzat Evliya Çelebi'nin tanımlamasıdır: "... âl-i Osmân ile Acem mâbeyninde [arasında] bu Kürdistân seddi olmasa âl-i Osmân huzûr edemezdi" (Evliya Çelebi, 2007: X, 38). Evliya Çelebi, Osmanlı'nın doğu sınırında Acem istilasına karşı Kürt varlığının önemini vurgulayan ve bu varlığın müebbet olmasını dileyen ifadeleri başka bir yerde de kullanır (Evliya Çelebi, 2001: IV, 56).

Belirtmek gerekir ki Osmanlı-İran sınırındaki Sünnî Kürtler için olumlu anlamda kullanılan “sedd” söylemi Evliya Çelebi’den önce de vardı. Örneğin Aziz Efendi, Osmanlı’daki sorunlar ve çözüm önerileri hakkında Sultan IV. Murad’a sunduğu risalede önce Kürt beylerinin İran’a karşı Osmanlı için gösterdikleri yararlılıkları ve sadakati övüp Kürtlerden “sedd-i sedîd” diye bahseder ve padişaha bu seddin “ta’mir ve ihyâ” edilmesini tavsiye eder (Bilgin, 2019: 14-15). Aziz Efendi’den önce de bizzat Kanuni Sultan Süleyman Tebriz ve Azerbaycan seferlerindeki yararlılıkları ve Acem sınırındaki stratejik rolleri sebebiyle Kürtleri “sedd-i sedîd” olarak tanımlayıp övmüş ve “ümididir ki evlâdımız gaflet ve ihmal ile ümerekâ-i Ekrâdın tabiiyetlerini elden kaçırmayalar ve onlara iltifat etmekten geri durmayalar” demiştir (akt. Bilgin, 2019: 6). Osmanlı devleti ve devlet ricali açısından bir güvence ve kazanım olan bu Kürt seddi, Kürtlerin kendisi içinse bir trajedidir; Osmanlı ve Safevi gibi iki büyük gücün arasında kalmışlık ve parçalanmışlık hâlini Kürtlerin gözünden Ahmed-i Hânî Mem û Zîn’in beşinci bölümünde çarpıcı bir şekilde anlatır (Ehmedê Xanî, 2010: 36-40).

Evliya Çelebi’nin hem kültürel hem de siyasi olarak Osmanlı’da Sünnî Kürt unsurunun varlığıyla bir sorun yaşamadığını söyleyebiliriz. Ancak söz konusu Êzidî/Yezidi Kürtler olduğunda bakış açısı tamamen değişecek ve Evliya Çelebi’yi Melek Ahmed Paşa’nın Êzidîler üzerine yaptığı kanlı seferi soğukkanlılıkla anlatan ve hatta bundan memnuniyet duyan biri olarak göreceğiz (Evliya Çelebi, 2001: IV, 48-52). Bu dinî ve politik söylemin dışında Evliya Çelebi, Kürtlerin haşin karakteri konusunda Gelibolulu Âlî’den ve diğerlerinden farklı düşünmez. Örneğin, bir mecliste karşılaştığı “âlim u fâzıl çelebi” ama inatçı ve haset ‘lecûc’ bir adam için “Kürdlüğü dutmak” deyimini kullanır (Evliya Çelebi, 2001: IV, 81).

2. Osmanlı Münevverinin Yerel Dillere Bakışı

XIX. yüzyılın ilk yarısında bütün iç ve dış sorunlarına rağmen Osmanlı Devleti hâlâ toprakları farklı kıtalara yayılmış bir imparatorluğun alâmet-i fârikası olarak çok dilli yapısını hem toplumsal hem de idari alanda sürdürüyordu. Bunun en canlı örneği devletin ilk resmî gazetesi olan *Takvîm-i Vakayî*’dir. 1 Kasım 1831 yılında yayın hayatına başlayan gazete Türkçe nüshasının yanında Fransızca, Ermenice, Rumca, Arapça ve Farsça da yayın yapıyordu (Yazıcı, 2010: 491). Üstelik başkent İstanbul sadece Türklerin değil Arap, Ermeni, Bulgar, Rum, Yahudi (Sefarad), Arnavut, Kürt ve Çerkezlerin de “edebî faaliyet alanıydı” (bknz. Strauss, 2015: 262). Ayrıca Osmanlı mülki amirlerinin yeri geldiğinde bölgede işleyişi sağlamak ve vergi toplamak için Kürtçeyi bir araç olarak kullandığını da görüyoruz. Örneğin, 1852 yılında Hakkâri sancağı kaymakamı İsmail Kamil Paşa yöre halkının dil bilmediğini belirterek Sadrazamlık makamının Kürtçe bir ferman yazmasını arz eder. Bunun üzerine Sadrazamlık Hakkâri bölgesinin ileri gelenlerine hitaben Kürtçe bir ferman yazar ki bu Osmanlı bürokrasisinde bir ilk olabilir. Osmanlı padişahının aynı zamanda İslam halifesi olduğunu belirten fermanında onun emirlerine uymanın vacip olduğu vurgulanır. Bu fermanı gittiği yerlerde okutan kaymakam İsmail Kamil Paşa, bölge nüfusunun tespitinde ve

buna bağlı olarak îâne vergisinin belirlenmesinde büyük ilerleme kat eder (bknz. Kaplan-Gulî, 2019: 21-30). Ancak Osmanlı uleması için nötr olan, pek ilgi uyandırmayan ama varlığı bir sorun da teşkil etmeyen yerel diller Tanzimat sonrası Osmanlı münevveri için artık bir “sorun”dur. Zira siyasi olarak merkezileşme politikası güden Osmanlı Devleti yavaş yavaş uluslaşma sürecine de girmektedir. Bunun düşünsel öncülerinden biri Osmanlı modernleşmesinin merkezine Türkçeyi yerleştiren Namık Kemal’dir. Bunu onun aşağıda inceleyeceğimiz gazete yazılarında ve hususi mektuplarında göreceğiz.

2.1. “Yazısız, kitapsız lisân, köksüz ağaca benzer”: Namık Kemal’in Yerel Dillere Bakışı

1866 yılında *Tasvir-i Efkâr* gazetesindeki yazısında dilin “rabıta-i millî” için önemini vurgulayan Namık Kemal, Arapçanın nasıl da Yunanca gibi büyük bir dilin etkisini kırdığını belirttikten sonra “Türkçemiz henüz elifbası bile olmayan Arnavut ve Laz lisanlarını dahi unutturamamıştır” diye hayıflanır (1993: 186, vurgular bize aittir).

Namık Kemal, sürgün döneminde yazdığı hususi mektuplarında da Osmanlı’nın geleceğinde yerel dillerin akıbeti konusunu tartışmaya devam etmiştir. Görüşlerinde bir değişiklik olmamıştır. Hatta belki gelecek tepkilerden ötürü gazetede yazamayacağı fikirlerini bu hususi mektuplarında daha açık ifade etmiştir. Zira Namık Kemal, alfabe/elifba tartışmaları hakkında Menemenli Rifat Bey’e (ö. 1932) yazdığı 30.08.1878 tarihli mektupta Türkçeden başka Osmanlı’da konuşulan dillerin tümünü “mahvetmek” gereğinden bahsetmektedir:

Elimizden gelse, memleketimizde mevcut olan lisânların Türkçe’den mâ’adâ kâffesini mahvetmeğe çalışmak iktizâ ederken, Arnavudlar’a, Lazlar’a, Kürdler’e birer elifbâ ta’yini ile ellerine şikak için bir silâh-ı ma’nevî mi teslim edelim? (Namık Kemal, 2013: 231).

Namık Kemal, açıkça Osmanlı’nın Müslüman tebaası olan Arnavut, Laz ve Kürtlerin dillerine ait bir elifba sahibi olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü kendi dillerine ait bir elifba sahibi olmak o dilin mensuplarının anadilleriyle okuma-yazma pratiğini kolaylaştıracak, bu da onları köklerine daha sıkı bağlayacak ve asimile olmalarına mani olacaktır. Namık Kemal’e göre bu da “şikak”a sebep olacaktır. Namık Kemal, mektubunun devamında “lisân, bir kavmin diğerine inkılâbını [dönüşmesini] men’ için belki diyânetten [dinden] bile daha metîn [sağlam] bir seddir” (2013: 231) diyerek Müslüman tebaanın Türklüğe inkılabı önünde en büyük engeli dil olarak görmektedir. Ona göre bu “sed”leri yani yerel dilleri elifba sahibi yaparak “kuvvetleştirmenin hiç lüzumu yok”tur (2013: 231).

Namık Kemal, dilin ve anadilde yazmanın ulusal kimlik inşasındaki önemini farkındadır. Bu konuda Leibniz’in “bana bir güzel elifbâ, sana bir güzel lisân ve o kuvvet ile bir güzel millet yapayım” sözünü aktarır (2013: 231). Zaten bu yüzden Arnavut, Laz ve Kürt dilinin bir elifba sahibi olmasını istememektedir.

Çünkü onun Osmanlılık fikrinin merkezinde dil olarak Türkçe vardır. Bu “Türkçe merkezli Osmanlı kimliği” fikrinin diğer tamamlayıcı unsuru da İslam’dır. Bununla uyumlu olarak ve başka gerekçelerle de o alfabe tartışmalarında Latin harflerine geçilmesini değil Arap elifbasının düzeltilmesini tercih etmektedir: “Bilirsin ki ben islâh-ı hattın [yazı reformunun] aleyhinde değilim; yalnız Latin hurûfunun [harflerinin] kabûlüne ne lüzum, ne de imkân görüyorum” (2013: 211).

Namık Kemal, hedefine öncelikle Arnavut, Laz ve Kürt dilini koymuştur. Çünkü bu diller tarih coğrafyasında sadece etnik mensupları ve kısmen de yakın komşuları tarafından konuşulan “yerel” dillerdir. Arapça ve Farsça gibi geniş bir coğrafyaya yayılmış din ve devlet dillerinin yok edilemeyeceğini Namık Kemal de bilmektedir. Doğrusu onun böyle bir amacı da yoktur. Nitekim bir gazete yazısında “Türkçede, değil fûnun [bilim], hâlâ edebiyat dahi lâyıkıyla tedvîn olunmadığı [yazılmadığı] için” Arapça ve Farsça bilmeden yazılı olarak düzgün bir şekilde “ifade-i meram kabil değildir”, der (1993: 186).

“Mahvetme/ortadan kaldırma” konusunda Namık Kemal’in hedefi Arnavut, Laz ve Kürt dili gibi yerel dillerdir. Ona göre bu unsurların çoğunlukla Müslüman olması da bu süreçte kolaylaştırıcı bir etmendir. Nitekim başka bir mektubunda “Vâkı’â Rumlar’a ve Bulgarlar’a bizim lisânı ta’mîm etmek [genelleştirmek] kabil değildir; fakat Arnavudlar’a, Lazlar’a, yânî Müslümanlara ta’mîm etmek pek kabildir”, der (2013: 244). Namık Kemal’in öngörüsüne göre oralarda uygun bir şekilde yönetilecek okullar inşa edilirse “yirmi sene sonra Lazca, Arnavudca bütün bütün unutulur. Yazısız, kitapsız lisân, köksüz ağaca benzer; tehavvülât-ı rüzgâra [rüzgâr/devrin değişimlerine] dayanmak kabil değildir” (2013: 244).

Bazı dillerin tarih sahnesinden silinmesi, kendi tabiriyle “unutulması” Namık Kemal’e göre görülmemiş bir durum değildir; nitekim mektubunda “akvâm-ı kadîmede [antik kavimlerde] de gâ’ib olmuş [kaybolmuş] birkaç yüz lisân biliyoruz”, der (2013: 244).

Namık Kemal’in yukarıda alıntıladığımız mektuplarında yazdığı kişi damadı Menemenli Rifat Bey’dir. Mektubun içeriğinden Rifat Bey’in elifba konusunda bazı görüşleri olduğunu ama Namık Kemal’in bunları onaylamadığını anlıyoruz. Bunlardan biri oluşturulacak yeni elifbayı Arnavutlar gibi Osmanlı unsurlarının dili için de kullanılacak şekilde geniş tutmaktır. Namık Kemal bu görüşü “gevezelik” olarak niteler ve ekler “Bizim hatt-u hurûfu, Arnavudlar’ın falanların lisânlarını yazacak kadar ta’mîm etmekten ne istifâde edeceğiz? Başımıza bir Arnavud, Laz kavmiyeti çıkarmak mı? (...) Bizim için maksad, harfimizi, kendi lisânımızı doğru yazacak bir hâle getirmektir; Arnavudca’yı, Lazca’yı, Çingenece’yi falanı değil...” (2013: 244, vurgular bize aittir).

Namık Kemal’in mektuplarından alıntıladığımız bölümlerin genel olarak yerel dillere karşı pejoratif olduğu çok açık ancak en son kullandığı “Çingenece’yi falanı değil...” ifadesi bunun son raddesidir. Nitekim Çingenelerin/Romanların

Namık Kemal'den veya Osmanlı'dan bir elifba talebi de yoktur. Ama Arnavutlar ve Kürtler, dilleri ve yazılı edebiyatları için çabalamış, cemiyetler kurmuş buna karşın hem Sultan II. Abdülhamid döneminde hem de İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) iktidarında yasaklamalarla karşılaşmıştır. Bunu aşağıda örneklerle göreceğiz.

Namık Kemal'in mektuplarında yerel diller hakkında belirttiği bu fikirlerini "hususî" addedemeyiz. O, Yeni Osmanlılar'ın idealize ettiği bir kişiliktir ve fikirleri hem asker hem bürokrat II. Abdülhamid muhalifleri üzerinde büyük bir etki bırakmaktadır. Nitekim onun "Osmanlı ulusu fikri" sonraki nesiller arasında da çok taraftar bulacaktır (Arai, 2016: 18). Bu arada Osmanlı'nın ittihadı söylemiyle Türkçe dışındaki dillere karşı tavır da Namık Kemal'in arzuladığı gibi sertleşecek; Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda çıkan tartışmalarda Rum ve Arap vekillere artık resmî dil statüsüne de sahip olan Türkçeyi öğrenme ve yazma baskısı uygulanacaktır (Sadoğlu, 2002: 96-98). Kürtçe de bu yeni durumdan nasibini alacaktır.

2.2. Her şey Osmanlılık için: Babanzade İsmail Hakkı'nın Kürtçeye Dair Görüşleri (1908-1913)

Namık Kemal'in "Osmanlı'nın ittihadı" için ortadan kaldırmak istediği yerel dillerden Kürtçeyi, Babanzade İsmail Hakkı (ö. 1913) ise "Osmanlı'nın bekası" için geliştirmek ister: II. Meşrutiyet'in ilanından sonra (1908) İstanbul başta olmak üzere tüm Osmanlı şehirlerinde bayram havası eser. 31 Mart Vakası'na kadar sürecektir bu bayram havası içinde Müslüman olan olmayan bütün Osmanlı tebaası "hürriyet, uhuvvet, müsavat" şiarıyla meydanlara dökülmüştür. Bu tam da Namık Kemal'in hayal ettiği "Osmanlı ulusu fikri"nin mücessem hâli gibidir (bu dönemin canlı bir şahidinin anlatımı için bkz. Hüseyin Kâmi, 2013: 77-80). Bir farkla, bu dönemde Kürt dili "mahvolmamış" aksine İmparatorluğun başkentinde Kürtçe bir gazete neşredilmeye başlanmıştır: *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi* (KTTG). Üstelik bu dönemde mahvolmayıp payitahtta daha da görünür olan yerel dil sadece Kürtçe de değildir. Çerkez temsilcileri de "Çerkes İttihat ve Teavün Cemiyeti" adıyla örgütlenmiş ve *Çuaze* gazetesini neşretmiştir (bkz. Aksoy Arslan, 2008).

KTTG, kendisiyle aynı adı taşıyan *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti*'nin "vâsita-i neşr-i efkârı" yani yayın organıdır. Bu cemiyet başta II. Abdülhamid devrinde sürgün edilen Bedirhanî ailesinin üyeleri ve Seyyid Abdülkadir-i Nehrî (ö. 1925) olmak üzere eski rejime muhalif Kürt şahsiyetler tarafından kurulmuştur. Cemiyetin daha ilk beyannamesinde Kanun-ı Esasî vurgusu ve yeni rejimi sahiplenme söylemi öne çıkmaktadır (Bozarlan, 1998: 40-41). Cemiyetin adı, söylemi ve Meclis-i Mebusan'a İTC Bağdat mebusu olarak giren Babanzade İsmail Hakkı'nın KTTG'nin yazarları arasında olması cemiyetin İTC ile olan güçlü bağına dair bir fikir vermektedir. Babanzade, daha sonra yine İstanbul'da neşredilecek olan *Rojî Kurd* (1913) dergisinin de yazarları arasındadır.

Babanzade'nin yazılarından onun pek çok konuda Namık Kemal'le aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin o da alfabe tartışmasında "İslah-ı hurûf" taraftarıdır ve Arap harflerinin terkinde şiddetle karşı çıkmaktadır: "... nihâyet Kürd şark âilesinden ayırlamaz. Arnavud Latincilerini taklîd etmek cinâyetdir" (Rojî Kurd 1913, 2013: 171).

Osmanlılık ve Osmanlı'nın bekası Babanzade'nin de yazılarının başlıca konuları arasındadır. Bu konuda Babanzade'yi Namık Kemal'den ayıran en büyük fark onun Kürt dili konusundaki görüşleridir. Ona göre Kürtçenin "mahvolması" değil aksine ilerleme katedip yazı ve eğitim dili olması; Kürtlerin bir bütün hâlinde eğitime önem verip gelişmesi, ilerlemesi Osmanlı'ya güç verecektir. Çünkü Babanzade'ye göre Kürtler İslam'ın ve Osmanlılığın direğidir ve "Kürd kavmi böyle paslı, çürük kalırsa, üzerine ittika eden [yaslanan] Osmanlılık da maazallah münhedim olur [yıkılır]" (Bozarslan, 1998: 142).

Babanzade'nin Kürtlüğü ilişkilendirdiği diğer kimlik de İslam'dır. Ona göre Kürtlük ve Müslümanlık birbirinden ayrılmazdır ve dindarlığı "meşhûr-ı âlem" olan Kürtler için en mukaddes ve yüce program şudur: "Evvelâ İslâm sonra Kürd... Kürdceyi İslâmiyyete hîdmet [hizmet] edeceğinden dolayı neşr û ta'mîm itmek [yaymak ve genelleştirmek]..." (Rojî Kurd 1913, 2013: 139). Babanzade'nin söyleminde Kürt dili Osmanlığa ve İslam'a hizmet edeceği için "neşr û ta'mîm"i hak etmektedir.

Babanzade'nin dil ve eğitim konusundaki hassasiyeti Kürtçe ile sınırlı değildir. Ona göre Osmanlı'nın Müslüman tebaası içinde sadece Türkçe ve Arapça eğitim dili olmanın faydalarını görmektedir: "Arablar ve Türklerden maadası [başkası], lisan-ı müdevvene [yazı diline], kitaba, edebiyata mâlik değildirdir" (Bozarslan, 1998: 141). Osmanlı'nın Arnavut, Laz, Çerkez ve Kürt unsurları bunlardan mahrumdur ve Babanzade bu duruma karşıdır. Bu bağlamda Babanzade, anadilde eğitimi savunmaktadır. Ona göre Kürt çocuğu bildiği bir dili öğrenmek için birkaç yılını feda edeceğine doğrudan anadiliyle eğitim görürse daha çabuk yetişir. Üstelik bu durum "Osmanlı ailesi"ni de güçlendirecektir:

Bu Kürd, kendi lisanında ulûm-ü fûnûn-ı mütenevviaya [çeşitli ilim ve bilim dallarına] dair eserler balsa, Kürdçe icra-yı tedrisat edilir [öğretim yapılan] bir mektebe devam etse, şübhe yoktur ki daha çabuk yetişir, tahsili daha tamam olur ve aile-i Osmaniye'nin daha kıymetdar bir cüz'ü [parçası] olur (Bozarslan, 1998: 142).

Kısa bir dönem Maarif Nazırlığı yapan Babanzade İsmail Hakkı, KTTG'de beyan ettiği fikirlerini uygulamaya çalışmıştır. Buna II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'da açılan "Kürd Meşrutiyet Mektebi"ne maddi yardımda bulunması örnek gösterilebilir (Demir, 2010: 72). Ancak Babanzade'nin savunduğu anadilde eğitim hakkını programına alan parti, mensubu olduğu İTC değil muhalifi Hürriyet ve İtilaf Fırkası (HİF) olur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı'da anadilde eğitim hakkı ilk kez HİF'in 1328/1912 tarihli programında "Maarif-i Umumiye" başlığı altında vaat edilmiştir: "Madde 20. Köy mekteplerinde ve ale'l-umum

[genel olarak] mekâtib-i ibtidâiyede [ilkokullarda] tedrisat [öğretim] lisân-ı mahallî [yerel dil] ile icrâ edilecektir” (Birinci, 2012: 296).

2.3. “Kürdler Neye Muhtâcdır”: Molla Said-i Meşhur ve Eğitim Projeleri

Osmanlı’da modern örgün eğitimin yaygınlaşması ile belirgin bir şekilde ortaya çıkan ve yukarıda Babanzade İsmail Hakkı’nın da dikkat çektiği “Türkçe bilmeyen talebe/Kürtçe bilmeyen muallim” sorununa 1908 yılındaki “Kürdler Neye Muhtâcdır” yazısında Molla Said-i Meşhur (ö. 1960) da dikkat çeker. Ona göre de hükümetin kasaba ve köylerde açtığı mekteplerden “yalnız lisân-ı Türkiye âşına olan etfâl” yararlanabilmektedir. Bu da maariften beklenen faydanın alınmasına mani olmaktadır ve sonucu bir felakettir. Zira Osmanlı unsurları içinde maarifin nimetlerine en muhtaç olanlardan biri Kürtlerdir. Yazar, buna çözüm olarak ilkin Kürt aşiretlerinin merkezi konumunda olan üç yerleşim yerinde hükümetçe finanse edilecek en az 50 öğrencilik üç “darüttalim”in tesisini önerir. Bu yerler 1. Beytüşşebab tarafı, 2. Motkan, Belkan ve Sason kazalarının ortası ve 3. nefsi Van yani Van merkezidir (yazının transkripsiyonu için bkz. Akpınar vd., 2009: 18).

Buradaki aşiret vurgusu, bu “darüttalim”lerin kırsal kesimde yaşayan, yer yer yarı göçebe özellikleri gösteren, formel eğitimden ve şehir hayatının araçlarından mahrum Kürt çocukları için temel eğitim niteliği taşıdığını göstermektedir. Buna karşın Molla Said-i Meşhur’un yükseköğretim için de Arapça, Kürtçe ve Türkçe eğitim yapılacak Medresetü’z-Zehra projesi vardır. Buna göre Van Gölü kıyısında kurulacak olan ve darülfünun yani üniversite özellikleri taşıyacak olan bu medresede hem dinî ilimler hem de fen bilimleri okutulacaktır. II. Meşrutiyet öncesi padişahın destek bulamayan bu proje, 1912 yılında Sultan Reşad’ın tahsis ettiği ödenekle hayata geçirilmeye çalışılmış ancak I. Dünya Savaşı’nın başlaması ile yarıda kalmıştır (Açıkgenç, 2018: 565-566).

Molla Said, 1908 yılında KTTG’nin ilk sayısına yazdığı Kürtçe nasihatnamede de Kürtler için okumanın önemini vurgular. Ona göre Kürtlerin üç düşmanı vardır: Yoksulluk, bilgisizlik ve iç çekişmeler. Bu üç düşmana karşı Kürtlerin kuşanması gereken üç adalet kılıcı ise okumak ve maarif, millî muhabbet ve ittifak, son olarak da kendine yeten, başkalarına bel bağlamayan bir insan olmaktır. Molla Said, yazının sonunda Kürtlere son vasiyet olarak şunları yazar: “Xwendin, xwendin, xwendin û deste hev girtin, destê hev girtin, destê hev girtin [Okumak, okumak, okumak ve el ele vermek, el ele vermek, el ele vermek] (yazının transkripsiyonu için bkz. Bozarslan, 1998: 54-55).

Babanzade İsmail Hakkı ve Molla Said-i Meşhur’un yanı sıra başta Halil Hayali Bey olmak üzere Osmanlı devri Kürt aydınlarının en önemli gündemi dil ve eğitimidir diyebiliriz (bkz. Kurt, 2021: 261-278). Harputlu Ömer Avni Efendi’nin (ö. 1932) *Kavâid-i Lisân-i Kürdî*, Halil Hayali’nin *Elîfbayê Kurmancî* ve Hêvî Kürt Talebe Cemiyeti’nin *Hînkerê Zimanê Kurdî* çalışmaları bunun Kürt matbuatındaki somut yansımalarıdır (Arslan, 2014: 89-92, 98-100, 121-122). Zira dönemin aydınlarına

göre Kürtlerin en büyük sorunlarından biri bilgisizliktir ve bunun da çözümü mektep ve maariftir. Özellikle Halil Hayali, anadiliyle okuyup yazmaya büyük önem vermektedir. Ona göre Kürtler kendi diliyle okuyup yazmadan bilgisizlik belasından kurtulamazlar ve varlıklarını âlem içinde gösteremezler. O, bu görüşünü pekiştirmek için yazılarında Kürtçe eser veren eski şair ve bilginlerin isimlerini anar (*Rojî Kurd 1913, 2013: 160-161*). Halil Hayali, bu görüşlerini destekler nitelikte hazırladığı *Elîfbayê Kurmancî* ile Kürt dilinin kolayca okunup yazılmasını amaçlamıştır ve bu çalışması Molla Said-i Meşhur'dan övgü almıştır:

İşte hamiyet-i millînin bir misâlini size takdîm ediyorum ki, o da Mutkili Halil Hayali Efendi'dir ki (...) lisânımızın esâsı olan elifba ve sarf û nahvini vücûda getirmiş (...) İşte bu zat, şâyân-ı iktidâ bir numûne-i hamiyet göstermiş ve muhtâc-ı tekemmül [olan] lisân-ı millîmize dâir bir temel atmış. Onun isrine gitmeğe [izinden gitmeyi] ve temeli üzerine binâ etmeyi ehl-i hamiyete tavsiye ediyorum” (Bedî'üzzamân, 1327: 48).

2.4. Taşradan Yükselen Ses: *Peymân* Gazetesinde Kürt Dili ve Edebiyatına Bakış (1909)

II. Meşrutiyet sevincinin en coşkulu yaşandığı vilayetlerden biri Diyarbakir'dir. Bunda Mehmed Ziya'nın (Gökalp, ö. 1924) bu dönemde Diyarbakir'de olması ve çok evvelden, daha İTC gizli bir cemiyetken ona üye olup şehirde propaganda faaliyetlerinde bulunmasının etkisi büyüktür (Beysanoğlu, 1997: II, 108).

Diyarbakir'deki meşrutiyet coşkusunu takip ettiğimiz en önemli yazılı kaynaklardan biri *Peymân* gazetesidir. 1328/1909 yılı içinde en az otuz altı sayı çıkan bu gazete hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlanmış ve temin edilebilen sayıları Latin harflerine aktarılmıştır (bknz. İpek, 2018). Buna göre gazetenin imtiyaz sahibi ve sorumlu müdürü Mîrîkâtibizade Şükrü Bey, sermuaharri aynı aileden Mîrîkâtibizade Ahmed Cemil Bey (Asena, ö. 1941), en etkin yazarı ise Mehmed Ziya'dır (İpek, 2018: 15-16).

Şükrü Bey (Şükrî-yi Âmidî, Mehmed Şükrü), İstanbul'da Matbaa-i Âmidî'nin kurucusu ve aynı zamanda daha çok Ali Emîrî ile özdeşleşen ve ana gayesi Diyarbakir'i tarihiyle tanıtmak olan *Âmid-i Sevdâ* gazetesinin de “sâhib-i imtiyaz ve müdürü”dür (Beysanoğlu, 1997: II, 232). Yine Ahmed Cemil de yukarıda bahsettiğimiz KTTG'nin sermuaharriidir. Hatta kendisinin üzerinde Fransızca “Rédacteur en chef du journal kurde Téavun ve Térakki” yazan bir kartviziti de vardır (Malmîsanij, 2009: 202). Mehmed Ziya'nın çocukluk arkadaşı olan Ahmed Cemil'in aşiretler ve Kürt Bedirhanî ailesi hakkında basılmamış eserleri de vardır (Beysanoğlu, 1997: II, 269-270).

Meşrutiyet sonrası bu yeni dönemde okuma yazma bilmeyen halka ulaşmanın bir yolu da konferanslar ve nutuklardır. *Peymân* gazetesinde meşrutiyet münasebetiyle yapılan bu konuşmalara da yer verilmektedir. Bu halka hitaplar içinde Kürt dili ve edebiyatı için en önemli olanlarından biri Şükrü Bey'in 21 Ağustos 1325/3 Eylül 1909 Cuma günü Millet Kırââthânesi'nde verdiği

konferanstır. Şükrü Bey'in bu konferansının metni *Peymân* gazetesinin 11. sayısında (24 Ağustos 1325/6 Eylül 1909) yayımlanır. Konferansın yayımlanan kısmında Şükrü Bey doğrudan Kürtlere seslenir. Ona göre Kürtlerin mevcut durumuna bakan biri onları ilimden, eğitimden ve edebiyattan yoksun sanır. Oysa bu yanlış bir zandır. Çünkü “bundan üç yüz dört yüz sene mukaddem [önce] Kürd lisânında gayet parlak bir edebiyat vardı” (İpek, 2018: 150).

Yukarıda Mehmed Mihri örneğinde belirttiğimiz gibi Kürtlerin yazılı bir edebiyata sahip olmadığı hatta yazılabilir bir dilleri olmadığı algısı Osmanlı okumuşları arasında oldukça yaygındır. Öyle ki bu algı Kürtlerin üzerine yapışan bir etiket hâline dönüşmüştür: Seyyah Ahmed Şevki, KTTG'nin ilk sayısına (22 Teşrinisani 1324/5 Aralık 1908) yazdığı ve meşrutiyet rejimini övdüğü Kürtçe bir yazıda Kürtlere dönük bu algıyı şöyle ifade eder: “heya nuha alemê digo Kurmanc ji medeniyete dûr in. Sebeba ewê jî bêttifaqiyê berê bû [Şimdiye kadar elalem ‘Kürtler medeniyetten uzaktır’ diyordu. Bunun sebebi de eski anlaşmazlıklardı]” (Bozarlan, 1998: 56). Bu olumsuz algının oluşmasında İstanbul ve Avrupa’daki Ermeni yayınlarının Kürtleri kötülemesinin ve ilkel göstermesinin etkisi de vardır. Dönemin Kürt aydınları da onlara cevap vermiştir (bknz. Karabulut, 2018: 60-67). Şükrü Bey de bu yanlış yargıya karşı çıkarak başta Molla Cezerî , Ahmed-i Hânî , Fakih-i Teyran (Feqiyê Teyran, ö. 1630-31), Ali Harîfî, Siyahpoş (ö. 1831) olmak üzere Kürt şairlerinin ve *Nehcülenam*, *Leyla û Mecnûn*, *Rewdunneim* gibi Kürt klasiklerinin isimlerini sıralamaktadır. Ona göre son derece fasih ve belîğ olan bu Kürtçe eserleri okuyanlar, Kürtlerin şiir, edebiyat ve felsefeye ne kadar kabiliyetli bir kavim olduğunu kavrayacaktır. Şükrü Bey’e göre bilhassa Molla Cezerî Divanı “bir harika-i edeb ve hikmet”, Ahmed-i Hânî’nin şiirleri ise her dile çevrilmeyi hak eden “âsâr-ı nefisedendir” ancak ne yazık ki bu eserler ne okur ne de araştırmacılar nezdinde hak ettiği ilgiyi görmektedir (İpek, 2018: 150-151).

Şükrü Bey, konuşmasının devamında Kürtlerin sadece müellifi belli olan yazılı edebiyatının değil anonim edebiyatının (folklor) da çok zengin ve orijinal olduğunu belirttikten sonra “Kürdlerde ne parlak bir zekâ ne derin bir hikmet, ne âli bir ahlâk olduğunu” anlamak için asıl atasözleri, şarkıları, destanları ve hikâyelerinin araştırılması gerektiğini vurgular. Ardından da gelecek konferanslarda bu konuları işleme ve “bu hazineleri kısım kısım açarak içlerindeki mücevherleri ortaya çıkarma” sözü verir (İpek, 2018: 151). Ancak gazetenin eldeki sayılarında Şükrü Bey’in başka konferansına rastlamıyoruz.

Şükrü Bey’in vurguladığı Kürt folklorü hakkında ilginç bir anekdotu da Yusuf Ziyaeddin Paşa’nın *El-Hediyyetü'l-Hamîdiyye fî'l-Lugati'l-Kürdiyyesi*’nde görüyoruz: Buna göre Siirt mutasarrıflarından merhum Kenan Paşa, oğlu Esad Bey için Kürt atasözlerini özenle derleyip bir divan hâline getirmiştir. Yusuf Ziyaeddin Paşa bu çalışmanın henüz basılmadığını ancak basılarak tüm halkın faydasına sunulmasını ümit ettiğini belirtir (1310/1893: 267). Kenan Paşa, 1852-53, 1855-59 ve 1868-72 yılları arasında üç seferde toplam dokuz yıl Siirt mutasarrıflığı yapmış (Çelik, 2019: 88), son döneminde halkın da yardımlarıyla Siirt’te ilk rüşdiye

mektebini açmış (Çelik, 2019: 174) eğitime önem veren biridir. Yukarıda bahsettiğimiz KTTG'nin altıncı sayısında da Mehmed Ziya'nın Kürtçe atasözleri üzerine yaptığı araştırmaların yakında neşredileceği müjdelendir (Bozarlan, 1998: 303). Bildiğimiz kadarıyla bu eserlerin ikisi de yayımlanmamıştır. Ancak Ziya Gökalp'ın Kürt aşiretleri hakkındaki araştırmasında Kürtçe atasözlerini sık ve doğru kullanması onun bu konuda bir çalışma yaptığını doğrular niteliktedir (bknz. Gökalp, 1992: 37-38).

Şükrü Bey'e göre Kürtlerin bugünkü kötü durumunun sebeplerinden biri "aşiret şekli-i menhûsu [uğursuz aşiret şekli]"nde yaşamalarıdır. Ona göre meşrutiyet rejimi aşiret usulünü ortadan kaldıracığı için Kürtler az zamanda büyük bir gelişme gösterecektir (İpek, 2018: 151-152). Şükrü Bey'in aşiretler hakkındaki bu fikirleri Mehmed Ziya'ninkilerle birebir örtüşmektedir: Gazetenin ikinci sayısında (22 Haziran 1325/5 Temmuz 1909) Hüseyin Vedad müstearıyla yazdığı yazıda Mehmed Ziya da aşiretleri isyana ve eşkıyalığa meyilli sorunlu topluluklar olarak nitelemekte ve onların bir nizamname ile kayıt ve kontrol altına alınması gereğini vurgulamaktadır (İpek, 2018: 58-60). Yine Ahmed Cemil de KTTG'nin ilk sayısına yazdığı yazıda Hamidiye devri uygulamalarını eleştirerek büyük bir sorun hâline gelen göçebe aşiretleri "şu hayat-ı sefil-i derbederiden" kurtarmak için en etkili çarenin iskân yani onları yerleşik hayata geçirmek olduğunu belirtir (Bozarlan, 1998: 48).

Diyarbakırlı bu üç yazarın da aşiretlerin ıslahı konusu üzerinde bu kadar durmalarının önemli bir sebebi zamanında Millî aşireti reisi İbrahim Paşa'ya bağlı Hamidiye Alayları'nın Diyarbakır'da yarattığı korku ve dehşettir. Öyle ki 1907 yılında İbrahim Paşa'ya bağlı alayların yaptıklarını protesto için Mehmed Ziya'nın öncülüğündeki bir kitle telgrafhaneyi işgal edip çektikleri telgraflarla İbrahim Paşa'yı İstanbul'a şikâyet etmişlerdir. Ziya Gökalp'ın *Şaki İbrahim Destanı* adlı eserinin konusu da Millî İbrahim Paşa'dır (Beysanoğlu, 1997: II, 107).

Peymân gazetesinin 12. sayısında (31 Ağustos 1325/13 Eylül 1909), bu defa İTC yöneticisi Yüzbaşı Mazhar Bey'in 79 tutuklunun Sultan Reşad tarafından affedilmesi vesilesiyle yaptığı konuşma neşredilir. Mazhar Bey, konuşmaya II. Abdülhamid dönemini tel'in edip yeni dönemin getirdiklerini överek başlar. Ardından Kürtlerin tek derdinin "cehalet" olduğunu belirterek bunun dermanı olarak eğitimi gösterir ve yeni dönemde Kürtler hakkında şu müjdeleri verir: "Bundan böyle Kürdce kitâblar yazılacak. Kürdce gazeteler neşr olunacak. Mekteplerde Kürd lisâniyle ilim ve ma'rifet öğrenilecek. O zaman Kürdler de zengin olacak, bahtiyar olacaklar" (İpek, 2018: 160, vurgular bize aittir).

Mazhar Bey'in bu Türkçe nutkunun Kürtçe tercümesi de Şükrü Bey tarafından okunmuş ve o da *Peymân* gazetesinin aynı sayısında yayımlanmıştır: "Kurmancî bê nivîsandin, xezeta Kurdî bê tab'kirin, bi zimanê Kurmancî 'ilm û me'arifet bê 'elimandin, wê çaxê Kurmanc jî dewletî dibin, xurt dibin, 'aqil digirin" (İpek, 2018: 162).

Peymân gazetesindeki yazılardan meşrutiyetin yarattığı hürriyet atmosferinin Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna-Hersek'i ilhaki ve 31 Mart Vakası ile merkezde hızla yok olurken taşrada bir süre daha devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak nihayetinde İTC, Osmanlı'da konuşulan yerel diller konusunda fikir babalarından Namık Kemal'in çizdiği çerçeveye geri çekilecektir. Mazhar Bey'in Kürtlere verdiği müjdelere ise ya gerçekleşmeyecek ya da Kürd Meşrutiyet Mektebi örneğinde gördüğümüz gibi çok kısa ömürlü olacaktır.

Belirtmek gerekir ki bu dönemde değişen yalnız İTC değildir, Mehmed Ziya da artık Ziya Gökalp imzasını kullanır ve Türkçülük fikrini benimser. O, daha 1918 yılında yayımladığı “Lisan” başlıklı şiirinde Türkçe dışındaki dillere hayat hakkı vermez: “Turan'ın bir eli var/Ve yalnız bir dili var/“Başka dil var” diyenin/Başka bir emeli var” (akt. Timurtaş, 1964: 96). Mazhar Bey'in Kürtçe tercümesi de yayımlanan ve Kürtçeyi eğitim, bilim ve medya dili yapma vaadi içeren yukarıdaki nutku ile Ziya Gökalp'ın bu şiiri arasında yalnızca dokuz yıllık bir süre vardır.

II. Meşrutiyet'in hürriyet ortamı devam etseydi Diyarbakir'de yerel basın ve Kürtçe neşriyatın gelişme imkânı bulacağını öngörebiliriz. Nitekim *Peymân* gazetesinin ikinci sayısında Attarzâde Hakkı Efendi'nin (Hakkı Tekiner, ö. 1941) *Dicle* adıyla Türkçe ve Kürtçe yayın yapacak bir gazeteyi çıkarmak için ruhsat aldığı haber veriliyor (İpek, 2018: 65). *Dicle* gazetesi gerçekten de yayın hayatına başlamıştır ancak eldeki sayılarında Kürtçe yazıya rastlanmamıştır (Bingül, 2020: 263). Osmanlı arşivindeki belgeye göre de Attarzâde Hakkı Efendi *Dicle* gazetesinin yanı sıra Diyarbakir'de aynı adla Türk, Arap, Zaza ve Ermeni dillerinde kitap basacak bir matbaa kurmak için de izin istemektedir. *Peymân* gazetesinin aynı haberine göre bu isteğin de ruhsatı “derdest-i tab” yani basım aşamasındadır. Ancak bu çok dilli matbaa projesinin hayata geçirildiğine dair herhangi bir delil yoktur (Bingül, 2020: 263).

31 Mart Vakası, sıkıyönetimler, Balkan Savaşları, Babiali Baskını, Birinci Dünya Savaşı gibi devlet otoritesinin sıkıştığı dönemlerde Kürtçe matbuat hep olumsuz etkilenmiş, gelişme imkânı bulamamıştır. Bunu hem süreli yayınlarda hem de kitap yayıncılığında istatistiklerle görüyoruz (bknz. Arslan, 2014: 154). Oysa daha 1899 yılında Maarif-i Umumiye Nezareti ruhsatıyla Diyarbakir'de Ahmed-i Hâsî'nin (ö. 1951) Zazaca mevlidi basılmıştı (bknz. Arslan, 2014: 81-82).

2.5. “Mâdâm ki Türkce değil, mâdâm ki Kürdcedir ‘tefrika’ gazetesi demektir”: İttihattan Tefrikaya Kürtçe (1913)

1912 yılında İstanbul Halkalı Ziraat Mektebi'nin Kürt öğrencileri Halil Hayalî'nin öncülüğünde Hêvî (Ümîd) Kürd Talebe Cemiyeti'ni kurar (Silopi, 1969: 27-28). Bu cemiyet İstanbul'da önce *Rojî Kurd* (1913) ardından da *Hetawî Kurd* (1913-1914) isminde dergiler neşreder. Her iki derginin yazar kadrosunda da Dr. Abdullah Cevdet (Karlıdağ, ö. 1932) vardır. Abdullah Cevdet, *Rojî Kurd* dergisinin daha ikinci sayısında ilginç bir anekdot aktarır. Buna göre Abdullah Cevdet'in yazıhanesine gelen “muhterem ve muazzez bir dostu” masasının üstünde *Rojî*

Kurd dergisini görür ve bunun ne olduğunu sorar. Abdullah Cevdet kendi üslubuyla “Kürdolocya organı ya’nî Kürdlük hakkındaki tedkikât-ı ictimâ’iyye ve ‘ırkıyenin [etnik ve sosyolojik araştırmaların] vâsıta-ı neşridir” der. Dostu *Rojî Kurd* mecmuasını eline alıp incelemeye başlar. Baştaki Türkçe sayfalardan sonra Kürtçe makaleler kısmına denk gelince bozulur ve “Mâdâm ki Türkçe değil, mâdâm ki Kürdcedir ‘tefrika’ gazetesini demektir” diyerek dergiyi masanın üzerine bırakır (*Rojî Kurd* 1913, 2013: 139).

Bu anekdot üzerinden dönemin ruhuna dair bazı yorumlar ve çözümlenmeler yapılabilir. Öncelikle Abdullah Cevdet gibi okumuş, yabancı dil bilen, İttihad-ı Osmanî Cemiyeti’nin kurucuları arasında yer alan bir münevverin (Hanioğlu, 1988: 90) “muhterem ve muazzez dostu” alelade biri olamaz. Bu kişinin siyasi bir hüviyet sahibi olduğu ve cahil biri olmadığı çok açıktır. Dolayısıyla burada bir bilgisizlikten değil bilinçli bir karşıtlıktan söz edebiliriz. Bu kişi için gördüğü Kürtçe yazının içeriği önemli değildir. Nitekim *Rojî Kurd*’deki Türkçe ve Kürtçe yazılarda Kürtlerin İslam’a ve Osmanlılığa hizmetlerinden bahsedilip eğitim açısından gelişmelerinin Osmanlılık için ne kadar önemli olduğu sık sık vurgulanmıştır (bkz. *Rojî Kurd* 1913, 2013: 100-102, 137-139). Ama bunların Abdullah Cevdet’in dostu için bir ehemmiyeti yoktur. Zira onun sorunu yazının içeriği ile değil bizzat Kürt dili iledir. Abdullah Cevdet’in dostu, Namık Kemal’in fikirlerinin vücut bulmuş hâlidir diyebiliriz. Buna göre Kürtler, Arnavutlar, Çerkezler, Lazlar ve benzeri Müslüman unsurlar Osmanlılık dairesi içinde varlığını sürdürecektir ama dilleri “mahvedilecek” ve “Türklüğe inkılab” edecektir. Burada Abdullah Cevdet’in dostunun İstanbul’da *Rojî Kurd* gibi bir derginin neşrediliyor olmasına değil de Kürtçe yazıya tepki göstermesi de bunu destekler niteliktedir. Nitekim Namık Kemal’in de hususi mektuplarında vurguladığı üzere “lisân, bir kavmin diğerine inkılâbını men’ için belki diyânetten bile daha metîn bir seddir” (2013: 231).

Abdullah Cevdet’in dostunun Kürtçeyi “tefrika/ayrılıkçı” olarak kodlamasının en canlı sebebi Arnavutluk’un bağımsızlığını ilan etmesinin (28 Kasım 1912) üzerinden daha bir sene bile geçmemiş olmasıdır. Üstelik Osmanlı için büyük bir travma olan Arnavutluk’un bağımsızlaşması sürecinde dil ve alfabe tartışmaları da önemli bir etmen olmuştu (bkz. Yakut, 2006). Sıradaki Arnavutluk Kürtler miydi? Abdullah Cevdet’in dostunun büyük korkusu bu olmalıydı. Oysa II. Abdülhamid, Arnavutları ve Kürtleri Osmanlı dairesi içinde tutmak için benzer yöntemlere başvurmuştu. Örneğin II. Meşrutiyet’in arifesinde 1906 yılında Maarif-i Umumiye Nâzırı imzalı bir arşiv belgesinden ruhsatsız basılan Arnavutça bir elifba kitabı ile 1310 yılında ruhsatlı basılan Kürtçe bir lügatin yasaklandığı ve nüshalarının toplatılması kararı verildiğini öğreniyoruz (BOA. DH.MKT, 1097-41, Tarih: H-15-05-1324, M-07-07-1906). Aynı konuyla ilgili başka bir belgede ise “Arnavut ve Kürt dillerinde bu gibi kitap ve risalelerin basım ve dağıtımının devletin siyasetine fevkalade zararlı olduğu” vurgulanmıştır (BOA. Y.PRK.MF, 5-32, Tarih: H-29-12-1325, M-02-02-1908; bu iki arşiv belgesinin transkripsiyonu için bkz. Malmîsanij, 2009: 87-89).

“Devletin siyasetine fevkalade zararlı” ifadesinden belgelerde bahsi geçen Arnavutça elifbanın Latin harfli olduğu sonucuna varabiliriz. Zira Maarif-i Umumiye Nezareti Arap harfleri temel alınarak hazırlanan Arnavutça elifbayı Kosova, Manastır, İşkodra ve Yanya’ya bizzat göndermektedir (BOA. MF.İBT, 337-47, Tarih: H-01-09-1329, M-26-08-1911). Arnavutların Latin harfleriyle eğitim yapmasına engel olup Arap harfli Arnavutçayı teşvik etmek onları İslam bağıyla ümmet içinde dolayısıyla Osmanlılık dairesinde tutmanın en somut uygulamalarından biridir. Yukarıda Babanzade İsmail Hakkı’dan alıntılıdığımız “Arnavud Latincilerini taklîd etmek cinâyetdir” (*Rojî Kurd* 1913, 2013: 171) sözü de bu bağlamda Kürtlere bir uyarıdır. Ancak Kürtçe yayınlar için uyarı ile yetinilmediği de görülmektedir: Van valisinin Dâhiliye Nezaretine çektiği şifreli telgrafta Gevaş’ın Anes köyünde evinde “evrâk-ı muzır” olduğu ihbar edilen Hüseyin Ağa’nın hanesinde yapılan aramada *Kurdistan* adlı gazete bulunduğu ve gerekli işlemler için “cihet-i adliyye tevdîf kılınmış olduğu” haber verilmektedir (BOA. DH.ŞFR, 381-19, Tarih: R-17-03-1323, M-30-05-1907). Yine yukarıda bahsettiğimiz *Rojî Kurd* dergisinin yazarlarından Mehmed Salih Bedirhan’ın dergideki Kürtçe yazılarının içeriği nedeniyle askerî hükümet tarafından arandığını ve 22 Ekim 1913 tarihinde “tevkif” edilerek Divan-ı Harb-i Örfî hapisanesine gönderildiğini *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinden öğreniyoruz (bknz. *Rojî Kurd* 1913, 2013: 66, dipnot 15). Bu arada Arnavutça elifba ile beraber yasaklanan Kürtçe lügatin Yusuf Ziyaeddin Paşa’nın 1310/1893 yılında İstanbul’da ruhsatlı olarak basılan ve Sultan II. Abdülhamid’e ithaf ettiği *El-Hediyetü'l-Hamidiyye fi'l-Lugati'l-Kürdiyye* olduğunu da belirtmeliyiz. Önceleri basımına ruhsat verilen bir dil kitabının sonradan toplatılması oldukça ilginçtir ve o dile yönelik tutum değişimine işaret eder (Arslan, 2014: 77-78).

II. Abdülhamid dönemindeki bu yasaklama siyaseti de 1911’de Sultan Reşad’ın Balkanlarda tansiyonu düşürmek için yaptığı Rumeli seyahati de Arnavutları Osmanlı içinde tutmaya yetmeyecekti: Avrupa’da Hristiyan nüfusun çoğunlukta olduğu toprakları kaybeden Osmanlı yönetimi çözümü Müslüman unsurları bir arada tutacak “ittihad-ı İslam” fikrinde aramıştı. Ahalisinin çoğunluğu Müslüman olan Arnavutluk’un bağımsızlığını ilan etmesi hem bu ümmet siyasetini hem de “Osmanlı ulusu” fikrini işlevsiz kılmış, Türkçü politikaların önünü iyiden iyiye açmış ve bu durum en çok da “ittihad-ı İslam” fikrinin önde gelen savunucularından şair Mehmed Akif’i (ö. 1936) sarsmıştı. Akif, yaşadığı hayal kırıklığını ve öfkesini *Safahat*’ında “Arnavutluk ne demek? Var mı şeriatte yeri?” mısrasıyla dile getirir (Ersoy, 2021: 550).

Yukarıda gördüğümüz üzere Namık Kemal Müslüman tebaanın yerel dilleriyle bir elifba sahibi olmamasını isterken Akif, onların elifba bilmemesinden yakınır:

Felâketin başı, hiç şüphe yok, cehaletimiz;

Bu derde çare bulunmaz, –ne olsa– mektepsiz..

Ne Kürt elifbeyi sökmüş, ne Türk okur ne Arap;

Ne Çerkes'in, ne Laz'ın var bakın, elinde kitap! (Ersoy, 2021: 622)

Akif'in yakın dostu Babanzade Ahmed Naim de Birinci Dünya Savaşının arifesinde *Sebilürreşad*'da yayımlayıp sonradan kitaplaştırdığı *İslam'da Dava-yı Kavmiyet*'de kendi tabiriyle “Türkçü-İslamcılarını” eleştirir ve Arnavutluk'un durumundan ibret alınmasını ister yoksa böyle giderse sonlarının Arnavutluk gibi olacağını belirtir. Ona göre Avrupalıların eline geçen İslam diyarlarını geri almaya imkan yoktur belki ama elde kalan Osmanlı topraklarını bi arada tutmanın yolu vardır ve o da “uhuvvet-i İslam”dır. Ahmed Naim, yazısında kavmiyet/asabiyet davasını bir hastalık olarak tanımlar ve “Kürd ihvânımız” dediği Kürtlerin henüz bu hastalığa yakalanmadığını belirttikten sonra yakalanmamasını da Allah'tan niyaz eder (1332/1914: 114-115; çevrimyazısı için bkz. Ahmed Naim, 2018: 438-490).

2.5.1. “Tevhîd-i ‘anâsırı istiyoruz. Tefrîd-i ‘anâsırı isteyebilmeliyiz”: Abdullah Cevdet'in Çözüm Modeli

Abdullah Cevdet yukarıdaki anekdotu naklettiği yazının devamında dostunun bu tavrını desteklemez ve Osmanlı'nın geleceği için Namık Kemal'in çizdiği siyasi çerçeveye alternatif bir yönetim modeli öne sürer: İsviçre Modeli.

Abdullah Cevdet'e göre her ne kadar Avrupa'daki Osmanlı topraklarının çoğu elden çıkmışsa da Osmanlı hâlâ muhtelif unsurlardan meydana gelmektedir ve onları bir arada tutmak için projeler geliştirilmelidir. Abdullah Cevdet'e göre “tevhîd-i ‘anâsır tevhîd-i menâfi'den ‘ibâretidir” (Rojî Kurd 1913, 2013: 140). Yani Osmanlı'nın birliği ancak onu oluşturan unsurların ortak çıkarı ile mümkündür. Ayrıca “Tevhîdin en mü'essir çâresi tefrîddir” der Abdullah Cevdet. Bu söylemine delil olarak da *Kur'an*'daki “Onları kabîleler ve şu'beler hâlinde halk etdik, ta ki yekdiğerlerini tanıyalar” ayetini delil gösterir. Yani “Allah insânları tevhîd itmek için tefrîd itmiştir” (Rojî Kurd 1913, 2013: 139). Buna göre Abdullah Cevdet asimilasyona ve tek dilliliğe karşıdır. Ona göre Osmanlı unsurlarını bir arada tutacak şey ortak çıkarlar ve iç serbestliktir. Örneğin “İsviçre yirmi iki kantondan müteşekkildir. Her kanton idâre-i mülkiyye ve ‘adliyyece tamâmen müstakildir”, der (Rojî Kurd 1913, 2013: 140). Abdullah Cevdet'e göre İsviçre'yi bir arada tutan işte bu serbestliktir. Ona göre “tefrîd” ve “tefrîk” birbirinden farklıdır ve karıştırılmamalıdır. İsviçre modelinde her kanton dinî ve etnik açıdan birbirinden farklıdır ama özünde birbirine bağlıdır: “Allah kardeşi kardeş yaratmış kesesini ayrı yaratmış” darb-ı meselimiz dahi bunu söyler” (Rojî Kurd 1913, 2013: 140).

Abdullah Cevdet, yazının son bölümünde Kürt ve Ermeni vatandaşlar arasında bir mukayese yapar. Buna göre Ermeniler, eğitim ve okuma konusunda oldukça ileridirler. Kürtlerin de bu seviyeye çıkması için hükümetin Kürt aydınlanmasına iyi gözle bakması gerekir: “Kürdler lisânlarını, târîhlerini tedvîn etmek istiyorlar, şahsiyyet-i milliyelerini daha müdrîk [bilinçli] ve daha medrûk

[anlaşılmış] bir mertebeye yükseltmek istiyorlar. Ben emînim ki münevver olan hükümetimiz bunu iyi gözle görecekdir” (Rojî Kurd 1913, 2013: 140).

2.6. Serbestî Gazetesinde Bir Şiir: Kürtçesi Yasak, Türkçe Tercümesi Serbest (1918)

Mütareke dönemi (1918-1922), dört yıllık kanlı harplerin ardından İstanbul’da Kürt basınının yeniden canlandığı bir dönemdir. Bu dönemde Kürtçe-Türkçe yayın yapan *Jîn* dergisinin yanı sıra Mevlanzade Rıfat’ın (ö. 1930) *Serbestî* gazetesinin de Kürdistan Teali Cemiyeti ile yakın ilişkileri vardır ve sayfalarında cemiyetin beyannamelerine, şube açılışlarına (Arslan, 2016: 432-443) ayrıca Kürt dili ve edebiyatı ile ilgili yazılara da yer vermektedir (Arslan, 2016: 447-451). Celadet ve Kamuran Ali Bedirhan kardeşler de bu dönemde *Serbestî* ve *Türkçe İstanbul* gazetelerinin yazarları arasındadır ve yazılarının ana teması Kürtlerdir (Arslan, 2016: 453-455).

Serbestî gazetesinin 28 Nisan 1919 tarihli 479. sayısında ilginç bir durum ortaya çıkar. Şiirlerini genellikle *Jîn* dergisinde yayımlatan Kürt şairi Abdurrahim Rahmi (Zapsu, ö. 1958), Kürd Kadınları Teali Cemiyetinin kuruluşu münasebetiyle kaleme aldığı Kürtçe bir şiiri bu defa *Serbestî* gazetesine yollar. Buna göre önce şiirin orijinali ardından da “Tercümesi” başlığı altında Türkçe tercümesi yer alacaktır. Ancak Sansür İdaresi Kürtçe şiiri “tayı eder” yani baskıdan çıkarır, buna karşılık tercümesi olduğu gibi yayımlanır. Böylece şiirin Kürtçe orijinali sansürlenirken Türkçe tercümesi neşredilir (bknz. Arslan, 2016: 448-449). Gazetenin ertesi günkü sayısında (No. 480) “Kürdçe Yazılar” başlığı altında bu duruma tepki gösterilir (Arslan, 2016: 450). Buna göre tercümesi ile beraber konulan bu şiirin kaldırılması “teâmüle tetâbuk etmemektedir.” Üstelik başka gazeteler Fransızca ve Farsça şiirlere, oyunlara yer verdikleri hâlde böyle bir engelle karşılaşmamaktadır. Gazete, mevzuat kanunlarının kendileri için de “hüsn-i tatbikini” temenni etmektedir.

Sansürlenmiş Kürtçe şiirin tercümesi kontrol edildiğinde bir hukukdışlığa ya da ayrılıkçı bir söyleme rastlanılmamaktadır. Hatta kadınlar cemiyetiyle ilgili olması hasebiyle “Cennet annelerin ayakları altındadır” gibi dinî bir söylemi vardır (Serfiraz, 2015: 74) ve dahası aynı şiir sonradan *Jîn* dergisinin 2 Temmuz 1335/1918 tarihli 22. sayısında Türkçe tercümesi olmaksızın sansürsüz yayımlanacaktır (Bozarslan, 1988: V, 942).

Serbestî gazetesinin 480. sayısında “Kürd Sansürü” başlığı altında Matbuat İdaresi’nin başka bir uygulamasından da şikâyet edilmektedir. Buna göre dün şair Abdurrahim Rahmi, tamamladığı şiir kitabını kontrol ve basım izni için Matbuat İdaresi’ne teslim etmiştir. Ancak idarede Kürtçe bilen personel olmadığı için eser onaylanamamakta dolayısıyla da basılamamaktadır (Arslan, 2016: 449-450). Dolayısıyla Kürtçe neşriyat sadece “istibdat devri” olarak adlandırılan II. Meşrutiyet öncesi dönemde değil, mütareke döneminde de engellemelerle karşılaşmıştır diyebiliriz.

Sonuç

Kürtçe, Osmanlı'da konuşulan pek çok yerel dilden sadece birisiydi. Kendi coğrafyasında, tarihî medreselerinde ve Kürt mirliklerinin saraylarında okutulan ve yazılan bu dil Osmanlı klasik çağında merkez için bir sorun arz etmemekte idi. Hatta Gelibolulu Âli ve Evliya Çelebi gibi Osmanlı müelliflerinin eserlerinde kendine yer dahi bulabiliyordu.

Osmanlı uleması ve bürokratlarının Kürtler gibi taşralı Osmanlı unsurlarından şikâyeti dillerinin varlığı yahut etnik kökenleri değil -onlara göre- kaba, cahil ve liyakatsiz olmalarıydı. Oysa Namık Kemal örneğinde en açık şekilde gördüğümüz üzere Osmanlı münevveri için yerel dillerin bizatihi kendisi artık Osmanlı ittifadının önünde birer “sed”tir ve ortadan kaldırılması gerekmektedir. Böylece klasik çağda Osmanlı'nın bekası için olumlu anlamda bir “sed” olan Kürtlerin dili modern çağda Osmanlı'nın ittifadı önünde bir sedde dönüşmüştür. Bu durumun tek istisnası II. Meşrutiyet'in ilanından 31 Mart Vakası'na kadar olan “devr-i hürriyet” olabilir. Bu dönemde Kürtler, Çerkezler, Arnavutlar kendi adları ile başkentte legal olarak görünür olmuşlardır; cemiyetler kurmuşlar, kendi dillerinde gazete ve dergi neşretmişlerdir. Ancak bu dönem de uzun ömürlü olmamıştır.

Modernizm, beraberinde sekülerleşmeyi ve seküler milliyetçiliği de getirmiştir. Bu da insana ve değerlere bakışı değiştirmiştir. Evliya Çelebi'nin gözünde Yunus peygamberin, Nuh nebi ümmetinden Melik Kürdim'in dili olan Kürtçe, Namık Kemal'de “şikak”, Abdullah Cevdet'in dostunda “tefrika”, Sansür İdaresi'nde “memnû” olarak kodlanmıştır. Zira artık aslolan “ümmet” değil “ulus”tur. Uluslaşma süreçleri de genel olarak resmî dile ve tek dilliliği dayanır. Bu statüye sahip olmayan, eğitim dili de olamayan yerel diller unutulma tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Namık Kemal'in hususi mektuplarından onun Osmanlı'daki yerel diller (Arnavutça, Lazca, Kürtçe) için istediği şeyin tam olarak bu “unutulma hâli” olduğu anlaşılmaktadır.

Babanzade İsmail Hakkı, Said-i Meşhur, Abdullah Cevdet ve Peymân gazetesi yazarları gibi hem Osmanlılığı savunan hem de Kürt cemiyetleri içinde yer alan aydınlar bir orta yol bulmaya çalışmışsa da 31 Mart Vakası sonrası İTC yönetiminde de egemen olan görüş Namık Kemal'in “Türkçe dışındaki dillerin mahvedilmesi” düşüncesidir. Bu da baskı, yasaklama ve sansür şeklinde tezahür edecektir. Ancak ilginç olan şu ki bu tavır İTC öncesinde olduğu gibi sonrasında da devam edecektir. Bu nedenle mütareke dönemi, Kürtçe yayıncılığın canlandığı ama sansürün de devam ettiği bir dönem olacaktır.

Kaynakça

- Açıkgenç, A. (2018). Said Nursi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35, 565-572.
- Adak, A. (2015). Tarihî Devirlere Göre Klasik Kürt ve Türk Edebiyatları Arasındaki Münasebetler. Nüket Esen-Ramazan Çeçen (Ed.) (çev. M. Arslan). *Karşılaştırmalı Edebiyat Sempozyumu Tarihselden Güncele Türkçe ve Kürtçe Edebiyatlarda Kimlik Tahayyülleri içinde* (s. 75-109). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Ahmed Naim. (1332/1914). *İslam'da Dava-yı Kavmiyet. Sebülürreşâd*, 12(293), 114-128.
- Ahmed Naim. (2018). İslam'da Dava-yı Kavmiyet. (haz. A. Asılsoy). *Babanzâde Ahmet Naim Hayatı-Eserleri-Fikirleri içinde* (s. 438-490). M. C. Kaya&İ. Kara (Ed.) İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Ak, M. (2017). Dilde Birlikte Yaşama Tecrübesi Olarak Osmanlı Türkçesi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43,17-36.
- Akün, Ö. F. (1992). Bursalı Mehmed Tâhir. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 6, 452-461.
- Akpınar vd. (2009). Bir II. Meşrutiyet Gazetesi Olarak Şark ve Kürdistan. *Müteferrika*, 35, 3-47.
- Aksoy Arslan, E. Z. (2008). *Circassian Organizations in the Ottoman Empire (1908-1923)*. (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 220806).
- Arai, M. (2016). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*. (6. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Arslan, M. (2014). *Di Dewra Osmaniyan de Weşangeriya Kitêbên Kurdî (1844-1923)*. (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 383853).
- Arslan, M. (2016). *Serbestî Gazetesi (1918-1919) ve Bedirxanîler: Celadet Alî Bedirxan'ın Yazıları ve Kürtlere Dair Bazı Haberler*. H. Karacan (Ed.) *Kürdoloji Akademik Çalışmalar Cilt 2 içinde* (s. 393-460). İstanbul: Yargı Yayınevi.
- Bedî'üzzamân (1327). *İki Mekteb-i Musîbetin Şehâdetnâmesi Yâhûd Dîvân-i Harb-i 'Örfî: ve Sa'îd-i Kürdî*, (Nâşir: Kürdîzade Ahmed Ramiz). İstanbul: İkbâl-i Millet Matbaası.
- Beysanoğlu, Ş. (1997). *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*. İkinci Cilt (Yeni İlavelerle 2. Basılışı). Ankara: Diyarbakır Tanıtma Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Yayınları.
- Bilgin, F. (2019). Aziz Efendi'nin Risâlesinde Kürt Emîrleri (IV. Murad Dönemi, 1623-1640). *Mukaddime*, 10(1), 1-19.
- Bingül, Ş. (2020). İttihat ve Terakki Döneminde Diyarbakır'da Yerel Basın: Dicle Gazetesi Örneği (1911-1915). *Şarkiyat*, 12(1), 258-276.
- Birinci, A. (2012). *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*. (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- BOA. DH.MKT, 1097-41, Tarih: H-15-05-1324, M-07-07-1906.
- BOA. DH.ŞFR, 381-19, Tarih: R-17-03-1323, M-30-05-1907.
- BOA. MF.İBT, 337-47, Tarih: H-01-09-1329, M-26-08-1911.
- BOA. Y.PRK.MF, 5-32, Tarih: H-29-12-1325, M-02-02-1908.
- Bruinessen, M. (1985). Onyedinci Yüzyılda Kürtler ve Dilleri: Kürt Lehçeleri Üzerine Evliya Çelebi'nin Notları. *Studia Kurdica*, 1-3, 13-37.

- Bruinessen, M. (2000). Kurdistan in the 16th and 17th centuries, as reflected in Evliya Çelebi's Seyahatnâme. *The Journal of Kurdish Studies*, 3, 1-15.
- Bruinessen, M. (2017). Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yansıdığı Kadarıyla 16. ve 17. Yüzyıllarda Kürdistan. (çev. M. Topal). *Kürdolojinin Bahçesinde Kürdologlar ve Kürdoloji Üzerine Söyleşiler ve Makaleler içinde* (s. 129-146). (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, M. E. (1985-1988). *Jîn Kovara Kurdî-Tirkî*Kürdçe-Türkçe Dergi 1918-1919*, c. I-V, Uppsala: Weşanên Deng.
- Bozarslan, M. E. (1998). *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi Kovara Kurdî-Tirkî *Kürdçe-Türkçe Dergi 1908-1909*. Uppsala: Weşanên Deng.
- Çelik, A. (2019). XIX. Yüzyılın ikinci Yarısında Siirt Sancağının İdari ve Sosyo-ekonomik Durumu. (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 534969).
- Demir, B. (2010). Devlet Destekli Kürtçe: Kürd Meşrutiyet Mektebi. *Toplumsal Tarih*, 200, 72-78.
- Devellioğlu, F. (2012). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. (29. Baskı). Ankara: Aydın Kitabevi.
- Ehmedê Xanî. (2010). *Mem û Zîn*. (haz. H. Şemrexî). İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Ersoy, M. Akif. (2021). *Safahat*. (haz. N. Turinay). Ankara: TBMM.
- Evliya Çelebi. (2001). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi IV. Kitap*. (haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı). İstanbul: YKY.
- Evliya Çelebi. (2006). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi III. Kitap*. (haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı). (2. Baskı). İstanbul: YKY.
- Evliya Çelebi. (2007). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi X. Kitap*. (haz. S. A. Kahraman & Y. Dağlı). İstanbul: YKY.
- Gelibolulu Mustafa Âfî. 2018. *Gelibolulu Mustafa Âlî Divânı*. (haz. İ. H. Aksoyak). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0>. (Erişim Tarihi: 22.12.2023).
- Gökalp, Z. (1992). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. (haz. Ş. Beysanoğlu). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Gökçe, A. (2020). *Ankaralı Râzi Divânı'nın Bağlamsal Dizini ve İşlevsel Sözlüğü*. (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 639032).
- el-Hâlidî, Yusuf Ziyaeddin Paşa (1310/1893). *El-Hediyetü'l-Hamîdiyye fî'l-Lugati'l-Kürdiyye*. Dersaâdet: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.
- Hanioğlu, Ş. (1988). Abdullah Cevdet. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1, 90-93.
- Havza, E. (2021). *Hoca Sadeddin Efendi'nin Tâcü't Tevârîh Adlı Eserinde I.Murâd Dönemi Transkripsyonu ve Değerlendirilmesi*. (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 717290).
- Hüseyin Kâmî. (2013). *Dehrî Dîvânçesi*. (haz. A. Tanyıldız). İstanbul: Akademik Kitaplar.

- İpek, Z. (2018). *Peymân Gazetesi'nin 1325 (1909) Transkript, Tahlil ve Değerlendirilmesi*. (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 534462).
- Kaplan, Y.-Gulf, N. E. (2019). Çîroka Belgenameyeke Osmanî Bi Zimanê Kurdî. *Rûgeh*, 7, 21-30.
- Karabulut, B. (2018,). Hetawî Kurd'de Xefîl Xeyalî'den Arşak Çobanyan'a Cevaplar. *Toplumsal Tarih*, 297, 60-67.
- Kaya, H. (2023). 18. Yüzyılda Mahmudî Hükûmetinin İdari Yapısı ve Çevresiyle Etkileşimine Dair Bazı Tespitler. *Şarkiyat*, 15(2), 764-777.
- Koçi Bey. (2008). *Koçi Bey Risaleleri*. (haz. S. Çakmakcioğlu). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Koçi Bey. (2011). *Koçi Bey Risâlesi*. (haz. Y. Kurt). (3. Basım). İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Kurnaz, Z. (2010). "Bizlik Bilinci" Bağlamında Osmanlı İmparatorluğunda Etnik Grupların Görünürlük Kazanma Yolları. (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 258291).
- Kurt, Ş. (2021). Kürtçe İçin İlk Dil Planlaması Örnekleri: Rojî Kurd ve Hetawî Kurd Dergilerinde Dil ve Eğitim Tartışmaları. *KEBİKEÇ İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, 26(52), 261-278.
- Malmîsanij (2009). *İlk Kürt Gazetesi Kurdistan'ı Yayımlayan Abdurrahman Bedirhan (1868-1936)*. İstanbul: Vate Yayınları.
- Namik Kemal. (1993). *Lisan-ı Osmanî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmilidir*. (haz. M. Kaplan & İ. Enginün & B. Emil). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II 1865-1876 içinde* (s. 183-192). İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını.
- Namik Kemal. (2013). *Namik Kemal'in Husûsî Mektupları II: İstanbul ve Midilli Mektupları-I*. (haz. F. A. Tansel). (2. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Rojî Kurd 1913 -Yüzüncü Yılında-. (2013). (haz. Kürdoloji Çalışmaları Grubu). İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları.
- Sadoğlu, H. (2002). *Uluslaşma Sürecinde Türk Dil Politikaları (1839-1950)*. (Doktora tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 110451).
- Saito, K. (2022). Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Osmanlı Hakimiyeti: Yurtluk ve Ocaklık, Ülkelik, Eyalet ve Hükümet Terimleri Üzerine. E. Çiftçi&V. Gürhan&M. R. Ekinci (Ed.) *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar içinde* (s. 83-98). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Sarıbey Haykırın, A. (2017). Tanzimat ve İskân: 1844 Nüfus Sayımında Aydın Sancağı'nda Aşiretler. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 32, 247-291.
- Sâmi, Ş. (1314/1899). *Kürdistân. Kamûsu'l-A'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, V, 3840-3843.
- Silopi, Z. (1969). *Doza Kürdüstan*. Stewr basım-evi.
- Serfiraz, M. (2015). *Weşangeriya Kurdî di Nav Sansur û Qedexeyê de (1898-1923)*. *Wêje û Rexne*, 4, 69-76.

- Seyfeli, C. (2020). İstanbul Ermeni Patrikhânesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1, 668-671.
- Sirens, S. (Mütercim). (1328/1913). *Ermeni Edebiyatı Numûneleri*. Dersa'âdet: Ahmed İhsân ve Şürekâsı. [Süleyman Nazif'in takrizi, s. 163-167].
- Strauss, J. (2015). Osmanlı İstanbul'unda Türkçeden Başka Dillerde Edebiyatlar. (çev. A. Aydoğan & Ö. Ulusoy). *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, Cilt 7, 262-279. (Erişim Tarihi: 14.02.2024), <https://istanbultarihi.ist/260-osmanli-istanbulunda-turkceden-baska-dillerde-edebiyatlar>.
- Sultân Bâyezîd-i Sâni. (2018). *Adlî Dîvânı*. (haz. Y. Bayram). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59923.adli-divanipdf.pdf?0>. (Erişim Tarihi: 22.02.2024).
- Şen, Y. (2018). *Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Mahmudî Beyliği*. (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 532700).
- Şükrî-i Bitlîsî (1995). *Selim-nâme*. (haz. A. Uğur-M. Çuhadar-A. Gül). İstanbul: İSİS.
- Tekcan, M. (2005). Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesinde Diller ve Türk Lehçeleri. *TAED*, 27, 67-75.
- Tezcan, N. (2009). Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin Hammer-Purgstall Tarafından Bilim Dünyasına Tanıtılması Hakkında. *Osmanlı Araştırmaları*, 34(34), 203-230.
- Timurtaş, F. K. (1964). Dil Davası ve Ziya Gökalp. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi*, (5), 71-105.
- Top, M. (1998). *Hoşap'taki Mahmudi Beylerine Ait Mimari Eserler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Tuğrul, A. (2010). *Batı'da Kürdoloji Çalışmaları ve Kurumları*. (Yüksek lisans tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden erişildi. (Tez No. 264945).
- Yakut, K. (2016). Arnavutluk Bağımsızlık Hareketinde Alfabe ve Eğitim Tartışmaları. *Balkanlar'da İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Tiran, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003 içinde* (s. 29-53). İstanbul: IRCICA.
- Yazıcı, N. (2010). Takvîm-i Vekâyi'. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39, 490-492.
- Yusuf Ziyaeddin Paşa (1310/1893). *El-Hediyyetü'l-Hamîdiyye fî'l-Lugati'l-Kürdiyye*. Dersaâdet: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.

Üç Farklı Biyografide Bediüzzamanı Aramak ve Anlamaya Çalışmak

Orhan Örs¹

Öz

Çalışmada “Bediüzzaman” yani “zamanının en beğenileni” veya “harikası” olarak zihinlere kodlanan ve farklı dönemlerde farklı isimler kullanmayı tercih eden Said-i Kürdi/Said-i Nursi üzerine yazılmış biyografiler temel alınarak farklı bir okuma yapılmaya çalışılacaktır. Ancak konuyla ilgili birçok biyografinin yazılmış olması ve bunların çoğunun “Ortodoks Nurculuğun” çizdiği çerçevede Bediüzzaman’ı ele alması çalışmanın daha “özgün” olduğu düşünülen Emrah Cilasun’un “Bediüzzaman Efsanesi”, Fırat Aydınkaya’nın “Bediüzzaman’ın Hançeri” ile Muhyiddin Zınar’ın “Said: Kürtlüğün Kayıp Risalesi” adlı üç kitabın baz alınarak hazırlanmasını salık vermiştir. Abdülkadir Badıllı, Ahmet Akgündüz ve Necmettin Şahiner gibi “Nurculuk” ekolünden gelenler tarafından hazırlanan Said-i Nursi biyografilerinin “belli bazı hassasiyetler gözetilerek” yazılmış olmaları, eleştirel olmak yerine her olay ve olguyu söz konusu hassasiyete uygun bir bağlam içinde ve zaman zamanda çarpıtarak değerlendirmeleri, eleştirel akli işlevsel kılarak mevzuları analiz etmekten ziyade sürekli bir savunma pozisyonunda bulunmaları bu noktada seçici olmayı gerekli kılmıştır ki zaten Carr da tarihçilerin zorunlu olarak seçmeci olduklarını dile getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bediüzzaman, Kürtler, Nurculuk, İstibdat, Meşrutiyet.

¹ Doç. Dr., Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, orhanors@munzur.edu.tr, ORCID: [0000-0003-4184-9775](https://orcid.org/0000-0003-4184-9775).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 07.07.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 22.10.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Searching for and Trying to Understand Bediuzzaman in Three Different Biographies

Abstract

In this study, a different reading will be attempted through the biographies written on Said-i Kurdi/Said-i Nursi, who is coded into minds as “Bediuzzaman”, that is, “the most admired of his time” or “the most wonderful” and who preferred to use different names in different periods. However, the fact that many biographies have been written on the subject and most of them address Bediuzzaman within the framework drawn by “Orthodox Nurculuk” has recommended that the study be prepared based on the books considered to be more “original”: Emrah Cilasun’s “Bediuzzaman Efsanesi”, Fırat Aydıncaya’s “Bediuzzaman’ın Hançeri” and Muhyiddin Zınar’s “Said: The Lost Treatise of Kurdishness”. The biographies of Said-i Nursi prepared by those who came from the “Nurculuk” school such as Abdülkadir Badıllı, Ahmet Akgündüz and Necmettin Şahiner were written “with certain sensitivities in mind”, instead of being critical they evaluated every event and fact within a context suitable for the sensitivities in question and sometimes by distorting them, instead of evaluating the issues by making the critical mind functional they were constantly in a defensive position and most importantly all the works prepared after the mentioned studies were written based on the mentioned studies, which made it necessary to be selective at this point as E. H. Carr also states that historians are necessarily selective.

Keywords: Bediuzzaman, Kurds, Nurculuk, Despotism, Constitutional Monarchy.

Extended Abstract

In this phase a different reading will be attempted through the biographies written on Said-i Kurdi/Said-i Nursi who is coded in people’s minds as “Bediuzzaman” that is “the most admired of his time” or “the most wonderful” and who preferred to use different names in different periods. However the fact that many biographies have been written on the subject and most of them deal with Bediuzzaman within the framework drawn by “Orthodox Nurcuism” has recommended that the study be prepared based on three basic works that are thought to be more “original”. The fact that those who came from the “Nurculuk” school such as Abdülkadir Badıllı, Ahmet Akgündüz and Necmettin Şahiner wrote the Said-i Nursi biographies they prepared “by observing certain sensitivities” that instead of being critical, they evaluated every event and fact within a context suitable for this sensitivity and sometimes by distorting it that they constantly took a defensive stance instead of addressing the issues by making the critical mind functional and most importantly that all the works prepared after the mentioned studies were written based on these, made it necessary to be selective at this point as E. H. Carr also states that historians necessarily have to be selective. Bediüzzaman who opened his eyes to the world in the last quarter of the 19th century that is at a time when the Ottoman geography was pregnant with many new developments, when continuities

as well as ruptures were experienced, when different ideas clashed with each other, when many different centers of power became apparent and entered into power struggles; he grew up in this turmoil, encountered and was nourished by different intellectual springs, occasionally stepped into the field of struggle and made his appearance, knew when to retreat when necessary, and succeeded in building a “unique” personality, a world of thought and a path/school, passing into eternity at the beginning of the second half of the 20th century. In a period when the footsteps of the First World War were coming, Bediüzzaman, who constructed a new and different “I” by “self-made”, criticizing the traditional and not adhering to it, succeeded in surpassing it and sometimes breaking away from it, in other words, by “investigating” instead of “imitating”, actively participated in the war, preferred to struggle with the problems he encountered instead of running away from them or covering them up, and seems to have considered it a duty to stand by the weak against the strong. He has demonstrated this “originality” in his personality as well as in his political life, has managed to greatly influence the period following him -including today- and has managed to build this originality on an intellectual level as well. The “Nurculuk” school has been a ground where Bediüzzaman developed the aforementioned originality and has cultivated the concept of “community”, which has been understood to be more in line with the spirit of the time by overcoming the “tarikat”. The path in question, as a movement whose foundations were laid in the Ottoman Empire, cooked under war conditions and cultivated in exiles, has deeply affected the Republic of Turkey both socio-culturally, socio-economically and socio-politically in a positive/negative sense. In order to approach the truth, the books in question, which are thought to have been prepared with a different perspective, will be taken as basis and the different perspectives presented by the works will be compared and an attempt will be made to shed light on the controversial points of Bediüzzaman’s adventure, which has been turned into an “open buffet”.

Giriş

Osmanlı coğrafyasının birçok yeni gelişmeye gebe olduğu 19. yüzyılın son çeyreğinde süreklilikler kadar kopuşların yaşandığı, farklı düşüncelerin birbiriyle çarpıştığı ve birçok farklı iktidar odağının belirginleşip güç mücadelesine girdiği bir zamanda daha sonra Bediüzzaman olarak adlandırılacak olan küçük Said dünyaya gözlerini açmıştır. Söz konusu hengâmede yetişen Said daha sonra farklı düşünsel pınarlardan beslenmiş, yer yer mücadele sahasına çıkarak arz-ı endam etmiş, gerektiğinde geri çekilmesini bilmiş “nevi şahsına münhasır” bir kişilik, bir düşünce dünyası ve bir yol/ekol inşa etmeyi başarmıştır. Ama hayat serüveni nihayetinde sona ermiş ve 1960’ta Bediüzzaman’ın ahiret yolculuğu başlamıştır. Birinci Dünya Savaşı’nın ayak seslerinin geldiği bir dönemde genç Bediüzzaman “self-made” yani kendi kendini inşa etme babında geleneksel olanı eleştirmiş ve ona bağlı kalmamış hatta yer yer ondan koparak onu aşmış başka bir ifadeyle “taklit” etmek yerine “tahkik” ederek yeni ve farklı bir “ben” inşa etmeyi başarmıştır. Söz konusu dönemde kendini savaş sahasında bulan Bediüzzaman karşılaştığı sorunlardan kaçmak veya üzerini örtmek yerine onlarla mücadele etmeyi tercih etmiş ve güçlüye karşı zayıfın yanında yer almayı bir vazife telakki etmiştir. Sahip olduğu “özgünlüğü” siyasi hayatına da yansıtmış, kendinden sonraki dönemi -bugün de dahil- ziyadesiyle etkilemeyi başarmış ve söz konusu özgünlüğü düşünsel düzlemde de inşa etmeyi başarmıştır. “Nurculuk” ekolü, Bediüzzaman’ın bahsi geçen özgünlüğü çerçevesinde geliştirdiği ve “tarikat”ın aşılması zamanın ruhuna daha uygun düştüğü anlaşılan “cemaat” olgusunu yeşerttiği bir zemin olmuştur. Osmanlı’nın geç dönemlerinde temelleri atılan söz konusu yol, savaş koşullarında pişirilmiş, sürgünlerde yeşertilmiş bir düşünce olarak Cumhuriyet Türkiye’sini de hem sosyo-kültürel hem sosyo-ekonomik hem de sosyo-politik olarak olumlu/olumsuz manada derinden etkilemiştir.

Hakikate yaklaşmak hatta mümkünse ulaşmak için bu çerçevede farklı bir perspektifle hazırlandığı düşünülen üç kitap esas alınacak ve onların ortaya koyduğu farklı bakış açıları karşılaştırılarak “açık büfe” haline getirilmiş olan Bediüzzaman’ın serüveninin tartışmalı noktalarına ışık tutulmaya çalışılacaktır. Çalışmada karşılaştırma ve analogi yoluyla yararlanılacak üç eser ise birbirinden tamamen farklı hassasiyet ve bakış açılarıyla yazılan, Bediüzzaman’ın başından geçen olayları farklı bağlamlara oturtarak değerlendiren, bu anlamda “özgün” bir anlayış geliştirdikleri düşünülen Emrah Cilasun’un “Bediüzzaman Efsanesi”, Fırat Aydınkaya’nın “Bediüzzaman’ın Hançeri” ve Muhyiddin Zınar’ın “Said: Kürtlüğün Kayıp Risalesi” adlı çalışmalardır. Ancak söz konusu eserler arasında Bediüzzaman aranıp tartışmalı mevzular aydınlatılmaya çalışılırken tarihte hatta tüm bilimlerde kusursuz bilgiye ulaşmanın imkansız olduğu ve mümkün olan en güvenilir bilgiye ulaşmanın esas tutulması gerektiği unutulmayacaktır (Stanford, 2010: xiii). Fakat bir makaleyle Bediüzzaman’ın hayatının tümüne projeksiyon tutmanın namümkün olduğunun farkında olarak yaşamının, faaliyetlerinin ve düşüncelerinin sadece esaretinin bitip payitahta dönüşüne kadarki kısmına (1878-1922) yoğunlaşılacaktır. Bu noktada Braudel’in Marx’tan aktardığı “Tarihi insanlar yapar ama onu

yaptıklarını bilmezler” şeklindeki veciz sözün anlamı akılda tutulacak (Braudel, 2016: 69) ve Bediüzzaman’ın hayatı bu bağlamda değerlendirilecektir.

Çalışmaya zemin oluşturan ve üç farklı pınardan beslendikleri anlaşılan söz konusu eserler yukarıda çerçevesi çizilen kapsamda tahlil edilmeye çalışılacaktır. Kitaplar, tematik olarak birbirleriyle karşılaştırılacak ve gerektiğinde aralarında analogiler kurularak hakikatin aşikar olması sağlanacaktır. Bediüzzaman’ın 82 yıllık hayat serüveninin ilgili kısmında yer alan ve birçok tartışmaya yol açan kırılma noktalar, geçtiği tartışmalı kavşaklarla birlikte üç farklı zaviyeden istim alınarak değerlendirilecektir. Bu noktada tarihi olguların sonraki dönemlere “arı” olarak gelmedikleri, kayda geçirenlerin zihinlerinden kırılarak yansydıkları ve dolayısıyla tarihi eserlerle içerdikleri olgulardan önce yazarlara/tarihçilere odaklanılması gerektiği es geçilmeyecektir (Car, 2013: 74). Ayrıca tarihçilerin çalıştıkları konu veya kişilere yaklaşımlarındaki hareket noktalarını kavramanın çalışmaların anlaşılmasını ve hak ettikleri değeri almaları için olmazsa olmaz olduğu da unutulmayacaktır (Car, 2013: 92). Onun için tarihten önce tarihçiyi incelememiz gerektiği hatta yazarları araştırmadan önce toplumsal çevrelerine bakılmasının önemli olduğu ve tarihçilerin toplumlarının ürünleri oldukları kadar tarihin de birer ürünü oldukları göz ardı edilmeyecektir (Car, 2013: 97). Ayrıca Hobsbawm’ın tarih mesleğiyle ilgili olarak; ilk zamanlar nükleer fizikten farklı olarak tarihin kimseye zarar verebileceğini sanmadığını fakat nihayetinde onun da hasara yol açtığını anladığını (Hobsbawm, 1999: 10) ve bu bağlamda yapılacak çalışmanın “zarar verme” kapasitesine sahip olabileceği akılda tutulacaktır.

Yazarlar ve Olguları Üzerine Tenkit ve Tahlil

Çalışmanın teorik zemini dikkate alınarak biyografik çalışmalara geçmeden önce biyografi yazarlarına bakıldığında 2022 yılında Nubihar Yayınları’ndan çıkan “Kürtlüğün Kayıp Risalesi” adlı çalışmanın yazarı Muhyiddin Zınar’ın 1972’de Çewlik’te (Bingöl) dünyaya gözlerini açtığı, 17 yaşına geldiğinde Bediüzzaman’ın “Risale-i Nur” olarak adlandırılan külliyatıyla tanıştığı ve hayatı boyunca söz konusu eserlerden okumalar yaptığı anlaşılmaktadır. “Nurcu” dünyanın içinden gelerek çalışmasını hazırlaması Zınar’a içeriden konuşma ve yetiştiği çevreden bilgi toplama imkanı sağlamıştır. Bu süreçte Sosyoloji eğitimi de alan yazar, kitabının muhtevasını şekillendiren ve nirengi noktasını oluşturan Bediüzzaman ve Kürtler üzerine birçok programa katılmış ve makaleler de yazmıştır (Zınar, 2023: 3). 2020 yılında Avesta Yayınları tarafından yayınlanan “Bediüzzaman’ın Hançeri” adlı kitabın yazarı Fırat Aydınkaya ise 1979’da Muş’un Varto ilçesinde dünyaya gelmiştir. Hukuk eğitimi aldıktan sonra Avukatlık mesleğini icra eden Aydınkaya, farklı platformlarda (Kürt Araştırmaları Dergisi, Nupel Sitesi, Agos Gazetesi vb.) değişik konularda birçok makale ve kitap yazmıştır (Aydınkaya, 2020: 13-14). 2015’te Patika Kitap Yayınevi tarafından yayınlanan “Bediüzzaman Efsanesi” adlı çalışmanın yazarı Emrah Cilasun ise Dersim sürgünü baba ile Çerkez Ethem’in akrabası annenin çocuğu olarak 1966’da İstanbul’da hayata merhaba demiş ancak 1978 yılında Almanya’ya iltica etmek durumunda kalmıştır. 14 yaşından itibaren

İbrahim Kaypakkaya geleneğinin içinde yetişen ve hayatı boyunca bahsi geçen geleneği takip ettiği anlaşılan Cilasun, Türkiye'nin yakın tarihi üzerine birçok kitap yazdığı gibi belgeseller de çekmiş ve farklı dergilerde değişik konular üzerine makaleler yazmıştır (https://translex.ege.edu.tr/tr-7442/emrah_cilasun.html).

Çalışmanın temelini oluşturan söz konusu üç eserin ikisinin bariz olan “a priori” yani ön kabuller üzerine inşa edildikleri anlaşılmaktadır. Her ne kadar üç eser, Bediüzzaman hakkındaki hakikati ortaya çıkarmanın peşinde olsalar da Aydınkaya hakikate daha bilimsel bir zeminde, verileri eleştiriye tabi tutarak ulaşmaya çalışmış; Cilasun, üretildiğine veya inşa edildiğine inandığı ön kabulle Bediüzzaman efsanesini yıkmak için uğraşmış; Zınar ise Bediüzzaman’ı eleştiri üstü tutan bir ön kabulle, daha önce yazılmış olan biyografilerdeki tahrifatları eleştirmiş ve Bediüzzaman’ın yazdığı eserlerden destek alarak gizlenen gerçek kimliğini bulmanın derdine düşmüştür. Dolayısıyla daha önce çerçevesi çizilen perspektifle kitaplara bakıldığında farklı pınarlardan beslendikleri gibi farklı değerlendirmeler de yaptıkları ve farklı çıkarımlarda bulunarak farklı sonuçlara ulaştıkları açıkça görülmektedir. Üç eser de tıpkı pozitivistlerin dile getirdiği gibi önce olguları ortaya koymuş sonra onlardan sonuç çıkarmayı denemişler (Car, 2013: 59). Aslında tarihçilerin yazdığı metinler, eleştirel oldukları kadar tarafsız olmalı ve hiçbir davaya hizmetkar kılınmamalıdır (Stanford, 2010: 56). Bu bilinçle tarihçiler, ele aldıkları olguların “ne aciz bir kölesi ne de zalim bir efendisi” olmalıdır (Car, 2013: 81). Ancak tarihçiler söz konusu hakikate rağmen uzun zaman “cehennem yargıçlığı”na soyunmaya devam etmiş ve dünyayı terk eden “kahramanları” ya överek ya da yererek yargı dağıtmakla kendilerini yükümlü görmüşler. Halbuki yargıçlar gibi tarihçiler de tarafsızlık ilkesi çerçevesinde hakikate namusluca boyun eğmek zorundadır (Bloch, 2013: 172). Bu bağlamda Braudel’in dile getirdiği gibi tarihsel zihniyetin eleştirel olması gerektiği kadar tarihçilerin bu zihniyeti çalışmalarına taşımasının da çok önemli olduğunu unutmamak gerekir (Braudel, 2016: 28). Ayrıca tarihçilerin hakikatin peşinde olmak gibi bir mecburiyetlerinin olduğunu da bilmek gerekir (Stanford, 2010: 41).

Yazarlarımızı tanıdıktan sonra eserlerinin ortaya koyduğu içeriklere bakıldığında üçünün de çalışmaları boyunca kronolojik bir anlatı ortaya koydukları görülmektedir. Ancak konuların kendilerini dayattığı yerlerde üçünün de tematik bir anlatı takip ederek zamanı devre dışı bıraktıkları müşahede edilmektedir. Eser sahiplerinin Bediüzzaman için tercih ettikleri ve çalışmalarında daha çok kullandıkları isimler de dikkat çekicidir. Aydınkaya, çalışması boyunca esas olarak “Said-i Nursi”yi kullanarak Bediüzzaman’ın Kürt kimliğine vurgu yapan Kürdiliğiyle ilgili tam anlamıyla tatmin olmadığını ve bu noktada tereddüt yaşadığını hissettirmektedir. Zınar ise içerden bir ses ve “nurcu” ekole olan hakimiyetinin etkisiyle olsa gerek; birinci dönem yani 1878-1922 yılları için “Said-i Kürdi”yi kullanırken sonraki dönem için “Said-i Nursi”yi tercih etmektedir. Zınar, bu noktada Bediüzzaman’ın hayatı boyunca yazdığı kitap ve makalelerde kullandığı ya da kullanmak durumunda kaldığı isimlere özellikle riayet etme çabasıdadır. Cilasun ise daha ziyade bilinçli olarak “Mola Said”i kullanarak ideolojik tutumunu

dışa vurmak istemektedir. Seküler dünyada negatif bir anlamla yüklü olan “molla”yı kullanarak çalışmasının zemini ile arka planındaki düşünsel kodları yansıtanın derindedir sanki. Burada bahsedilen ideolojik tutum, Eagleton’un “İdeoloji” adlı çalışmasında dile getirdiği tanımla ilişkilidir. Eagleton’a göre bir kişi, birileri hakkında ideolojik bir dil kullandığını iddia ettiğinde, o kişilerin, belirli bir meseleyi ön yargılardan oluşan bir bakış açısıyla kavramasını kastetmektedir (Eagleton, 2011: 20).

Aydinkaya, çalışmasında Bediüzzaman’ın Hançeri üzerinden Kürt tarihini de anlatısına dahil etmiş, Nakşibendilik ve Halidilik tarikatlarının Kürt coğrafyasındaki yapılanmalarıyla etkilerini değerlendirmiştir. Zınar da benzer şekilde anlatısına Kürt tarihini dahil etmiş, yeri geldiğinde ayrıntılı bilgiler vermiş ve bahsi geçen tarikatların Kürt coğrafyasındaki karşılığını tahlil etmiştir. Zınar’a göre Bediüzzaman, Kürt kimliğinin bir savunucusu olduğu kadar temsilcisi de olmuştur. Çünkü hayatı boyunca Kürtlerin haklarını gündeme getiren Bediüzzaman, bunun bedelini sürgünden sürgüne sürüklenen hayatıyla ödemiş ve bu kapsamda hapishanelere düşmeyi göze almıştır. Cilasun ise daha ziyade Nurculuğun zaman içinde inşa ettiği tarihe odaklanmıştır ki ona göre Bediüzzaman sanki bilinçli bir şekilde tüm şartları kendi lehine kullanmış “kurnaz” ve dini gündemi olan bir şeriatçıdır. Bediüzzaman’a karşı yapılan “Kürtçülük” suçlamasının ırkçı ve faşizan bir anlayışın ürünü olduğunu dile getirip mahkum eden Cilasun yine de Bediüzzaman’ın Kürtler için ürettiği dikkate değer bir katkının olduğuna inanmamaktadır. Ona göre müesses nizamın Bediüzzaman’la uğraşmasının esas sebebi de Kürtlüğü değil sahip olduğu dini kimliği ve şer’i gündemidir. Dolayısıyla Cumhuriyet Türkiye’si yazarlarının onunla aralarına örmeye çalıştıkları duvar esas itibariyle dinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle Kemalist yazarlar, gerçek İslam’ın kendileri tarafından savunulduğunu dolayısıyla din düşmanı olmalarının mümkün olmadığını ileri sürmüş ve Bediüzzaman’a da “Rus amaline hizmet” ettiği için karşı durmuşlar. Fakat söz konusu ayrışım çizgisini çizerken “milli kimlik” kısmını unutmayan “hakim ulus şovenizminin temsilcisi Kemalist yazarlar”, Cilasun’a göre Bediüzzaman’ı resmi ideolojinin yok saydığı Kürt mensubiyeti üzerinden aşağılamaktan ve “cahil” olarak kodlamaktan geri durmamışlar. Başka bir ifadeyle yeni rejimin efendileri bir yandan köylüyü milletin efendisi olarak gördüklerini dile getirmiş diğer yandan periferiden geldiği için Bediüzzaman’ı “cahil” olarak kodlamışlar. Cilasun bu zaviyeden bakan Kemalist yazarların, Nazi Almanyası ideologlarının Sosyal-Darwinistleriyle uyuştuklarını hatta inşa ettikleri dil itibariyle benzeştiklerini ve çalışmaların da aynı mutfağın “üretilmiş” ürünleri olduğunun altını çizmektedir (Cilasun, 2015: 9).

Cilasun, Orta Avrupa’nın küçük bir kasabasına yolunun düşmesi ve karşılaştığı manzaradan etkilenmesi üzerine Bediüzzaman’ı çalışmaya karar vermiştir (Cilasun, 2015: 9). Ona göre günümüz Türkiye’sinin gündelik hayatında dinin belirleyici olması ve bir üst yapı kurumu olarak bilimden sanata siyasetten eğitime kadar rol oynaması ‘Neden Said Nursi’ sorusuna cevap aranarak ortaya konulabilir ancak (Cilasun, 2015: 13). Çünkü basına da yansıdığı gibi Türkiye’de

rejimin üst yapısının din tarafından tahkim edildiğinin açıkça görüldüğünü (Cilasun 2015, s.31) ve tam da bu noktada hakim sınıfların Müslümanlığa ve Osmanlı mirasına vurgu yapmasının Said-i Nursi ile ilişkisinin araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede sorular soran yazar, hakim sınıfların sahip olduğu özgüven ile pragmatizminin Bediüzzaman ile ilişkisinin günümüzde temelleri atılan ve resmi ideoloji haline getirilen olgunun arka planında Bediüzzaman'ın etkisinin ortaya konulmasının yeni rejimi anlamakta anahtar role sahip olduğuna inanmaktadır (Cilasun, 2015: 38). Cilasun tam da bu sebeplerden dolayı Bediüzzaman'ı çalışmaya karar vermiştir. Bu durum da ister istemez yazarın ideolojik ve politik bir tutum almasına yol açmış görünmektedir. Fakat Cilasun'un soruların peşine düşmesi ve “niçin” sorusunu sorarak cevaplar araması, Carr'ın tarihçiler için olmazsa olmaz olarak gördüğü hakikatin peşinden koşma izleğinde olduğunu göstermektedir ki Carr'a göre tarihçiler durmadan “niçin” sorusunu soran yaratıklardır (Car, 2013: 114).

Emrah Cilasun farklı bir yöntem kullanarak akademik endişe kadar ideolojik perspektifin de hakim olduğu anlaşılan bir zeminde eserini meydana getirmiştir. Çalışmanın epey uzun olan giriş bölümünde Bediüzzaman üzerine yazılmış çalışmaları değerlendirerek başlayan Cilasun, farklı perspektif ve hassasiyetlerle yazılmış biyografilerle birlikte araştırmalara dayalı çalışmaları da geniş bir şekilde eleştiriye tabi tutarak değerlendirmiştir. Osmanlı arşivleriyle birlikte Rus, Fransız ve İngiliz arşivlerinden elde edilmiş belgelerin işlendiği kitap, daha çok Nurcu ekolden gelenlerin hazırladığı ikinci el kaynaklardan yararlanılarak hazırlanmıştır. İdeolojik bir perspektifle işe giriştiğini saklama gereği duymayan yazar, Bediüzzaman'ın serencamını bu perspektifle yorumlamaktan da geri durmamış, Nurcu yazarlar tarafında elde edilen veya üretilen verileri temel almış dolayısıyla diğer yazarlardan farklı sonuçlara ulaşmış ve verili (given) bilgileri kimi zaman “tartışmasız hakikat” olarak temel alarak kendince “Bediüzzaman Efsanesini” yıkmaya çalışmıştır. Kitabın tümünde eleştirin hakim olması “Nurcu” ekolden gelenlerin yazdıkları biyografilerde sormadıkları veya sormadıkları soruları cesurca sorması çalışmanın artısı olurken bütün doneleri ideolojik bir perspektifle Bediüzzaman'ın aleyhine yorumlaması, Bediüzzaman'la ilgili neredeyse hiçbir olumlu analiz ve yorum yapmaması, olumlu hiçbir sonuca ulaşmaması hatta onu sürekli olarak mahkum etmeye çalışması eserin özgün olması kadar ideolojik bir havaya bürünmesine yol açmıştır. Bu noktada yazarın “a priori” inançlarının, olguların toplanmasını belirlediğini (Evans, 1999: 38) açıkça göstermektedir. Halbuki Knewles'in de altığını çizdiği gibi tarihçiler yargıç olmadıklarının bilincinde olarak “adam asmaya” meraklı olmamalıdır (Car, 2013: 134). Hatta tarihçiler, tarihsel inançlarını revizyona açık tutmalı çünkü tarih söz konusu olduğunda emin olunabilecek tek şeyin bilinmeyen birçok şeyin olduğunun bilincinde olmak olduğunun bilincinde olurlar (Stanford, 2010: xiii). Bloch'un da altını çizdiği gibi eylemlere varıncaya kadar yargıladıktan sonra “götürün sehpaye” diye haykırmanın bir anlamı yoktur. Çünkü tarihçiler, yargılamak yerine anlamaya çalışmalı ve farklı olanı kötü diye kabul etmekten vazgeçmelidir (Bloch, 2013: 176).

Farklı pınarlardan beslenerek hazırlanan eserlerin ortaya koyduğu olgular üzerinden bir okuma yapıldığında Fırat Aydınkaya'nın kitabı yazarken akademik kaygıları önde tuttuğu, hakikati ortaya çıkarmak için eleştirel aklı sürekli işlevsel kıldığı ve şüpheli bakışı çalışması boyunca canlı tuttuğu görülmektedir. Özellikle tartışmalı mevzular söz konusu olunca “niçin” sorusunu sorarak gerçeğe ulaşmaya çalışması, bu noktada Cilasun da dahil farklı yazarların ortaya koyduğu olgulara eleştirel yaklaşması ve bu minvalde sonuçlara ulaşması çalışmayı farklı bir noktaya taşımıştır. Aydınkaya sanki tarihçilerin durmadan “niçin” sorusunu soran yaratıklar olduğunun bilinciyle hareket etmiş (Car, 2013: 114) ve tarihçiler için olmazsa olmaz olan durmadan “niçin” sorusunu sorma ve cevap bulmayı umduğu sürece de sürdürme eylemini, bir iki konuyu dışarıda tutarsak, sürekli olarak canlı tutmuştur (Car, 2013: 145). Aydınkaya, “Hançer” metaforu üzerinden şiddetin epistemolojik çerçevesini inşa etmek üzere Fanon'dan Cesaire, Benjamin'den Sorel'e, Foucault'tan Derida'ya, Freud'dan Hobbes'a kadar birçok düşünürü başvurmuş, farklı bir zemin üzerinden Bediüzzaman'ı değerlendirmeye çalışmıştır. Yazar, eserini inşa ederken esas itibarıyla biyografilerden beslenmiş ve ikinci el kaynaklardan topladığı ampirik verileri yoğun bir şekilde işlediği teorik çerçevede yoğunlaştırılmıştır. Collingwood'un How ile Wels'ten aktardığı gibi tarihçiliğe soyunduğu görülen Aydınkaya bu bağlamda hakikati bulmak için uğraştığını kitap boyunca okuyucuya hissettirmiştir (Collingwood, 2010: 57). Yazar, teoriler üzerinden oluşturduğu kuramsal çerçeveden destek alarak İslam'ın çağdaş kriziyle Kürtlüğün çağdaş krizlerine projeksiyon tutmaya çalışmıştır. Aydınkaya'ya göre Bediüzzaman'ın Hançeri tam da bu noktada iki krizi sembolize etmekte ve öğretici hale gelmektedir. Bu da ister istemez şiddetin meta anlatisına bakmayı ve şiddetin fenomenolojisi ile yapı sökümüne dikkat kesilmeyi gerektirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki söz konusu durum yazarı üç krizin yani İslam'ın, Kürtlüğün ve şiddetin krizinin peşine düşmesine yol açmıştır. Bunun üstesinden gelmek için de yazar, çalışma boyunca Benjamin'in şiddet eleştirisini istim yapmış, Benjamin, Sorel ve Derida'nın düşüncelerini aktarmış ancak bununla yetinmeyerek tersten bir okuma yapılması gerektiğini dile getirmiş ve şiddetin ilk elden araçlarda değil amaçlar kategorisinde aranmasının önemini altını çizmiştir (Aydınkaya, 2020: 13-15).

Aydınkaya'ya göre hukukun şiddetle ilişkisini ve onun şemsiyesi altında, onun kılığına girmesini faş etmek devrimci bir eylemdir. Dolayısıyla otoritenin mistik temelini oluşturan hukuku, şiddetin başladığı yerde aramak lazımdır. Çünkü burada hukuku koruyan bir şiddet ile karşı karşıya kalınmakta yani hukuk şiddetin yumuşak yüzü ve yasaya bürünmüş haline gelmektedir. Bu noktada Hobbes, Foucault ve Freud'a atıf yapan yazar şiddetin, hukuku hem kurduğunu hem de koruduğuna vurgu yapmaktadır. Peki bu durumda sadece hukuktan bahsetmek ve adaleti tesis etmesini beklemek mümkün mü? Yazarın cevabı “hayır”dır. Ancak Pers mitolojisindeki Rüstem ve Sohrab örneği üzerinden mevzuyu açıklığa kavuşturmaya devam eden yazar, Rüstem'in, oğlu Sohrab'ı öldürmesi ve kendi öz-yıkımıyla baş başa kalmasını öne çıkarmakta ve mücadeleye işaret etmektedir (Aydınkaya, 2020: 15-19). Aslında Schelling de farklı bir noktadan yaklaşarak genel

hukuk düzeninin oluşmasının salt rastlantıya bırakılmadığını ve bunun gerçekleşmesinin tarihte gördüğümüz güçlerin “özgürce mücadelesinden” beklenebileceğinden bahsetmiştir (Özlem ve Ateşoğlu, 2014: 115). Bu noktada Fanon’un “fil” ile sembolize edilen sömürgeci şiddetini gündeme getiren Aydınkaya söz konusu şiddetin ancak daha büyük şiddet ile karşılaşınca pes edeceğini dile getiren Fanon’a hak vermektedir (Aydınkaya, 2020: 19). Çünkü Fanon, şiddetin sömürülenleri özgürleştirdiğini söylemiştir. Fanon ile birlikte Sorel’in de yaptığı şiddet yorumlarının karşı koyucu ve karşı yasa koyucu olmasına dikkat çeken yazar, Allah’ın “Kahhar” sıfatının da ilahi şiddetin tescilli mahiyetinde olduğunu dile getirmektedir. Bu noktada Sartre’ye geçen yazar, onun ezilenleri, haklı şiddetin deva veren doğasına davet etmesinden bahsetmektedir (Aydınkaya, 2020: 19-37). Diğer taraftan Kürt yazar Cigerxwin’in, Kürtleri ellerinde kalem ile şiddete davet etmesini ve kalemi yedek güçten eşit hale getirmesine dikkat çeken Aydınkaya, Hançerde asıl olanın söz sahibi olmak olduğunu ve Kürt tarihinde asıl olanın şiddet, kalemin ise yedekte kaldığını belirtmektedir. Tam da bu noktada Bediüzzaman’ı işin içine katan yazar, onun bu çerçevede “yeni insan” tasarımına teşebbüs ettiğini ve bu insan tipinin, orta sınıftan gelen Türk İslam ve milliyetçi olmakla malul bir tip olduğunu ve bu “yeni insan”ın elinde patladığını iddia etmektedir. Çünkü bu yeni insan tipolojisi, Kantçı anlamda, görevine, devletine bağımlı ve memur ruhludur. Fakat yazar, Bediüzzaman’ın yine de çağdaşlarından ayrıldığını çünkü Müslümanların dine olan bağlılıklarını güçlendirerek ve onları yeniden Müslümanlaştırmak için kitleleri asıl ve modern olanın içinde tutmayı başardığının altını çizmektedir. Bediüzzaman’ın dini usulde şiddeti nerdeyse iptal etmesinin önemini farkında olduğu anlaşılın Aydınkaya bu kapsamda ona hakkını teslim etmekten geri durmamıştır (Aydınkaya, 2020: 39-45).

Muhyiddin Zınar ise ilk iki yazardan farklı olarak eserini daha çok, yoğun bir biçimde kullandığı birinci el kaynaklar üzerinden inşa etme yoluna gitmiştir. Farklı bir metot kullanarak teorik çerçeveyi son bölüme bırakmış olan yazar, klasik bir biyografi hazırlama derdinde olmadığını çalışması boyunca hissettirmiştir. Bediüzzaman’ın kaybedilen veya kaybettirilen “Kürt” kimliğinin peşinde olduğu anlaşılın yazar, yetkelerden elde ettiği verileri bu perspektifle yoğurmuştur. Nurcu yazarlar tarafından yazılan biyografileri bu çerçevede eleştiriye tabi tutan Zınar, Bediüzzaman’ın Kürt kimliğinin taşıyıcısı ve savunucusu hatta temsilcisi olduğunu özellikle vurgulamıştır. Nurcu yazarların kimi hassasiyetleri gözeterek Bediüzzaman’ın Kürt kimliğini gizlediklerinin altını çizen yazar söz konusu yazarların yer yer de bilgiler üreterek onu yanlış tanıttıklarından şikayet etmiştir. Nurcu yazarların burada durmadıklarını belirten Zınar, yalan-yanlış bilgilerle bazı konuları da çarpıttıklarını ve resmi ideolojinin çizdiği çerçevede kalarak Bediüzzaman’ın savunduğu davayı tersyüz ettiklerini gündeme getirmiştir. Yazar, kendisinden önce yazan Cilasun’a kitabı üzerinden doğrudan, Aydınkaya’ya ise isim zikretmeden cevaplar vermiş gibidir. İçerden bir ses olarak konuya daha hakim olduğu anlaşılın yazar, birinci Said olarak Said-i Kürdi’nin ve ikinci Said olarak da Said-i Nursi’nin yazdığı makale ve kitaplardan ziyadesiyle yararlanmışır.

İçeriden konuşması, birinci el kaynaklar kullanması, Bediüzzaman'ı eserleri üzerinden okuyarak analiz ve yorumlar yapması çalışmayı özgün kılan taraflar olarak öne çıkmaktadır. Kitabı boyunca Bediüzzaman'ı eleştiri üstü tutması hatta hiçbir vesileyle eleştirmemesi, tartışmalı mevzuların hepsinde savunmaya geçmesi ve Bediüzzaman'ın yanlış yapma ihtimalini hiçbir şekilde gündeme getirmemiş olması çalışmanın eksileri olarak görünmektedir. Halbuki Evans'ın da dikkat çektiği gibi tarihçiler, yazdıkları her şeyin mutlak doğru olmadığını bilincinde olarak yazılanların olabilirliklerini de hesaba katarak şüpheci ve eleştirel olmalıdırlar (Evans, 1999: 113-114). Başka bir deyişle tarihçiler, sahip oldukları ön yargıları bir tarafa bırakmasını bilmeli ve tarafsızlığı esas alarak belgeleri inceleyebilmelidir (Evans, 1999: 81).

Bediüzzaman'ın gizlenen ancak tarihi sayfalarda aşikar olduğuna inandığı Kürt kimliğini ortaya çıkarmanın peşinde koşan Zınar, Bediüzzaman'ın düşünsel düzlemde ortaya koyduğu pratikleri de Kürtlükle ilişkisi bağlamında incelediğinin altını çizmiştir. Ona göre Bediüzzaman'ın yaşamı ilmi olanla politik olanın iç içe olduğu süreçler ihtiva etmiştir. Cephe hattında savaşırken eser vermeyi sürdürmesi ve düşüncelerinden dolayı hapisaneler ve sürgün yerleri arasında sürüklenirken Risale-i Nurları yazmaya devam etmesi bu bağlamda açık göstergelerdir onun için. Yazara göre Bediüzzaman'ın Fransız devriminden sonra yaygın değerler olarak öne çıkan eşitlik, özgürlük, meşrutiyet ve milliyetçilik gibi kavramları Kürtlüğün ikamesi bağlamında özgün bir biçimde kavramsallaştırması, Osmanlı'nın geri bırakılmış coğrafyasından payitahta gelmesi ve genç olmasına rağmen cesur bir şekilde siyasete dahil olması bu anlamda değerlendirilmelidir. Yazar, Bediüzzaman'ın bahsedilen dönemde ayrıca düşüncelerine muvafık gördüğü örgütlere katılması, gazete-dergilere makaleler yazması ve farklı konularda kapsamı geniş eserler üretmesinin de ilmi olanla politik olanın iç içeliğine işaret ettiğini dile getirmektedir (Zınar, 2023: 15-16).

Zınar'a göre Bediüzzaman, düşünsel ve siyasi serüveninde Kürtlüğü her an beraberinde taşımış ve hayatı boyunca onu terk etmemiştir. Bizzat şahit olduğu II. Abdülhamid dönemi, İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) devri ve Cumhuriyet Türkiye'sinde devletin resmi politikasından kaynaklı olarak yaşanan Kürtlük kriziyle birlikte Kürtlüğün iç krizinin tarihsel seyrinin, Bediüzzaman'ın kişisel hikayesiyle birebir örtüştüğünü tespit eden yazar bu çerçevede bahsi geçen dönemi anlamak için Bediüzzaman'ın özellikle araştırılması gerektiğini düşünmektedir. Ancak yazar için en az bunun kadar önemli olan diğer bir husus ise Bediüzzaman'ın gizlenmiş veya unutulmuş hatta çarpıtılmış olan hayat hikayesinin doğru bir şekilde araştırılıp ortaya konulmasıdır. Çünkü Bediüzzaman düşünsel düzlemde geniş bir etki alanı oluşturmasına rağmen hakkı verilerek araştırılmamıştır. Onu daha önce araştıranlar yetersiz oldukları için eserleri de yetersiz kalmış dolayısıyla bizzat kendileri ve ürettikleri eserler sorun yumağı haline gelmiştir. Kısacası yazar, Bediüzzaman'ın "açık büfe" haline getirilen fikirlerinin farklı çevrelerce inşa edilen kültürel sermayeye dahil edilmek istendiğini ve bu noktada resmi ideoloji için problemli gördükleri düşüncelerinden imtina ederek Bediüzzaman'ın Kürt ve

Kürdistan'a dair faaliyetlerini ya değersizleştirmeye ya da sansüre uğratarak kendi programlarına uygun hale getirmeye çalıştıklarını düşünmektedir. Özellikle Bediüzzaman sonrası nurculuğun, canlı şahitler üzerinden inşa ettiği anlatının objektif olma iddiası taşımaya rağmen Kürtler ve sorunları gündeme geldiğinde yönlendirme amacı taşıyan “kurgularla” gerçeği gölgelemeye çalışmalarına şahit olan yazara göre Bediüzzaman'ın Nursi olduğu kadar Kürdi bir alim olduğu zaman zaman unutulmaktadır (Zınar, 2023: 17-18).

Bediüzzaman'ın Kürt Coğrafyasındaki Faaliyetleri

Bediüzzaman'ın doğum tarihi üzerine üç yazarımız da farklı gerekçelerle farklı tarihler vermektedir. Zınar, herhangi bir tartışmaya girmeden Bediüzzaman'ın 1878'de dünyaya gözlerini açtığını yazarken (Zınar, 2023: 38), Cilasun birkaç farklı tarihin söz konusu olduğunu ifade edip 1870'li yıllarda hayata başladığını kayda geçirmekte (Cilasun, 2015: 118) ve Aydıncaya ise Badıllı'nın yaptığı hesaplamaların yani 1876 yılının daha doğru görüldüğünü dile getirerek daha ziyade Bediüzzaman'ın doğduğu dönemdeki koşullara dikkat çekmektedir (Aydıncaya, 2020: 126). Bitlis'in Hizan Kazasının İsparit Nahiyesine bağlı Nurs köyünde dünyaya gelen Bediüzzaman, 1885 yılında eğitim hayatına başlamış (Cilasun 2015, s.118), dokuz yaşına geldiğinde kendisinden büyük kardeşi Abdullah'ın yanına gitmiş ve yaklaşık üç yıl boyunca Kürdistan'ın medrese usulüne uygun bir eğitimden geçmiştir (Zınar, 2023: 38). Bediüzzaman'ın hayatını kayda geçiren ilk kişi olan yeğeni Abdurrahman, onun son olarak gittiği Beyazıt'ta aldığı üç aylık eğitimi sırasında Ehmed-i Xané türbesine kapanmasına vurgu yaparken Zınar, Bediüzzaman'ın bu süreçte ruhsal uyanış yaşayıp politik bilince ulaşmasına dikkat çekmektedir. Zınar'a göre Bediüzzaman, Kürtlerin milli birliğini bu yaşlardan itibaren düşünmeye başlamış ve “Kürtlerin hal-i perişanını” görerek kurtuluşlarının modern eğitimden geçtiğini anlamıştır. Yüksek bir bilince ulaştığı anlaşılan Bediüzzaman, Kürtlerin hastalığı olarak tarif ettiği ihtilaf ve cehaletten bir an önce kurtulmaları gerektiğini de yüksek sesle dillendirmeye başlamıştır (Zınar, 2023: 41). Aydıncaya da söz konusu bilince varan Bediüzzaman'ın bundan sonra “koşan adam” misali hızlandırılmış bir hayat yaşamak durumunda kaldığına işaret etmektedir (Aydıncaya, 2020: 90).

Eğitiminin daha başlarında “emir kabul etmeyen ve haksızlıklara dayanamayan fitratı”nın da etkisiyle başkaldırmaya başladığı dile getirilen Bediüzzaman'ın bu tutumu için Cilasun farklı düşünmektedir. Bediüzzaman'ın “Tarihçe-i Hayat” adlı “resmi” biyografisinde geçen söz konusu ifadeleri sorunlu bulan Cilasun'un tahminine göre medrese ortamı küçük Said üzerinde kasvet oluşturmuş ve o da tepki olarak “haylazlıklar” yapmıştır. Dolayısıyla dini eğitimi sık sık sekteye uğramıştır. Yazar, eldeki verilere göre Bediüzzaman'ın eğitim hayatında altı medrese değiştirdikten sonra ancak yedincisinde yalnızca 3 aylık bir din eğitimi aldığını, Nurcuların da bunu farklı bir bağlamda da olsa dile getirdiklerini fakat meseleyi çarpıtarak ele aldıklarını ileri sürmektedir. Çünkü onlara göre Bediüzzaman, gaybi bir işaret olarak on beş yıl tahsil gerektiren ilmi yalnızca üç

ayda elde etmeyi başarmıştır (Cilasun, 2015: 118-120). Aydınkaya ise daha çocuk olan Said'in sahip olduğu yeteneklerin talebeler arasında kıskançlığa yol açtığını ve kimi zaman şiddet içeren olaylara karışmasına neden olduğunu dile getirmektedir. Ancak tam da bu noktada bir devlet yetkilisinin kadraja girmesine dikkat çeken yazar, Bediüzzaman'a karşı bu hasmane duygulardan haberdar olan Siirt mutasarrıfının onu korumasına alıp Bitlis'e gönderdiğinin altını çizmektedir. Söz konusu durum Bediüzzaman'ın devletle ilk temasından memnun ayrılmasına kaynaklık etmiş görünmektedir. Çünkü Mardin'den döndükten sonra Bitlis ve Van'da da valilerin gözetimine girmiştir (Aydınkaya, 2020: 88-89). Bahsedilen dönemde (1890'ların başı) Mardin'de bulunan Bediüzzaman, burada etkili bir alimle karşılaşmış ve ondan denge siyasetini öğrenmiştir. Ayrıca Namık Kemal'in "Rüya" adlı makalesini okuması ve yeni bir düşünce yumağıyla tanışması onda ayrı bir uyanışa yol açtığına dikkat çeken Zınar, Bediüzzaman'ın burada denge siyasetinin farkına varmasının kırılma evrelerinden birine tekabül ettiğini, büyük politik meselelere dahil olmadan evvel bu mesleği öğrenmesinin ve onu politik anlayışının esası haline getirmesinin önemli olduğunu vurgulamaktadır (Zınar, 2023: 39). Cilasun ise bu döneme farklı bir noktadan yaklaşmakta ve Bediüzzaman'ın özellikle "rüya" ile uyanmasının Jön Türklerle olan ilişkisinin habercisi olabileceğine işaret etmektedir (Cilasun, 2015: 130).

Eğitimine Siirt, Müküs ve Beyazıt'ın meşhur alimlerinden dersler alarak devam eden Said, daha sonra Halidi tarikatının etkisinde olan Nehri ile Arvasi tekkelerinden kalan alimlerden de dersler almış ve artık ilmi tartışmalara girecek kadar özgüven kazanmıştır. Eğitim hayatını nihayete erdiren genç Said, Van'a gittikten sonra alışılagelmiş medrese geleneğinin dışına çıkarak yeni bir yöntem ve metotla dersler vermeye başlamıştır. Eğitim müfredatına dini ilimlerle birlikte felsefe, matematik, biyoloji, tarih ve coğrafya gibi modern fenni ilimleri ekleyerek farkını ortaya koyan ve zekasıyla dikkatleri üzerine çekmeyi başaran Bediüzzaman, zamanın Van Valisi Tahir Paşa'nın konağında düzenlenen sohbetlere de katılmış ve yapılan tartışmalara dahil olmuştur. Türkçeyi bu dönemde öğrenmeye başladığı anlaşılan Bediüzzaman, konağın zengin kütüphanesinde bulunan batı menşeli kitaplarla da tanışmıştır. Dini ilimleri fenni ilimlerle buluşturan söz konusu ortamlarda bulunması ve bunu, takip edeceği metodun parçası haline getirmesi onun fikir dünyasında yeni pencereler açmıştır. Bediüzzaman artık Kürt aşiretleri arasında meydana gelen sorunlara da müdahale eden, aşiretleri bilinçlendirerek sorunların üstesinden gelen, bölgede barış ve huzurun tesis edilmesi için mesai harcamaya başlayan bir kanaat önderi haline gelmiştir (Zınar, 2023: 38-39). Böylece bölgenin yerel Kürt iktidarıyla ilk teması temas kurmuştur. Bir seferinde gördüğü rüya üzerine harekete geçen Bediüzzaman, Kürtler arasında otorite figürüne tekabül eden Cizre bölgesinin Hamidiye paşası Miran Aşireti reisi Mustafa Paşa ile görüşmeye gitmiştir (Aydınkaya, 2020: 88-89). Rüyasında Abdülkadir-i Geylani'nin kendisine görev vermesi ve "Molla Said! Miran aşiret reisi Mustafa Paşa'ya gidin ve kendisini doğru yola davet edin! Yaptığı zulümden vazgeçmesini, namaz kılmasını ve marufu emretmesini öğütleyin. Söylediklerinizi yapmadığı takdirde

öldürün!” diyerek seslenmesi üzerine harekete geçen Bediüzzaman, soluğu Cizre bölgesinde almıştır (Aydinkaya, 2020: 96). Paşa ile karışık bir tartışma ortamında hesaplaşmaya çalışan Bediüzzaman, paşanın alimleriyle müzakereye de girişmiştir. Netice itibariyle hem alimleri hem de paşayı hizaya getirdiği anlaşılan Bediüzzaman, paşanın geçici de olsa zulmü terk edip namaza başlamasını da sağlamış gibidir (Aydinkaya, 2020: 104). Fakat Cilasun, bahsedilen olayın, anlatıldığı şekliyle inandırıcı olmaktan uzak olduğunu (Cilasun, 2015: 125) ancak 1894’te gerçekleştiği düşünülen bu olay vasıtasıyla kurulan ilişkinin “maddi ve manevi statü peşinde” olduğunu ileri sürdüğü Bediüzzaman’ın Bedirhanlar ve İttihatçılarla dostluğunun başlangıcına tekabül etmiş olabileceğini ifade etmektedir (Cilasun, 2015: 130).

Bediüzzaman’ın “devlet ricali”nin korumasına alınmasını Aydınkaya gibi Cilasun da sorunsallaştırmaktadır. Bediüzzaman’ın, Ömer Paşa tarafından saraya alınması ve burada kaldığı iki yıl boyunca fenni eserleri tetkik etmesinden bahseden biyografilerin, ona sunulan söz konusu ayrıcalığın nedenine dair hiçbir bilgi vermemelerini dikkat çekici bulan yazar, Nurcular tarafından yazılan bahsi geçen biyografilerin söz konusu durumu valinin Bediüzzaman’ı üstat olarak kabul etmesiyle açıklamalarını ise yetersiz bulmaktadır. Şerif Mardin’in dile getirdiği gibi Bediüzzaman’ın, Bitlis valisinin çocuklarına eğitim vermesi karşılığında saraya alınmasının ve kendisine bir oda tahsis edilmesinin daha makul görüldüğünü ifade eden Cilasun’a göre valinin Bediüzzaman’a karşı tutumu Kürt mollayı terbiye etme amacına matuf olabilir. Ancak konuyla ilgili hiçbir somut bilgi olmadığını kabul eden yazar, bahsi geçen tezi destekleyen esas durumun Bediüzzaman’ın bu dönemden sonra devletin çıkarlarını “canla başla” gözetmesi olduğunu iddia etmektedir. Fakat yazar, onun valilere danışmanlık yaparak söz konusu ayrıcalıkları edinmiş olabileceğini de göz ardı etmemektedir (Cilasun, 2015: 131-133). Valilerle Bediüzzaman arasında kurulan ilişkinin veya bağın her halükarda ilginç olduğunun altını çizen Cilasun, 1900’lerin başlarında valinin konağında yaşanan bir olayı da bu bağlamda sorunsallaştırmaktadır. Anlatıya göre vali ile Bediüzzaman arasında sert bir ilmi münakaşa yaşanmış ve valinin mütehakkim tavrına dayanamayan Bediüzzaman belindeki silaha davranmıştır. Fakat ilginç bir şekilde Tahir Paşa, makamın prestijini korumak için Bediüzzaman’ı Van’dan uzaklaştırmayı düşünmekle yetinmiştir. Cilasun, bu anlatının inandırıcı olmaktan uzak olduğunu ancak gerçek nedenin de bilinmediğini dile getirmektedir. Yoksa anlatıldığı gibi münakaşa ilmi sebeplerden çıkmışsa silaha davranmayı açıklamanın mümkün olmadığını dile getiren Cilasun, konuk ettiği birinin valiye silah çekmesinin ve valinin de söz konusu kişiyi derdest etmek yerine şehirden uzaklaştırmakla yetinmesinin mümkün olmadığına inanmaktadır (Cilasun, 2015: 140). Fakat bununla birlikte bu tarihlerde sebebi bilinmese de Bediüzzaman’ın “kontrolden” çıktığına emindir. Ancak her nedense Bediüzzaman belli bir süre sonra konağa yeniden dönmüştür. Ve 1907’de payitahta doğru yola çıktığında valiyle ilişkisini devletin yüksek ricaline verilmek üzere tavsiye mektubu alacak kadar ileri düzeye taşımayı başarmıştır (Cilasun, 2015: 142). Aydınkaya da bu kapsamda

Bediüzzaman'ın merkezi iktidarın temsilcileriyle bir koruma ilişkisi geliştirmesini sorunlu bulmaktadır. Çünkü aynı Bediüzzaman söz konusu dönemde Kürt coğrafyasının yerel iktidar odağı güçlerle yani ağa, paşa ve şeyhlerle kavgalı veya çekişme halindedir (Aydinkaya, 2020: 88-89).

Bediüzzaman'ın Osmanlı Payitahtındaki Faaliyetleri

Bediüzzaman söz konusu ilişkilerle birlikte Kürdistan coğrafyasını arkasında bırakarak 1907'de payitahta doğru yola çıktığı zaman (Zinar 2023, s.24) Osmanlı, II. Meşrutiyetin arifesindedir. Bediüzzaman'ın İstanbul'a ayak basmasına şahit olan ve daha sonra onunla dostluk ilişkisi de kuran Liceli Ahmed Ramiz, "Hicri 1323'te Kürdistan'ın yalçın, sarp ve ahenin mavera-yı şevahik-i cibalinde tulu etmiş Said-i Kürdi isminde nevadir-i hilkatten madud bir ateşpare-i zakanın" kente geldiğini ve haberin şehrin her tarafına yayıldığını aktarmıştır (Zinar, 2023: 41). Aydınkaya, Bediüzzaman'ın bu dönemde payitahta kültürel temsilciliğine soyunduğu Kürtlük taleplerinin taşıyıcılığını üstlenerek geldiğini ve eline kılıçla birlikte kalemi almasının önemine vurgu yapmaktadır (Aydinkaya, 2020: 147). Zinar'ın da altını çizdiği gibi Bediüzzaman payitahta Kürtlerin hem maddi hem de manevi geleceğini kurtarmak üzere hazırladığı talepleri sunmak ve çözüm aramak için gelmiştir (Zinar, 2023: 42). Çünkü Kürt coğrafyasında okulların yeterli olmaması ve Kürtlerin modern eğitimden gerektiği kadar yararlanamaması Bediüzzaman'ın gündeminin en üst sırasında yer almaktadır (Zinar, 2023: 35). Ahmet Ramiz de onun tek derdinin Kürt coğrafyasının her tarafına mekteplerin açılması olduğunu fark etmiştir (akt. Zinar, 2023: 51). Bediüzzaman'ın eğitim ve eğitim kurumlarına karşı olan bu tutkusuna dikkat çeken Zinar söz konusu tutkunun Kürtlerin içinde bulunduğu durumla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Kürt halkını bilgiyle buluşturan yegane kurum olan medresenin yetersizliğine şahit olan Bediüzzaman, modern okulların değerini anlamış ve Aşiret Mektebi'ne devam eden Kürt çocuklarının ulaştıkları seviyeyi gözlemlemiştir. Özellikle Van'daki Ermeni okullarının, Ermenilerin millet olmasına sunduğu katkıya şahit olan Bediüzzaman, Kürtlerin de acil olarak bu yola girmesi gerektiğine inanmıştır (Zinar, 2023: 40). Onun şahit olduğu söz konusu eğitim kurumları bir öğretmen olan Mıgırdiç Khirimyan (1820-1907) öncülüğünde Ermeni halkının ancak eğitim yoluyla zamanın ruhunu yakalayabileceğini ortaya koymuştur (Zinar 2023, s.36). Söz konusu duruma şahit olduğu anlaşılan ve payitahtta Kürtlerin mağduriyetlerine çözüm arayan Bediüzzaman bu bağlamda söz konusu maduniyetin ancak dini ve fenni ilimlerin birlikte verileceği modern mekteplerle mümkün olacağına inanmıştır (Zinar, 2023: 44).

Aydinkaya bu düşüncenin bir tezahürü olan Medreset'üz-zehra Projesi'nin Bediüzzaman'daki yenilenmenin ilk ciddi görünümü olarak ortaya çıktığını ve bu noktada Ermeni aydını Portukalyan'ın etkisinin açık olarak görüldüğünü dile getirmektedir. Bediüzzaman, Ermenilerin Van ve Bitlis'te açtıkları okullarda verdikleri modern eğitime bizzat şahit olmuş ve bu eğitimin Kürtler için elzem olduğuna inanmıştır (Aydinkaya, 2020: 146). Söz konusu projeye İstanbul'a gelen

Bediüzzaman, huzursuz bir insan olarak burada yaşayanları da huzursuz etmeye gelmiştir sanki (Aydinkaya, 2020: 147). Fakat Kürt coğrafyasının Ertoşi, Belkan, Motkan ve Sason gibi merkezlerinde okullar açılmasını talep ederken kullandığı dil merkezi iktidar tarafında tehdit olarak algılanmış özellikle Türkçe bilmeyen Kürt çocuklarının eğitim alırken zorlandıklarını ileri sürmesi ve bunun da müthiş bir darbe olduğunu ifade etmesi sarayı rahatsız etmiştir (Aydinkaya, 2020: 150). Bediüzzaman'ın Medresetü'z Zehra projesi, Zınar'a göre ise Kürt halkını kurtarma projesidir aslında (Zınar, 2023: 166). İstanbul'a gelmeden önce hazırladığı projeye göre mektebin eğitim dili için Türkçe lazım, Arapça vacip ve Kürtçe caizdir. Konuya açıklık getirmek isteyen Zınar, eğitim için Arapçanın vacip olarak görülmesinin İslam dünyasına hitap edecek olmasından kaynaklandığını yoksa dini manadaki terminolojiyle bir ilgisinin olmadığını, Kürtçenin caiz olmasının da Türkçe haricinde diğer dillerin resmi eğitim müesseselerinde yasak olmasıyla ilgili olduğunu başka bir ifadeyle Kürtçenin eğitim dili olması için yasal engellerin kaldırılmasını salık verdiğini ve Türkçenin lazım olmasının da imparatorluğun resmi dili olması ve yaygın olarak kullanılmasıyla ilgili olduğunu dile getirmektedir (Zınar, 2023: 168). Projeyi düşüncesinin ve praxisinin merkezine yerleştiren Bediüzzaman, Sultan Reşat ile çıktıkları Balkan seyahatinde eğitimi gündeme getirmiş, Kürt coğrafyasının buna olan acil ihtiyacının altını çizmiş ve gerekli olan nakdi yardımın bir kısmını da almayı başarmıştır (Zınar, 2023: 192-193). Aslında Bediüzzaman projeyi, dünya savaşından sonra gittiği Ankara'da da "Kürtlük ve Kürdistan bağlamında" gündeme getirmiş ve buradan da maddi destek sözü almıştır (Zınar, 2023: 246).

Bediüzzaman, payitahta geldiği zaman devlet ricaline sunmak üzere hazırladığı dilekçede Kürtlerin eğitimle birlikte başka sorunlarını da gündeme getirmiş ve bunlara çözüm bulunmazsa bir halkın geleceğinin mahvolacağından söz etmiştir. Ona göre en büyük sorun II. Abdülhamid iktidarının Kürt coğrafyasına yönelik eğitim veya "eğitimsizlik" politikasıdır. Sultanın eğitim siyaseti Kürtlerin ihtiyaçlarını dikkate almaktan uzak olduğu gibi açılan eğitim kurumları da yetersiz ve işlevsiz kalmıştır. Ayrıca eğitim dilinin Kürt coğrafyasında Türkçe olmasının yanında bir de muallimlerin Kürtçe bilmemesi çocukları eğitimden yoksun bırakmıştır. Öne çıkan ikinci sorun ise aşiretler arasında meydana gelen çatışmalar ile bölge halkına karşı girişilen hukuksuzluklardır. Aslında bu durum da birinci sorunla bağlantılıdır çünkü eğitimsizlikten kaynaklanmaktadır. Üçüncü sorun ise Kürtlerin yine eğitimsizlikten kaynaklı olarak geri kalmış olmasıdır. Bediüzzaman ayrıca Türkler ile Ermenilerin Kürtlere nazaran eğitim araçlarından daha fazla faydalanmış olmasından dolayı hükümeti eleştirmiştir (Zınar, 2023: 46-47). Bediüzzaman bu kapsamda bir yandan layihalar hazırlayıp devlet ricaline sunmuş diğer yandan sorunları gündeme getirmek için köşe yazıları yazmış, diploması yürüterek siyaset yapmış ve birçok derneğe üye olarak etkili olmaya çalışmıştır. Aydıncaya, Bediüzzaman'ın bahsi geçen araçların hepsini davası için işlevsel kıldığını ve amacına ulaşmak için sekiz cemiyete üyelik kaydı yaptırdığını yazmaktadır. Yazar bu noktada Bediüzzaman'ın İstanbul'a geldiği zaman Ferik

Ahmet Paşa'nın evinde kalmasına dikkat çekmekte ve devlet ile kurduğu ilişkinin alışkanlığının bir neticesi olduğundan bahisle durumun izaha muhtaç olduğunun altını çizmektedir (Aydinkaya, 2020: 148).

Merkezi iktidara aklındaki Kürt modernleşmesini veya “medenileşmesini” ısrarla dayatması Bediüzzaman'ın Zaptiye Nazırı ile sert münakaşalar yaşamasına yol açmış ve tımarhaneye düşmesine neden olmuştur (Zınar 2023, s.47). Bediüzzaman'ın Kürtler için dile getirdiği taleplerin meydan okuyucu bir hesaplaşmayla yüklü olması bu mücadele tarzına alışık olmayan payitahtı rahatsız etmiş ve tımarhaneye düşmesine sebep olmuştur (Aydinkaya, 2020: 148). Fakat buna rağmen Zaptiye Nazır tarafından tehdit edildiği zaman halkına referans yapmış ve hürriyetin membaı Kürdistan dağlarında özgür yaşamaya alıştığı için tehditlere ehemmiyet vermediğinin altını çizmiştir. Ona göre idam edilse halkın kalbinde yaşayacaktır zaten. Onun için bunu dert etmediğini ve İstanbul'a gelirken hayatını zaten rüşvet olarak getirdiğini dolayısıyla davasından vazgeçmesinin mümkün olmadığını yüksek sesle dillendirmiştir. Başka bir deyişle Bediüzzaman, Bimarhane'ye düşmesine rağmen Kürtlerin başını öne egecek bir harekette bulunmamış, (Zınar, 2023: 49-50) susması için kendisine tekli edilen maaş ve ihsan/ rüşveti milletinin adını lekedat etmemek için reddetmiştir (Zınar, 2023: 47). Yani merkezi iktidarın Kürtler için geleneksel hale getirdiği liderleri taltif ederek yönetme anlayışını elinin tersiyle itmiş, yapılan rüşvet teklifini de “ben maaş dilencisi değilim, bin lira da olsa kabul edemem. Kendim için gelmedim, milletim için geldim” diyerek kabul etmemiş ve Kürtleri kendisine tercih ettiğini göstermiştir (Zınar 2023, s.48). Milletinin onurunu düşündüğü kadar özgürlüğüne de düşkün olan Bediüzzaman, “aklımı feda ettim, hürriyetimi terk etmedim, ona boyun eğmedim” diyerek bu noktada sultanı dahi karşısına almaktan korkmamıştır (Zınar 2023, s.47). Anlaşılan o ki Rousseau'nun dile getirdiği hakikat Bediüzzaman'ın da yaşam prensiplerinden biri olmuştur: “Özgürlükten vaz geçmek, insan olma özelliğinden, insanlık haklarından, dahası ödevlerinden vaz geçmektir” (Rousseau 2013, s.13).

Söz konusu praxis dikkate alındığında Bediüzzaman'ın payitahtta Kürtlerin taleplerinin peşinden koşmak için geldiği ancak “Müslüman bir Kürt aktivisti” olarak hareket ettiği anlaşılmaktadır (Aydinkaya, 2020: 150). Bahse konu faaliyetlerinden yola çıkan Aydinkaya'ya göre Bediüzzaman esasında Kürtlerin haklarını temel alan düşünsel bir çerçeveye bağımsız Kürdistan projesini savunmuştur (Aydinkaya, 2020: 157). Ancak Cilasun bu noktada bir türlü ikna edilmiş değildir. Ona göre Bediüzzaman'ın yaptığı Kürt kimliğini devletin hizmetine sunmaktır (Cilasun, 2015: 155). Halbuki Aydinkaya'nın dikkat çektiği gibi Bediüzzaman'ın faaliyetlerine şahit olan devlet yetkilileri dahi onun Kürt coğrafyasını Osmanlı'dan ayırmak gibi bir düşünceye sahip olabileceğinden şüphelenmişler (Aydinkaya 2020, s.153). Buna rağmen Cilasun meseleye farklı bir noktadan yaklaşmaya devam etmektedir. Bediüzzaman'ın İstanbul'da kullandığı dili esef verici bulan yazar, aynı sömürü dünyasının içinde bulunan hakim ulusa karşı ezilen ulusu temsil iddiasında olanın kendisini hangi argümanlarla

savunduğunu ortaya koyması açısından sözü Bediüzzaman'a bırakmaktadır: “Ben Kürdistan dağlarında büyümüşüm. Kaba olan ahvalimi Kürdistan kapanyıyla tartmalı. Hassas olan medeni İstanbul mizaniyla tartmamalısınız. Öyle yaparsanız, maden-i sa’adetimiz olan dersa’adet’ten önümüze sed çekmiş olursunuz.” Yazara göre negatif bir içerikle yüklenen söz konusu dil ile perspektif, Bediüzzaman tarafından ölünceye kadar sadakatle kullanılmıştır (Cilasun, 2015: 144).

Bediüzzaman, İstanbul’a geldiği zaman İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin (İTC) bir hayli güçlendiğini hürriyet, birlik ve ilerleme düşüncesini bayrak haline getirdiğini müşahade etmiştir. Söz konusu değerleri önemseydiği bilinen Bediüzzaman, ittihatçılara ilgi duymuş ve onlara desteğini esirgememiştir (Aydinkaya, 2020: 174). Aslında Bediüzzaman’ın İTC ile ilişkisi yazarların dile getirdiği gibi tartışmalara havidir. Esasında ilişkinin tam olarak nerede ve nasıl başladığı da müphemdir. Fakat Bediüzzaman’ın gençliğinin baharında gittiği Mardin’de Namık Kemal ve Ali Suavi gibi İttihatçıların takip ettiği aydınlara referans vermesi burada muhalif ağlar içinde onların düşünceleriyle tanışma ihtimalini akla getirmektedir. Kürt aydını Cigerxwin de bu meseleye farklı bir bağlamda dikkat çekmiştir. Onun ifadesine göre II. Abdülhamit ile İTC arasında var olan gerilim Kürt coğrafyasında dini zeminde bir kamplaşma meydana getirmiştir. Bitlisli Bediüzzaman İttihatçıların siyasi fikirlerini takip edip hürriyete sahip çıkarken Bitlisli Mele Selim ise sultandan yana tavır alıp özgürlüklere karşı çıkmıştır. Bediüzzaman: “o hürriyet ki rahmanın bize sunduğu/ o imanımıza mahsus olunur” diye haykırırken Mele Selim: “ateş ile yakan o hürriyet/ o küfrümüze mahsus olunur” diye ses vermiştir (Aydinkaya, 2020: 167).

Bediüzzaman’ın istibdadın hem fiiline hem de fikriyatına karşı olması ve İslami şura fikrini dini kaynaklarla destekleme kabiliyetine haiz olduğunu göstermesi ittihatçıların dikkatini çekmiş ve ona ayrı bir değer vermelerini sağlamıştır. Bu minvalde iki taraf arasında düşünceyi baz alan sıkı bir ilişki meşrutiyetin başlarından itibaren gelişmeye başlamıştır. Hatta meşrutiyet ve onun öne çıkardığı değerlerin hatırına olsa gerek Bediüzzaman bazen onların yanlışlarına da ses çıkarmamıştır. Aydınkaya’ya göre söz konusu tepkisizlik, Bediüzzaman’ın ittihatçıların lafzen dile getirdikleri “şeri bir meşrutiyet davası”na inanmasından kaynaklanmış olabilir (Aydinkaya, 2020: 157). Belki de Bediüzzaman, Scott’un dile getirdiği gibi güçsüz olarak kendisini ve şahsında Kürtleri zorlayıcı nedenlerden dolayı iktidara karşı farklı bir “maskenin arkasına gizlemek” ihtiyacı gördüğünden dolayı söz konusu mevzularda sessizliğe bürünmüştür (Scott 2014, s.38). Fakat İTC’yle kurduğu ilişki ilanıhaye sürmemiş ve ona göre bir grup ittihatçı yoldan çıkarak kendisinden/kendilerinden ayrılmış yoksa Niyazi Bey ve Enver Paşa ile birlikte olmaya devam etmiştir. Aydınkaya, Bediüzzaman’ın birlikte hareket ettiği bu kişilerin eli silahlı olanlardan olmasını dikkat çekici bulmaktadır (Aydinkaya, 2020: 173-175). Cilasun ise farklı bir noktaya dikkat çekerek Bediüzzaman’ın ortaya çıkan yeni koşullar çerçevesinde ittihatçıların yerine Ahrar Fırkası ve Babialı’ye yakın durmaya başladığını ancak her halükarda “devletin bekasını” esas tutmaya devam ettiğini iddia etmektedir (Cilasun, 2015: 153).

Bediüzzaman kendi gündeminin peşinden koşarken Temmuz 1908'de Osmanlı'da istibdat devri bitmiş ve meşrutiyet dönemi yeniden başlamıştır. Yani askıya alınan anayasa yeniden yürürlüğe girmiş ve meclis-i mebusan açılmıştır. Bediüzzaman da “inkılabı azim” olarak nitelendirdiği hareketin en büyük destekçilerinden biri olmuştur. Aslında dönemin Kürt aydınlarının neredeyse hepsi meşrutiyeti desteklemiştir. Örneğin bunlardan biri olan Süleymaniyeli Tevfik, olayı ‘cejn’ yani bayram olarak alkışlamıştır (Aydınkaya, 2020: 168). Bediüzzaman da 33 yıllık II. Abdülhamid rejiminin yıkılışını “hayvanlaştırılmaktan kurtuluş” olarak değerlendirmiş ve meşrutiyetle gelen özgürlüğün “insanileştirici” yönüne vurgu yapmıştır (Zınar, 2023: 62-63). Payitahtta bulunan Kürt alim, aydın, şeyh ve bürokratlarının meşrutiyete taraf olmaları ve bürokratik yapının içinde yer alan Nehri, Bedirhani, Baban gibi etkili ailelerin ittihatçılara yönelmeleri esas itibarıyla Bediüzzaman'ın tespit ettiği gibi istibdatın Kürtlere ciddi zarar vermesinden kaynaklanmıştır. Ayrıca meclise yeniden girme olanağı, Ermenileri Kürt coğrafyasını da içine alacak bir Ermenistan'dan vazgeçirme ihtimali gibi nedenler de Kürt aydınlarının meşrutiyeti desteklemesini sağlamıştır (Zınar, 2023: 52-53). Söz konusu aydınlardan biri olan Bediüzzaman bahsedilen dönemde stratejik davranmış, Kürtlere “bağlı halde bulunan aslanlar” diye seslenmiş ve Kürtlerin iki cihetle esir halde bulunduğundan bahsetmiştir. Ona göre bir yandan istibdatın zulmü altında inleyen diğer yandan zalimlerin gaslarıyla perişan olan Kürtler, meşrutiyetle birlikte özgürleşmiş ve her biri padişahlar gibi hür ve serbest olmuştur. Ondan dolayı Kürtlerin meşrutiyeti desteklemeleri gerekmektedir (Zınar, 2023: 54-55). Bediüzzaman aynı zamanda II. Abdülhamid taraftarı olan Kürt aşiret reislerine telgraf çekmiş; onlardan meşrutiyeti destekleyerek bitlenmiş ağalık hırkalarını atmalarını; korku ve şiddete dayalı yönetim anlayışlarını terk etmelerini; halka adalet ve muhabbetle yaklaşmalarını ve bunu yaparken de aklı her an devrede tutmalarını istemiştir. Daha sonra yargılandığı Divan-ı Harbi Örfi'de bu noktaya dikkat çeken Bediüzzaman, ironi yaparak Kürt aşiret liderlerine telgraflar çekip meşrutiyeti methettiği için hatta ettiğini dile getirmiş ve içinde bulunduğu durumun trajikomikliğini göz önüne sermeye çalışmıştır (Zınar, 2023: 57-59).

Meşrutiyet'ten sonra ittihatçılarla ilişkisi iyice yoğunlaşan Bediüzzaman, İTC'nin merkezine yani Selanik'e gitmiştir. Zınar, 6 Eylül'de kayda geçen bir telgraf yazısını baz alarak onun yeni dönemde Kürt siyasetinin etkili figürlerini yanına alarak Selanik'e gittiğini; Kürt aşiret liderlerine çekilen mesajlarda Arnavutlardan bahsetmesi ve meşrutiyet cephesini onlarla güçlendirmek istemesinin Selanik gezisine işaret ettiğini düşünmektedir. Selanik'te İTC mensuplarıyla görüşen Bediüzzaman'ın geziden sonra inşa edilen Kürt Teavün ve Terakki Cemiyetinin (KTTCC), İTC ile hareket ettiği dikkate alındığında kimlerle ve niçin Selanik'e gittiği açıklığa kavuşmaktadır aslında. Zınar, Bediüzzaman'ın Makedonya coğrafyasında yükselen milletlerin “özgürlük senfonisine” Kürtlerin sesini dahil etmek istemesinin de önemli bir etken olduğunun altını çizmektedir. Başka bir deyişle Kürtlerin söz konusu dönemde eğitimi ve örgütlü bir halk olmamasını ve iktidarın güçlü

bileşenleri arasında yer almamasını müşahede eden Bediüzzaman, gidişata müdahaleler yaparak uygun hale gelmiş ortamı bir gurup aydınla Kürtler lehine değiştirmeye çalışmıştır (Zinar, 2023: 61-64). Bahse konu seyahati sorunsallaştıran Cilasun ise Bediüzzaman'ın Selanik'te devlet ricaline söz verdiğini ve bundan böyle Kürtleri sürekli olarak devlete itaate çağırdığını iddia etmektedir. Ona göre Bediüzzaman, 6 Eylül 1908'de İttihat ve Terakki gazetesinde Kürt ekabirlerine hitap ettiği metinde buna uygun bir dil kullanıp argümanlar geliştirmiş ve ağaşeyhleri bu çerçevede hakim ulusun diliyle uyarmıştır (Cilasun, 2015: 152). Bu noktada Cilasun'a itiraz ettiği anlaşılan Zinar ise Bediüzzaman'ın Selanik'te İttihatçılarla bir ittifak kurduğunu fakat bu ittifakın cemiyet haline gelememiş Kürt heyetinin İttihatçı komite reisleriyle vardıkları uzlaşından ibaret olduğunu altını çizmektedir (Zinar 2023, s.68).

II. Meşrutiyetle birlikte gelen özgürlükçü ortamdan Kürtler de yararlanmış diğer halklar gibi onlar da cemiyetler kurmak için adımlar atmışlar. Bahsedilen adımların en önemlisi hazırladığı nizamnameyle 2 Ekim 1908'de kuruluşunu payitahttaki Kürt aydınlarının öncülüğünde ilan eden Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti olmuştur (Zinar, 2023: 66). Fakat Cilasun, Bediüzzaman'ın KTTC'nin içinde yer almadığını ancak cemiyetin yakın çevresinde bulunduğunu dile getirirken (Cilasun 2015, s.106) Zinar ise onun söz konusu cemiyete üye olduğunu ve İstanbul'a gelmeden önce Kürtlerin birliğinin önemini kavramış olarak bahsi geçen Cemiyet'ten uzak kaldığını düşünmenin doğru olamayacağına inanmaktadır. Başka bir deyişle Bedirhaniler, Nehriler ve Babanların bir araya gelerek tesis ettikleri milli birlikten Bediüzzaman'ı ayrı düşünmenin mümkün olmadığını dile getirmektedir (Zinar, 2023: 66-67). Fakat KTTC, Nehriler ve Bedirhaniler arasında yaşanan liderlik mücadelesi/çekişmesi yüzünden en sonunda dağılmak durumunda bırakılmıştır. Klasik nurcu biyografilere bakılırsa Bediüzzaman, KTTC'yi İslami ilkelere olan uyumundan dolayı ilk başlarda desteklemiş ancak cemiyetin ırkçı bir emel peşinden koştuğunu görünce terk etmiştir. Bu tez sahiplerine göre Bediüzzaman'ın İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti'ne dahil olup Volkan Gazetesi'nde makaleler yazması da KTTC liderleriyle yaşadığı ihtilaftan kaynaklanmıştır. Bu iddiaya karşı çıkan Zinar'a göre sorun yaşayanlar Bedirhaniler ile Nehrilerdir. Zaten cemiyet de bundan dolayı dağılmıştır. Aslında Bediüzzaman ve KTTC içinde yer almış arkadaşlarının kısa bir süre sonra yeni bir cemiyetin kuruluşu için harekete geçmeleri Zinar'ın savını destekler mahiyettedir (Zinar, 2023: 114). Fakat buna rağmen Bediüzzaman yol ayrılığını ilk olarak Kürt politik hinterlandında bulunan çevreyle yaşadığı da bilinmektedir. Çünkü onun ittifakçı platformlarda yazması zamanla Kürt mahallesinde tartışmalara yol açmıştır (Aydinkaya 2020, s.181). Buna karşın Bediüzzaman da Kürt liderlerinin devletle kurduğu ilişkiden rahatsız olmuş; liderlerin, halkın sorunlarını çözmek yerine kişisel menfaatlerini temin etmeye çalışmalarını eleştirmiştir: "...devlete intisab hizmet içindir, maaş kapmak için değildir" diyerek yüksek perdeden uyarılar yapmıştır (Zinar, 2023: 49).

Tartışmalı konulardan biri de Bediüzzaman'ın Hamidiye Alaylarına yönelik yaklaşımı olmuştur. Zinar'ın da dile getirdiği gibi Bediüzzaman her ne kadar Kürt

aşiretleri arasında meşrutiyeti anlattığı sırada Hamidiye paşalarını “müstebid ağa” olarak kodlayıp sert bir şekilde eleştirmişse de (Zınar, 2023: 89) alayları “Asakir-i Milliye-i Müttehide-i Kürdiye” olarak nitelemekten geri durmamış, teşkilatın kaldırılması gündeme geldiği zaman itiraz etmiş ve alayların yeniden organize edilerek Kürtlerin hizmetine sokulmasını istemiştir. Alaylarla ilgili gerekli düzenlemelerin yapılmasından sonra zararın ortadan kalkacağına inanan Bediüzzaman, yeniden yapılandırılacak teşkilattan Kürtlerin menfaat elde edeceğini düşünmüştür. Hamidiye teşkilatının Kürtleri “medenileştirdiğini” düşünen Bediüzzaman, ileriye doğru atılacak ilk adımın teşkilat vasıtasıyla olabileceğine inanmıştır (Zınar, 2023: 94-95). Dolayısıyla Kürtlerin taleplerini meclisin gündemine taşıdığı zaman alaylardan da bahsetmiş, Hamidiye Alaylarının öz-güvenlik çerçevesinde yeniden yapılandırılmasını istemiş ve alayların 15 yıldır takip ettiği milli birliğin sağlayıcılarından biri olacağını dillendirmiştir (Zınar, 2023: 105). Payitahta gelmeden önce teşkilatın en etkili figürlerinden Mustafa Paşa ile Hüseyin Paşa’yı yakından tanımış olan Bediüzzaman, Van ve Bitlis’te yaşadığı dönemde alayların bölgede tesis ettiği hakimiyet ve icra ettiği faaliyetlerinden de haberdardır (Aydinkaya, 2020: 160). Bu duruma dikkat çeken Aydınkaya, faaliyetleriyle bölgede ciddi bir tartışma konusu olan alayların, Bediüzzaman tarafından “Asakir-i Milliye-i Kürdi” olarak görülmesini sorunlu bulmaktadır. Yazar, Kürtleri koruma veya kollama gibi bir amaca hizmet etmediği açık olan alayların, devletin çıkarları için örgütlenen bir teşkilattan ibaret olduğunun altını çizmekte ve bu açık gerçeğe rağmen Bediüzzaman’ın alayları, maddi ve manevi çıkarı olmadığı halde, niçin savunduğunu merak etmektedir. “Niçin” sorusunun cevabını burada da aramaya devam eden Aydınkaya’ya göre Bediüzzaman’ın alaylar savunusu sahip olduğu düşünce dünyasıyla ilişkilidir. Yazarın bakış açısından bakılınca Bediüzzaman, Hamidiye Alaylarını stratejik bir plan çerçevesinde ümmetin temsilcisi olarak telakki ettiği Osmanlının zinde bir gücü olarak görmüş ve sınırlarını Rus ve İran saldırılarına karşı koruyacak bir kuvvet olarak değerlendirmiş olabilir. Aynı zamanda Bediüzzaman’ın dünyasına uygun olarak alaylar Müslüman Kürtleri, Hıristiyan Ermenilerin ayrılıkçı fikirlerine karşı koruyacak ve devrimcilerin düşüncelerine set çekerek Kürt bölgesini savunabilecektir. Bu durum da Kürtlerin devlet ile ittifak ve ittihadını güvenceye alacaktır. Fakat Aydınkaya burada durmayarak Cilasun’dan da istim alarak Bediüzzaman’ı itham etmekte ve onun “Kürt kitlelerine reva gördüğü, Osmanlı devleti için başka milletleri boğazlama mesleğinin” devamını dilemek anlamına geldiğini iddia etmektedir (Aydinkaya, 2020: 161-163). Bediüzzaman’ın milli birliğin teminatlarından biri olarak gördüğü Hamidiye Alaylarının lağvedilmesini isteyen grupların başında Ermeniler gelmiştir. Çünkü alayların saldırılarına en fazla onlar maruz kalmıştır. Ermenilerin isteğini yerinde gören Aydınkaya, Abdurrezzak Bedirhan gibi Kürt aydınlarının alaylardan çok rahatsız olduğunu çünkü alayların Kürtlere yarardan çok zarar verdiğini dile getirmektedir. Fakat KTTC içinde yer alan Kürtlerin tutumu, Bediüzzaman’ın tutumuyla benzer olmuştur. Başka bir deyişle KTTC’yle birlikte hareket eden aydınlar, alayların varlığını net olarak savunmuştur (Aydinkaya, 2020: 164-165).

Bediüzzaman söz konusu dönemin önemli gündemlerinden biri olan milliyetçilik ile ilgili de birçok yazı kaleme almıştır. Asya Kitası'nda milliyetçilik düşüncesinin etkisiyle uyanan halkların Avrupa'yı bir bütün olarak taklit ederek yanlış yaptıklarını ifade eden Bediüzzaman, kutsallarını bu yolda terk eden halkların her birinin farklı bir doğaya ve kültüre sahip olduğunu dolayısıyla takip ettikleri yol ve yöntemlerin kendilerine özgü olması gerektiğini ileri sürerek kıtada milliyetçiliğin takip ettiği izleğe müdahale etmeye çalışmıştır. Menfi milliyetçiliğin son halkası olarak dile getirdiği ırkçılığı da Kuran'dan istim alarak mahkum eden ve konuyla ilgili bir çerçeve oluşturan Bediüzzaman, İslam'ın ırkçılığı kesin olarak reddettiğini ve Allah'ın insanları soylara ayırmasının hikmetini ilgili ayetlere atıf yaparak ortaya koymuştur: “Sizi taife taife, millet millet, kabile kabile yaratmışım, ta birbirinizi tanımalısınız ve birbirinizdeki hayat-ı içtimaiyeye ait münasebetlerinizi bilerseniz, birbirinize muavenet edesiniz... Yoksa sizi kabile kabile yaptım ki, yekdiğerinize karşı inkarla yabancı bakasınız, husumet ve adavet edesiniz (diye) değildir.” İrk temelli menfi milliyetçiliğin asimilasyonu esas tutarak vahşet ve cinayet işlediğini ve diğer milletleri eritip yutmakla beslendiğini dile getiren Bediüzzaman, felsefenin toplumların rabtası olarak ırka veya ortak soya dayalı menfi milliyetçiliği kabul ettiğini ancak Kuran'ın bunun yerine dini, sınıfı ve ortak vatani esas aldığını belirtmiştir (Zınar, 2023: 19-24). Ona göre Batı'da gelişen milliyetçilik, dini dışlasa bile toplumsal gelişmelerin önünü kesmemiştir ama Müslümanlar söz konusu olduğunda durum değişmektedir. Çünkü Müslüman toplumlar “dini kimlikle mümteziç bir milliyet” düşüncesine ihtiyaç duymaktadır. Zınar, Bediüzzaman'ın bu minvalde önerdiği ilişki biçiminin inancı millileştirmediği gibi milleti de dinileştirmeyen bir mahiyet aldığını ve Türk-İslamcılarının tezinden farklı bir niteliğe büründüğünü ifade etmektedir. Bu bağlamda Türkçülüğün Babası olarak lanse edilen Gökalp'in geliştirdiği millet yorumunu “menfi milliyetçilik” olarak dışlamıştır. Bu noktada müspet milliyetçiliği gündeme getiren Bediüzzaman, onun İslamiyet'e hizmetkar olması gerektiğini belirtmiş, dini birliktelik esası üzerine inşa edilmiş ümmetin önemine vurgu yaparak (Zınar, 2023: 20-23) İttihad-ı İslam'ı öne çıkarmış ve onu gökkuşağı metaforuyla açıklamıştır. Bu bağlamda hiçbir millet ötekileri yok saymayacak, asimile etmeye çalışmayacak ve temsil haklarını gasp etme veya engelleme hakkına sahip olmayacaktır. Bu çerçevede eşitlik ve birliktelik, Müslüman olmayan milletler için de hukuksal zeminde inşa edilecektir. Eşitlik esasına dayalı siyasal beraberlik kurulacak ve böylece tüm halklar birlikte yaşama iradesi inşa edebilecekler (Zınar, 2023: 28).

Bediüzzaman'ın Ermenilere Bakışı

Bediüzzaman'ın doğum tarihine denk gelen Berlin muahedesi 1878'de imzalandıktan sonra Kürtler ile Ermeniler arasında süregelen hısımlık ilişkisi hasımlığa doğru evirilmeye başlamıştır. Bu dönemden sonra Rus topraklarında eğitim alan Ermeni gruplar, halkı bilinçlendirmek amacıyla bölgeye geçmeye başlamış ve “ütopya üssü” olarak gördükleri coğrafyada faaliyetlerini artırmışlar. Artan Ermeni faaliyetlerinin milli bilinci kitleleştiirmesi ise Kürtleri bir hayli korkutmuştur. Bu tarihten itibaren Ermeniler, Kürtlerin gözünde “bozguncu ve

masum” olarak ikiye ayrılmıştır. Bölgenin etkin dini aileleri olan Küfreviler, Arvasiler ve Hizan Şeyhlerinin etkisiyle Kürtler, Ermenileri genel olarak İslam toplumunun özel olarak da Kürt bölgesinin sırtında bir yük olarak görmeye başlamışlar. Bununla birlikte Ermenilerin silahlı eylemlere girişmeleri ve “işbirlikçi” olarak kodladıkları Kürt aşiret liderlerine saldırılar düzenlemeleri Ermeni-Kürt çelişkisini derinleştirmiş ve bölgedeki şiddeti de artırmıştır. Ermenilerin gerçekleştirdiği “Xanasor Katliamı” tam da şiddet sarmalının arttığı böyle bir dönemin sonucu olarak kayda geçmiştir (Aydinkaya, 2020: 230). Başka bir deyişle 19. yüzyılın son demlerinde Kürd-Ermeni platosunda küçük bir kıyamet kopmaya başlamıştır. Devletin desteğini arkalarına alan gruplar, Ermenilere karşı pogromlara girişmiş ve domino etkisiyle tüm bölgeye yayılan saldırılarda birçok kişi katledilmiştir. Van’dan Erzurum’a, Diyarbakır’dan Muş’a kadar bölgenin her tarafına yayılan ve katliamlara yol açan söz konusu saldırıların/pogromların bizzat devlet tarafından planlandığını ve uygulamaya konulduğunu iddia eden Aydınkaya, Kürtler ile Ermenilerin birlikte yaşadıkları coğrafyada özellikle kimi Halidi şeyhleriyle kimi Kürt aşiret mensuplarının aralarında görev paylaşımı yaparcasına katliama iştirak ettiklerini ileri sürmektedir. Şeyhlerin motivasyonuyla ikna edilen Kürtlerin katliama ayrıca talan yapmak için de katıldıklarını ekleyen yazar, bu olaylardan birinin Bitlis’te gerçekleştiğini ve bu dönemde Bitlis’te bulunan Bediüzzaman’ın yaşanan katliama tanıklık etmiş olabileceğinden bahsetmektedir. Ancak Bediüzzaman biyografileri bu konuda sessizliğe büründüğü için onun nasıl bir tavır takındığı tam olarak bilinmemektedir. Aydınkaya, yaşadığı bölgelerde meydana gelen en ufak olaya dahi müdahale etmekten geri durmayan Bediüzzaman’ın bu konudaki sessizliğini sorunsallaştırmaktadır. Yazar, Bediüzzaman’ın neredeyse gözlerinin önünde gerçekleştiğini ifade ettiği Ermenilerin katledilmesine sessiz kalmasıyla birlikte bölgede yaşanan şiddetin örgütleyicisi olduğunu iddia ettiği valinin konağında kalmaya devam etmesini de sorunlu görmektedir (Aydinkaya, 2020: 127-128).

Bediüzzaman ayrıca Kürdistan’ın merkezi olarak tahayyül ettiği Bitlis, Van ve Diyarbakır gibi bölgelerin Ermenistan’ın sınırlarına dahil edilme ihtimalini düşünerek Kürt-Ermeni çelişkisini derinleştiren durumu kabul etmemiştir. Zınar bu noktada indirgemeci bir bakışla meseleyi değerlendirmekten kaçınılması gerektiğini dile getirmekte ve Bediüzzaman’ın bu konudaki tutumunun esas itibarıyla sahipsiz kalmış, çocukluk mertebesinde bulunan ve orta çağ karanlığını yaşayan Kürtlerin, coğrafyaları ile istikballerinin korunması endişesinden kaynaklandığını belirtmektedir (Zınar, 2023: 184). Anlatılanlar dikkate alındığında Bediüzzaman’ın Kürt coğrafyasında Ermeni devletinin kurulmasından korktuğu ve Ermeni örgütlerin faaliyetlerinden endişelendiği anlaşılmaktadır. Söz konusu tehlikeye karşı Kürtlerin silahlı olması gerektiğine inanmış gibi görünen Bediüzzaman’ın tam da bu sebeplerden dolayı Hamidiye Alaylarının varlığını Kürtlerin ve coğrafyalarının bir garantisi olarak telakki etmiş olması ihtimal dahilindedir (Aydinkaya, 2020: 165). Bununla birlikte Bediüzzaman, Ermenilerin gündeme getirdiği muhtariyet veya adem-i merkeziyet taleplerine de olumlu

bakmamıştır (Zınar, 2023: 175). Ermenilerin isteklerini “meşrutiyet kabına sığmayan” talepler olarak görmüş ve gevezelik olarak değerlendirmiştir. Zınar söz konusu tepkinin Ermenilerin hak taleplerine itiraz etmekten ziyade Kürdistan’ın geleceği ve sınırlarını koruma endişesinden kaynaklandığını, onun için de Ermenileri “ortak vatan” düşüncesi çerçevesinde özgür, yaşanabilir ve hukukun üstünlüğünün tesis edildiği bir zemine çekilmesini salık verdiğini yazmaktadır. Bu dönemde Ermenilerle toprak sorunu yaşayan Kürtlere de aynı şekilde “ortak vatan” hatırlatması yapmış olmasını da unutmamak gerekir. Bediüzzaman’a göre öyle bir barış inşa edilmeli ki hem Ermenilerin hukukunu hem de Kürtlerin topraklarıyla birlikte milli onurlarını korunsun. Zaten kendisine daha sonra sorulan bir soruya verdiği cevapta Bediüzzaman, Ermenilere zulmedilmemesi gerektiğini, onların refahlarıyla birlikte güvenliklerini sağlamanın da şer’i bir zorunluluk olduğunu ve Ermenilerin bugün takındıkları sert tutumun da daha önce kendilerine yapılanlara karşılık bir kefaret olarak görülmesi gerektiğini dile getirmiştir. Zınar, Bediüzzaman’ın verdiği bu cevapla Kürtlerin, Ermenilere zulüm yaptığının dolaylı bir yolla kabulü anlamına geldiğini düşünmektedir. Bediüzzaman, Kürt aşiretlerinin Ermenilerle eşitlik konusunda tereddütlerinin olduğunu görünce bahsedilen eşitliğin hukuk önünde eşitlik anlamına geldiğini ve bunun da herkes için geçerli olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda atası Selahattin Eyyubi’nin hikayesine başvuran Bediüzzaman, onun da bir Hıristiyan ile eşit koşullarda yargılandığından bahsetmiştir. Bediüzzaman ayrıca Kürtlerin huzur ve güvenliklerinin Ermenilerle yapılacak onurlu bir barıştan geçtiğinin altını da kalınca çizmiştir. Aslında Ermenilerle düşmanlaştırıcı olmayan bir rekabet için Kürtleri teşvik etmiş ve “galebe etmek istiyorsanız; onları, sizi mağlup ettiği silah ile yani akıl ile, fikr-i milliyet ile, meyl-i terakki ile, temayül-ü adalet ile mağlup edebilirsiniz” demiştir (Zınar, 2023: 180-182).

Muhyiddin Zınar, Bediüzzaman’ın önseziyle daha 1911’lerde Kürtleri uyardığını, 1915’te gerçekleşen mezalime ön almaya çalıştığını, Ermeni aleyhtarı propaganda makinasının farkına vararak Ermenilere yönelik gerçekleşecek katliamlar konusunda Kürtleri uyardığını ve merkezi iktidarın Ermenilere karşı planladığı şiddet siyasetinin parçası olmalarını engellemeye çalıştığını ileri sürmektedir. Münazarat adlı eserinde Ermenilerin, Kürtlerin düşmanı olmadığını, esas düşmanlarının payitahtta uygulanan siyasetin bir neticesi olan “cehalet, fakirlik, husumet” olduğunu dile getiren Bediüzzaman ayrıca önemli bir öngöründe bulunarak “bence şimdi kılıç vuran, o kılıcın aksi döner, yetimlerine dokunur” demiş ve gelecekte nelerin yaşanabileceğini öngörmüştür. Zınar, Bediüzzaman’ın söz konusu ifadelerle Ermenilere karşı Kürtlerin kullanılmaya çalışılacağını dile getirdiğini, söz konusu durumu planlanan katliamların habercisi olarak değerlendirdiğini ve Kürtlerin daha sonra yaşayacağı trajedileri haber verdiğini ifade etmektedir (Zınar, 2023: 181-183). Aydınkaya’nın da kabul ettiği gibi payitahta gittikten sonra konuyu yakından takip eden Bediüzzaman, şiddetin karşılıklı olarak biran önce bitirilmesini istemiştir. Münazarat adıyla yazdığı kitabında kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta: “şimdi kılıç vuran, o kılıcın aksi döner

yetimlerine dokunur. Şimdi galebe kılıç ile değildir, kılıç olmalı lakin aklın elinde” diyerek meseleye nasıl baktığını ortaya koymuştur (Aydinkaya, 2020: 198). Bediüzzaman, payitahtta bulunan Kürt işçi ve hamalları da uyarmış hem kendilerinin hem de Ermenilerin zarar görmemesi için onları Ermenilere yönelik saldırı girişimlerinden uzak tutmaya çalışmıştır (Zınar, 2023: 79). Aslında Bediüzzaman, Kürtlerin Ermenileri örnek alarak milli birliklerini kurmaları gerektiğine inanmıştır. Hatta Zınar’a göre Bediüzzaman, meşrutiyeti de Kürtlerin milli birliğini kurmaya yarayacak bir araç olarak görmüştür (Zınar, 2023: 175).

Bu süreçte Osmanlı-Kürtler ve Ermeniler arasında yoğunlaşarak artan çelişkiler, Birinci Dünya Savaşı sırasında şiddetli çatışmaların yaşandığı bir savaşa dönüşmüştür. Bediüzzaman’ın yeğeni Abdurrahman’ın ifadesiyle mecburen dahil olduğu savaş sırasında Van’da bulunan Bediüzzaman (Zınar, 2023: 206), o günlerde yaşadıklarını daha sonra eserlerinde aktarmış, Van ve Bitlis’te Ermeni komitesiyle karşı karşıya gelmelerinden söz etmiştir. Talebelerinin kendisine fedailik düzeyinde bağlı olduklarını belirten Bediüzzaman, Taşnakların faaliyetlerine karşı durduklarını ve onları bir dereceye kadar susturduklarından bahsetmiştir. Bu çerçevede söz konusu dönemde talebelerine silah tedarik ettiği ve medresesini, anlatılanlara bakılırsa, kışla haline getirdiği anlaşılmaktadır. Fakat kitaplara silahların eşlik ettiği manzaranın bir devlet yetkilisi tarafından görülmesi, silahların ellerinden alınmasına yol açmıştır. Zaten manzarayı gören asker söz konusu yerin, medreseden ziyade kışlaya döndüğünü dile getirmiş ve durumu yetkililere haber vermiştir. Ancak Dünya Savaşı’nın başlaması her nedense devleti ikna etmiş ve silahların geri verilmesini sağlamıştır (Aydinkaya, 2020: 220).

Savaşın başlamasından sonra bölgedeki şeyh ve ağaların neredeyse hepsi cepheye koşmuş ancak Bediüzzaman cephe gerisinde dini görev almakla yetinmiştir. Aydıncaya bu durumu onun gönülsüzlüğünün bir göstergesi olarak okumaktan yanadır. Savaş esnasında Pasinler-Van-Muş-Bitlis hattında bulunan Bediüzzaman, bulunduğu bölgeden Erzurum’a doğru yola çıkan yirmi beş bin civarındaki birliğe vaiz olarak tayin edilmiştir. Söz konusu dönemde Norşinli Şeyh Hazret, Şeyh Mahmudé Zoqeyde, Küfrevi şeyhleri, Arvasi şeyhleri ve Gayda şeyhleri gibi Halidi şeyhlerinin hemen hepsi yanlarına müritlerini de alarak Musa Bey, Bışaré Çeto, Eminé Perixané, Xalit Begé Cıberi gibi aşiret liderlerinin oluşturdukları birliklerle birlikte cepheye koşmuşlar (Aydinkaya, 2020: 237-238). Ancak Pasinler Cephesi’nde işler yolunda gitmeyince Bediüzzaman, Mayıs ayında Van’a dönmüştür. Aydıncaya bahsedilen dönemde Van’a dönüş yapan Bediüzzaman’ın Mart ayı başlarında bulunduğu Pasinler cephesinde yaşanan cinayet, talan ve katliamlara şahit olmuş olabileceğini düşünmektedir (Aydinkaya, 2020: 244). Van’da ders vermeye başlayan Bediüzzaman 1915’in Nisan’ında şahit olduğu Ermeni direnişine de ses vermemiş ve Aydıncaya’yı şaşkırtacak derecede hareketsiz kalmayı tercih etmiştir (Aydinkaya, 2020: 247). Zınar ise Bediüzzaman’ın, Osmanlı’nın Erzurum’da yenilmesi üzerine talebesi Mola Habib’i yanına alarak Van’a döndüğünü ve bu sırada şehirde yaşanan Ermeni ihtilaline denk geldiğini dile getirmektedir. Aydıncaya gibi Zınar da Bediüzzaman’ın olaylara

dahil olmadan medresesine çekilmiş olmasını dikkat çekici bulmaktadır. Fakat hareketsiz bir şekilde olayları takip etmesine rağmen Bediüzzaman, sivillerin zarar görmemesi için ikaz yapmaktan geri durmamıştır. Şehrin Rusların mahiyetinde bulunan Ermenilerin eline geçmesi üzerine Bediüzzaman ve talebeleri teyakkuza geçmiş ve medreselerini sığınak haline getirerek direniş kararı almışlar. Ama herhangi bir çatışmaya girmeden Bitlis'e gitmek durumunda kalan Bediüzzaman, talebeleri ve bölge halkıyla birlikte savunma pozisyonu almıştır. Rus ve Ermenilerin Bitlis ve Muş'a saldırıları esnasında hayati derecede tehlikeler atılan Bediüzzaman, Zınar'a göre, yalnızca Kürtlerin savunmasını üstlenmemiş aynı zamanda Ermeni sivillerin zarar-zıyan görmesini de engellemiştir (Zınar, 2023: 208).

Bitlis bölgesinde savaşın aktif bir parçası haline gelen Bediüzzaman, doğduğu köy olan Nurs'a gitmiş ve köye girmiş olan Ermeni milisleri bölgeden çıkarmıştır. Aslında söz konusu dönemde Bediüzzaman'ın doğum yeri olan köyün bağlı olduğu Ispart Kasabasında 26 tane Ermeni köyü de bulunmakta ve bu köylerde yaklaşık 260 Ermeni yaşamaktadır. Aydınkaya'nın bir tanıktan aktardıklarına bakılırsa Ermeni komutan Dro, Ermenilerin yaşadığı Past köyünde yaşananları duyunca Kürtlerin Hand ve Nors köylerini başmış ve 30 erkeği esir almıştır. Muks'a geçen Ermeni komutan Kürtlere haber göndermiş ve Past köyü ahalisi Ermenilere karşılık elindekileri serbest bırakabileceğini söylemiştir. Ancak anlatılanlara göre teslim edilmeleri istenen Ermeniler katledilmiştir. Bahsi geçen katliamdan kurtulanların Dro'ya haber vermesi üzerine onlar da Kürtleri süngüleyip nehre atmışlar. Aydınkaya, Sparget'te gerçekleşen bahse konu katliamdan kurtulan iki Ermeni'nin Bediüzzaman ile milislerinden bahsetmediklerinin altını çizmektedir (Aydınkaya, 2020: 260-261). Bitlis bölgesinde girdiği çatışmalarda yaralanan Bediüzzaman, 3 Mart 1916'da Ruslara esir düşmüş ve böylece savaş onun için fiili olarak sona ermiştir (Zınar, 2023: 208).

Bediüzzaman'ın Ermeni olaylarındaki sessizliğine dikkat çeken Aydınkaya, bu durumun Van merkezde gerçekleşen "mukatele" görünümlü olaylardan ibaret olmadığını, bölgede Ermenilere karşı gerçekleştirilen diğer katliamlara karşı da benzer bir sessizliğin yaşandığına işaret etmektedir (Aydınkaya, 2020: 248). Zınar ise Bediüzzaman'ın Ermenilere karşı geliştirdiği tutum ve müdahilliklerin, Ermeni karşıtlığına dayalı Türk sağının zemininde gelişen nurcu perspektifle kavranamayacağı gibi Ermeni milliyetçiliğinin ön kabullerine dayalı tercihlere uygun politik saptamalarla da kavranamayacağını dile getirmektedir. Zınar'a göre konunun anlaşılması için zamanın ruhuyla birlikte Ermeni-Kürt ilişkilerinin hikayesine vakıf olmak bir zorunluluktur (Zınar, 2023: 178). Yazar bu çerçevede bakıldığında Bediüzzaman'ın Ermeni halkına yaptığı tek şeyin Ermenileri saldırılardan korumaktan ibaret olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bediüzzaman'ın iki buçuk yıl kadar kaldığı Rus hapishanelerinde Ermenilere yönelik tek bir suçla suçlanmaması da başka bir karine olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca konuyla ilgili herhangi bir soruşturmanın açılmamış olması da önemlidir (Zınar, 2023: 208). Aslında Bediüzzaman, Ermenilerin bağlı

olduğu Rusların bölgedeki komutanı Grandük Nikolaviç'in: "Askerimize bir köyden bir tüfek açılrsa, çoluk çocuğu ile imha edilecektir" ve "Bir cemaatte bir adam, cephe zararına bize hıyanet etse, çoluk çocuğu ile imha edilecektir" şeklindeki emirlerini gördüğü zaman benzer gerekçelerle tepki göstermiş ve bu anlayışı bir bütün olarak mahkum ettiğini ortaya koymuştur (Zınar, 2023: 210).

Bu bağlamda Abdurrahman'a anlattıklarına bakılırsa Bediüzzaman'ın İsparit bölgesinde silahlı mücadeleye giriştiği sırada esir edilen Ermeni ailelerle çocuklarını bir araya getirdiği ve onlara dokunmanın İslam'a aykırı olduğuna yönelik fetvalar verdiği anlaşılmaktadır. Bediüzzaman da Tarihçe-i Hayat adlı eserinde Ermeni çocuklarına dokunulmaması için askerlere emirler verdiğini dile getirmiştir. Başka bir bilgi kaynağı olan Mele Hişyar Serdi'ye göre de Bediüzzaman, bu süreçte yaklaşık 1500 Ermeni'yi katliamdan kurtarmış ve Ruslara ulaşmalarını sağlamıştır (akt. Aydınkaya, 2020: 271-272). Bediüzzaman'ın Ermeni sivillere karşı insancıl tavrından bahseden Serdi, Bediüzzaman'ın olaylar esnasında birçok Ermeni sivilin hayatının kurtulmasına vesile olduğunu hatta Rus esaretindeyken aldığı ölüm cezasından da Ermenilere yönelik bu insancıl tavrından dolayı kurtulduğunu aktarmaktadır (akt. Zınar, 2023: 209). Aslında dikkatli bakıldığında Bediüzzaman'ın millet olmayı başaran Ermenilerin modernleşme deneyimini olumlu bir gelişme olarak gördüğü ve Kürtleri benzer bir süreç yaşamaya yönlendirmeye çalıştığı görülmektedir (Aydınkaya, 2020: 266). Savaşta Rusların safında yer alan Abdurrezzak Bedirhan da yazdığı otobiyografisinde Bediüzzaman'ın Ermenilere karşı tavrını anımsatan bir anekdota yer vermiştir. Bedirhan, bölgede görev yapan Ermeni jandarmaların Van civarında bulunan şeyhlerin, Ermenileri koruduğunu ve öldürülmelerini engellediğinden bahsettiklerini aktarmıştır. Ermeniler de bu tutuma karşılık vermiş ve Kürtlere dokunmayacaklarına dair Ruslara söz vermişler (akt. Zınar 2023: 210). Zaten Bediüzzaman da 1920'de yazdığı bir çalışmasında "soykırım fiillerini" tümünden mahkum etmiş ve 'bir köyde bir hain bulunsa o köyü masumeleriyle imha etmek veya bir cemaatte bir asi bulunsa o cemaati çoluk çocuğuyla ifna etmeyi dehşetli bir vahşet" olarak nitelendirmiştir (Aydınkaya, 2020: 273).

Ancak Aydınkaya'nın iddiasına göre Bediüzzaman, savaş sırasında Ruslara esir düştüğünde Ermeni gönüllülerinin fiziki saldırılarına hedef olmuştur. Yazar, konuyla ilgili en az iki talebenin tanıklığının bulunduğunu eklemiş, Bediüzzaman ile talebelerine yönelik birkaç taşlı ve silahlı saldırının Ruslar tarafından engellediğini iddia etmektedir. Tanıkların aktarımına bakılırsa Bediüzzaman, Bitlis'ten Van'a götürülürken onu tanıyan Ermenilerin küfür ve hakaretlerine maruz kalmıştır. Fakat Aydınkaya'nın aktardığı gibi biyografi yazarlarının ittifakla aktardıklarına bakıldığında ise Bediüzzaman, Ermeni sivillerini korumuş ve bunu öğrenen Ermeni milisler de ondan ibret alarak bölge halkına dahi iyi davranmışlar. Ancak bu bilgilere inanmadığı anlaşılan Aydınkaya, biyografilerde yazılanların aksine Bediüzzaman'ı Van ve Bitlis'te tanıyan Ermeni milislerin ona sempati göstermediklerini tam aksine hasım gibi davrandıklarını yazmaktadır (Aydınkaya, 2020: 257). Ancak yazar, Bediüzzaman'ın Ermeni Sorununun çözümünde silahı bir

araç olarak görmediğini hatta böyle bir fikre sahip olmasının da mümkün görünmediğini kabul etmektedir (Aydinkaya, 2020: 264). Fakat Bediüzzaman'ın Osmanlı sathında gerçekleşen olayları “soykırım” olarak görmediğini ve Müslümanlarla Ermenilerin karşılıklı olarak gerçekleştirdikleri bir “mukatele” olarak değerlendirdiğini belirten yazara göre Bediüzzaman her ne kadar “soykırım” fiilinin yoğun şekilde gerçekleştirildiği bölgede bulunmuş olsa da Ermenilerin katledilmesi gerektiğine yönelik bir fetva vermemiş ve teorik düzlemde dahi işe dahil olmamıştır. Onun katliamlarda yer aldığına dair bir iddiada bulunup ispatlamanın kolay olmadığını belirten yazar, eldeki sınırlı ve çarpıtılmış bilgilerle bunu kesin olarak kanıtlamanın zaten mümkün olmadığını ancak ittihatçıların katliam planının uygulayıcısı olmamasına rağmen Bediüzzaman'ın pogromlara itiraz edip karşı çıkmadığının da altını çizmektedir (Aydinkaya, 2020: 274-275). Fakat Aydınkaya, Ermeniler mevzusunda ilginç bir şekilde Kürtlerin binlerce kişiyi bulan kayıplarını savaşın bir trajedisi olarak görürken Ermenilerin kayıplarını sistematik olarak gerçekleştirilen “soykırım” çerçevesinde değerlendirmektedir. Hatta Bediüzzaman'ın Ermenilere yönelik katliamlardan bahsetmeden Kürtlerin beş yüz bine yaklaşan şehitlerinden, şişlere geçirilen Kürt yetimlerinden, gözleri oyulmuş ihtiyarlarından bahsetmesini ve olayları Ziya Gökalp ile Nuri Dersimi jargonuyla “mukatele” olarak değerlendirmesini sorunlu bulmaktadır (Aydinkaya, 2020: 280-81). Aydınkaya, Bediüzzaman tarafından yazılmış olan Risale-i Nur külliyyatının da kısmen dahil olmak üzere daha sonra ortaya çıkan Nurcu literatürde Ermeniler mevzusunun “devletçi, önyargılı ve yer yer ırkçı klişelerin yoğun etkisi altında kaleme alındığına” da dikkat çekmektedir (Aydinkaya, 2020: 229). Zınar da Bediüzzaman sonrası ortaya çıkan Nurcu literatürün esas itibarıyla Türkçü bakışın bir ürünü olduğunu dolayısıyla Kürtler ve Ermeniler söz konusu olduğunda Bediüzzaman'ı duymadıklarından yakınmaktadır (Zınar, 2023: 178).

Emre Cilasun ise Bediüzzaman'ın I. Dünya Savaşı'nın 1914-1916 arasındaki zaman diliminde bulunduğu Bitlis ve Van cephelerinde gerçekleştirilen “Ermeni Soykırımı”na bizzat katıldığını iddia etmektedir (Cilasun, 2015: 44). Bediüzzaman'ın yukarıda bahsedilen talebelerinin de içinde olduğu ve kendi kumandasında sayıları 300'ü bulan “Keçe Külahlılar” olarak adlandırılan Kürt süvari milislerinin cephe savaşına katıldığını dile getiren Cilasun, 1915'in Nisan ve Mayıs aylarında Osmanlı'nın Van'daki jandarma kuvvetlerinin başına getirilen Venezüellalı Rafael de Nogales'in de daha sonra yazdığı hatıratında bir gurup Kürt süvarisinden bahsettiğini yazmaktadır. Yazar, Nogales'in kanlı hatıralarında söz konusu 300 kişilik Kürt süvarinin Laz taburuyla birlikte yaklaşık 500 Ermeni'nin siperde olduğu Sabağ'ı ele geçirmeye gittiklerini, bunların Lazların topçu ateşiyle desteklendiğini ve Kürtlerin de arakadan gelerek Ermenileri bıçakladıklarını aktarmaktadır (Cilasun, 2015: 186). Bediüzzaman'ın 1914-1915 yılları arasında meydana gelen “Ermeni Soykırımı”ndaki rolünü sorgulamaya devam eden yazar, Ermeni Kevorkian'ın Kudüs'te bulunan Ermeni Patrikliğinin arşivinde Bitlis coğrafyasında yaşanan Ermeni katliamlarından bahseden bir belge bulduğunu

yazmaktadır. Kevorkian'ın anlatımına bakılırsa olaya katılan failerin adları da bellidir. Söz konusu belgeye göre Bitlis yöresinde gerçekleşen Ermeni katliamında aşiret reislerinin rolü bulunmaktadır. Buna göre bölgenin ileri gelenlerinden “İlikzade Abdurahmanoğlu, Şemseddin Şamo, Yaralizade Mehmed Salih, İbrahimzade Hacı Abdül Gani, Yusufpaşazade Musa Efendi, Hacı Melikzade Şeyh Abdül Bek Efendi, Tüfrevizade Şeyh Abdül Bak Efendi, Haznodarzade Tevfik Efendi, Kadri Şeyh Hacı İbrahim, Terzi Naderzade Hacı Şemseddin, Fuadgazade Hacı Şemseddin, Karsondlizade Hacı Kasım, Karsondlizade Hacı Fato ve Molla Said” adlı kişiler Ermenilerin katledilmesinde aktif olarak yer almışlar (Cilasun, 2015: 189). Ancak Aydınkaya, Kudüs Ermeni patrikliğinde bulunduğu iddia edilen belgede bahsedilen “Molla Said” adlı kişinin Bediüzzaman olmayabileceğini çünkü bölgede aynı adla birçok kişinin yaşadığını ifade etmektedir. Bir tarihçi titizliğiyle belgeyi sorguya çeken Aydınkaya, belgeyi referans veren kaynaklara dikkatli bakıldığında konun askıda kaldığını ve belgeyi dolaşıma sokanların ellinde orijinalinin bulunmadığının altını çizmektedir (Aydınkaya, 2020: 256). Bu noktada sözü Bloch’a bırakmak yerinde olacaktır. Bloch, yetkelerden elde edilen belgelerin, görünüş itibarıyla en açık ve tatminkar olanı da dahil, tarihçiler tarafından sorguya çekilmesi gerektiğini ve ancak bu metodu kullananların belgeleri konuşturmayı başardıklarını ve doğru bilgileri onlardan elde ettiklerini ifade etmektedir (Bloch, 2913: 105). Aslında Aydınkaya'nın ortaya koyduğu gerçeğe bakılırsa söz konusu evrakın tarihçiler için bir belge mahiyeti taşımadığı bilinmelidir. Çünkü belgenin orijinalinin bulunmaması, onun üretilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Belge çerçevesinde yapılan okumalar üzerinden ortaya konulan sanılarla ilgili de Collingwood'un Yunan düşüncesindeki aktarımına başvurmak gerekir. Yazarın aktardığına göre eski Yunanda iki düşünce türü olan ‘bil’ (episteme) ile ‘sanı’ (doxa) arasında bir ayırım yapılmıştır. Buna göre “sanı” olgularla ilgili edindiğimiz deneysel yarı-bilgi iken doğru bilgi ise her yerde ve her zaman geçerli olan bilgidir (Collingwood, 2010: 59). Bu zaviyeden belge üzerine yapılan yorumların sanıdan ibaret olduğu hatta yarı-bilgi bile olmadığı dolayısıyla bir kıymete haiz olmadığı anlaşılmaktadır. Belki de bu noktada belgeyi kullanan yazarların Namier'e kulak vermesi de gerekmektedir: “Eğer tarih bir faraziyeler kataloğu olmayacaksa, çok hassas olgulara sağlam bir şekilde dayanmak zorundadır” (Evans, 1999: 39).

Bediüzzaman, savaş ve akabinde yaşadığı esaret sonrası döndüğü İstanbul'da Kürt-Ermeni ilişkilerinin yoğun şekilde tartışıldığı iklime de dahil olmuştur. Bilindiği gibi Dünya Savaşı bittikten sonra başlayan barış görüşmelerinin yapıldığı Paris'te, Mart 1920'de bir Barış Konferansı düzenlenmiştir. Herkesin hakkına kavuşmak için etkili olmaya çalıştığı konferansta Ermeniler Bagos Nobar Paşa ile haklarını ararken bir kısım Kürtlerin desteğiyle Şerif Paşa da Kürtlerin haklarını aramaya geldiğini ileri sürmüştür. Bahsi geçen iki temsilci Ermenileri ve Kürtleri temsilen bir ittifak bile kurmuşlar. Cilasun, bu ikilinin, İngiliz taraftarı açıklama yapmaları ve Kürdistan ile Ermenistan'a yönelik taleplerde bulunmalarının Türk kamuoyunda rahatsızlık oluşturduğunu ve Bediüzzaman'ın da “Türk” yanlısı olarak rahatsızlar arasında olduğunu iddia etmektedir. Cilasun'un

aktarımına bakılırsa Bediüzzaman bu olaydan sonra Ermenilerin Kürtleri kandırmaya çalıştığını ileri sürmüştü ve Kürtlük davasının bir anlam ifade etmediğini dile getirmiştir. Bu iddiaya göre Bediüzzaman her şeyden önce Müslüman olan Kürtler adına ancak Osmanlı meclisinin söz söyleme yetkisine sahip olduğunu belirtmiş ve Kürtlerin, Ermenilerin egemenliğindeki bir muhtariyeti kabul etmek yerine ölümü tercih edeceğini dile getirmiştir. Kürtleri, bahsi geçen iki şahıs değil eğer gerekirse Osmanlı Devleti zaten düşünecektir. Cilasun bu açıklamalardan yola çıkarak Bediüzzaman'ın 31 Mart yargılaması sırasında verdiği iddia ettiği söze bağlı kalarak sadık bir Kürt olmaya devam ettiğini ileri sürmektedir. Yazar, bu noktada Bediüzzaman'ın yeni kurulan Kürdistan Teali Cemiyeti üyesi olup olmamasının da önemi kaybettiğini düşünmektedir (Cilasun 2015, s.210). Bediüzzaman'ın savaştan sonra ortaya çıkan duruma itiraz etmesi ve Kürtler adına Ermenilerin himayesinde muhtariyeti kabul etmek yerine Kürtlerin ölümü tercih edeceğini ifade etmesi Aydıncaya'ya göre Bediüzzaman'ın hem devlete hem de bağımsızlık taraftarı Kürtlere bir mesajı olarak okunmayı gerektirmektedir (Aydıncaya 2020, s.283). Zınar ise her ne kadar İkdâm Gazetesi ile Sebiülreşad Dergisinde yayınlanan söz konusu yazının altında "Ulema-yı Ekrattan Said-i Kürdi" adıyla Bediüzzaman'ın imzası bulunsa da metnin kimin tarafından yazıldığının belli olmadığını ancak ortak bir bildiri olduğunun altını çizmektedir. Ama Zınar'a göre onun kaleminden çıkmadığı kesindir dolayısıyla da yorumlanması hassasiyet gerektirmektedir. Zınar, yazılarda yer alan fikirlerin çerçevesine bakıldığında Bediüzzaman'ın genel gidişat hakkındaki düşünceleriyle bir paralellik bulunduğunu fakat yazının manipülatif diline bakıldığında Bediüzzaman'a nispet edilemeyecek türden olduğunun açık olduğunu dile getirmektedir (Zınar 2023, s.227-228).

Sonuç

Yaşamı sırasında etkili olduğu kadar öldükten sonra da etkisini sürdürmeyi başaran figürlerin başında gelen Bediüzzaman, 19. yüzyıl gibi "eskinin" çözümlenip "yeninin" yeşerdiği bir dönemin son demlerinde hayata gelmiş, farklı fikirlerin çarpıştığı bir zeminde eğitim almış, modern olan ile geleneksel olanın pınarlarından içmiş, karışık ve acılarla dolu bir dünyanın ürün veren verimli bir meyvesi olmayı başarmıştır. Kürt coğrafyasının dağlık doğası gereği hürriyetine düşkün bir kişilik inşa eden Bediüzzaman, hayatını ilme, okumaya, okutmaya ve insan yetiştirmeye adanmıştır. İçinden çıktığı toplumun sorunlarına vakıf olarak cehaletin, fakirliğin ve çatışmanın karşısında eğitimi, ittifadı ve dayanışmayı savunmuş ve tespit ettiği sorunların çözümünü eğitim ile eğitimin modernleşmesi ve kurumsallaşmasında aramıştır.

Bediüzzaman'ın yetiştiği ve hayatının önemli bir kesitini geçirdiği topraklar, çok kültürlü yapısıyla çeşitliliğin zenginliğine sahip olduğu kadar farklılığa içkin sorunlar yumağını da barındırmıştır. Bediüzzaman hayata gözlerini açarken Osmanlı'nın yeni padişahı inşa edeceği istibdat rejimini tahkim etmenin yollarını bulmuş, gerekçeler üretmiş, iki yıl öne açtığı meclisi kapatmış ve anayasayı da

askıya almıştır. Diğer yandan “milliyetçilik çağı” olarak da adlandırılan dönemde o, eğitimini alırken Osmanlı'nın uyanan halkları millet olmanın derslerini almanın peşine düşmüştür. Kürt coğrafyasının kangrenleşen sorunlarına çözüm aramak için payitahta doğru yola çıktığında ise meşrutiyeti muştulayan koşullar olgunlaşmaktadır. Acuze-i şemta olarak nitelendirdiği İstanbul'a geldiğinde koşullar değişmiş ve kendini politik arenanın içinde bulmuştur. Koşulları kendi amacına araç kılmak için birçok derneğe üye olmuş, birçok gazete ve dergide yazılar yazmıştır. “Yeni” düşünce ve yapıların doğum sancılarının yaşadığı söz konusu zamanda meydana gelen dünya savaşına da fiili olarak iştirak etmek durumunda kalmıştır.

Gençliğinde “Mola Said”, olgun zamanlarında “Said-i Kürdi” ve yaşlılığında ise “Said-i Nursi” isimlerini tercih eden/etmek durumunda kalan Bediüzzaman, yaşamı boyunca birçok önemli olaya karıştığı gibi birçoğuna da şahit olmuştur. Bu çalışmada olabildiğince detaylı anlatılan veya çalışmanın kapsamından dolayı hiç değinilmeyen olayların kimi zaman tam merkezinde yer almış kimi zamanda tamamen sessizliğe bürünerek dışında kalmayı tercih etmiştir.

Çalışmaya kaynak yapılan ve eleştirilere tabi tutularak veri toplanan üç kitaba bakıldığında hepsinin akademik kaygılarla yazıldıkları, birçok kaynak ve arşivin taranarak sorun-odaklı okumalar çerçevesinde hazırlandıkları, eleştirmekten ve soru sormaktan korkmayan yazarların ürünleri oldukları anlaşılmaktadır. Bediüzzaman üzerine eser yazma gerekçeleri farklı olsa da üç yazar, hacimli olduğu kadar bilgi, eleştiri, analiz ve yorum barındıran eserler yazmayı başarmışlar. Ancak Bediüzzaman'a ve fikirlerine farklı noktalardan yaklaştıkları için yazarların her biri farklı konu ve sorunları öne çıkarmıştır. Fırat Aydınkaya, teorik zemini güçlü bir kuramsal çerçeve hazırlayarak Bediüzzaman'ı, fikirlerini ve faaliyetlerini analiz ederken Emrah Cilasun, ideolojik hassasiyetleri güçlü olan bir düşünsel perspektifle günümüz Türkiye'sinin dinle ilişkisini de işin içine katarak eleştiri dozunun yüksek olduğu bir yorum-analiz yapmıştır. Muhyiddin Zınar ise Bediüzzaman'ın talebesi ve muhibbi olarak onu eleştirden arı tutmuş, okuma, analiz ve yorumlarını daha ziyade gizlendiğini düşündüğü Bediüzzaman'ın Kürt kimliği üzerine yoğunlaştırmıştır.

Sözün özü metnin içinde yazılanları tekrar etmemek adına Bediüzzaman'ın hayatını biyografi olarak hazırlayan üç yazar da düşünce ve yorumlarından bağımsız olarak tartışmaya açık üç önemli kitap yazmıştır. Okuyucuların soru sorup cevap bulmalarını sağlayacak kadar merakları da uyandıracak birçok konuyu açık uçlu bırakan yazarlar, böylece konuya meraklı araştırmacılara yeni kapıları aralama imkanı sunmuşlar. Sonuç itibarıyla çalışmada, Kant'ın ifadeleriyle dile getirirsek, “tek tek öznelerin eylemlerinde karmakarışık ve düzensiz olarak güzümüze çarpan şeyleri, bütün türün tarihi bakımından insanın özgün yeteneklerinin yavaş ama sürekli gelişimi olarak anlamayı” umarak Bediüzzaman'ın hayatının bazı noktaları aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Aydinkaya, F. (2020), *Bediüzzaman'ın Hançeri*, İstanbul: Avesta Yayınları.
- Bloch, M. (2013), *Tarihin Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim.
- Braudel, F. (2016), *Tarih üzerine Yazılar*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Doğubatı.
- Car, E. H. (2013), *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim.
- Cilasun, E. (2015), *Yeni Paradigmanın Eşiğinde Bediüzzaman Efsanesi ve Said Nursi Gerçeği*, Patikakıtap.
- Collingwood, R. G. (2010), *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitapevi.
- Eagleton, T. (2011), *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı.
- Evans, R. J. (1999), *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Ankara: İmge Kitapevi.
- Hişyar, H. (1993), *Ditin u Birhatinén Min*, Beyrut.
- Hobsbawm, E. (2001), *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Özlem, D. Ateşoğlu, G. (2014), *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Ankara: Doğubatı.
- Rousseau, J. J. (2013), *Toplum Sözleşmesi*, çev. Ali Alper, İstanbul: Roman.
- Scott, J. C. (2014), *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı.
- Stanford, M. (2013), *Tarihin İncelenmesi İçin Bir Kılavuz*, çev. Can Cemgil, İstanbul: Tarih Vakfı.
- Tosh, J. (2013), *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Tarih Vakfı.
- Zınar, M. (2023), *Said: Kürtlüğün Kayıp Risalesi*, İstanbul: Nubihar.

Türkiye Selçuklularının Malî Düzeni Hakkında Bir Değerlendirme

İbrahim Güneş¹

Öz

Bu çalışmada Türkiye Selçuklu Devleti'nin istifâ (malîye) divanı ve malî düzeni ele alınacaktır. Türk tarihinde önemli bir yere sahip olan Türkiye Selçuklularında devletin malî işlerine divan-ı istifâ bakmaktaydı. Bu birim, diğer İslam devletlerinde olduğu gibi devletin her türlü malî işleriyle ilgilenir, rakamların defterlere geçirilmesini sağlardı. Bu kurumun başında ise müstevfî adında bir görevli yer alırdı. Divan-ı istifâ, Abbasiler (750-1258) zamanından itibaren ihdas edilen bir divan olup, Büyük Selçuklu İmparatorluğu ile birlikte bu devletin de malî hesaplamaları için bu ihdas edilmiştir. Divan-ı istifânın Türkiye Selçuklularında teşekkül etmesi I. Alâeddin Keykubad zamanında vuku bulmuştur. Kurumun başındaki müstevfîler, devlet hiyerarşisinde müşriften önce vezirden hemen sonra gelirlerdi. Müstevfîler, Moğol hâkimiyeti ile birlikte bunlara verilecek haraç ve değerli eşyaların sayım ve kontrolleri ile de ilgilenmeye başlamışlardı. Devletin malî düzenine gelince, her türlü gelirin hazine-i amire ve hazine-i hassa denilen iki hazinede toplandığı görülmektedir. Devletin kuruluşundaki başarılı seferler ve I. Alâeddin Keykubad zamanında ihtişamına kavuşması sayesinde devletin gelirleri artmaya başlamış, bu da devrin iktisadî yönüne olumlu etkileri olmuştur. 1243 Köseadağ Savaşı'nda alınan mağlubiyetle Türkiye Selçukluları Moğollara haraç veren bir devlet haline gelmiş, devletin toprakları da adeta Moğol yönetici ve komutanlarının haraçgüzarı halini almıştır. Bu da Moğol merkezli yeni bir malî düzenin kurulmasına neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Selçukluları, Divan-ı İstifâ, Müstevfî, Malîye, Vergiler.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Selçuklu ve Malazgirt Uygulama ve Araştırma Merkezi (SEMAM) Müdürü, ibrahimgno2@gmail.com, ORCID: [0000-0002-2080-8870](https://orcid.org/0000-0002-2080-8870).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 06.06.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 14.11.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.

A Review on the Financial System of the Seljuks of Turkey

Abstract

This study will delve into the financial divan (divan-ı istifâ) and financial organization of the Seljuk State of Turkey. In Turkish history, the Turkey Seljuks, which hold a significant place, entrusted the state's financial affairs to the divan-ı istifâ. This unit, like in other Islamic states, dealt with all kinds of financial matters of the state and ensured the recording of figures in the ledgers. At the helm of this institution was an official known as the müstevfî. The divan-ı istifâ, which corresponds to the Ministry of Finance today, was established from the time of the Abbasids (750-1258) as a divan for the financial calculations of the state, and it was established with the founding of the Great Seljuk Empire. However, its formation during the era of the Turkish Seljuks occurred in the time of Sultan Alaeddin Keykubad I. The müstevfîs at the helm of the institution ranked just after the vizier in the state hierarchy, before the müşrif. With the Mongol domination, müstevfîs also began to deal with the counting and control of tribute and valuable goods to be given to them. As for the financial organization of the state, it is observed that all kinds of income were collected in two treasuries called hazine-i amire and hazine-i hassa. Due to the successful campaigns at the establishment of the state and the splendor it gained during the reign of Alaeddin Keykubad I, the state's revenues began to increase, which also had positive effects on the economic aspect of the period. However, with the defeat in the Battle of Köse Dağ in 1243, the Turkish Seljuks became a state paying tribute to the Mongols, and the lands of the state almost became the tribute collectors of Mongol rulers and commanders. This resulted in the establishment of a Mongol-centric financial system during this period.

Keywords: Seljuks Turks, Divan-ı İstifâ, Müstevfî, Finance, Taxes.

Extended Abstract

Since Divan-ı İstifâ was one of the main members of the divan-ı a'lâ, which was the great divan in the Seljuks Rum, it was one of the leading institutions that directly affected the state administration. The active person at the head of the institution was called Müstevfî or Sahib-i Divan-ı İstifâ. Depending on the divan-ı a'lâ (great court), which is the biggest divan of the state, the calculation of all kinds of annual revenues of the state, especially the collection and collection of taxes and their use in necessary places, in short, all kinds of financial transactions of the state. The court of finance, had a very important place in the Seljuks Turkey, as in many other states in history. The head of this institution was called müstevfî or sahib divan-ı istifâ. These only land and iqta registers and their transactions belonged to the great divan, and therefore to the head of it, Pervane. As it is understood, due to the increase in the number of müstevfîs in the last periods of the state, there was a person in charge of İstifa-i memalik (the country's finances), and themüstevfîs were working under him. As a matter of fact, Aksarayî, while describing the state appointments, states that Sherefeddin Abdurrahman-ı Tebrizî was

appointed as the head of the country's finances (istifa-i memalîk), while in a subparagraph he shows Sheref ad-Din Osman as müstevfi.

As for the Seljuks Rum period müstevfis that we could identify, we were able to identify the names of a total of twelve people in the source First of all, it is necessary to start with Müstevfi Sad ad-Din Ebu Bekr-i Erdebili. His name is mentioned during the reign of Alaeddin Keykubad I, According to Aksarayî, in the last days of the Seljuks Turkey, four Müstevfis were engaged in pencil works in the divan of manuscripts (divan-ı menashir), two of them were in the dalay divan (divan-ı dalây), and one of the other two people was in the incü divan is writing (divan-ı incu). In this period, it is seen that there were new land management organizations in Anatolia under the name of Incü and dalay. The land of the Ilkhanate was considered the personal property of Ilhan or the dynasty. For example, the owner could transfer, sell, or dedicate his land or income from the land. As in the example of Erzincan, some parts of Anatolia were left to themselves by the Ilkhanate rulers as Incu. For these Incu works, a divan called Divan-ı Incu was established. One of the four mustevfis in Anatolia worked in this special divan. The dalays, which only Aksarayî mentioned, were the lands where a property or the income of this property was directly transferred to the treasury.

Coming to the accounting books, which are indispensable for the financial organization, although there are some records of the existence of these accounting books in some parts of the sources, we do not know exactly which these books are. However, the fact that we have clearer information about these types of ledgers among the Ilkhanids, to whom the Seljuks Turks were affiliated, makes us think that accounting procedures similar to these ledgers were also followed in the Seljuks Rum. In the Seljuks Rum, all kinds of income were processed in defatir-i divan-ı â'li. The summary of the goods was kept and recorded in the books and estate account So much so that, Alaeddin Keykubad I confiscated the goods, books, treasures and real estate of some of the notables of Kayseri who did illegal business, kept the summary of all kinds of goods and sent them to the treasury with the messengers called Kussad. Together with the notebooks, they submitted the estate documents (defatir and document-i muhasebat-ı terekât) to the divan. At the time of the Seljuks Rum, tax types were among the most important income item The müstevfis, on the other hand, inspected the collection methods of taxes rather than the collection of tax Since there were many types of taxes in the Seljuks Rum, the müstevfis had to know very well these tax types, which were collected in various item along with taxes, state money or movable valuables were kept in the treasury. These were divided into two parts: The first one, which belonged to the state, was called the Hazine-i amire, and the ones belonging to the Sultan, his brothers, children, spouses and relatives, in short, those belonging to the members of the dynasty. There was a special treasurer at the head of both the hazine and the hazinedar.

Giriş

Abbasiler devrinden itibaren İslam devletlerinde yönetim hiyerarşisinin önemli kurumlarından olan divan-ı istifânın (malîye divanı) Türkiye Selçukluları döneminde de ihdas edildiği görülmektedir. Selçuklular devrinin en önemli kaynaklarından olan İbn Bîbî (öl. 1285'ten sonra), Selçuklu devlet erkânını eshab-ı âlem (bayrak sahibi/askerî erkan) ve eshab-ı kalem (kalem sahibi/yazışmalar, malî ve bürokrasi erkânı) olarak iki başlığa bölmektedir ki, çalışmamızın konusunu ilgilendiren müstevfler bunun ikinci kısımda yer almaktaydı (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 483).

Divan-ı istifâ, devletin en büyük divanı olan divan-ı alâ'ya (büyük divan) bağlı olarak devletin her türlü yıllık varidatının hesaplanması, özellikle vergilerin toplanmasıyla elde edilen gelirin gerekli yerlerde kullanılmasını sağlamak olan veya kısacası devletin her türlü malî işlemleri ile ilgilenen divan-ı istifâ, tarihteki birçok devlette olduğu gibi, Türkiye Selçuklularında da çok mühim bir yere sahipti. Başındaki kişiye müstevfi, mensub-ı istifâ veya sahib divan-ı istifâ denilmekteydi (R. Turan, 2020: 49).

Divan-ı istifâ kurumu ve işleyişi hakkında günümüze iki önemli menşûr (atama belgesi) ulaşmıştır. Bunlardan ilki IV. Kılıç Arslan (1249-1254 üçlü, 1257-1262 tek, 1262-1266 tek) tarafından Meceddin Muhammed b. Hasan'ın divan-ı istifâya tayini münasebetiyle iken, diğeri de yine aynı şekilde Necmeddin Mahmud'un tayin menşûrudur (O. Turan, 2014, 6-7). Bu menşûr suretlerinden anlaşıldığı üzere müstevflere devletin gelirlerini zapt etmek üzere ilgili tevkîler (tuğra) verilmekte, ayrıca emri altındaki kişilerin atıl kalmaması ve nedimlerin sözlerine itimat edilmemesi tavsiye edilmektedir. Yine müstevflere vergileri toplarken dikkatli davranmalarını ve iktândan kendisine ait gelirinin temini ifade edilmesine karşın sadrlara, ekâbire ve saltanat naiplerinin de müstevflikle tanzif edilen şahsı müstakil olarak tanımalarını, memleketin gelirlerinin hesaplanmasında kendisine yardımcı olunması emredilmiştir. Müstevfiler adına gönderilmiş başka bir menşûr suretinde ise müstevflik makamının saltanatın direği olduğu belirtildikten sonra divan ile vilayet ve beldelerin malî işleri mutemet memurlara tanzif edilmesi; maden ve tuzlaların liyakat sahibi amillere verilmesi; malların üretim ve muhafazasında gayret gösterilmesi buyurulmuştur. Aynı menşûra göre müstevfinin görevi, hudud ve kalelerdeki gümrük ve bu yolla alınan vergileri düzene sokup kontrolünü yapmaktır (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 603-605; O. Turan, 2014: 6-7; R. Turan: 2020, 50).

Öte yandan her ne kadar iktisadi yönü bulunsa da, iktâ defterleri ve onların muameleleri büyük divana, dolayısıyla bunun başındaki pervaneye ait olduğundan toprak işleri genellikle müstevflerin sorumluluk alanının dışındaydı (Nahcivanî, 1964: C. 1, 64; Merçil, 2006: 172; Merçil, 2015: 149-154; Uzunçarşılı, 1988: 95; Köymen, 2011: C. 3, 184-185; Sebbağ-Bozkurt: 2006, 147). Bununla birlikte Türkiye Selçuklularına ait günümüze çok az kaynak ulaştığından, devrin diğer konuları gibi devletin malî düzeni, divan-ı istifâ ve müstevflik hakkında

elimizde yeterli bilgi ve belge bulunmamaktadır. Bu konu ile ilgili aşağıda vereceğimiz malumatın çoğunu İbn Bîbî, Aksarayî ve yazarının adını bilmediğimiz Anonim Selçukname'ye borçluyuz.

1. Türkiye Selçuklularında Devletin Malî Teşkilat Kurumu Olarak Divan-ı İstifâ

Divan-ı istifâ, Türkiye Selçuklularında devletin yönetim başı olarak kabul edilen “büyük divan” veya “divan-ı âlâ”, devlet yönetimine doğrudan müdahale eden birimlerin başında gelmekteydi. Başındaki muvazzaf kişiye “mütevffî” veya “sahib-i divan-ı istifâ” deniliyordu (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 665; Eflakî, 2012: 770; Köymen, 2020: 347). Unvanlarından anlaşıldığı kadarıyla mütevffîlerin çoğu İran asıllıydılar. Nitekim İsfahanî, Hemedanî, Hotenî, Tebrizî gibi İran asıllı mütevffîlerin varlığı, Türkiye Selçuklularında divan-ı istifânın önemli ölçüde bunların elinde olduğunu göstermektedir (Aksarayî, 2000: 182, 195).

Türkiye Selçuklu devrinde mütevffîlerin adı ilk olarak Sultan I. İzzeddin Keykavus (1211-1220) devrinde geçmektedir. Nitekim Bahaeddin Erzincanî ve Sarimüddin Alparsu tarafından katledilmesi münasebetiyle Mütevffî Necibeddin'in adı zikredilmektedir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 556-557; Aksarayî, 2000: 54-55). Ardından Mütevffî Sadeddin Ebu Bekr-i Erdebilî ismi I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) devrinde geçmektedir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 417). İbn Bîbî'ye göre, Anadolu'da malî malumatın zaptı için mütevffîlerin bilmesi gereken en önemli kıstaslardan biri olan siyakat yazısını² Anadolu'ya ilk getiren de bu şahıstır (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 634; Köymen, 2020: 348). Mütevffî Sadeddin Ebu Bekr-i Erdebilî'den sonra divan-ı istifânın başındaki kişi olarak Mütevffî Şehabeddin Kirmanî'nin ismi geçmektedir. II. Gıyaseddin Keyhüsrev (1237-1246), Mütevffî Şehabeddin Kirmanî'yi Gürcü Melikesi Resudan'ın kızı Tamara'yı kendisi için almaya göndermişti (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 465-466; Köymen, 2020: 349-450). Bu kişinin yerine daha sonra Eminateddin Mikail'in mütevffîlik makamına geçtiği anlaşılmaktadır (Aksarayî, 2000: 48).

İbn Bîbî'nin bir kaydından mütevffînin, vezir ve pervane gibi diğer görevlilerle birlikte 1230 Yassıçimen Savaşı'ndan sonra Ahlât'ın yeniden imarı için gönderildiği ve halkın şehre geri dönmesiyle birlikte onlara para, tohum, çift hayvan verilmesi, eski vergilerin tahsil edilmesinde müsamaha göstermek ve vergileri tamamen terkin etmek suretiyle çiftçilerin tarım ile meşgul edilmesinin sağlandığı görülmektedir. Bu bilgilerden devletin çeşitli malî işlerinden de mütevffînin sorumlu olduğu sonucu çıkmaktadır (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 418-419; Köymen, 2020: 347-348).

Divân-ı istifâ görevlilerinin kendi içlerinde belli bir hiyerarşiye göre iş yaptıkları bilinmektedir. Nitekim Aksarayî, devlet atamalarını anlatırken ülke

² İdarî ve malî işerde kullanılan bir yazı türü (Serin, 2009: C. 37, 291-292).

malîyesinin (istifâ-i memalîk) başına Şerefeddin Abdurrahman-ı Tebrizî'nin getirildiğini belirttikten sonra, bir sonraki paragrafta ise Şerefeddin Osman'ı müstevfî olarak göstermektedir (Aksarayî, 2000: 195). Bu bilgilerden istifâ-i memalîkin başındaki şahsa bağlı olarak daha alt kademelerde iş yapan farklı müstevfîlerin olduğu sonucu çıkmaktadır. Ayrıca Köymen'in belirttiği üzere ehl-i kalem'e (kalem erbabı) mensup olmalarına rağmen, Müstevfî Sadeddin Ebu Bekr-i Erdebilî ve Melikü'l-Ümera Eminateddin örneklerinde olduğu gibi şahıslar, malî konular dışında devlet yönetiminde etkili olan kişilerin başında gelmekteydiler (Köymen, 2020: 348).

Bunun dışında müstevfîler çeşitli zamanlarda farklı isimlerle anılmaktaydı. Bunlar, sahip oldukları makamın önemi gereğince bazı zamanlarda "sadr", "sadr-ı kebir", "emir-i celil" veya "sadr-ı muazzam" gibi farklı isimlerle zikredildikleri olmuştur (Köymen, 2020: 348). Örneğin, III. Gıyaseddin Keyhüsrev (1265-1282) zamanında müstevfîlikten vezirliğe yükseltilen Erzincanlı Mecdeddin Ebu'l-Hamid Muhammed Hasan'ın unvanı "sadr-ı kebir" ve "emir-i celil" iken, müşriflikten müstevfîliğe yükseltilen Celaleddin Mahmud'un lakabı "sadr-ı muazzam" ve "melükü's-sudur" idi. Aynı dönemde Müstevfî Necibeddin de "sadr" olarak anılmaktaydı (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 593, 603-604, 608; Köymen, 2020: 348-349).

Devlet hiyerarşisi içerisinde sahip denilen vezirlikten sonra müstevfîlik, onun da altında müşriflik gelmekteydi. Böylece müşriflikten terfi eden kişi müstevfîliğe, müstevfîlikten terfi eden kişi vezirliğe yükselebiliyordu. Öyle ki Erzincanlı Mecdeddin Ebu'l-Hamid Muhammed Hasan müstevfîlikten vezirliğe terfi etmişti (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 603-604; Köymen, 2020: 348-349). Aksarayî, XIV. asrın başında Selçuklulara ait atamaları anlatırken naip³ ve beylerbeyinden⁴ bahsetmeyerek ilk olarak veziri, ardından atabey, müstevfî ve müşrifin ismini sıralamaktadır (Aksarayî, 2000: 226). Gerçekte ise protokolde vezir, naip, beylerbeyi ve atabeyden sonra müstevfî beşinci sırada yer alıyordu. Fakat bazı zamanlarda müstevfînin beylerbeyinden önce gelebildiği anlaşılmaktadır. Nitekim III. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında İlhan Abâkâ Han'ın (1265-1282) oğlu Argun ile evlendirilmek üzere Tebriz'e gönderilmesi için kararlaştırılan Selçukî Hatun'un kafilesinde Selçuklu ricali; Vezir Sadr-ı kebir/Sahib-i azam Kemaleddin İbn Rahat ve Naip Eminateddin sonra Atabey Mecmeddin, Melikü's-sudur Müstevfî Celaleddin ve Beylerbeyi Seyfeddin Torumtay şeklinde sıralanmıştı (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 608; Köymen, 2020: 340). Yine aynı şekilde Aksarayî de Pervane Muineddin'in vazifelendirilmesi münasebetiyle eserinin bir yerinde beylerbeyini naip, müstevfî ve müşriften sonra göstermesi bu açıdan dikkat çekicidir (Aksarayî, 2000: 71).

³ İslam devletlerinde hükümdar ile birlikte vali, kadı gibi devlet adamlarının vekili, yardımcısı (Avcı, 2006: C. 32, 311-312).

⁴ İslam devletlerinde taşra teşkilatının en büyük idarî birimlerin başında bulunan vazife sahibi kişiler (İpşirli, 1992: C. 6, 69-74)

Öte yandan müstevfler, güvenilir olmalarından dolayı, bazen sultanların şahsi işlerini yerine getirmek için vazifelendirilebiliyorlardı. Nitekim daha önce de bahsedildiği gibi II. Gıyaseddin Keyhüsrev, Müstevfi Şehabeddin Kirmanî'yi Gürcü Melikesi Resudan'ın kızını kendisi için almaya göndermiştir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 465-466; Köymen, 2020: 349-450) . Aksarayî, Mücireddin Emir Şah'ın malîye hükmüne göre iş arkadaşı olan Şerefeddin Abdurrahman'la birlikte eskiden olduğu gibi yönetiminde olan yerlerin işlerini yoluna koymak için harekete geçtiğini ve buralarda ciddi icraatlar yaptığını yazmaktadır (Aksarayî, 2000: 204-205). Aynı şekilde Şerefeddin Abdurrahman'ın siyakat yazısı konusunda tam bir maharet sahibi olduğunu, bütün bölgelerde kalem tutmaya, yani teftiş etmeye yetkili olmasına rağmen (sultanın) hükmü gereğince Mücireddin Emir Şah'ın isteğinden ayrılmadığını, diğer bölgelerdeki görevlilerin işlerine el koyup onları teftiş etme hususunda ise aşırı titiz davrandığını belirtmektedir (Aksarayî, 2000: 207).

Bazı dönemlerde müstevflerin vazifeleri dışında hareket ettikleri de olurdu. Örneğin Aksarayî, II. Mesud (1282-1296, 1302-1308)devri müstevflerinden Şerefeddin Osman'ın malîye işlerini yürütme yetkisiyle kanun ve kaidelerden uzaklaşarak, görevi olmamasına rağmen, vergi tahsili için Niğde'ye gitmesini şiddetle tenkit etmesi (Aksarayî, 2000: 180), esasında müstevflerin vergi tahsilinden çok vergi adetlerini teftişi ile tavzif edildiklerini göstermektedir.

2. Türkiye Selçuklularında Muhasebe Defterleri

Türkiye Selçuklularında malî teşkilatın olmazsa olmazı muhasebe defterlerine geldiğimizde, kaynaklarda bu muhasebe defterlerin varlığına dair bazı kayıtlar mevcut ise de (Aksarayî, 2000: 28, 48, 173, 185-186, 211, 217-218, 223) bu defterlerin hangileri olduğu tam olarak bilinmemektedir. Fakat muhasebe işlerindeki kayıtların Arapça olmasından dolayı malî işlerinin çoğunluğunu ellerinde tutan İran asıllı devlet adamları tarafından anlaşılması sebebiyle 1256 yılında Vezir Fahreddin Ali, tüm malî defterleri Arapçadan Farsçaya çevirtme ihtiyacı duymuştur. Bu nedenle bu tarihten itibaren muhasebe defterlerinin Farsça tutulmaya başlandığı anlaşılmaktadır (Aksarayî, 2000: 48). Ayrıca İtalyanlarla yapılan ticarî münasebetler doğrultusunda onlardan etkilenilerek noteran-ı divan-ı saltanat adıyla saltanat noter divanı kurulmuştur (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 180-181) ki malî varidatın bu suretle kayıt altına alındığı anlaşılmaktadır.

Her türlü gelir ise maliye divanının muhasebe defterleri olan defatir-i divan-ı âlî'ye işlenirdi (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 174). Ayrıca malların toplam sayısı tutularak defter ve tereke (miras) hesap cetvellerine geçirilirdi. Öyle ki I. Alâeddin Keykubad, Kayseri eşrafından usulsüz iş yapan bazı insanların mallarına, defterlerine, hazinelerine ve emlakine el koyarak her türlü malın icmalîni tutup “kussad” denilen habercilerle birlikte hazine-i amireye gönderilmesini sağlamıştır. Daha sonra bunların müstevfler tarafından defatir ve evrak-i

muhasebat-ı terekât denilen defterler ve tereke evrakını divana sunulduğu bilinmektedir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 295).

I. İzzeddin Keykavus, Konya halkına menşur, emlak ve iktâları hakkında imzalı tapu olan ve bizzat devlet tarafından tescillenmiş tapu senetleri anlamına gelen sicillat-ı müekked vermiştir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 149). I. Alâeddin Keykubad ise Kemaleddin Kamyar'a hediyelerle birlikte geliri 100.000 akçe olan ve 60 askeri barındıran Sivas'ın Zara vilayetini iktâ olarak vermiştir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 294-295). Devletin kademelerinde çalışan çeşitli işlerde muvazzaf kişilere de iktâ ve emlak verilmiştir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 233). Seçkin kişilerin şahsi emlakı (emlak-ı has u a'm) devletin koruması altında olmuştur (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 592). Ülke içerisinde ise mütevellî-ye evkâf-ı memâlik adı verilen vakıflardan sorumlu bir yöneticilerin bulunduğu bilinmektedir (Aksarayî, 2000: 66). I. Alâeddin Keykubad zamanında harcama yapıldığına dair listeleri yüce divan sahipleri (ashab-ı divan-ı âlî) beraatlarını getirip Selçuklulara bağlı Mengücekoğullarının harcama görevlilerine (vükela-yı harac) teslim etmişlerdir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 355-356).

Moğol hâkimiyeti döneminde Moğollara verilen vergi miktarları defterlere geçirilirdi. Örneğin II. İzzeddin Keykavus (1246-1249 müstakil, 1249-1262 ikili) zamanında maliye defterlerine işlenerek Moğollara ödenen vergi miktârı (mukâti'a-i mâl-ı Rum) kaynaklarda şu şekilde sıralanmıştır: 20 tümen; 500 ecnas: Antalya kumaşı (kemha) ve renkli kumaş; 3.000 altın işlemeli (zerkubî) kap kakak (dime); 500 baş iğdiş at (ahta), 500 baş katır (Aksarayî, 2000: 46). Aksarayî'nin aktardığı üzere bunlar, Rum (Anadolu) incüleri (hassı) ile birlikte İlhanlı hükümdarının has hazinesi için kararlaştırılmış olan ülkenin vergileri (mukâti'ât-ı emvâl-i memâlik) ve baliş (mâl-ı bâliş) vergisiydiler (Aksarayî, 2000: 49, 55, 105). Ayrıca anlaşıldığı kadarıyla Moğollar zamanında devlete tâbi halk, cerâyid-i divan-ı saltanat adı verilen nüfus sayım defterlerine kaydediliyordu (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 273). Öyle ki İlhanlı hükümdarlarından Geyhatu (1291-1295), 1291 yılında Konya'ya yürüyünce mülklerin ve şehrin tamamının kayıt altına alınmasını emretmiş, halk da bunun Vezir Sahib Kazvinî yerine Müstevfî Hâce Nasıreddin'in yapılmasına bir hayli sevinmiştir. Anonim Selçukname'nin müellifinin anlattığı üzere (Anonim Selçukname, 2014, 61) Hâce Nasıreddin, şehrin bütün ileri gelenlerini (ayân) toplamış, bilirkişilere (ehl-i hırbe) sorarak gelirin onda birinden fazlasını vergi olarak yazmamış, halk da ona bu işlemleri için teşekkür etmiştir. Defatir-i divan-ı âliye işlenen gelir dışında bir kısmı iktâ defterleri bulunurdu ki bu iktâ uygulaması Selçuklu tarihinde önemli askerî teşkilatların başında gelmekteydi (Göksu, 2017, 129-170). Anlaşıldığı kadarıyla bunlar devletin esas gelirleri dışında tutuluyorlardı (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 174). Bu iktâlarla gerçekte pervane bakıyorsa da bazı zamanlarda müstevfîlerin bu işle ilgili olduğu görülmektedir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 563, 668). Hükümdarın kendine ait özel mülkü (hassa) olduğu gibi beylerbeyinin de kendilerine ait iktâları bulunurdu (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 166). 1228 yılında Mengücekoğulları meliki Alaeddin Davudşah'ın Selçuklu ülkesine ziyaretinden sonra Sultan I. Alâeddin Keykubad, Emir Kemaleddin Kamyar'a, adını bilmediğimiz Erzincan emirlerini pervanelik divanına (divan-ı pervâneği) götürüp

onlar için geliri çok sayıda iktâlar ayırmasını buyurmuştur (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 354).

Yeni bir yer fethedildiğinde buranın her türlü gelir-gider kayıt altına alınır. Bu münasebetle müstevfîler yeni fethedilen yerlere gelir, her türlü mali veya harcamayı kayıt altına alırlardı. 1230 yılındaki Yassıçemen Savaşı'ndan sonra Ahlat'ın zaptı ile birlikte Sultan I. Alaeddin Keykubad, Kemaleddin Kamyar'ı gönderirken yanında Ziyaeddin Karaarslan, Müstevfî Sadeddin Erdebil'i, Kadı Şerafeddin oğlu Taceddin'i göndermiş, Celaledin Harizmşah tarafından tahrip edilen Ahlat Kalesi'ni tamir etmelerini, bu tamiri için harcamaların karşılanmasını, vergi kapılarını/kalemlerini (ebvabü'l-mâl) belirlemelerini, kayıpların, ölümlerin ve kaçan kişilerin emlakini kayıt altına almalarını ve sonucunu da kedisine bildirmesini istemiştir. Sultan'ın emirleri yerine getirildiği gibi Adilcevaz'dan getirilen kireçlerin kayıtları belgelendirilerek (hüccet-i kabz) Sultan'a sunulmuştur (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 417; Merçil, 2021: 39).

Türkiye Selçuklularının tâbi olduğu İlhanlılarda bu defter türlerine ait elimizde daha net bilgilerin olması ve İlhanlı muhasebe usulünün Anadolu'da tatbik edildiği bilindiğinden, Türkiye Selçuklularında da bu defterlere benzer muhasebe defterlerini kullandıklarını düşündürmektedir. Nitekim İlhanlıların ilk zamanlarında kullanılan defterler şunlardır:

1. Defter-i Ahsa' (devletin esas gelirlerinin işlendiği defter), 2. Defter-i Ta'in Emvâl (ülke içindeki bir bölgede nüfusun sahip olduğu kıymetli mal ve hayvanlar ile birlikte kayıt altına alındığı defterler), 3. Defter-i Kanun Emvâl (bir bölgenin tüm malî kalemlerin tutulduğu defterler), 4. Defter-i Ceride-i Memâlik (Daha çok askerî konularda veya ordudaki gider kalemlerinin tutulduğu defterler), 5. Defter-i Cami'u'l-Kısmat bi't-Tumanat (mahkemelerden elde edilen gelir ve giderlerin tutulduğu defterler), 6. Defter-i Ceride-i Arz Huyul ve'l-Asker (ordudaki asker ve at sayılarının tutulduğu defterler), 7. Defter-i Ruzname (başlıklara bakılmaksızın her türlü malî malumatın art arda tutulduğu defterler) adıyla tutulan muhasebe defterleri (Hasan b.Ali: 204-226).

İlhanlıların son zamanlarındaki defterler şunlardır:

1. Defter-i Ruznamçe (günlük defterler), 2. Defter-i Avârece (günlük tutulan malî kayıtların başlıklara ayrılarak kaydedildiği daha büyük defterler), 3. Defter-i Tevcihat (vilayetlere ait gelir-gider kalemlerinin tutulduğu defterler), 4. Defter-i Tahvilat (vilayetlere ait tahsilat ve ödeme defterleri), Defter-i Cami'ül-Hisâb (gelir ve giderlerin birlikte gösterildiği bütçe defterleri), 5. Defter-i Mukarrer (kesinleşmiş gelir-giderin kalemlerinin tutulduğu defterler), 6. Defter-i Müfred (vilayetlere ait her türü gelir-giderin birlikte tutulduğu defterler), 7. Defter-i Kanun (tarife defterleri) (Felek 'Ala-i Tebrizî, 1973a: 105-140; Felek 'Ala-i Tebrizî, 1973b: 13-16; İmad es-Seravî, 1962: 21-47; Mazenderânî, 1952: 81-122; Amulî,

1363: C. 1, 323-326; Nahcivânî, 1971: C. 2, 141; Göyünç, 1990: 7; Göyünç, 1994: 89; Elitaş-Elitaş, 2012: 13-14).

3. Türkiye Selçukluları Zamanında Toplanan Vergiler

Türkiye Selçukluları zamanında en önemli gelir kalemlerin başında vergiler gelmekteydi (Merçil, 2021: 40-43). Müstevfiler, toplanan vergilerin tahsilinden çok vergilerin toplanma usullerini teftiş ediyorlardı. Türkiye Selçuklularında birçok vergi çeşidinin olmasından mütevellit (Merçil, 2021) müstevfilerin ayrı kalemler adı altında toplanan bu vergi çeşitlerini çok iyi bilmeleri icap ederdi. Bu devirde nal-ı baha olarak bilinen sefer masrafı, adından da anlaşılacağı üzere savaşlar sırasında ordunun masrafları için toplanmaktaydı (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 61). Bir diğer vergi türü ise cebr-i ihracat olup bir tür tazminat vergisiydi (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 61). Cebr-i ihracat, devleti bir anlamda zarar sokan kişi veya devletlerin ödemek zorunda olduğu vergi çeşidiydi. Nitekim II. Süleymanşah (1196-1203), tahta geçmek için 1196 yılında kardeşleriyle mücadele ettiği sıralarda, “*kardeşleri şayet onun Konya muhasarasını kesip dönmesi karşılığında savaş masrafına için toplanan nal-ı baha karşılığında cebr-i ihracat toplayıp, beş yüz bin gümüş (dirhem) nakit para, her renkten üç yüz İstanbulî atlas kumaş, iki yüz boy (kad) altın işlemeli (zerbâfi) elbise, her renkten üç bin arşın (gez) çuha (kumaş); her türden on bin arşın keten, iki yüz baş katır; üç yüz bin baş sığır; üç yüz baş deve; on bin baş koyun gibi şeyleri üç taksitle hazineye, ahıra ve saray mutfağına (matbah-ı amire) vermeyi*” teklif etmişlerdi (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 61-62).

Çok kısa bir süre tahtta kalan III. Kılıç Arslan (1204), tüccarların durumları ve rütbelerine göre hilat ve nafakalar vererek, bu günden itibaren Rum ülkesinde ne ticareti yapılırsa yapılsın veya buradan hangi tüccar geçerse geçsin gümrük vergisi olan bac, geçiş vergisi olan ubur, ilave ve fazla vergi anlamına gelen zarayib ve avarızdan muaf tutulduklarına dair ferman çıkarmıştır (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 130). I. İzzeddin Keykavus da görevlilerin ve Konya halkının iktâları ile birlikte mülklerin, emlakın menşurlarını yinelemiştir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 143, 148). Kendisi ayrıca ağabeyleri ile mücadeleden sonra Konya’ya girdiğinden şehir halkı da ayakbastı vergisi olan resmü’l-kudumdan 100.000 dirhem gümüş dışında 5.000 dinar kızıl altın (zer-i surh), 100 kat altın işlemeli giysi, her cinsten ve renkten 50 kat elbise, her renkten 150 top tam boy atlas kumaş, 30 baş at, 20 baş katır ve 50 hörgüçlü deve hediye sunmuşlardır (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 148).

İbn Bîbî, II. Gıyaseddin Keyhüsrev devrinde de nal-ı baha vergisine temas eder. Aynı müellif, bu terimden II. Süleymanşah devrini anlatırken bahsetmişse de (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 61) devrin kaynaklarından Aksarayî (2000, 68) ve modern araştırmacılarından Nejat Kaymaz (1970, 220), bunun Moğolların 1266 yılından itibaren yaptıkları ıslahata göre Anadolu’da alınan vergilerden hususiyle orduya ödenen vergiler olduğunu belirtirler. Esasında bunun XIII. asrın ikinci yarısından itibaren toplanmaya başlandığı anlaşılmaktadır. İbn Bîbî de herhalde Moğol hâkimiyeti devrinden itibaren kullanılan bu terimi, geriye dönük II. Süleymanşah ve II. Gıyaseddin Keyhüsrev devrindeki ordu harcamaları anlatırken kullanmak

istemmiş olmalıdır. Esasında İlhanlılarda Abâkâ Han'ın tahta geçmesiyle Türkiye Selçuklularında bir vergi düzenlemesine gidilmiş, bu da IV. Kılıç Arslan'ın katlinden kısa sonra 1266 yılında gerçekleşmiştir. Aksarayî bu vergi türlerini şu şekilde sıralamaktadır (Aksarayî, 2000: 68): 1. yivit: bir tür cizye vergisi; 2. nal-ı bahâ: Yukarıda bahsedildiği gibi orduya ödenen vergi; 3. mâl-ı yam: posta vergisi; 4. mâl-ı buzurg: genel harcama vergisi. Söz konusu bu dört vergi türünün III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in tahta geçmesiyle Moğollar tarafından Anadolu'da toplanmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca gayrimüslimlerden haraç adı altında vergi alındığı da bilinmektedir (Aksaray, 2000, 121; Mevlânâ Celaleddin, 1992: C. 3, 308).

4.Hazine ve Maliye Depoları

Vergilerle birlikte devlete ait para veya taşınabilir değerli eşyalar hazinelerde saklanmaktaydı. Bunlar iki kısma ayrılmaktaydı: İlki ve devlete ait olana hazine-i amire (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 106, 435); sultan, kardeşleri, çocukları, eşleri ve akrabasına, kısacası hanedan mensubu kişilere ait olanlara ise hazine-i has denilmekteydi (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 69). Hem hazine-i amirenin hem de hazine-i hasın başında birer hususi hazinedar bulunurdu. Hazine-i amirenin başındakine hazinedâr-ı amire, hazine-i has'ın başındakine ise hazinedâr-ı has, yani sultanın özel haznedarı denilmekteydi (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 69, 130, 283). Hazinedâr-ı amire-i saltanat (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 197) veya beytü'l-mal (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 555) adı da verilen hazinedâr-ı amire ise savaşlarda ele geçirilen ganimetin bir kısmı ile birlikte merasimler sırasında sunulan hediyelerin (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 143, 198), bağlı devlet veya beyliklerin ödediği haraçların (İbn Bîbî, 2014, C. 2, 197), Moğol hâkimiyeti devrinde de Moğollara ödenen haracın (Aksarayî, 2000: 29) ve önemli fermanların (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 583) muhafaza edildiği hazineydi. Bunların dışında her bir şehirde oraya ait özel bir hazinenin de (hâssa-i şehri) var olduğu anlaşılmaktadır (Aksarayî, 2000: 228).

Türkiye Selçuklularında harcama usulüne gelince, savaşlarda harcanan paralar ile birlikte (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 311), komşu devlet veya beyliklere hediyeler gönderildiğinde bunlar hazinedâr-ı amire tarafından karşılanırdı (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 160, 200, 372). Moğol hâkimiyeti devrinde hükümdar, bazen devlet harcamaları dışında masrafları karşılarken bu hazineden (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 584) veya Moğollardan (Aksarayî, 2000: 46-47) borç aldıkları olurdu. II. İzzeddin Keykavus, aldığı borcu ödeyemediği için Hülegü'den azar işitti (Aksarayî, 2000: 50).

Türkiye Selçuklu sultanları savaşlarda veya ele geçirdikleri bölgelere ait bazı gelirleri (vücuhi has), kendi has hazinelerine koyarlardı (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 530). Ganimetlerden beşte bir hissesi için (buna ahmas-ı has deniliyordu) çahar payan-ı has da denilen sultana sunulan hayvanlar, buka-i hassa-i padişah denilen hükümdara ait hususi topraklar doğrudan hükümdarın hazinesine aktarılırdı (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 129, 146, 175, 181). Bu hazinenin bir diğer adı ise cihhet-i hastı (İbn

Bîbî, 2014: C. 2, 174, 182). Ayrıca sultanın hususi atlarının tutulduğu ve devletin esas ahırından ayrı tutulan ıstabl-ı has adı verilen saltanat ahır da mevcuttu (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 181).

II. Süleymanşah, 1201 yılında Ahlat'ı kuşatırken buranın yöneticisi olan Saltuklu ailesinden Melik Balaban, kalenin anahtarı ile birlikte hazinede bulunan malların listesini kendisine sunmuştur. Sultan, oradan ayrılıp Samsun'a sefere çıktığı vakit de Melik Balaban burada uzun zamandır biriktirdiği çok kıymetli eşya ile birlikte 30.000 nakit dinar; 10 arap at; 10 başlıklı ve eyerli katır; 10 cins deve; 5 erkek köle ve çok güzel yüzlü cariyeyi Sultan'ın hususi haznedarına teslim etmiştir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 77). Selçuklu Devleti'nin fetihleri ve başarılı genişleme politikası sayesinde devletin hazinesi de zenginleşmekte, sultanlar da bundan pay almaktaydı. Bu sebeple sultanın şahsi hazinesi olan hazine-i has da aynı oranda zenginleşmekteydi. I. İzzeddin Keykavus, Sinop'un fethi münasebetiyle de Halife'ye Mecmeddin İshak ile birlikte çok sayıda mücevher, altın sırmalı Rumî kumaşlar, atlas kumaşlar, Rus ketenleri, Kıbrıs malı kadın giysi ve örtüleri, çok sayıda erkek ve kadın köleler, iğdişler, Arap atları, rahvan binekler, Bohtî develer, altın haçlar, gümüş tabaklar ve buna benzer bir hayli değerli hediye göndermiştir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 183).

Aynı şekilde Selçuklu sultanları, hediye göndermek istediklerinde her türlü yol masrafı karşılamak suretiyle kafiledaki görevlilere resm-i nafaka adı verilen nafaka ödedikleri olurdu (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 282). İbn Bîbî, yazdığı bir kasideyi çok beğendiğinden ötürü kasidenin yazarına II. Süleymanşah'ın has hazinesinden 2.000 sultanî dinar; 15 at; 10 baş katır; 12 hörgüçlü deve; 5 erkek köle ve 5 güzel yüzlü Rum cariyesi; altın işlemeli, atlas, pamuklu, sakilatun, attabî elbiselerden oluşan 50 takım elbise vermesi ile birlikte onu sarayına aldırıştır (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 93).

Devletin mallarının depolandığı başka birimlerin mevcut olduğu görülmektedir (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 106, 111-112, 117). Bunların başında zered-hane gelirdi ki devlete ait her türlü silahın istiflenip saklandığı depolardı (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 128; Yıldız, 2021: 231-254). Bunun, sultana ait zered-hane-yi has denilen ayrı bir birim olduğu anlaşılmaktadır. Zered-hane-yi hasın başındakine ise zered-hanedâr-ı has deniliyordu (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 176). Bunlara ilave olarak bir nevi hazine görevi gören ve kölelerin tutulduğu vuşak-hane (köle evi) (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 143), farklı türdeki silahların tutulduğu ıstabl-hane (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 311), elbiselerin tutulduğu came-hane-i saltanat (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 278, 450) bulunurdu.

5. Moğollar Zamanında Selçuklularda Devletin Malî Durumu ve Müstevfilik

Türkiye Selçuklularında en büyük malî çöküş, Moğol hâkimiyetiyle başlamaktadır. Bununla birlikte en büyük kırılma noktasının Memlûk Sultanı Baybars'ın (1260-1277) 1277 yılındaki Anadolu seferinden sonra İlhanlıların burada

hayata geçirdikleri yeni malî düzen olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Bîbî'nin kayıtlarına göre Şemseddin Cüveynî; Emir-i Tuğra, Sahib Şemseddin tarafından tutulan Selçuklulara ait devlet hazine (hazine-i amire) defterlerini iyice kontrol ettikten sonra, devlete ait ve Selçuklu naiplerine ödenen paranın (borcun) haddinden fazla arttığını görünce “İlhanlı hazinesini (hazine-i amire) kollamak ve köklü bir hanedan olan Selçuklu hanedanının namus ve şerefini korumak” için Erzincan ve ona bağlı yerlerle beraber “şer’i mübaya usulünce” İlhanlı incü ve haslarına katarak, Selçukluların o ağır borç yükünün altından kurtarmak adıyla İlhanlıların lehine mesele hal etmiştir (İbn Bîbî, 2014, C. 2, 658-659; Turan, 2004: 589-590; Güneş, 2021: 102). Aksarayî de Moğol emirlerinin kendisinden hazine malîyesinin defterlerini (varak-i mâl-i hizâne) isteyerek sürekli sorun çıkardıklarını söylemektedir (Aksarayî, 2000: 185).

Öte yandan Aksarayî'nin aktardığına göre Moğol hâkimiyeti zamanında Türkiye Selçuklularında dört adet müstevfinin menşurlar divanında (divan-ı menaşir) kalem işleriyle uğraştığını, ikisinin dalây divanında (divan-ı dalây), diğer iki kişiden biri ise incü divanında (divan-ı incü) bulunduğu anlaşılmaktadır (Aksarayî, 2000: 183-184). Nitekim Moğol hâkimiyeti döneminde Anadolu’da incü ve dalây adı altında yeni toprak yönetim teşkilatlarının var olduğu görülmektedir. Incü denilen İlhanlı hanedanının şahsi mülkleri için Anadolu’da dört müstevfiden birisi hususî olarak bu işle tanzif edilmişti (Aksarayî, 2000: 183-184; Emin, 141; Güneş, 2021, 245-246). Sadece Aksarayî'nin bahsettiği dalâylar ise, bir mülkün veya bu mülke ait gelirin doğrudan hazine-i amireye aktarıldığı topraklara deniliyordu (Aksarayî, 2000: 144; Emin: 134-136; Schurmann, 1956: 330; Güneş, 2021: 249). Anlaşıldığı üzere de bunlar için divan-ı dalây adıyla hususî divanlar mevcuttu. İşin en önemli kısmı ise dalâylarla ilgilenen hususî iki müstevfinin görev yapmalarıydı. Örneğin Anadolu’daki dört müstevfiden ikisi bu dalâylara baktığı bilinmektedir. Aksarayî, İlhanlı hükümdarı Geyhatu zamanında Anadolu’da önce bu işleri Hasan Bey’e, daha sonra bu görev incü işi ile birlikte Mücireddin Emir Şah’ın uhdesine bırakıldığı bildirmektedir (Aksarayî, 2000: 183; Emin: 143-144).

IV. Kılıç Arslan devrinde müstevflük makamına Erzincanlı Mecdeddin Ebu’l-Hamid Muhammed Hüseyin getirilmiştir (Aksarayî, 2000: 55). III. Gıyaseddin Keyhüsrev (1237-1244) zamanında Müstevfi Mecmeddin’in vezirliğe terfi etmesi sebebiyle, yerini Celaleddin Mahmud’a bırakmıştı. Aksarayî, onun zamanında yapılan atamaları yazarken Mecdeddin Muhammed Hüseyin’i müstevflüğe, Celaleddin Mahmud’un ise müşrifliğe yeniden atandığını bildirir (Aksarayî, 2000: 67). Celaleddin Mahmud, böylece uzun bir süre müstevfi olarak görev yapmış ve devrin önemli kişilerinden biri olmuştur (İbn Bîbî, 2014: C. 2, 608, 610; Anonim Selçukname, 2014:48; Aksarayî, 2000: 118). Memlûk Sultanı Baybars’ın 1277 yılında Anadolu’ya sefer yapıp Elbistan’da İlhanlı askerlerini imha ettikten sonra Müindeddin Pervane ile birlikte Tokat’a kaçan güruhta Celaleddin Mahmud da bulunmaktaydı (Aksarayî, 2000: 88; Anonim Selçukname, 1952: 37; Anonim Selçukname, 2014: 49; İbn Abdüzzâhir,1976: 73-74; İbn Şeddâd, 1983: 174; Karatây

el-‘İzzî: 160; Reşîdüddîn, 1373: C. 2, 1101; Reşîdüddîn, 2013: 112; Ebu’l Farac, 1999: C. 2, 599; İbn Haldûn, 2006: C. 5, 366; Şeşen, 2009: 191).

Aksarayî, Celeleddin Mahmud devrinde devletin muhasebe ve malî vaziyeti hakkında bazı usulsüzlüklerin yapıldığından bahsetmektedir. Buna göre Diyâr-ı Bekr bölgesinin yönetimindeki dört yöneticiden üçü olan İsfahanî, Hemedanî ve Hotenî, serseri tipli kişiler olup, bunlardan İsfahanî keyfi olarak haraç ve vergiler koydurmuş, Hemedanî vilayet vergi fazlalarını nevale olarak toplaması sebebiyle de devlete ödenen miktar çok az olmuştur. Hotenî, malî kalemlere saldırarak bazı suüstimallere gitmişti. Celeleddin Mahmud, bunların farkına varınca söz konusu kişilerin yerlerini değiştirmek istemiş, lakin sahibi olduğu özel gelirleri dışında (vücuhi has) kendisine 100.000dirhem rüşvetlerle engellemeye çalışmışlardır. Yine Aksarayî’nin aktardığına göre Celeleddin Mahmud, bu vesileyle bunları görmemezlikten gelmeye başlamıştır. Neticede de bunlar tüm işleri ele almalarıyla kendisine ödemeyi taahhüt ettikleri parayı ödemeye başlamışlardır. Celeleddin Mahmud, kendisinin kandırıldığını fark ettiğinde ise Buna bir hayli sinirlenmiş, fakat elinden bir şey gelemeyince bu kez Sivas vergilerini tahsil etmeye ve şahsi harcamalarını finanse etmek için para toplamaya çalışmıştır. Böylece gelirin istediği miktarı karşılamayınca zora başvurmuştur. Hem etrafına hem de halka kötü muamelesi sebebiyle herkes ondan uzaklaşmaya başlamıştır. Öte yandan onun devrinde divan-ı istifâda çalışan dört müstevfî, menşurlar divanında (divan-ı menâşir) vilayetin malî işleriyle uğraşırken, ikisi yukarıda açıkladığımız üzere divan-ı dalâyda, geride kalan iki kişiden biri ise divan-ı incüde iş yapıyorlardı. Bu kişilerin divan-ı istifâda verdiği zarar bir hayli fazla olmuş ve aynı müellifin belirttiğine göre her türlü usulsüzlüğü kendilerine adet haline getirmişler, ilave vergilerle halkı iyice ezmeye başlamışlardır. Bu durum öyle sıkıntılara sebep olmuştur ki bunda payı olan yöneticiler bile bundan rahatsızlık duymaya başlamışlardır (Aksarayî, 2000: 182-184).

Celeleddin Mahmud’tan sonra Hacı Nasıreddin’in müstevfîlik görevine getirildiği anlaşılıyor. Nitekim Anonim Selçukname’nin müellifi (Anonim Selçukname, 2014, 53), 1284 yılı olaylarını anlatırken onu müstevfî sıfatı ile zikretmektedir. Onun ardından kimin müstevfî olduğu ise kesin değildir. Fakat Aksarayî’nin eserinde 1291 yılından sonra geçen bir şiirde (Aksarayî, 2000: 130) Müstevfî Fahreddin Kazvinî’nin adı zikredilmektedir. Bu tarihten Türkiye Selçuklularının yıkılışına kadar geçen karışık devirde ismi geçen müstevfîlere geldiğimizde bunların adlarını şu şekilde sıralayabiliriz: Müstevfî Şerefeddin Osman (Aksarayî, 2000: 168, 180), Müstevfî Abdülaziz (Aksarayî, 2000: 189), Şerefeddin Abdurrahman-ı Tebrizî (Aksarayî, 2000: 195, 214, 223), Müstevfî Asileddin (Aksarayî, 2000: 200), Müstevfî Nasıreddin Muhammed (Aksarayî, 2000: 226), Müstevfî Devletşah (Aksarayî, 2000: 260).

Aksarayî’nin belirttiğine göre Müstevfî Şerefeddin Osman’ın sağlam bir makam elde edememesi yüzünden emlak sahiplerinin mülklerini gasp yoluyla kattıkları Rum arazisini 3.000 çift öküzle sürdürmeyi, kaldırılacak mahsulün

300.000 tagarını (çuval) ordu ile hassaya (sultanın özel ihtiyaçları) ayrılmasını, diğer vergi gelirlerinin ise iltizam usulüyle ödenmesini istemiştir. Onun bu çabası bir süre sonra meliklere ait bir şehrin ve vilayetin iltizamını üstelenmek ümidiyle emlak sahiplerinin kendisine göstermesi ile neticelenmiştir. Sonuç olarak ziraî faaliyetlerden her çift (öküz) için Rum vergisinden rayiç 100 dinar meblağ ödenmesi hakkında İlhan Hükümdarı Gazan Han'dan (1295-1304) “altın tamgalı yarlığ” çıkarılmıştır. Bunun tahsili için gelen Moğollar da Anadolu'ya vasil oldukları zaman, görevlilerin mallarına el koymuşlardır. Fakat Anadolu'nun yıllık toplanan verginin daha önce tahsil edildiği için fazla bir şey elde edemediği için çekildiklerinden Müstevfi Şerefeddin Osman'ın çabası da boşa çıkmıştır (Aksarayî, 2000: 195-196).

Bununla birlikte Moğol hâkimiyeti zamanında Selçukluların iktisadî hayatı adeta felce uğradığı için vergiler de ezici hale gelmiştir. Ayrıca Selçuklu devlet adamlarının keyfi harcamalarını finanse etmek uğruna halktan fazla vergi almaları bu gidişatı daha da kötüleştirmiştir. Aksarayî, Vezir Fahreddin Kazvinî'yi anlatırken kendi masrafının karşılığını çıkarmak ve bulmak için ülkenin bac ve haracını yağmaya gittiğini, 5 tagar (çuval) mahsulü kaldıramayacak yere 500 tagar yazdığını, kanunî vergi değeri 5.000 olan bir bölgeye 50.000 miktarını belirlediğini, bu sebeple de eski kuralların bozulmaya yüz tuttuğunu kaydeder. Ayrıca bu nedenle vergilerin temeli ve kuralları sarsıldığı için tayin edilen meblağın onda birine razı olunuyor, o da çoğu kez verilemiyordu. Sonunda beşte bire geldiğini, onun da tükenmesinden ötürü halkın hissesine düşen verginin çokluğundan ve yükün fazlalığından feryada başladığını, devletin en büyük gelir kapısı olan cizyenin isminin dahi geçmediğini yazmaktadır (Aksarayî, 2000: 120-121). Müellif, Mücireddin Emir Şah'ın vezirliğe geçmesiyle de bu durumun düzeldiğini belirtmektedir (Aksarayî, 2000, 122).

Bu dönemde malî konularda bir diğer başka önemli gelişme ise yine İlhanlı hükümdarlarından Gazan Han zamanında vaki olmuştur. Nitekim Aksarayî'nin Horasan eyaletinin vezirinin oğlu olan Nizameddin Yahya'nın “malîye vergileri çıkarmak; irad ve salma kaynakları bulmak ve vilayetlerin kanununu koymak için yarlığ hükmü ile Rum'a gelmiştir” şeklinde bahsettiği bu hadise, Anadolu'da Moğol ezici vergileriyle halkın yeniden sıkıntılı günlerin içine sürüklenmiştir. Buna göre devrin İlhanlı sahib-i sivanları (baş vezir) olan Reşîdüddin Fazlullah ve Sadeddin'in emri ile gönderilen Nizameddin Yahya, kendine verilen yarlığ hükmüne göre halkın yazılan her çift öküzün sürülebileceği arazi başına geçerli olmak üzere bir çift gümüş dinarı, sadece reaya hassından rüsum ve kendi zorunlu masrafları için alacaktı. Basit gibi görünen bu vergi tahsilinde Aksarayî'ye göre, buradaki esas yanılığın yukarıda isimleri sayılan her iki sahib-i divan için kolay bir iş olarak telakki etmeleriydi. Neticede Nizameddin Yahya, bu iş için Irak'tan Anadolu'ya hareket ederken yanında Nişabur ve Horasanlı kâtiplerle birlikte Azerbaycanlı hacipler, Kuhistanlı tahsildarlar, Save ve Kirmanlı memurlar (pişkarlar), İsfahan ve Mazenderanlı komutanlardan çok sayıda maiyeti (hadem u

haşem) ve bağlı kişiyi yanında istihdam etmişti. Anadolu'ya geldikten sonra ise III. Alâeddin Keykubad (1298-1302) tarafından karşılandıktan sonra kendisine sunulmak için getirilen malları hassına geçirdiği gibi bu kez Erzincan'ın tarım vergisinin (rûsum-ı avâmil) bir çift başına sürülebileceği arazi başına daha önceden kararlaştırılan on dinara razı olmamıştır. Aynı müellifin anlatımına göre de Anadolu yöneticilerin kontrolünde bulunmayan bir yer için kararlaştırılan 2.000-3.000 dinar yerine malîyenin yaklaşık 50.000 dinarına el koyarak özel hazinesine (hassa) geçirmiştir (Aksarayî, 2000: 207-209).

Nizameddin Yahya'nın keyfi vergi toplama işleri, bununla da bitmemiş ve Sivas'a geçtiği vakit kalp gümüş alıp satıyor bahanesiyle Kızıl adında bir sarrafa 15.000 dinar ceza yüklemiştir. Daha sonra Amasya'ya geçip buradaki Pervane Taceddinoğullarının özel hazinelerinden işkence yoluyla 1.000 dinar almıştır. Oradan da Tokat'a geçip 200 nefis ciltli kitabı yağmaladığı gibi, yine keyfi olarak buradaki Kadı Sadreddin'in miras ve emlakinden 20.000 dinar aldı. Aksarayî, Nizameddin Yahya'nın bunlarla sınırlı kalmayarak şiddet gösterdiği emirlerden, ülke memurlarından (mutasarrıfân-ı memâlik), Vezir Mücireddin Emir Şah, Pervane Rükneddin ve onun kardeşlerinden kim itirazda bulunduyorsa her birinden 100.000 dinar almıştır. Bu kez maktul Pervane Muineddin Süleyman'ın oğlundan aynı şeyleri istemişse de Nizameddin Yahya, istediğini elde edemeyince kız kardeşini nikâhına aldığını bildirmiş, kadından bu nikâhı bozmak için 70.000 dirhem ödemek zorunda kalmıştır. Neticede ise her şehrin ziraat vergisini (rûsum-ı emvâl), yöneticilerin iş yapma harcını (istihrâc-ı tasarrufât-ı hükkâm) bir mültezime vermiştir. Bunlar da ziraî gelirler vergisine (müteveccih-i rûsum-ı emvâl) tabi olan her bölgeden 10.000 dirhem almışlardır. Aksarayî, *"bu ağır vergiyi isterken halkı, her türlü eziyet ve işkencelerle rüzgârın samanı dağıttığı gibi dağıtmıştır"* demektedir (Aksarayî, 2000: 209-210). Nizameddin Yahya'nın usulsüz vergi toplaması belli bir dönem devam etmesi üzerine Müstevfi Şerefeddin Abdurrahman onu İlhanlılara şikâyet etmiş, fakat bu şikâyet Nizameddin Yahya'nın kulağına gidince kiraladığı bir İsmailî fedaisiyle Müstevfi Şerefeddin'i katlettirmiştir (Aksarayî, 2000: 211-217). Nizameddin Yahya'nın Anadolu'da vergi ve masrafların artırması, devlet ricalinin onu birkaç defa İlhanlı hükümdarına şikâyet etmelerine sebep olmuştur. Onun hakkında hem Tebriz yakınlarında bulunan Ucan'da hem de Hemedan'da birkaç defa mahkeme kurulmuş, neticede de suçlu bulunup idam edilmiştir (Aksarayî, 2000: 223). Fakat Moğollar tarafından atanan yöneticiler ve tahsildarlar, hem iltizam hem de müsadere usulüyle halkı gün geçtikçe ezmeye devam etmişlerdir (Aksarayî, 2000: 228 vd).

Bahsi geçen hadiselerden görüldüğü üzere Anadolu, Moğol hâkimiyetinden sonra siyasi yönden olduğu gibi iktisadî yönden de büyük bir yıkım yaşamıştır. Bu da devrin vergi oranlarına yansımıştır. İlhanlıların son zamanlarında eserini kaleme alan Hamdullah Müstevfi'ye göre Rum vergisinin toplamı 330 tümen (3.300.000 dinar) altındı (Hamdullah Müstevfi, 1915, 94). Müellif; Sivas, Elbistan, Amasya, Samsun, Samsat, Konya ve Malatya'nın vergi oranlarını vermez. Diğer şehirlerin teker vergi oranları ise şu şekilde

sıralamaktadır: Erzincan 332.500 dinar, Erzurum 10.700 dinar, Ermenek 7.000 dinar, Aksaray 50.000 dinar, Bolu 40.300 dinar, Bayburt 21.000 dinar Divriği 40.000 dinar, Tercan 40.300 dinar Hartebirte (Harput) 215 dinar, Umuriyye 72.800 dinar, Karahisar (Afyonkarahisar) 25.300 dinar, Kastamonu 15.000 dinar, Kumanat 14.000 dinar, , Kayseri 140.000 dinar, Kemah 34.400 dinar) Kab 22.100 dinar, Niğde 40.500 dinar, Niksar 187.000 dinar, Zamantı 14.600 dinar, Kırşehir 57.000 dinar, Güdük 16.500 dinar, Düzağaç 19.500 dinar Ziyaretağaç 10.600 dinar, Eğirdir 4.000 dinar, Karacahisar 27.000 dinar, Sivrihisar 25.000 dinardı (Hamdullah Müstevfi, 1915: 94-100; Güneş, 2021b: 95-96). Verilen miktarlar toplandığı vakit, toplam miktar 1.267.315 dinar olarak çıkmaktadır. Bunun sebebi ise büyük ihtimalle vergi miktarları kaynakta geçmeyen şehirlere ait vergi oranları olmalıdır. Hamdullah Müstevfi ile aynı dönemde eserini kaleme alan İmad es-Seravî ise Rum başlığı adı altında sadece Vestaniye (Gevaş), Erzurum ve Erzincan'ın vergi oranlarını vermektedir. Buna göre de Vestaniye'den 145. 000 dinar, Erzurum'dan 24. 000 dinar ve Erzincan'dan 19. 000 dinar vergi alınıyordu (İmad es-Seravî, 1962: 46).

Sonuç

Türkiye Selçukluları hakkında kaynakların kifayetsizliği, devletin siyasi tarihi gibi malî teşkilatı hakkındaki araştırmaları bir hayli zora sokmaktadır. Bugün elimizde devletin malî teşkilat yapısını ve bu teşkilatın alt birimlerinin hangileri olduğunu anlayabilecek çok az veri bulunmaktadır. Bildiklerimizin çoğu ise İbn Bîbî, Aksarayî ve Anonim Selçuknâme gibi sayıları bir hayli az olan kaynaklarda geçen ve siyasi olayların satır aralarına gizlenmiş bazı ipuçlarına dayanmaktadır. Bu sebeple devletin malî işlerinin en büyük birimi sayılan divan-ı istifânın daha karmaşık bir yapıya sahip olduğunu tahmin etmemize rağmen, bu makamın ismi ile başında müstevfi bulunduğu dair malumat dışında, devrin muhasebe esas ve usullerinin ne olduğuna dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Hâlbuki İlhanlılar devrinde bu divanın çalışma esaslarını, burada çalışanların göre hiyerarşileri, tutulan defter çeşitleri ve bu zamanda gelir-gider tablosu hakkında daha sahil bilgilere ulaşabiliyoruz. Yine de bu denli kaynak sıkıntısına rağmen Türkiye Selçukluları zamanında devletin malî yapısı ve bu malî malumatın zaptı ve kontrolü ile görevli müstevfilere dair bir takım aydınlatıcı bilgilerden de uzak değiliz. Öncelikle müstevfilere tespit edilebilen on dört kişinin ismi kaynaklarda geçmesi bizim için bir hayli önemlidir. Bunlar da 1. Müstevfi Necibeddin, 2. Müstevfi Sadeddin Ebu Bekr-i Erdebilî, 3. Müstevfi Şehabeddin Kirmanî, 4. Müstevfi Mikail Eminateddin, 5. Müstevfi Erzincanlı Meceddin Ebu'l-Hamid Muhammed Hüseyin, 6. Müstevfi Celaleddin Mahmud, 7. Müstevfi Hacı Nasireddin, 8. Müstevfi Fahreddin Kazvinî, 9. Müstevfi Şerafeddin Osman, 10. Müstevfi Abdülaziz, 11. Şerafeddin Abdurrahman-ı Tebrizî, 12. Müstevfi Asileddin, 13. Müstevfi Nasireddin Muhammed, 14. Müstevfi Devletşah'dır.

Ayrıca müstevfilerin icraatları hakkında verilen kayıtlardan devrin malî durumu, tutulan muhasebe esasları hakkında ipucu verebilecek nitelikte bilgilere ulaşmak da mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla I. Alâeddin Keykubad zamanından itibaren Türkiye Selçuklularında divan-ı istifâ kurularak devletin malî malumatı zapt altına alınmış, bu divanın başına da müstevfiler getirilmiştir. Fakat Moğol tahakkümünden sonra bu malî düzenin tümü ile Moğollara çalışan bir sisteme dönüştüğü anlaşılmaktadır. Hem Moğol yönetici veya komutanların ardı arkası bitmeyen para ve mal istekleri hem de burada İlhanlılar adına bazı teftişlerde bulunan İlhanlı devlet ricalinden bazı kişilerin usulsüz vergi veya mal toplamışlardır. Selçuklu devlet adamlarının bunlara hoş görünmek veya onların söz konusu isteklerine cevap vermek için devletin malî kaynaklarını keyfî olarak toplayıp harcamaları da devleti ve bu devletin tebaası olan halkı günden güne ezerek iktisadî hayatı çökme seviyesine getirmişlerdir. Bu da kaçınılmaz olarak Anadolu'da siyasi ve iktisadî bir keşmekeş sürecinin ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir.

- Aksarayî, (2000). Müsameratü'l-Ahbar, (çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yayınları.
- Amulî, (1363). Nefa'isü'l-Finûn fi 'Ara'isü'l-'Uyun, (tsh. Hac Mirza Ebû'l-Hasan Şî'ranî). C. 1, Tahran.
- Anonim, (1952). Selçukname, (çev. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara: Örnek Matbaası.
- Anonim, (2014). Selçukname, (çev. H. İ. Gök - F.Coşkuner), Ankara: Atif Yayınları.
- Avcı, C. (2006). Nâib. TDV İslam Ansiklopedisi, (32), 311-312.
- Ebû'l Farac, (1999). Ebû'l-Farac Tarihi, (çev. Ömer Rıza Doğrul), C. 2, Ankara: TTK Yayınları.
- Eflakî, (2012). Ariflerin Menkıbeleri, (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Felek 'Ala-i Tebrizî, (1973a). Kânûnü's-Sa'âde, Die Beiden Persischen Leitföden des Falak Ala-ye Tebrizi über das staatliche Rechnungswesen im 14. Jahrhundert, (neşr. Mirkamal Nabipour), (Yayınlanmamış Doktora Tezi) George-August Üniversitesi, Göttingen.
- Felek 'Ala-i Tebrizî, (1973b). Sa'adetname, Die Beiden Persischen Leitföden des Falak Ala-ye Tebrizi über das staatliche Rechnungswesen im 14. Jahrhundert, (neşr. Mirkamal Nabipour: (Yayınlanmamış Doktora Tezi) George-August Üniversitesi, Göttingen.
- Göyünç, N. (1990). Ta'rîh Başlıklı Muhasebe Defterleri. Osmanlı Araştırmaları, (10), 1-37.
- Göyünç, N. (1994). Defter. TDV İslam Ansiklopedisi, (9), 88-89.
- Güneş, İ. (2021a). Abâkâ Han Devrinde İlhanlı Devleti Tarihi (663-681/1265-1282), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.
- Güneş, İ. (2021b). Hamdullah Mustevfi'ye Göre 14. Asırda İlhanlı Vergi Varidatı. Artuklu Kaime Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 4 (1), 88-109.
- Göksu, E. (2017). Selçuklular'ın Mirası: Gulam ve İktâ (Kölelik mi, Efendilik mi?), İstanbul: Kronik Yayınları.
- Hamdullah Müstevfi, (1915). Nuzhetü'l-Kulûb, (neşr. Le Strange, G.): London-Leiden.
- Hasan b. Ali, el-Mürşid fi'l-Hisab, Kitabhane-i Meclis Şura-yı İslamî: numara 21852.
- İbn Abdüzzâhir, (1985). Risale-Rihle-Gazavatname, (çev. Faruk Sümer), Yabanlı Pazarı. Türk Dünyası Araştırmaları, Ankara, 64-95.
- İbn Bîbî, (2014). El-Evamirü'l-Ala'îye fi'l-Umuri'l-Ala'îye, (çev. Mürsel Öztürk), C. 1, Ankara: TTK Yayınları.
- İbn Haldûn, (2006). Tarih İbn Haldun, C. 5, Beyrut.
- İbn Şeddâd, (1983). Târîhü'l-Melikü'z-Zâhir, (neşr. Hutayt, Ahmed): Beyrut.
- İmad es-Seravî, (1962). Camiü'l-Hisab, Das sogenanntes Ğame'ol-Ĥesâb das 'Emâd as-Sarâwî, (neşr. Nejat Göyünç) : Georg-August Üniversitesi, Doktora Tezi.
- İpşirli, M. (1992), Beylerbeyi. TDV İslam Ansiklopedisi, (6), 69-74.
- Karatây el-'İzzî, (2005). Tarih Mecmu' n-Nevadir, (neşr.H. Hayn-M. Hacıfî), Beyrut.

- Köymen, M. A. (2011), Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, C. 3, Ankara: TTK Yayınları.
- Köymen, M. A. (2020). Büyük Alâeddin Keykubad ve Zamanı. İstanbul: Kronik Yayınları.
- Mazenderânî, (1952). Risâle-i Felekiye der İlm-i Siyakât, Die Risâla-yi Falakkiya, (neşr. Walther Hinz): Wiesbaden.
- Merçil, E. (2006). Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara: TTK Yayınları.
- Merçil, E. (2021). Selçuklularda Vergiler, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Merçil, E. (2015). Selçuklular Zamanında Divân Teşkilâtı (Merkez ve Eyâlet Divânları), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Mevlânâ Celaleddin, (1992). Divân-ı Kebir, (çev. Abdalbaki Gölpınarlı), C. 1-3, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nahcivanî, (1964). Düstûrül-Katib fi Ta'yînü'l-Meratib, (neşr. Abdulkerim Alizade), C. 1, Moskova.
- Nahcivanî, (1971). Düstûrül-Katib fi Ta'yînü'l-Meratib, (neşr. Abdulkerim Alizade), C. 2, Moskova.
- Reşîdüddîn, (1373). Câmiü't-Tevârîh, (neşr. Muhammed Rûşen-Mustafa Mûsevî), C.2, Tahran.
- Reşîdüddîn, (2013). Câmiü't-Tevârîh, (çev. İsmail Aka-Mehmet Ersan-Ahmad Hesampour Khelejeni), Ankara: TTK Yayınları.
- Sabbağ, A.-Bozkurt, N. (2006). Müstevfî. TDV İslam Ansiklopedisi, (32), 147-148.
- Serin, M. (2009). Siyâkat, TDV İslam Ansiklopedisi, (37), 291-292.
- Şeşen, R. (2009). Sultan Baybars ve Devri, İstanbul: İrcica Yayınları.
- Turan, O. (2004). Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Turan, O. (2014). Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara: TTK Yayınları.
- Turan, R. (2020). Türkiye Selçuklularında Hükümet (Vezir ve Divân), Ankara: TTK Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal, Ankara: TTK Yayınları.
- Yıldız, M. K. (2021). Türkiye Selçuklu Devleti'nde Zeredhâne Kurumunun Özellikleri ve İşleyişi. Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi, (14), 231-254.

Hareket'in İzleri: Nurettin Topçu'nun Erken Cumhuriyet Dönemiyle İlgili Eleştirel Görüşleri

Fahri Yetim¹

Öz

Türk düşünce hayatı kadim geçmişinden aldığı güçle modernleşme sürecinde de oldukça dinamik bir seyir izlemiştir. Bununla beraber modernleşme sürecine intibak konusunda farklı tezleri içeren çağdaş Türk düşüncesi içinde teorik yaklaşımlar, tahlili düşünce ve eleştirelilik konusunda bazı eksiklikler söz konusudur. Büyük ölçüde tarihsel gecikmişliğin telafisine dönük kaygılardan kaynaklan bu durum, zaman içinde eleştiri ortamının giderek daralmasına yol açmıştır. Cumhuriyet dönemi itibarıyla bu açığın giderilesine yönelik adımlardan biri olan Hareket dergisi, 1939 yılında başladığı yayın hayatı boyunca Cumhuriyet tarihinde felsefi düzeyde eleştirel düşünceye öncülük etmesiyle önem taşır. Türkiye'nin ilk yurt dışı doktoralı felsefe doçenti olan Nurettin Topçu'nun girişimleriyle çıkan ve zaman içinde çoğulculuğa açık, kalabalık bir yazar grubuna ulaşan Hareket dergisi, içerdiği eleştirel metinlerle modern Türkiye'nin geçirdiği değişimin farklı açılardan değerlendirilmesine önemli katkılar sağlamıştır. Bu bakımdan Hareket dergisinin bir bütün olarak değerlendirilmesinin yanında, derginin ana eksenini oluşturan Nurettin Topçu'nun özellikle ilk dönemlerde yazdığı makaleler, Türkiye'nin modernleşme tarihine alternatif bakış açıları getirebilecek bir birikimi içerir. Bu çalışmada, Türkiye'nin modernleşme ile geçirdiği büyük değişim konusunda özellikle erken Cumhuriyet dönemi olmak üzere yukarıda sözü edilen yaklaşımlar çerçevesinde başta Topçu olmak üzere Hareket dergisinde yer alan bazı eleştirel görüşlerin bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Düşüncesi, Hareket Dergisi, Nurettin Topçu, Erken Cumhuriyet Dönemi, Eleştirel Düşünce.

1. Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, fyetim@ogu.edu.tr, ORCID: [0000-0001-9921-3193](https://orcid.org/0000-0001-9921-3193).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 13.08.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 14.11.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Traces of the Movement: Nurettin Topçu's Critical Views on the Early Republican Period

Abstract

Turkish intellectual life has followed a very dynamic course in the modernisation process with the power it has received from its ancient past. However, there are some deficiencies in theoretical approaches, analytical thinking and criticality in contemporary Turkish thought, which includes different theses about adaptation to the modernisation process. This situation, which is largely due to concerns about compensating for the historical delay, has led to a gradual narrowing of the environment of criticism over time. Hareket magazine, which is one of the steps towards the elimination of this deficit in the Republican period, is important for pioneering critical thinking at the philosophical level in the history of the Republic during its publication life, which started in 1939. Published with the initiatives of Nurettin Topçu, Turkey's first overseas doctoral associate professor of philosophy, Hareket magazine, which reached a large group of writers open to pluralism over time, made important contributions to the evaluation of the changes modern Turkey underwent from different perspectives with the critical texts it contained. In this respect, besides the evaluation of the journal Hareket as a whole, the articles written by Nurettin Topçu, who constitutes the main axis of the journal, especially in the early periods, contain a corpus that can bring alternative perspectives to Turkey's modernisation history.

In this study, an evaluation will be made of some of the critical views in the journal Hareket, especially Topçu, within the framework of the approaches mentioned above, especially in the early Republican period, on the great change that Turkey has undergone with modernisation.

Keywords: Turkish Thought, Journal of Hareket, Nurettin Topçu, Early Republican Period, Critical Thought.

Extended Abstract

Intellectual journalism in Turkey started with the Second Constitutional Monarchy period. Although the traces of the changes that started with the Tanzimat period have spread to many different fields since the early periods, the Second Constitutional Monarchy period, when the intellectual accounting of this change began to be made, is considered a beginning in this respect. However, after the loss of the Empire due to intense political problems and the establishment of the Republic, there was a significant contraction in this field. Nevertheless, the journalism of ideas in Turkey has been one of the most important paths for a multidimensional understanding of Turkish modernisation from various perspectives. In this respect, a considerable accumulation has been reached in studies in the field of intellectual activity for more than a hundred years.

Hareket magazine, which started to be published in 1939 during the single party period, is one of the most important sources of this accumulation. Published by Nurettin Topçu, Turkey's first philosopher and regarded as a moral philosopher, Hareket magazine has occupied a very exceptional

position in this field with its original intellectual approach, articles based on analytical views and a different historical perspective throughout its long publication life. Hareket is the first oppositional magazine of the Republican period to put forward alternative views in the face of the great changes Turkey underwent in the 20th century. The journal, which tried to fulfil this attitude with a philosophical depth, was also the pioneer of a tradition that was later formed in this field. In time, Hareket became a school in the field of intellectual opposition in the face of other journals such as Kadro, Ağaç, Varlık, İnsan, Yücel and Adımlar, which could not stay outside the official view.

Nurettin Topçu, one of Turkey's original thinkers who gave Hareket its colour; contrary to the general tendency among the intellectuals of the period, was a name that attracted attention with his position of separation from politics. In this respect, Topçu falls outside Hilmi Ziya Ülken's criticism of the vast majority of Turkish intellectuals as 'being intertwined with social reality and thus being engaged in politics'. Topçu tried to make a comprehensive and critical evaluation of Turkey's experience of great change through his writings based on philosophical depth and a broad historical perspective, far from current political concerns. In this field, he has been in search of a change project that is compatible with the historical identity of Turkish society, starting from the issue of human beings and morality first. Together with the other names in the writing staff of the journal, Hareket held a mirror to Turkey's adventure of change within the framework of texts based on very in-depth theses at a difficult time. From this point of view, Topçu, and thus the journal Hareket, has a special position in terms of the solutions he proposed for the problems faced by Turkey's social structure in the new period. From this point of view, in order to provide a comprehensive accounting of more than a century of Republican history, a holistic evaluation of the early Republican period by analysing the views contained in the journal Hareket, which is in a very different position especially in the early periods, is of great importance. Issues such as the secular understanding of morality and a worldview based on it, narrow positivist thought, a secular understanding of nationalism that emerged in the new period and was wanted to be adopted by the society, an understanding of history that brackets the Islamic period of Turkish history and bases it on ancient Anatolian civilisations, and the problematic national identity/self-structure that manifested itself as a result of this... were among the issues that Topçu and the Hareket dealt with and analysed in depth. Religion, spirituality, mysticism, and developments on the spiritual front are the issues that have been influential in the formation of the journal's main field of interest and world view. In this respect, Topçu's emphasis that 'The National Struggle has not yet been fought on the spiritual front' is a determination in itself. The journal Hareket, which reached intellectual pluralism in time, is not homogenous in this respect. Focusing on the depth and philosophical dimension of ideas, the magazine is also open to criticism within itself. In Topçu's words, the aim of creating an oasis climate in this respect during a period of intellectual barrenness has revealed this quality of the journal.

In order to make a comprehensive evaluation of the great change in Turkey's modernisation experience, especially with the Republican Revolution, it seems to be an indispensable necessity that Nurettin Topçu, one of Turkey's most original thinkers, and the texts in the journal *Hareket*, which constitute the main platform of his thoughts, should always be reconsidered and analysed.

Giriş

Esas itibarıyla Osmanlı'dan devralınan mirasın tarihsel koşulları içinde şekillenmesine rağmen Cumhuriyet Devrimi'nin, kendi içinde barındırdığı radikalizm dolayısıyla geride kalan eski devlet düzeninden (*ancien régime*) oldukça farklılık arz eden tarafları söz konusudur. Bu farklılık, siyasal alanda değişimin lokomotif unsuru olan devlet düzeninin yeniden yapılandırılmasından, toplumsal hayatın tüm katmanlarına ve oradan kültürel alanın reorganizasyonuna kadar uzanır. Cumhuriyet Devrimi tarihsel arka plan olarak uzunca bir geçmişe sahip olmakla beraber, topyekûn bir modernleşme projesi olması dolayısıyla bu tarihselliği aşan bir özelliğe sahip olmuştur. Devrim çağı olgusu içinde kendine özgü nitelikleriyle farklılık gösteren Türk Devrimi, yine bu özellikleri nedeniyle çok tartışılmıştır. Ancak bu tartışmaların eleştirel yanları, yanları Devrim'in aksiyon süreci içindeki koşullardan kaynaklanan durumlar dolayısıyla yer yer eksik kalmıştır.

Bu eksikliği erken dönemlerden itibaren gidermeye dönük atılan adımlardan biri olan *Hareket* dergisi, yayın hayatına girdiği Şubat 1939'dan itibaren yaklaşık otuz yıl süreyle bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Çağdaş Türk düşünce tarihinde siyasal düzen eleştirisi, kadim devlet geleneğinin etkisi ve muhalefet kültürünün zayıflığı dolayısıyla eksikliği hissedilen hususlardan biri olmuştur. 20. yüzyılda imparatorluk kaybının ardından yaşanan travma sonrasında ulus devletin kuruluş aşamasında bu yönde çekilen zorluklar, erken Cumhuriyet döneminde de bu alanın çok sınırlı kalmasına yol açmıştır. Kuruluşundan bu yana yüz yılı aşan Cumhuriyet Devrimi sonrasında bu alanda önemli çalışmalar yapılmıştır. Belli ölçüde muhasebe/bilanço niteliği de taşıyan bu çalışmaların daha sağlıklı bir zemine oturtulabilmesi için erken dönemlerde bu alanda ortaya konmuş eleştirel görüşlerin de göz önünde bulundurulması daha bütüncül değerlendirmelere ihtiyaç duyulmaktadır.

Fikir Dergiciliği İçinde Hareket'in Yeri

Nurettin Topçu ve O'nun fikir hayatının bir muhassalasını teşkil eden *Hareket* dergisi, çağdaş dönem Türk düşünce hayatının önemli yansıma alanlarından biridir. 1934 yılında Sorbonne'da felsefe doktorası yapan ilk Türk öğrenci olan Topçu, bu süreçte Maurice Blondel ile tanışmış ve onun hareket felsefesi ile ilgili düşüncelerinden etkilenmiştir. Topçu'nun doktora tezi daha sonra Türkçe *İsyân Ahlâkî* adıyla yayınlandı. Bu kariyerine rağmen Türkiye'de üniversite kadrosunda çalışma imkânı bulamayan Topçu çeşitli liselerde öğretmenlik yaptı. Bir süre sonra bu görevinden de çekilerek, 1939 yılından itibaren aynı zamanda kendisinin eyleme dönük fikir platformunu oluşturan "Fikir ve Sanatta Hareket" dergisini yayınlamaya başladı. Topçu'nun fikriyatı ve mücadelesiyle özdeşleşmiş olan *Hareket* dergisi, O'nun yeni döneme ilişkin temel felsefesinin, Türkiye'ye nasıl, hangi önceliklerle, ne türden tashih, tadil ve sıçramalarla, hangi mücadele biçimleriyle, nasıl bir dil ve üslupla, milliyetçi-

muhafazakâr-mütedeyyin kesimle hangi benzerlik ve farklılıklarla intikal ettiğinin anlaşılması açısından çok önemlidir (Kara, 2015: VI).

Basın hürriyetinin oldukça kısıtlı olduğu bir dönemde *Hareket* dergisi ilk sayılarından itibaren din, milliyetçilik, toplumsal düzen ve inkılap gibi kavramlara resmi görüşün dışında yeni anlamlar yüklemesi bakımından önem taşır. Bu açıdan ılımlı seviyede de olsa yönetime muhalefet eden tek dergi olmasıyla dikkati çeker. Dönemin başlıca diğer dergileri olan spiritüalist içerikli *Ağaç*, hümanist düşüncedeki *Kültür Haftası* ve *İnsan*, aşırı devletçi Marksist *Kadro*, antikomünist *Fikir Hareketleri* ve hümanist-pozitivist *Yücel* dergileri resmi görüşün dışına çıkamamış dergilerdir (Okay, 1997: 123).

Nurettin Topçu, *Hareket* dergisinin yeni yayın dönemine girdiği 1 Ocak 1966 tarihindeki sayısında “Hareketin Sakladığı Sır” adıyla ‘manifesto’ niteliğinde üç sayfalık bir yazı yayınlamıştır. Bu yazıda *Hareket*’in ve mücadelenin felsefi temelleri, tekâmülcülük, Anadolu toplumculuğu, İslam ruhçuluğu ve ferdiyetçiliği esas alan bir idealizmin prensipleri üzerinde durulmuştur.

Topçu, Ocak 1969 yılında yayınladığı “Hareket’in Otuz Yılı” adlı başyazısında ise; *Hareket*’le başlatılan mücadelenin üç ana safhaya ayrıldığını açıklamıştır. İlk olarak ahlâk ve insan kavramıyla yola çıktıklarını ifade ettikten sonra *Hareket*’in yapmak istediği işin, “gecelerle örtülü gönüllere yakışan gündüz müjdesini getirmek” olduğunu söylerken, kökenleri Osmanlı’nın son dönemlerinde ortaya çıkan ve Cumhuriyetle zirve yapan yoğun pozitivist sürecin olumsuz etkilerine işaret etmiştir. İkinci aşamada, insan ruhunun pak zemininde yükseltilmesini amaçlayan milliyetçilik davasının niteliklerine geçilerek bu milliyetçiliğin yeni dönemde anlaşıldığı gibi otuz yıllık bir dönem olmayıp bin yıllık bir tarihi kapsadığını belirtmiştir. Aynı zamanda maziye toptan gömmek isteyen anarşist ruhlarla mücadeleye ayrılmış olan bu aşamadan sonra üçüncüsünde ise, Topçu’nun kendisine göre yeniden tanımladığı Anadolu sosyalizmi davasının nitelikleri ön plana çıkarılmıştır (Kara, 2015: XV-XVII).

Nurettin Topçu’nun Yeni Dönem İçin Eleştirel Görüşlerindeki Temel İzlekler:

1. Farklı Bir Türk Rönesansı ve Aydınlanma Vurgusu

Topçu’nun *Hareket* dergisindeki ilk makalesi “Rönesans Hareketleri” başlığını taşımakta olup bu konu, içeriği ve esprisiyle derginin temel misyonunu yansıtan yazılardan biri olmuştur. İçerik açısından bakıldığında makalenin adındaki vurgudan hareketle, Türk toplumunun geçmişiyile kurulması gereken sağlıklı ilişkiye dair sorunlar ve bunun çözüm yolları konu edilmektedir. Espri boyutu ise Topçu’nun, derginin daha sonraki bir sayısının başyazısında (Ocak 1969) vurgulandığı gibi (gecelerle örtülü gönüllere yakışan gündüz müjdesini getirmek) metafizikten uzak pozitivism ortamında, yeni dönemin hümanist kültür politikalarından farklı olarak bir “Türk aydınlanması” perspektifi ortaya

konulmuştur. Buna göre Topçu bu konuda; “Bizi yaşatacak olan kuvvetleri kâh Turan’da, kâh Paris’te aramaktan birkaç nesil yorgun düştü. Artık kendi içimizde aramanın sırası gelmiştir” (Topçu, 1939: 4) diyerek asli/otantik kaynaklardan beslenen, buradan hareketle bir “Türk rönesansını” başlatmanın gereğine işaret etmiştir. Topçu ayrıca, “Türk milliyetçiliği içinde bir rönesans yapmanın zamanı gelmiştir” diyerek yeni dönemin temel özelliğini öne çıkarmıştır. Daha sonra bu konuyu şu şekilde açıklamıştır:

“Şimdiye kadar yaptığımız garp taklitçiliği yolunda daha asırlar geçse de kendimize has bir medeniyet yaratamayacağımızı nihayet anladık...Biz Tanzimat’tan bugüne kadar Türk cemiyetinin yaptığı pek çok tezatlı tecrübelerden ders alarak, bu tecrübelerin her sahadaki neticelerini karşılaştırdıktan ve şarkla garba aynı dikkatli gözlerle baktıktan sonra kendimize dönmek ve böylelikle bulunan samimi bir milliyet mefkûresi içinde gençliği, demokrasinin yaşatıcı kuvvetlerimizi ilâya uğratan ilim, sanat ve ahlâk hareketleri yolunda fertlerin ve zümrelerin üstünde yaşayan hakikatlere muhteris kılacak bir derûni mücadeleye hazırlamak mecburiyetindeyiz (Topçu, 1939: 5).”

Topçu’nun ön plana çıkardığı bu konu, Tanzimat’la başlayan Batılılaşma sürecindeki sentezci yaklaşım ve sonrasında Cumhuriyet’le benimsenen monolitik medeniyet anlayışından temel bir farklılığı ve otantik kültürel mirasa dayalı medeniyet düşüncesini yansıtmaya bakımdan önem taşır. Buna göre daha öncesinde Batılılaşma konusunda Ahmet Mithat Efendi ve Ziya Gökalp gibi aydınlar tarafından seslendirilen terkip/sentezci yaklaşımlar karşısında bu yaklaşımın terk edilmesi gerektiğini ileri süren Sait Halim Paşa’nın vurgusunda olduğu gibi, otantik medeniyet mirasının güncellenerek özgün bir şekilde yeniden ihyasına dayanan medeniyet anlayışı Topçu tarafından dile getirilmektedir. Bunda da, Sait Halim Paşa örneğinde olduğu gibi Batı’nın büsbütün göz ardı edilmeksizin kendi içimizden geliştirilecek yeni bir epistemolojik yaklaşımla potansiyel mirasın ve bunun imkânlarının ortaya konulmasına işaret edilmiştir.

Topçu’nun *Hareket’in* ikinci sayısında yer alan “Asrımızın Hareket Adamları” başlıklı yazısında ise; 20. yüzyılda insanlığın yüz yüze kaldığı kadercî ortamda tarihin metafizik yönünün giderek yitirilmesi sonucunda özellikle gençliğin tamamen şeniyete (gerçeklik) odaklanarak hakikati kavrama imkânından yoksun bırakıldığını ifade etmiştir. Topçu’nun soyut örnekler üzerinden verdiği sahtekâr hareket adamlarının, var olan bu kötümser ortamda onları istikbal mefkûresinden uzak, anı yaşamalarına dönük söylemlerle hayatlarını heba etmelerine yol açtıkları ileri sürülmüştür (Topçu, 1939: 34-38).

2. Pozitivist/Seküler Ahlak Karşı İslami Ahlak Anlayışı

Topçu, “Vatandaş Ahlakı” adını taşıyan bir başka makalesinde yeni dönemdeki seküler ahlâkla bir hesaplaşma içerisine girmiştir. Ahlâk konusu Topçu’nun en temel meselesidir. Ona göre toplumun yeniden ayağa kalkması ve tarihte hak ettiği konuma ulaşması yönünde verilecek mücadele buradan

başlayacaktır. “Türk vatandaşı hangi ahlâka inanmalıdır?” sorusuna, “Bu ahlâk her şeyden önce hareket dinine dayanıyor” cevabını vermiştir. Maddeyi ruha karşı koyan zorba hareket adamları olan İskender, Sezar, Napolyon ve Lenin gibi liderlerin, insanlığın asırlarca çalışıp kurduğu medeniyeti bir hamlede yıktıklarını; buna karşılık insanlığın Konfüçyüs’ün, Buda’nın, İsa’nın, Sokrat’ın, Muhammed’in ve Gandi’nin eseri olduğunu belirterek yeni dönemde insanlık için metafizik ve mana boyutunun önemini vurgulamıştır. Topçu, Avrupa’da rönesansın, müstemleke ve istismar kuvvetleriyle, istihlak aşkıyla başladığını, böyle bir istihsal hayatıyla ilerleyerek ahlâki bir medeniyeti kurmanın imkânsız olacağını belirterek, Fernand Braudel’in *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm* adlı eserini çağrıştıran bir değerlendirme yapmıştır (Topçu, 1939: 48-50).

Topçu’nun temel meselesini oluşturan ahlak konusu derginin ilerleyen sayılarında da yer almıştır. Topçu bu konuda modern dönemde pozitivist-seküler ahlak karşısında geleneksel İslam ahlakını yeni bir bakış açısıyla ele alarak ısrarla savunmuştur.

Topçu, *Hareket* dergisinde Nizam Ahmed müstear adıyla yazdığı bir makalede namus kavramı ekseninde yine ahlâk konusunu işlemiştir. “İtiyatların ahlâki olamaz. Bizde büyük ızdırıp yaratanlara minnettar kalmalıyız. Çünkü onlar bizde ruhla beden mütadelesini yarattılar. İşte bu iradeli çarpışma, ferdiyetimizi göklere çıkaran, ta Allah’ın yanına kadar götüren ahlâkın hareketidir. Ömürlerinde bir defa bile ruhla beden çarpışmasını yaşamayan adamlar namustan bahsediyorlar. Doğuşlarında dünyada hazırlanmış buldukları ahlâk kaideleriyle yaşayan zavallılar ahlâktan bahsediyorlar. Ahlâk ruhun kuvvet kazanmasıdır ve bu kuvvet ancak bedenle çarpışarak kazanılır” (Ahmed, 1939: 83) sözleriyle yeni dönemde öne çıkan pozitivist-seküler ahlâk anlayışını eleştirmiştir.²

² Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde Batı’ya yönelişle birlikte Baha Tevfik, Abdullah Cevdet ve Celal Nuri gibi aydınların öncülüğünde yeni bir ahlâk anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu arayışın iki temel özelliği vardır: Birincisi dini değerleri esas alan geleneksel ahlâkın eleştirisi, ikincisi ise, tercümeler yoluyla dinden bağımsız pozitivist ve hümanist bir ahlâk oluşturma çabasıdır. Akıl, ilim, milli vicdan, medeniyet gibi unsurların ahlâkın esası kabul edildiği bu yaklaşımın Cumhuriyet’e geçiş sürecindeki en önemli temsilcisi Cemil Sena (Ongun)’dır. Cemil Sena yeni ahlâkın kaynağını birtakım ahlâk teorilerinde ve itikatlarında değil hayat savaşında kazanılan toplumsal itiyat ve düşüncelerin doğurduğu cemiyet hayatının ferde emrettiği şuurlu ve şuursuz tesirlerde aramıştır. Ona göre yeni ahlâkın kaynağı ulusun vicdanı (bulunç) dir. Bu da nesilden nesile değişir. Bu ahlâk, tabiat gibi yaşamayı emreden makine ahlâkıdır. Şu halde dogmatik ahlâk gelenekleri yıkılmalı, bunun yerine laik yeni bir ahlâk niteliğindeki makine ahlâkı yerleşmelidir. Ahmet Çapku, *Çağdaş Türk Düşüncesi Üzerine*, İstanbul 2020, s. 260-264. Buna karşılık yukarıda verilen görüşleriyle beraber Topçu’nun; sırtını Selçuklu-Osmanlı mirasına, İslam tasavvufuna dayayarak his, tecrübe, akıl, aşk ve ilham (vahiy) ile bütüncül bir insanlık tecrübesine uzanmak istediği ahlâk anlayışı, bu tür bir ahlâk anlayışının anti tezi konumundadır.

3. Şahsiyeti Esas Alan Bir Toplumsal Yapı ve Siyaset

Topçu aynı sayıda yer alan bir başka makalede ise içtimai sınıflar meselesini ele almıştır. Bu amaçla “Bizde hangi içtimai sınıflar yaşamıştır? İçtimai sınıf bir zaruret midir? Nasıl bir sınıf lazım?” sorularını soran Topçu; Anadolu'nun İskender'den beri maruz kaldığı talan sonucu hakim olan ve diğerlerini ırgat yapan zümrelerin ortaya çıktığını, ancak İslam'ın Anadolu'ya girmesiyle birlikte yeni bir ruh ananesinin kökleştiğini, bunun da var olan zümrevi farklılıkları zamanla ortadan kaldırdığını, bu bakımdan Anadolu'daki toplumsal yapıyı Batı örnekleriyle karşılaştırmanın yerinde olmayacağını belirterek bu konuda Kemal Tahir'e benzer bir bakış açısı getirmiştir. Topçu ayrıca Türkmenin getirdiği İslam diniyle toplumsal yapının değiştiğini, Eti ve Elen halkının seciyesiyle kendiliğinden asla bir Alpaslan seciyesinin ortaya çıkamayacağını ileri sürerek, dolaylı yönden Türk tarihini Anadolu medeniyetlerinden başlatan resmi tarih tezini de eleştirmiştir (Topçu, 1939: 63-64).

Topçu, “Siyaset ve Mes'uliyet” adını taşıyan bir makalesinde ise, bu iki kavramı derinlemesine inceleyerek bu konuda siyaset aleyhine, mes'uliyet lehine bir sonuca ulaşmıştır. “Gayri yaşatmak için yaşayan, kurtarıcı ülkü edinen insana mes'uliyet adamı, kendinin ve gayrin iradi kuvvetlerini hep kendi varlığında tüketen insana siyaset adamı diyoruz” şeklindeki bir tanımla siyasetin klasik tanımlarından farklı tarif yapan Topçu, mes'uliyet adamını “kalp adamı” olarak görerek onu yüceltmıştır. Mes'uliyet kavramını aynı zamanda toplumun mukadderatına sahip çıkması şeklinde yorumlayan Topçu, bunu yapmayan milletlerin yok olmaya mahkûm olacağını ileri sürmüştür. “Toprağın ve tarihin size yüklediği maddede ve ruhta an'ane haline gelmiş binbir mes'uliyet omuzlarınızda ağırlaşıyor. Bu mes'uliyeti kendinizden başkalarının omuzuna yüklerseniz vatani, tarihi kaybedeceksiniz” şeklindeki sözleriyle milleti uyaran Topçu, hakiki vatanı, “bir vatanın tarihiyle beraber bütün mes'uliyetini üzerine almak iradesini yaşatan insan” olarak tarif etmiştir (Topçu, 1939: 70-71). Topçu bu meyanda, bedbaht bir tarih içinde şuarsuz bırakılan, mes'uliyetinin şuurunu çalınmış olduğu halde hareketlerinin hakikatıyla mes'uliyet sahibi olduklarını gösterenleri metaforik örnekler üzerinden topluma tanıtmaya çalışarak bu alandaki ruh kaybının altını çizmiştir.

4. Milliyetçiliğin Farklı Bir Yorumu

Milliyetçiliğin Topçu'da dolayısıyla *Hareket* içinde önemli bir yer tuttuğunu söylemiştik. Bu meyanda “Bizde Milliyetçilik Hareketleri” adını taşıyan bir makalede Topçu; modern Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışı, Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi versiyonlarının iç tutarsızlıklarını açıkladıktan sonra milliyetçilikte soy, toprak ve iktisat birliklerinin ehemmiyeti olmadığını; milliyetin daha ziyade dil, din ve dilek birliği temelinde geliştiğini ifade etmiştir. Topçu

ayrıca nüfus hareketlerinin milletler üzerindeki tahrip edici etkilerinin altını çizdikten sonra Anadolu'nun kadim geçmişi ile mevcut durumunu bu açıdan değerlendirmiştir. İslam'ın bu manada Anadolu Türklüğü üzerindeki pekiştirici etkisini vurgulayarak yeni dönemde ortaya çıkan seküler milliyetçiliğin bu alanda bir çözüm olamayacağını işaret etmiştir (Topçu, 1939: 76-79).

Topçu, Hareket'in on üçüncü sayısında yer alan "Millet ve Milliyet" adlı makalesinde ise milliyetçiliğin modern görünümüne aykırı bir yaklaşım sergilemiştir. Tarihsel gelişim süreci içinde millet oluşumunda yer alan zorunlu göç, yer değiştirme ve entegrasyon gibi kaçınılmaz durumları göz ardı eden Topçu, Türk Milleti için dar bir Anadoluculuk ekseninde millet tanımını benimsemiştir. Bu konuda İmparatorluk gibi tarihsel bir kategoriye görmemezlikten gelme eğilimi gösteren Topçu, bu tür siyasi yapıların doğal sonucu olarak ortaya çıkan melez yapıların ulus devletler için büyük bir tehdit unsuru oluşturduğunu ileri sürmüştür. Bu konuya Türk toplumu açısından bakıldığında İmparatorlukta Müslümanlık kisvesine bürünen Sırp, Arnavut, Arap ve Çerkes çocuklarının saray ve hükümet kapılarında en mühim mevkileri aldıklarını, bunlara asillik payesi verildiğini öne süren Topçu, bu yabancıların kolaylıkla anavatan halkının elinden devlet idaresini aldıklarını belirtmiştir. Anadolu halkının bu imparatorluk içinde yabancılar üstün bir kuvvet ve iktidar sahibi olabilmesi için şuurlu bir milliyet kültürüne ihtiyaçları olduğunu, vaktiyle bu konuda İslam dini ve tarikatler önemli hizmet verirken bu zamanda bunun yalnızca mekteplere bırakılması dolayısıyla mekteplerin Avrupa'da olduğu gibi yalnız teknik bilgi vermekle kalmayıp Anadolu çocuğuna kendi milli tarihinin ruhunu sindirerek bir ahlâk anlayışı ve kendi içinde birlik ülküsünü aşlaması gerektiğini ifade etmiştir (Topçu, 1943: 156-157).

Diğer taraftan Topçu'nun Misak-ı Millide millet konsepti içinde yer alan Türklerin dışındaki Osmanlı bakıyyesi Müslüman unsurları birer "yabancı" sayması, milliyetçiliğin çağdaş yorumu açısından oldukça sorunlu yaklaşımı gösterir. Zira bu hususta Türk milliyetçiliğinin önde gelen isimlerden olan Hamdullah Suphi ve Yahya Kemal gibi aydınlar tam tersi bir yaklaşımdan hareket ederek kapsamlı ve tutarlı bir millet tarifi yapmışlardır. Hamdullah Suphi, "Türk Kimdir?" adlı makalesinde (Tanrıöver, 1987: 151-512); Yahya Kemal de *Kendi Gök Kubbe* adlı eserinde ve bütün külliyatı içinde tarihsel gerçeklikle örtüşen, modern bir milliyetçiliği işlemişlerdir. Ziya Gökalp ve Erol Güngör'ü de bu konumda görmek mümkündür. Öte yandan dar bir Anadoluculuk anlayışından hareket edildiği takdirde Topçu'nun çok değer verdiği ve millet mistikleri olarak gördüğü Mehmet Akif ve Şemsettin Sami gibi isimlerin nereye konulacağı belirsizdir. Diğer taraftan Milli Mücadele sonrasında kurulan Türk devletinin demografik yapısının önemli ölçüde göçler sonucu şekillendiği hususunun da göz ardı edilmemesi gerekir. Bu açıdan Topçu'nun milliyetçiliği, bir taraftan Atsız milliyetçiliğini çağrıştıran, tarihsel gerçeklikle bağdaşmayan bir homojenlik vurgusu içeren romantik nitelikler taşımaktadır.

Topçu'nun *Hareket* dergisi yoluyla öne çıkardığı hususlardan biri de milliyetçilik konusunda dinin yeniden "keşfi" ve devreye sokulmasıdır. Topçu özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türk milliyetçiliğinde ortaya çıkan yeni boyutlar konusunda bu hususun önemini ve vazgeçilmezliğini sıklıkla vurgulamıştır. Bu konuda Türklüğün eski dönemlerine uzanarak şu değerlendirmeyi yapmıştır:

"İslamlaşmadan önceki Türklük, hiçbir manevi kuvvet tanıımıyordu. O sadece maddi kuvvete tapıyordu. Yunus Emre'ler, Mevlana'lar Hacı Bayram Veli'ler, Eşrefoğullar bu millete manevi kuvvetlerin ve kıymetlerin ne olduğunu tanıttılar. Onlar olmasaydı biz barbar bir kavim olarak kalırdık. Din, bugün de medenileştirici, insanlaştırıcı bir rol oynayabilir... Bugün sahip olduğumuz milli kıymetler, vatan, tarih, din, dil, kültür bizi dünya haritasında müstakil bir millet olarak yaşatıyor. Fakat henüz bütün Türk milletinin bu milli kıymetlerin gerçek şuuruna erdiği iddia olunamaz. Milliyetçilik, bu kıymetlerin gerçek şuurunu bütün millet fertlerine aşılamaı gaye edinmelidir" (Topçu, 1953: 2-15).

Topçu'nun milliyetçilik konusunda öne çıkardığı bu yaklaşım, dönemin etno-seküler karakterli milliyetçilik anlayışları karşısında kısa bir tereddüt sürecinden sonra kabul görmüş olup bu konuda halen baskın niteliktedir. Ancak düşünce hayatı boyunca siyasetten ayrıksı bir konumda bulunan Topçu, milliyetçiliğin politik yanlarından da uzak kalmıştır.

Topçu, *Hareket*'in üçüncü sayısında Nizam Ahmed müstear adıyla, "Şehirler" başlıklı makalesinde sosyolojik bir bakış açısıyla şehir ve köy toplumunun analizini yaptıktan sonra, o zamana kadar köy toplumunda kanaat önderi ya imam ya da muallim iken yeni dönemin temel zihniyeti sebebiyle bu iki rol arasında samimi bir birlikteliğin kurulamasından yakınmıştır (Ahmed, 1939: 93). Öte yandan Topçu, bu dönemde taşra eğitimi için uygulamaya konulan eğitmen deneyimiyle ilgili olarak olumlu beklentilerini ortaya koyarken daha sonra bu uygulamanın gelişmiş versiyonu olan köy enstitülerine ise oldukça mesafeli yaklaşmıştır.

Topçu, derginin dördüncü sayısında, aynı müstear ismiyle "Çalgıcılar" adlı makalesini yayınlamış ve bu makalede dönemin iktidar mekanizması içinde (hemen her dönemde olduğu gibi) yer alan bir dalkavuk zümrenin eleştirisini yapmıştır (Ahmed, 1939: 110-111).

Aynı sayıda yer alan "Benliğimiz" adlı makalesinde Topçu, Anadolu merkezli bir milli kimlik tanımıyla yeni dönemde benimsenen resmi tarih anlayışına olan eleştirilerini sürdürmüştür:

"Şu halde Anadolu'nun bizim olan tarihinde ona yeniden ruh ve hayat veren İslam dininin ve bunu Anadolu'ya getiren Türkmenin rolü büyüktür. Onun içindir ki biz milli tarihimize Anadolu'da ilk medeniyetlerin yaşadığı devirlerden yani binlerce sene evvelden başlayacak yerde, Anadolu'ya Türk unsuru tarafından İslam ruhunun saçıldığı devirlerden yani bin yıl evvelinden başlıyoruz. Bu el ve bu ruhu biz

Anadolu'da benimsedik. Türkmeni de İslam dinini de Anadolu'da tanıttık. Bunlar Anadolu'da bizim oldular. Şu halde bizim için lalettayin Türkmen, lalettayin İslamlık yoktur... İslam olmadan evvelki Anadolu bize benzemiyor. İslam onun ruhunu değiştirmiştir. Bu ruh başkallığı sebebiyle biz Anadolu'nun İslam'dan evvelki tarihini yakından benimseyemiyoruz” (Topçu, 1939: 114). Görüldüğü gibi bu görüşler dönemin resmi tarih anlayışıyla uyuşmayan İslam merkezli bir milli kimlik arayışının birer yansımasıdır.

5. Yeni Dönemde Dinin Konumu ve Farklı Bir İdealizm

Aynı makalenin ilerleyen bölümünde Topçu, “Anadolu’yu Buda’nın ve Schopenhauer’inkine hiç benzemeyen kendi metafiziği içinde tanımalı, Türkmen’de asla rastlamadığımız bu insan metafiziğini doğuran İslam dinidir” (Topçu, 1939: 118) diyerek yeni dönemin temel zihniyetiyle çelişen görüşlerini ortaya koymuştur. Bu metafiziğin Anadolu köylüsünde daha fazla tezahür ettiğini ifade eden Topçu, oldukça kalın çizgilerle bir köy-şehir ayrımı yapmak suretiyle yine o dönemin köy romantizminden de farklı bir değerlendirme yapmıştır.

Topçu, *Hareket*’te yayınlanan “Mabet ve Tabiat” adlı makalesinde felsefe tarihinde panteizm ve natüralizmden sonra gelinen pozitivist düşünce karşısında, akli yine tasavvufun süzgecinden geçirerek ruhsal olgunlaşma için dinin vazgeçilmezliğinin altını çizmiştir. İnsan iradesinin sonsuzluğa yaklaşma eğilimi içinde iman ile yalnızlıktan kurtulabildiğini belirten Topçu, insan ruhunun kendisini bütünüyle ancak din içinde tanıyabileceğini ileri sürerek dönemin baskın felsefi ortamına oldukça ters düşen bir yaklaşım ortaya koymuştur (Topçu, 1939: 138-140).

Topçu *Hareket*’in altıncı sayısında “Neslimizin Tarihi” adlı makalesinde gençlik sorununa eğilmiş ve bu konuda yeni neslin “hakiki” bir mefkûreden yoksun bulunmasının doğuracağı handikaplar üzerinde durmuştur. Tevfik Fikret’in, “Ey kimsesiz avare çocuklar. Hele sizler, hele sizler!” şeklindeki epigrafiyla başlayan makalede gençlik için idealsizlik tehlikesinin varlığına dikkat çekilmiştir. Bu konuda “Yeni neslin velisi olacak zihniyet, ruh veya mefkûre, böyle bir ruhu gençliğe aşılacak ahlâk kahramanları ortaya atıldılar mı?” sorusunu soran Topçu, bu makalede memleket gençliğinin hangi ellerin hatası yüzünden yarım asırdan fazla zamandır nasıl çorak ve akıbetsiz ve ne gibi gafletlere büründürüldüğünü açıklamaya çalışmıştır. İstibdat devrinden bu yana yaşanan toplumsal hareketler karşısında nesillerin bazen samimi tavırlar içinde bulduklarını, ancak bağlandıkları fikir ve kanaatin, hep siyasi iktidarın bir elden başka bir ele geçmesiyle vatanın kurtulacağı şeklinde olduğunu belirten Topçu, halbuki bunların hiç biri; örflerin, san’atların, iktisat ve hukukun bu vatanın hayatı için de ve bir ahlaki iman içerisinde değişmesiyle ancak hakiki inkılabın yapılabileceğini anlayamadıklarını ifade etmiştir. Topçu bu neslin hepsi inkılabı, inkılabın almış olduğu arızı ve itibari şekillerin değişmesinde aradıklarını, hepsi eski unsurlarla yaptıkları muvakkat yeni putları alkışlamakla kendilerini oyaladıklarını belirtmiştir. Topçu bu nesil için; “Bir asırdan beri yapıldığı söylenen

inkılaplar Anadolu'nun ahlâkına, iktisadına, san'atlarına ait ve bunları birleştirip bu toplumun yaşatıcı kuvvetlerini hülâsa eden ne kadar eser ortaya kayabilmiştir?" sorusunu sormuştur. Topçu ayrıca; bu memleket gençliğinin gözünde büyük adam tasavvuru azametli, sert bakışlı, endişe ıztırdıktan kurtulmuş görünen, yaldızlı parlak lakırdılar söyleyen, vakur yürüyüşlü hem de iyi giyinmiş ve servet sahibi hortlakların şeklinden, kisvesinden ne zaman kurtulacağı; ne zaman büyükleri, bizim gibi alelade yaşayanların arasından, kıyafet ve sözleriyle değil, fikir ve kanaatleriyle, hareketlerindeki fedakârlıklarıyla ve kahramanlıklarıyla tanıyacıkları sorusunu sormuştur. Bu soruya cevap olarak da gençlik karşısında hakiki mürşidin, onunla muztarip yaşayan, onunla beraber gözyaşları dökken kimselerin olduğunu; son devir mürşitlerinin ise birer yalancı peygamber rolünü oynadıklarını ifade etmiştir (Topçu, 1939: 161-163).

6. İdealizmin Önderi: Öğretmen/Hakiki Mürşit

Topçu aynı makalede isim vermeden dönem gençliğinin büyük mürşitlerinden olan Ziya Gökalp'i eleştirerek O'nun değişen konjonktürle nasıl bir etkileşim içine girdiğini ve devlet siyasetinin esiri durumuna geldiğini belirtmiştir. Gençliğin imansız ve ruhsuz bir materyalizmle sürekli aldatıldığını ifade eden Topçu, bu makalesiyle daha sonra Mehmet Akif'le ilgili yazısı üzerinden Tarık Buğra'nın, *Firavun İmanı* adlı romanında olduğu gibi *Gençliğim Eyvah* romanına da ilham vermiştir. "Neslimize bakınca bu manzarayı görüyoruz" diyen Topçu, "bugün gençliğimiz hiçbir imana sahip değilse ve kurnazlıkla samimi iman ve mefkûrelerden uzakta, onlarla eğlenen bir tavır takınmışsa bunun sebebi her devirde mürşitleri tarafından aldatılmış olmasıdır" diyerek bu konuda gençlikteki için tarih şuurunun yetersizliğinin altını çizmiştir. Topçu'nun bu makalesi, "neslin tarihi" adı altında yapılan bir tarih muhasebesidir. İçerdiği argümanlar ve ortaya koyduğu tezler itibarıyla topyekün bir zihniyet sorgulamasıdır. Bu sorgulama Türk modernleşmesiyle ortaya çıkan, Meşrutiyet ve Cumhuriyet'le birlikte öne çıkan başat düşünce ve politikalar karşısında alternatif görüşler içermesi açısından önem taşır.

Hareket'in altıncı sayısında Topçu, "Muallim" adlı makalesini yazarak ideal öğretmenini tarifini yapmıştır. "Buna göre muallim, gençlere bilmediklerini öğreten bir nâkil değildir. Bu iş kitabın işidir. Her sahada yalnız bilinmeyi bilmekle eski devrin skolastik tahsili elde edilir. Bunun için kültürlü adam, kafaları işletmesini bilen adam lazımdır. Muallim sadece memur değildir; belki genç ruhları kendilerine mahsus manada bir örs üzerinde döverek işleyen bir demircidir. Muallimin ilk tahsil çağında başlayarak bilhassa edebiyat, felsefe, tarih gibi kültür derslerinin, dünya hayatında rol yapmaya namzet olan genci kâinat karşısında kendine mahsus görüşlere sahip bizzat kendisi için hayat kaideleri yaratabilen bir bütün insan olarak yetiştirmesi lazımdır" (Topçu, 1939: 213). Görüldüğü gibi Topçu'nun tarif ettiği muallim, evrensel bir bakış açısına sahip, kendi toplumunu iyi tanıyan, milli duruşu ve metafizik idealleri olan bir muallimdir.

Derginin yedinci sayısında yer alan “İki Mezar” başlığını taşıyan makalede ise Topçu, Tevfik Fikret ve Mehmet Akif değerlendirmesi ekseninde bir inkılap muhasebesi yapmıştır. “Yarım asırdan fazla zamandır evlerimiz değişti, elbisemiz değişti, lisanımız, selamımız bile bambaşka şekiller aldı. Dışımızdaki aleme bakıyoruz, hemen her şey değişmiş; fakat ben değişmedim. İşte görebilen insanın içine çevirdiği dikkatine cevap olarak benliğinin derinliklerinden samimi bir ses haykırıyor: Ben ne elbiseyim, ne eşyayım, ne de dışından değiştirilebilen bir varlık. Hakiki inkılap bu isme değer hareket insan ruhlarını değiştiren, insanda yeni bir irade yaratan harekettir” diyerek inkılabın yeni değerler yaratma konusundaki yetersizliğini ve biçimsel yanlarını eleştirmiştir.

7. Topçu'nun Hakikat Anlayışı ve Pozitivizm Eleştirisi

Hareket'in 1942'de çıkan sekizinci sayısında Topçu, bir filozof olarak kendi dünya görüşünün temel meselesini oluşturan “Hakikat” konusunu ele almıştır. Modern dönemlerde farklı perspektifler içinde aranmaya başlanan Hakikat, Topçu'da salt rasyonalite konusu olmayıp metafizik boyutları olan bir durumdur. Buna göre “din hakikattir; zira kalbin en büyük eseridir” diyerek hakikat için kalbi düşüncenin önemine işaret etmiştir. *Hareket*'in on birinci sayısında ise Topçu, dönemin güçlü felsefi akımları olan pozitivizm, pragmatizm ve sosyolojizmi materyalist karakterlerinden dolayı hakikat düşmanı üç felsefe olarak nitelendirmiştir.

Bununla beraber Topçu'nun pozitivizm eleştirisi büyük ölçüde Türkiye'ye döndükten sonra Nakşi Şeyhi Abdülaziz Bekkine Efendi'ye intisap ettikten sonra ortaya çıkmıştır. Bu suretle felsefi şüphelerinden sıyrılan Topçu, Kartezyen “ruh” anlayışıyla Müslümanlığın “ruh” anlayışının karşı karşıya gelmesinden kaynaklanan sorunu aşmaya çalışmıştır. Ancak Topçu'nun yapamadığı ve üstesinden gelemediği şey, spiritüalizmle kendi toplumun dünya görüşünü ve bilgisini uzlaştırmaktır. Yollar bu noktada düğümleniyordu. Ve Topçu bu düğümün çözülemeyeceğini görmüştü. Topçu, bu bunalım noktasında çözümünü kendi toplumun geleneksel kurumlarından birine, tekkeye sığınmakta buldu. Bu onun için kesin bir tercih oldu (Arslan, 1988: 13-14).

8. Hüseyin Avni Ulaş Örneğinde Dönem Siyaseti Eleştirisi

Topçu'nun erken Cumhuriyet dönemiyle ilgili eleştirilerinin temel bağlamını oluşturan isimlerden biri de Hüseyin Avni Ulaş'tır. I. dönem TBMM'sinde II. Grubun öncülerinden olan Hüseyin Avni Ulaş'ın bu konudaki önemi şuradan gelmektedir: Milli Mücadeledeki temel muhalefet olayını, Türkiye'nin genel gelişim trendi içinde değerlendirmek. Kayalı'ya göre 1939 yılından itibaren belki de o muhalif kanatlar içinde rejime ve döneme yönelik en köklü eleştirileri *Hareket* dergisindeki Nurettin Topçu'nun yazılarında görmek mümkündür (Kayalı, 2021: 270). Kayalı'nın bu vurgusu, bu çalışmanın başlıca iham kaynaklarından birini oluşturmaktadır. I. TBMM'deki muhalefet konusu Ahmet Demirel tarafından 1990'lı yıllarda *Birinci Mecliste Muhalefet: İkinci Grup* adıyla bir

siyaset bilimi incelemesi şeklinde doktora tezi olarak yayınlanmıştır. Bu eser, erken Cumhuriyet dönemine muhalefet edenlerin, etmeye çalışanların göremediği bir konuyu ele alması bakımından önem taşır³. Hüseyin Avni Ulaş ile ilgili 1948 yılında *Hareket* dergisinde yayınlanan iki makale; II. Grubun Türkiye'deki genel gelişim trendi içinde çok daha merkezi bir konumda olduğunu yansıtmaları bakımından ayrıca önemlidir.

Nurettin Topçu bu makalelerden birincisinde Hüseyin Avni Ulaş'ı Gandi'ye benzeterak O'nun mücadelesini öne çıkarmıştır. Bu meyanda "Biz milletimizin gûya hayatı kazanılırken ruhunun şehit edildiğini göre göre telef edilmiş bir neslin çocuklarıyız" ifadesini kullanan Topçu, Milli Mücadele sonrasında yaşanan değişimin bu açıdan olumsuzluklarına değinmiştir. Milli Mücadele döneminde oldukça yüksek bir hassasiyetle milli irade, hak ve adalet vurgularıyla öne çıkan Hüseyin Avni Ulaş için Topçu; "bu sürecin diktatörlüğe evrilen yanlarını keşfetmekte gecikmediğini, varlığını ve her fani varlığı her zaman hiçe sayarak ferdiyetine kıymet veren, şahıslarını milletin istikbalini ve mukaddesatı üstüne çıkarmak isteyenlere, zaferlerinin hissesini berbat tahakkümleriyle toplamayı Hak bilenlere lanet etmiş, maskeli vicdanlara içimizde en haklı olarak tükürmüş insandı" nitelemesinde bulunmuştur (Topçu, 1948: 2-4).

Topçu'nun Hüseyin Avni Ulaş'la ilgili ikinci makalesi, O'nun Birinci Meclis'in dağılmasından sonraki dönemdeki mücadelesini, fikir ve düşüncelerini yansıtmaları itibarıyla konumuz açısından daha verimli bir kaynaktır. Buna göre Topçu, vaktiyle Mehmet Akiflerin, Hüseyin Avnilerin, Ziya Hurşitlerin iman ve heyecanıyla çalkalanan Ankara'nın bu grubun tasfiye edilmesinden sonra muhteşem taş kütleleriyle dolu ölü bir şehir, bir servet ve sefahat şehri, ihtiraslar için bir devlet şehri haline geldiğini belirtmiştir. Bu satırlarda da vurgulandığı gibi bu dönemde Ankara, başta yukarıda zikredilenler olmak üzere diğer muhalif isimlerin uzaklaştırılması nedeniyle Cumhuriyet başkenti, alternatif görüşlerin giderek kısırlaştığı, fikri çoraklığa doğru gitmektedir.

1926 yılındaki Cumhurbaşkanına suikast davası vesilesiyle yapılan yargılamalara değinen Topçu, Hüseyin Avni'nin de yargılandığı davada, mahkeme başkanı Kel Ali'nin; asıl mazlumların her birine idamdan daha büyük yara olan kaba bir lisanla konuşmasını sert bir şekilde eleştirmiştir.

³ Ahmet Demirel, *Birinci Mecliste Muhalefet İkinci Grup*, İstanbul 1995, s. 15-16. Demirel bu eserinde temel kaynak olarak en başta Meclis Zabıt Cerideleri ve Gizli Celse Zabıtlarını kullanmıştır. Bunun dışında döneme ilişkin resmi bakışı oluşturan ve bu konuda klişe görüşlere öncülük eden üç araştırmadan (Enver Behnan Şapolyo, *Mustafa Kemal Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi*, Enver Behnan Şapolyo, *Mustafa Kemal Paşa ve Milli Mücadele'nin İç Alemi* ve Hamza Eroğlu, *Türk İnkılap Tarihi*) da yararlanmıştır. Ancak Kayalı'nın da belirttiği gibi Ahmet Demirel, bu kaynaklar yerine *Hareket* dergisinde 1948 yılında yayınlanan iki makaleye gönderme yapsaydı, Hüseyin Avni Ulaş ve İkinci Grubun niteliği konusunda daha kapsamlı bir değerlendirme imkânına sahip olabilirdi. Kayalı, a.g.e. s. 273.

“Bu nezzarülmezalim reisinin katile, çapulcuya yakışan ‘sen’li hitapları vicdanları ayeti hatırlatan bu kahramanların vicdanına saldırıları ibret olarak nesle okutmaya değer. İnkılabımızın gerçek tarihi, bu fikir şehitlerinin kefenine sarılmış henüz toprağın altında gömülü duruyor. Onu çıkaracak olan neslin vicdanı elbette tir tir titreyecektir” (Topçu, 1948: 3) diyerek bu dava sürecinin siyasi niteliğine göndermede bulunmuştur. Makalenin ilerleyen kısmında Ankara’nın büyük memurların kâşaneleriyle göklere doğru servetten ve saadetten bir kale gibi yükseldiğini, bir muztaripin devlet kapısına geldiğinde muhteşem masalarının arkasında koltuğuna gömülen muzaffer başlar karşısındaki perişan durumunu etkili bir şekilde anlattığı ortam, bu yönüyle Yakup Kadri’nin Ankara’sını hatırlatmaktadır. Topçu bu durumu Hüseyin Avni’nin büyük dostu Mehmet Akif’in; “Bir muhalif hava yok, dinlediğin aynı sadâ; Zat-ı samimize millet de, hükûmet de feda” beytiyle tasvir etmiştir (Topçu, 1948: 4).

Bu ortamda bir riya salgınının başgösterdiğini vurgulayan Topçu; gûya hakperest olan birçokları perdenin önünde alkışladıkları puta, perde arkasında hakaret ettiklerini, muallimlerin sınıfta hürmetle okuttuğu Cumhuriyetin yazdığı tarih kitaplarını odalarında arkadaşlarıyla çekiştirdiklerini belirtmiştir (Topçu, 1948: 4).

Topçu, Hüseyin Avni’nin 1935 yılında fisebillillah cihad zamanının geldiğini, bu amaçla seçimlere girmek için Erzurum’dan adaylığını koyması üzerine karşılaştığı dramatik tabloyu makalesinde etkili bir şekilde yansıtmıştır. Bu süreçte mürettep telgraflarla Erzurum halkı manipüle edilerek, Hüseyin Avni’nin milletvekili (saylav) seçimindeki adaylığını hayretle karşılayan bir ortam oluşturulmuştur. Bu telgraflarda, “tek bir Erzurumlunun size ilham yaptığına asla kail değiliz. Şayet bilmediğimiz ve tahmin etmediğimiz bir veya birkaç kimse var ise bu simaları tanımak için isimlerinin bilakaydüşart bize bildirilmesi memleket için de faydalı ve sizin için de mertlik olur” ifadelerine yer verilmiştir (Topçu, 1948: 4).

Birinci Meclis’in etkili muhalif isimlerinden biri olan Hüseyin Avni, *Hareket*’in 13 ve 14. sayılarında dosya konusu yapılmış ve bu isim çeşitli yazarlar tarafından değerlendirmeye alınmıştır. Bunlardan biri olan Cahit Okurer’in yazmış olduğu makalede, Hüseyin Avni’nin İstiklâl mahkemesinin verdiği kararlarla ilgili sözlerine yer verilmiştir. Hüseyin Avni bu konuda; “Bugüne kadar namusumdan emindim. Fakat şimdi şüphe ediyorum. Çünkü hepsi benden günahsız ve namuslu olan arkadaşlarımı astınız. Bende ne gibi namussuzluk gördünüz ki bu şerefli ölümden beni esirgediniz” ifadelerini kullanmıştır. Okurer, Hüseyin Avni’nin o zaman öldürülmediğini, fakat bundan sonra hayatının maddi yoksulluklarına pervasız katlanmakla kendini öldürmek isteyen bütün fenalıkları ölüme mahkûm ettiğini belirterek asla eğilmeyen, asla sarsılmayan karakteriyle O’nun bir kahramanlık abidesi şeklinde kendilerine örnek olduğunu ifade etmiştir (Okurer, 1948: 9).

Bunun dışında dergide ayrıca İhsan Balım, Lütfü Bornovalı, Yusuf Keçecioglu, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mim Kemal Öke, Hüseyin Siret ve Mehmet Kaplan gibi yazarlar Hüseyin Avni'yi çeşitli yönlerden ele aldıkları yazılarıyla O'nun vatanperver kişiliğini öne çıkaran yazılar yazmışlardır. Derginin Ocak 1949'da çıkan 24. sayısı yine vefat yıldönümü dolayısıyla Hüseyin Avni'ye tahsis edilmiştir.

Hareket dergisinde Hüseyin Avni'ye ait yazılan makalelerden ve yapılan değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere Kayalı'nın da belirttiği gibi bu konu, Birinci Meclis'te ortaya çıkan muhalefet olgusunun Hüseyin Avni'nin şahsında erken Cumhuriyet dönemini bütünüyle bu açıdan değerlendirmede güçlü bir projeksiyon sunmaktadır (Kayalı, 2021: 269). Diğer taraftan Hüseyin Avni'nin karşı karşıya kaldığı bu tablo ve hayatındaki dramatik süreç, İkinci Gruptan olan diğer arkadaşları olan Mehmet Akif Ersoy ve Hasan Basri Çantay ile birlikte Tarık Buğra'nın, *Firavun İmanı* adlı eserinin konusu olmuştur.

Nurettin Topçu *Hareket*'teki bir diğer makalesinde dışarıdan Gandi, içeriden Namık Kemal, Mehmet Akif ve Hüseyin Avni gibi isimleri ön plana çıkararak bunları mistik önderler olarak tasvir etmiş ve bu şahsiyetleri millet ruhu ve millî mukaddesatın öncü isimleri olarak değerlendirmiştir. Buna göre Namık Kemal milletimizin dili ve feryadı, Mehmet Akif milletimizin ahlâkının velisi, Hüseyin Avni ise bir meclisin sesi değil, bir zümrenin heyecanı değil bir milletin kalbi olmuştur (Topçu, 1948: 6). Topçu bu isimleri yazılarında sıkça referans vermiştir. Bunda da, zamanın ruhu olarak görülebilecek pozitivist/materyalist ağırlıklı oluşmakta olan yeni toplum yapısıyla ilgili genel gidişat karşısında bir anlamda Bergson'cu duruş sergileyerek manevî alanın büsbütün yitirilmemesi yönündeki temel düşüncesinin payı büyüktür.

9. Yakın Dönem Tarihinin Farklı Yönleri

Hareket içinde yeni döneme ilişkin eleştiri izleklerinden biri de, Cumhuriyet tarihi konusunda yazılan bir kitapla ilgili yapılmış olan oldukça geniş bir değerlendirmedir. Ankara Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Enver Ziya Karal tarafından, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi* adıyla 1945 yılında yayınlanan kitap, *Hareket* yazarı Lütfü Bornovalı tarafından dergide beş sayı boyunca sıkı bir şekilde eleştirilmiştir. İki fasikül halinde basılan kitap, Lütfü Bornovalı tarafından analitik bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bornovalı bu konuyla ilgili olarak, “okuduğum tarih kitabı ile kendimde mevcut tarih telakkilerini karşılaştırdım, ya yazılan kitap tarihten başka bir şeydi veya benim bu husustaki müktesebatım yanlıştı” ifadelerini kullanmıştır. Bornovalı, Karal'ı öncelikle yöntem konusunda eleştirmiştir. Tarihçi her şeyden önce hakikat arzusu içinde olmalı diyerek tarihçinin; farklı kaynakları mukayeseli bir şekilde tenkitten geçirerek işe koyulmalı ve olayları işin içine şahsi, ailevi sebepleri karıştırmadan kendi hayatının ve menfaatinin icap ettirdiği gibi değil, gerçekte ne ise o şekilde olduğu gibi ortaya koyması gerektiğini söylemiştir. Bu konuda “elimizdeki tarih kitabını karıştırırken bütün hüsnü niyetimize rağmen hakiki manada tarih ilmine ait çok

bir şeye tesadüf edemedik” diyerek Karal’ın kitabında, özellikle Birinci Meclisle ilgili gizli celse zabıtlarının hiç kullanılmamasının büyük bir eksiklik olduğunu vurgulamıştır. Buna göre elimize tarih diye verilen bu kitabın; “muvaaffakiyetleri ve hizmetleri muayyen şahısların inhisarına vermeye çalışan acemice yazılmış bir yeni tip kasidesi” şeklinde olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı bu vaziyet karşısında söz konusu kitabın yalnız müdafaasını üzerine aldığı hususlar hakkında yazılmış bir propaganda broşürü olduğuna dair tereddütsüzce hüküm verebileceğini ifade etmiştir (Bornovalı, 1948: 4-5). Bornovalı söz konusu kitabı baştan sona tetkik ederek gerek yöntem ve gerekse içeriği konusunda son derece sert bir şekilde eleştirmiştir. İstiklâl Savaşı’nın nitelikleri, Cumhuriyet Halk Partisi’nin kuruluşu ve işlevi, saltanatın kaldırılması⁴, Lozan Konferansı, Takrir-i Sükûn Kanunu ve etkileri, Tek Parti dönemi ve demokrasi konuları bunlar arasında yer almıştır. Esasen bu kitapla ilgili dergide yer alan değerlendirmeler *Hareket*’in erken Cumhuriyet dönemine ilişkin temel yaklaşımını yansıtmaları bakımından da ayrıca önem taşımaktadır⁵. Buna göre tarih konusunda tüm ulus devletlerin tarihlerinde görülen belli ölçüdeki romantik yaklaşımlar karşısında Türkiye örneğinde bu alandaki aşırılıkların giderilmesi öncelikli meselelerden biridir. Bu açıdan *Hareket*, var olan tarihsel gerçeklik karşısında yazılan tarihe karşı zımnen bir itirazı teşkil etmektedir.

Topçu, *Hareket*’in 27. sayısında doktora tezi olan İsyân Ahlâkı’nı bir makale olarak özetlemiştir. Burada materyalist dünya görüşü karşısında manevi alanın yeniden tahkimi söz konusudur. Topçu bu konuyu şu şekilde açıklamıştır:

Bizim anlatmak istediğimiz isyan, ne benliğimize ve nefsimize ait arzulara, ne içtimai gayelere, ne de merhametten başka duygulara bağlı isyan değildir.

⁴ Bornovalı, yazarın yöntem konusundaki tutarsızlıklarıyla ilgili en çarpıcı örneklerden biri olarak, saltanatın kaldırılması sürecinde Sadrazam Tevfik Paşa’nın 29 Ekim 1922 tarihinde Ankara’ya çektiği telgraf karşısında gericiler gurubu şeklinde nitelediği İkinci Grubun etkili ismi olan Hüseyin Ulaş’ın bu telgrafa tepki olarak milli iradenin üstünlüğünü vurgulayan manifesto niteliğindeki değerlendirmelerin Meclis zabıtlarından hiç gösterilmeyişini vermiştir. Bu tarz bir tarihçilikte olgulaşmış görünen bu durum, Karal’ın kitabından yaklaşık elli yıl sonra yazılmış olan Şerafettin Turan’ın *Türk Devrim Tarihi* adlı eseri için de geçerlidir. Söz konusu telgraf, Turan’ın kitabında orijinal diliyle verilirken Hüseyin Avni’den ise hiç bahsedilememektedir. Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi*, II. Kitap, Ankara 1992, s. 277-278.

⁵ Bu hususta kitapla ilgili son değerlendirme şu şekilde yapılmıştır: “Böyle bir kitabı hazırlamaktan maksat, ilim adı altında propaganda nasıl yapılır, memlekete hizmet etmiş millet büyükleri nasıl unutturulur, kalpleri millet ve memleket aşkıyla çarpan kahramanlar nasıl lanete gark edilir, millete ait hizmet ve fedakârlıklar muayyen şahıslara nasıl hasredilir, bir memleketin maddî ve manevî bütün varlıkları bir zümrenin menfaatine nasıl tahsis edilir, ilim ve tarih namına ne türlü abideler meydana getirilir, değersiz vak’a ve hadiselere nasıl ehemmiyet verilir; bunları göstermek için ise, bu hususta tam bir ehliyet gösterilmiştir. Böyle değil de kitabı ciddiye alarak dikkatle tetkik icap ederse, bu takdirde mevcut eksiklik ve yanlışlık ve ehliyetsizlikleri yeni Cumhuriyet tarihi kitabı ile tamamlamak icap edecektir”. Bornovalı, a.g.m. S. 22 (Aralık 1948), s. 12.

Bizim isyanımızın ancak sonsuzlukta gayesini arayıcı olduğunu ve alemşümûl merhamet kaynağından doğduğunu söyledik. Bizim isyanımız anarşi değildir; ebedi ve alemşümûl merhamet nizamına bağlıdır. ... Hakikatte bu hal, bir kurtuluşur: Sonsuz esaretten ve hareketlerimizin darlığından kurtuluş... Vicdanımızın üstündeki samimiyetsizlikten gelen ağırlıktan gerçekten kendi kendimiz olamayışımız hakkında içimizden en açık görenlerin farkına vardıkları bu samimiyetsizlikten kurtuluş... Ta içimizde bizi bölen içteki yabancıdan, nefsimizden kurtuluş (Topçu, 1949: 7,14).

Burada sözü edilen “esaret” ve “kendimiz olamayışımız” her ne kadar bireysel ya da tikel durumları yansıtır olsa da, verilen metaforik örnekler üzerinden toplumun karşı karşıya bulunduğu durumun da bu açıdan değerlendirildiği görülmektedir. Zira Topçu, *Yarıncı Türkiye* adlı eserinde, İstiklal Savaşıyla kazanılan zaferin manevi cepheye henüz verilmediğini belirtmektedir.

Anadolu'nun kurtuluş savaşı ruh cephesinde henüz yapılmadı. Asya'nın ilk çağdan kalan sefaletine vâris çocukları, bu topraklarda kurdukları devletin ruhuna sahip olamadılar. Henüz yerlerde sürünen Türk-İslam ruhunu tutup da kaldıracak olan irade, hayatımızdan davacı oluncaya kadar bu toprağın insanı, eşyadan farksız bir varlıktır (Topçu, 2007: önsöz).

Topçu'nun ahlâkçılık düşüncesinde bireycilik (endüvidüalizm) değil, şahsiyetçilik esastır. Doğrudan mistisizm ve tasavvufu ilgili olan İsyân Ahlâkının temeli de budur.

Hareket'in aynı sayısında “İnkılabımız” adlı makalesinde Topçu, inkılap anlayışındaki farklılığını yalın bir şekilde ortaya koymuştur:

İnkılap yapacağız. Bu inkılapla, Türk'ün alnındaki dehayı inkâr ettiren, bir asırlık taklit hastalığı mutlaka mektepten kovulacak, Fransız'ın veya Alman'ın nihayet Amerikalı'nın zihniyet ve seciyesine zaman zaman bizi uşak yapan bilgisiz, bayağılık iflas ettiğini anlayacaktır. Bizim de bir inkılabımız var. Ancak bizdeki yıkıcı değil, yapıcı inkılap olacaktır. Devirmeyeceğiz, kuracağız; öldürmeyeceğiz, hayat sunacağız. Bir kelime ile bizim inkılabımız kin ile fitnenin, cehaletle tecavüzün eseri değil, aşk ile yaratıcılığın, ilim ve sevginin eseri olacaktır (Topçu, 1953: 12)

derken Topçu çok farklı gerekçe ve dayanaklardan hareket etmiş olmakla birlikte, inkılap düzeyinde bir değişimin gereğini vurgulamış oluyordu.

Bir diğer konu sosyalizm meselesidir. Bu konuda Anadolu sosyalizmi tabirini kullanan Topçu bunu Türkiye'deki gündelik siyaset bağlamında düşünmemiş, başka siyasi çevrelerle bağlantılar düşüncesiyle gündeme getirmemiştir. Dönemin aydınlarının birçoğu bu konuda pratik ve pragmatik bir anlayışla hareket ederken Topçu bu konuyu “hasbi ilim” ekseninde ele almıştır (Kayalı, 2021, s. 274). Bu açıdan Topçu'nun sosyalistliği Öğün'ün de belirttiği gibi İslam temelli bir toplumsal dayanışmayı esas alan cemaatçi bir sosyalizmdir. Topçu'nun “Müslüman Anadolu Sosyalizmi” şeklinde adlandırdığı bu düşünce aynı zamanda O'nun ütopyasını oluşturur. Bu tür bir sosyalizm, ruhi varlığı ve

ferdi iradeyi reddeden, milletin hayat kaynaklarını hiçe sayan, eşitlik adına insan hürriyetlerini harcayan, kini kinle yok etmeye çalışan, iptidai anlamda eşitlik güden sakat ruhlarla hitab etmemektedir. Topçu'nun savunduğu sosyalizm anlayışının "ruhçu" sıfatını taşıması toplumsal sorunların üzerinde manevi belirleyicilerin etkisini vurgulamaya dönük bir düşünceden kaynaklanır. Ruhçu sosyalizmin ana ilkeleri ise İslam dininden ortaya çıkarılmaktadır (Öğün 1992:174). Bunun dışında Topçu'nun, politik konjonktürdeki farklı versiyonları mevcut olan sosyalizmle bir ilgisi yoktur. Ancak bu kadarı bile Topçu'nun genel olarak içinde varsayıldığı milliyetçi-muhafazakâr camiada ayrıksı bir konumda kalmasına yetmiştir. Topçu'nun bu konuya ait görüşlerini içeren yazıları ise, ele aldığımız dönemin marjında kaldığı için bunlara yer verilmedi.

Sonuç Yerine

20. yüzyılda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş süreci ve sonrasında güncelliğini koruyan ve giderek olgusal bir nitelik kazanan Türk toplumundaki pozitivist temelli ahlâk probleminde odaklanarak, buradan hareketle diğer alanlardaki siyasal, toplumsal ve kültürel sorunlar karşısında alternatif görüşler ortaya koyan *Hareket* dergisi, bu yönüyle yeni dönemin bir anlamda "rehabilitasyonunu" üstlenmiştir. Bu açıdan belirli yöntemler çerçevesinde, devrim sürecindeki Türk toplumunun yapısal sorunları karşısında farklı bakış açıları ortaya konulmuştur. Başta ahlâk olmak üzere toplumsal hayatın tüm katmanlarına uzanan alanlardaki konular; Topçu'nun anti-materyalist, mistik, manevi boyutları güçlü olan yeni yaklaşımıyla ele alınarak dergide değerlendirilmiştir. Zamanla yazar kadrosu itibarıyla çoğulcu bir görünüm kazanmış olmakla beraber *Hareket*; genel içeriği, dili, üslûbu ve tarih perspektifiyle yeni dönemin ilk muhalif dergisi olma özelliğini taşımaktadır. *Hareket* dergisi, kuruluşundan kapanışına kadar hem Nurettin Topçu'nun *Hareket* Felsefesiyle geliştirdiği "mihver" yazıları, hem de yukarıda yer alan isimlerin katkılarıyla Cumhuriyet döneminin özellikle pozitivist ve sosyolojist bağlaşıklarına eleştirel yaklaşan tezleri ve ütopyasıyla dikkati çeken bir entelektüel muhalefet okulu olmuştur. Öte yandan *Hareket*, bazı teorik çelişkileri dolayısıyla son elli yıllık Batılılaşma eğilimine ve kompleksine karşı olmasına rağmen kendisi de bu kompleksden tam olarak kurtulamamıştır. Hamza Türkmen'e göre mistik özellikleri ağır basan Batılı felsefe ve sanat adamlarının görüşleri uzun bir dönem dergiye iktibas edilerek bu görüşlerden hareketle Türk milletinin inkılâbının gerçekleştirilmesi vurgusu, bunun kanıtlarından biri durumundadır (Türkmen, 2004: 717).

Topçu'ya gelince; Türkiye'de felsefe üzerine Batı'da doktora yapmış bir aydın olan Topçu, bu yönüyle Türkiye'nin ilk ahlâk felsefecisi konumundadır. Mistik bir ahlâk düşünürü olan Topçu'nun Türk olduğu için Avrupa'da, İslam'ı ve tasavvufu öne çıkardığı için Türkiye'de üstü kalın şallarla örtülmüştür. İslam temelli olmakla birlikte ahlâkı müstakil bir alan olarak görmesi ve o şekilde ele

alması Topçu'nun, muhafazakâr çevreler tarafından yalnızlaştırılmasına yol açmıştır.

Topçu yeni dönem için hayati olarak gördüğü toplumsal sorunları spekülâtif bir bakış açısıyla ve son derecede sofistike bir dille (adeta farklı bir ilhamla) ele almış ve bunları tasavvufi/mistik düşüncesinin imbiğinden geçirerek çözümlenmeye çalışmıştır. Topçu, yaşanan devrimsel sürece rağmen tarihsel süreklilikten taviz vermeyen bir dünya görüşüyle Anadolu-İslam merkezli bir Türk kültürü düşüncesinde ısrarcı olmuştur. Bu yönden bakıldığında yeni dönemin diğer ütopyalarıyla Topçu'nun tasavvur ettiği Türkiye ideali arasında derin farklılıklar vardır (Yetim, 2020: 59-72). Bu farklılık, aynı zamanda Türk modernleşmesiyle ortaya çıkan büyük kültürel yarılmanın temel varyantlarından birini oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, N. (1939), *Namus, Hareket*, C. 1., S. 3, İstanbul: Dergâh Yayınları, 82-84.
- Ahmed, N. (1939), *Namus, Hareket*, C. 1., S. 3, İstanbul: Dergâh Yayınları, 82-84.
- Ahmed, N. (1939), *Şehirler, Hareket*, C.1, S.3, İstanbul: Dergâh Yayınları, 92-94.
- Ahmed, N. (1939), *Çalgıcılar, Hareket*, C.1, S. 4, İstanbul: Dergâh Yayınları, 110-111
- Arslan, H. (1988), "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım", *İlim ve Sanat*, S. 18, ss. 10-18.
- Bornovalı, L. (1948), *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Hakkında*, Hareket, C. 2, S. 17, İstanbul: Dergâh Yayınları, 3-5.
- Çapku, A. (2020), *Çağdaş Türk Düşüncesi Üzerine*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Demirel, A. (1995), *Birinci Mecliste Muhalefet İkinci Grup*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İ. (2012), "Nurettin Topçu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.41, İstanbul: TDV Yayınları, 248-253.
- Kara, İ. (2015), *Hareket*, C. 1, İstanbul: Dergâh Yayınları, 5-7.
- Kayalı, K. (2022), *Eskimeyen Entelektüellere Yaslanan Türk Düşüncesinin Dinamikleri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- Okay, O. (1997), "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 16, İstanbul: TDV Yayınları 123-125.
- Okurer, C. (1948), *Hüseyin Avni, Hareket*, C. 2, S. 14, İstanbul: Dergâh Yayınları, 8-9.
- Öğün, S. S. (1992), *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanrıöver, H. S. (1987), *Dağ Yolu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Topçu, N. (2007), *Yarıncı Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1969), *Hareket'in Otuz Yılı*, Hareket, S. IV/37, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1939), *Rönesans Hareketleri*, Hareket, C. 1, S. 1, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1-6.
- Topçu, N. (1939), *Asrımızın Hareket Adamları*, Hareket, C. 1, S. 2, İstanbul: Dergâh Yayınları, 33-39.
- Topçu, N. (1939), *Vatandaş Ahlâkı*, Hareket, C. 1, S. 2, İstanbul: Dergâh Yayınları, 48-51.
- Topçu, N. ((1939), *İçtimai Sınıflar*, Hareket, C. 1, S. 2, İstanbul: Dergâh Yayınları, 60-64.
- Topçu, N. (1939), *Siyaset ve Mes'uliyet: Vazife Adamı- Kalp Adamı*, Hareket, C.1, S. 3, İstanbul: Dergâh Yayınları, 65-71.
- Topçu, N. (1939), *Bizde Milliyet Hareketleri*, Hareket, C. 1, S. 3, İstanbul: Dergâh Yayınları, 74-79.
- Topçu, N. (1939), *Benliğimiz*, Hareket, C.1, S. 4, İstanbul: Dergâh Yayınları, 112-120.
- Topçu, N. (1939), *Mabet ve Tabiat*, Hareket, C.1, S. 5, İstanbul: Dergâh Yayınları, 132-140.
- Topçu, N. (1939), *Neslimizin Tarihi*, Hareket, C. 1, S. 6, İstanbul: Dergâh Yayınları, 161-166.

- Topçu, N. (1939), Muallim, Hareket, C. 1, S. 6, İstanbul: Dergâh Yayınları, 190-192.
- Topçu, N. (1939), Millet ve Milliyet, Hareket, .C. 1, S. 123, İstanbul: Dergâh Yayınları, 355-357.
- Topçu, N. (1948), Hüseyin Avni, Hareket, C. 2, S. 13, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2-5.
- Topçu, N. (1948), Hüseyin Avni, Hareket, C. 2, S. 14, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2-5.
- Topçu, N. (1948), Millet Ruhu ve Milli Mukaddesat, Hareket, C. 2, S. 16, İstanbul: Dergâh Yayınları, 4-6.
- Topçu, N. (1949), İsyân Ahlakı, Hareket, C. 2, S. 27, İstanbul: Dergâh Yayınları, 6-14.
- Topçu, N. (1953), İnkılabımız, Hareket, C. 2, S. 3, İstanbul: Dergâh Yayınları, 5-12.
- Turan, Ş. (1992), Türk Devrim Tarihi, 2. Kitap, Ankara: Bilgi Yayınları.
- Türkmen, H. (2004), Hareket Dergisi (1939-1982), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C. 6 (İslamcılık), İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 715-720.
- Yetim, F. (2020), İki Farklı Ütopya Üzerinden Türk Modernleşmesi ve Cumhuriyet Devrimi'ne Bakmak, Türkiye Günlüğü, S. 144 (Güz 2020), Ankara: Cedit Neşriyat, ss. 59-72.

Terör Örgütü Mensuplarına Yönelik Radikalleşmeden Arındırma Süreçleri ve DDR Modelinin Analizi: Endonezya JI Örneği

Alp Cenk Arslan¹

Öz

Bu çalışma, terör örgütü mensuplarına yönelik radikalleşmeden arındırma ile ilgili kavram ve süreçleri analitik olarak tartışmayı amaçlamaktadır. Betimsel analiz ve vaka çalışması gibi nitel araştırma yöntemlerini kullanan bu makale, radikalleşmeden arındırma programları ve süreçlerine ilişkin mevcut tartışmaları incelemektedir. Radikalleşmeden arındırma, doğası gereği zorlu bir süreç olmasına rağmen küresel ve bölgesel terörizm olgusunun yükseldiği günümüz bağlamında önemli bir kavram olarak görülmektedir. Zira terörizmin temel nedenlerinden birisi radikalleşmedir ve ancak radikalleşmeden arındırma çabalarıyla terörist faaliyetler önemli ölçüde engellenebilir. Dünya çapındaki sayısız örnek radikalleşme sürecinin ele alınmadığı ve terör örgütü mensuplarının şiddetten uzaklaştırılması için çaba sarf edilmediği takdirde terörizmin gelişmeye devam edebileceğini göstermiştir. Bu makale ilk olarak radikalleşmenin kavramsal çerçevesini ve ilgili terimleri ayrıntısıyla ortaya koymakta ve radikalleşme ile radikalleşmeden arındırma arasındaki kavramsal ilişkiyi tanımlamaktadır. Daha sonra, radikalleşmeden arındırma süreci için önerilen bir çerçeve olan silahsızlanma, silahlı örgütün dağıtılması ve yeniden entegrasyon (Disarmament - Demobilization - Reintegration / DDR) modelini incelemektedir. Makalenin vaka çalışması bölümünde Endonezya'da uygulanan radikalleşmeden arındırma yöntemleri detaylandırılmakta ve bu yöntemlerin yaklaşımı ve etkinliği derinlemesine analiz edilmektedir. Bu çalışma, radikalleşmenin teorik ve pratik yönlerinin kapsamlı bir incelemesini sunarak, radikalleşmeyle mücadele etmek ve sürdürülebilir kamu düzenini teşvik etmek için gerekli stratejilerin daha geniş bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Polis Akademisi, İç Güvenlik Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, alpcenkarslan@gmail.com, ORCID: [0000-0002-5526-2089](https://orcid.org/0000-0002-5526-2089).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 09.06.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 26.09.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Anahtar Kelimeler: Terörizm, Kriz ve Çatışma Yönetimi, Radikalleşmeden Arındırma, DDR Modeli, Güvenlik Çalışmaları.

Deradicalization Processes of Terrorist Organization Members and the Analysis of DDR Model: The Case of JI in Indonesia

Abstract

The aim of this study is to analytically discuss the concepts and processes related to the deradicalization of terrorist organization members within the broader term “deradicalization”. Exploiting qualitative research methods such as descriptive analysis and case study, this article examines the current debates on deradicalization programs and processes. Despite being an inherently challenging process, deradicalization is seen as a significant concept in the current context of rising global and regional terrorism. The main reason for this is that radicalization lies at the root of terrorism and only through deradicalization efforts can terrorist activities be prevented once and for all. While military strategies play an important role in the broader concept of counterterrorism, numerous examples from around the world have demonstrated that terrorism can continue to flourish if radicalization is not addressed and efforts are not made to divert terrorist organization members away from violence. This article first outlines the conceptual framework of radicalization and related terms and defines the conceptual relationship between radicalization and deradicalization. It then examines a proposed framework for the deradicalization process: the disarmament, demobilization and reintegration (DDR) model. The case study section of the article details the deradicalization methods applied in Indonesia and analyzes their approach and effectiveness in depth. By providing a comprehensive review of the theoretical and practical aspects of radicalization, this study aims to contribute to a broader understanding of the strategies necessary to counter radicalization and promote sustainable peace.

Keywords: Terrorism, Crisis and Conflict Management, Deradicalization, DDR Model, Security Studies.

Extended Abstract

This study aims to analyze the deradicalization processes of terrorist organization members and the DDR (disarmament, demobilization and reintegration) model used in these processes. Deradicalization is an important process that aims to prevent terrorist activities by addressing the radicalization that lies at the root of terrorism. Although military strategies play an important role in the fight against terrorism, it has been observed that terrorism can continue to flourish if radicalization is not addressed. This paper defines the relationship between the concepts of radicalization and deradicalization and details the proposed DDR model in

the deradicalization process. Deradicalization methods applied in Indonesia are also discussed as a case study.

Deradicalization refers to the process of de-radicalization and involves abandoning extremist ideas and accepting that the use of violence to effect change is unacceptable. This process can be described as encouraging individuals to adopt a more moderate position. The question of whether deradicalization is the opposite of radicalization or a different process is debated in the literature. In this study, it is important to define the conceptual relationship between radicalization and deradicalization.

Radicalization is an extremist system of thought that involves using violence as a method to affect social change. Deradicalization is the process of giving up an extremist worldview. This process usually aims to psychologically and socially cleanse individuals of radical ideas.

The disarmament, demobilization and reintegration (DDR) model is an important framework for the deradicalization process. The DDR model aims to reintegrate members of terrorist organizations into society. The disarmament phase involves the collection of weapons from members of the organization and the registration of these members. This phase symbolically emphasizes the end of violence and increases security.

The demobilization phase involves the formal and controlled disbandment of armed groups and individuals. Preparation and support programs are established for the return of those who have laid down arms to civilian life. The reintegration phase aims to integrate disarmed individuals into society. This phase includes economic assistance, educational support and psychosocial support.

The disarmament process is the first step in DDR and involves the collection, documentation and registration of weapons of violent group members. The aim of this phase is a short-term goal, but it focuses on reducing the number of weapons, increasing security and building trust between the warring parties. On the other hand, a side objective of disarmament is to prevent the proliferation of these weapons to other regions. In some recent examples, these weapons have been publicly destroyed. Indeed, the most important aspect of this phase is that it symbolically emphasizes the end of violence. If this first phase is carried out well, the success rate of the subsequent phases of DDR increases.

The demobilization phase involves the formal and controlled disbandment of armed groups and individuals. The demobilization phase begins with the establishment of a reception center for those who lay down their arms and leave the territory of the organization. These reception centers are an intermediate location where the disarmed person arrives before going back to the community. Then, during the demobilization process, preparation and support programs are established for the return of the disarmed to civilian life. Of course, it is also known that in some cases, some disarmed persons are exempted from this reception center practice. On the other hand, there are also cases where those who have laid down arms are integrated into an official armed force.

The reintegration phase is the last phase of DDR, but also the most difficult. Reintegration begins with the return of individuals who have laid down arms to their homes. Psychological and sociological problems often

arise at this point. While some individuals who have laid down arms are welcomed when they reach their homes or other environments, many others face rejection. The most important aim of the reintegration phase is for those who have laid down their arms to integrate into the economy of the society and to have a life in which they can earn an income. People who integrate into the economy not only earn an income but also acquire a new role in society. Banholzer bases the reintegration phase on three main categories. These are economic assistance, educational support and psychosocial support. Practices involving economic assistance are usually based on a one-off payment or a payment for a period of time. Education support includes training to enable people to acquire appropriate skills in the process of integration into the economy. This can range from teaching illiteracy to vocational training. Finally, psychosocial support includes supporting people to build social relationships and careers in their daily lives. Psychosocial support can take the form of psychotherapy in some cultures and traditional ceremonies in others.

Deradicalization programs in Indonesia are an important subject of study in the context of combating terrorism and violent extremism. These programs have been developed and implemented by organizations such as the Indonesian National Counter-Terrorism Agency (BNPT). Deradicalization programmes in Indonesia have emphasized the role of former militants and emphasized cultural interaction. Through a method called “cultural debriefing”, the psychological state of defectors and their thoughts about violence were analyzed. The success of the deradicalization program in Indonesia was also made possible by the success of intelligence gathering methods from within the organization. However, it is also known that some former militants have reengaged in violent acts after their release. This suggests that deradicalization programs have not been entirely successful.

This study analytically examines the concepts of radicalization and deradicalization and highlights the importance of the DDR model in deradicalization processes. Using Indonesia as a case study, the analysis reveals how these processes work in practice and the challenges they face. The experiences of deradicalization programs in Indonesia in the processes of de-radicalization and reintegration into society provide an important basis for understanding the feasibility and success of such programs.

Giriş

Terörizm ve radikalleşme yüzyıllardır küresel güvenlik ve toplumsal istikrar için önemli tehditler oluşturmaktadır. Terörizm, siyasi amaçlar doğrultusunda sivilere ve devletlerin güvenlik güçlerine karşı şiddet ve gözdağı kullanılması şeklinde kendisini göstermektedir. Terörizmin ardında yatan en önemli faktörlerden birisi olan radikalleşme ise bireylerin hedeflerine ulaşmak için şiddet kullanımını meşru gören aşırılık yanlısı siyasi, sosyal veya dini ideolojileri benimseme sürecidir. Bu süreç toplumsal istikrarı bozmakta, kitlesel korkuyu körüklemekte ve önemli can ve mal kayıplarına yol açmaktadır.

Radikalleşmenin nedenleri çok yönlü olmakla birlikte, bir dizi sosyal, ekonomik, siyasi ve psikolojik faktörü kapsamaktadır. Ekonomik hak mahrumiyeti, siyasi mağduriyetler, kimlik krizleri, sosyal ağlar ve internet teknolojisi bireyin aşırılığa yol almasına ve radikal ideolojilere maruz kalmasına etki etmektedir. Bu noktadan hareketle, etkili terörizmle mücadele stratejileri sadece terörizmin semptomlarını değil, altında yatan kök nedenleri de ele almak zorundadır.

Radikalleşme süreçlerinin anlaşılması ve etkili radikalleşme karşıtı programların geliştirilmesi, tüm dünyada terörizmle mücadele açısından hayati önem taşımaktadır. Radikalleşmeden arındırma, aşırılıkçı görüşteki kişilerin ideolojilerini meşru zemine yönelik dönüştürmeyi, onları şiddet içeren faaliyetlerden uzaklaştırmayı ve topluma yeniden entegre etmeyi içeren bir dizi yöntemi içermektedir. Radikalleşmeden arındırma programları tipik olarak psikolojik danışmanlık, mesleki eğitim ve toplum desteği gibi unsurları içermektedir. Bu tür girişimlerin başarısı, uzun vadeli barış ve güvenlik için hayati önem taşımakta ve eski aşırılık yanlıları arasında yeniden suç işleme riskini azaltmaktadır.

Esasen radikalleşmeden arındırma, doğası gereği yönetilmesi zor bir yöntem olmasına rağmen küresel ve bölgesel terörizm olgularının yükselişe geçtiği günümüzde önemli bir kavram olarak görülmektedir. Bir diğer deyişle, radikalleşmeden arındırma küresel bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun temel sebebi ise radikalleşmenin terörizmin nedenleri arasında olduğu ve ancak radikalleşmeden arındırma çabalarıyla terör faaliyetlerinin kesin bir şekilde sona erdirilebileceği varsayımdır. Elbette “terörizmle mücadele” olarak da isimlendirilen daha geniş bir çatı kavramın altında askeri güç kullanımı ve polisye tedbirler önemli bir yer tutsa da dünyada birçok örnek radikalleşme sürecinin bitirilmediği ve terör örgütü üyelerinin şiddetten vazgeçirilmesine çaba harcanmadığı durumlarda terörizmin tekrar beslenip güçlendiğini göstermiştir. Radikalleşmeden arındırma olgusu ve kavramı bu nedenle önem taşımaktadır.

Bu doğrultuda Endonezya’daki İslam Cemaati (Jamaat-e-Islami / JI) isimli örgüt bağlamında radikalleşmeden arındırma programlarının araştırılması hem akademik çalışma hem de pratik terörizmle mücadele çabaları için kritik öneme

sahiptir. Dünyanın en büyük Müslüman çoğunluğa sahip ülkesi olan Endonezya, terör saldırıları gerçekleştiren JI gibi aşırılık yanlısı örgütlerden kaynaklanan zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Endonezya'nın radikalleşmeden arındırma girişimlerinin etkinliğini ve özelliklerini anlamak, özel yaklaşımların terörizm tehdidini nasıl azaltabileceğine dair değerli bilgiler sunmaktadır. Bu tür bir vaka çalışması sadece radikalleşmeden arındırmaya ilişkin tartışmalara katkıda bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda benzer aşırılık yanlısı tehditlerle boğuşan diğer ülkeler için potansiyel bir model teşkil etmektedir. Ayrıca bu vaka seçimi sürdürülebilir kamu düzeni ve güvenliğinin teşvik edilmesinde çok yönlü stratejilerin önemini vurgulamayı amaçlamaktadır.

Araştırmada Endonezya'daki JI örgütüne uygulanan radikalleşmeden arındırma programlarının merkeze alınmasında, tarihsel bağlam, vakanın çok yönlü yaklaşımı, küresel uygunluk ve iş birliğine dayalı çabalar gibi kriterler göz önünde bulundurulmuştur. Endonezya'da 1940'lar ve 1950'lerdeki dini tandanslı radikal eylemlere kadar uzanan aşırıcılıkla mücadele geçmişi önemlidir. Bu tarihsel bağlam ülkedeki radikalleşme ve terörizmle mücadele stratejilerinin gelişimini anlamak için zengin bir arka plan sağlamaktadır. Endonezya'nın radikalleşmeden arındırma programları çok yönlü yaklaşımlarıyla dikkat çekmektedir. Bu farklı stratejiler, farklı bağlamlarda neyin neden işe yaradığına dair değerli içgörüler sunmaktadır. Öte yandan, Endonezya deneyimi yalnızca Güneydoğu Asya için değil, aynı zamanda dini tandanslı aşırıcılıkla benzer zorluklarla karşılaşan dünyanın diğer bölgeleri için de geçerlidir. Son olarak, Endonezya'nın devlet kurumları, sivil toplum kuruluşları, din alimleri ve eski aşırılık yanlıları da dahil olmak üzere çeşitli paydaşlarla yaptığı iş birliği, radikalleşmeden arındırmaya yönelik koordineli ve kapsayıcı bir yaklaşımın önemini vurgulamaktadır.

Araştırmanın temel araştırma sorusu, "Radikalleşmeden arındırma programlarının etkinliğini hangi faktörler belirlemekte ve bu programlar bireylerin uzun vadeli toplumsal entegrasyonunu nasıl sağlamaktadır?" şeklinde formüle edilmiştir. Araştırma, özellikle Endonezya'daki deradikalizasyon programlarına odaklanarak, bu programların başarılı olmasında hangi unsurların etkili olduğunu ve bireylerin radikal ideolojilerden uzaklaştırılmasını sağlayan faktörleri incelemeyi hedeflemektedir. Buna ek olarak terör örgütleri mensuplarının bu örgütlere bağlılıktan vazgeçirilmeleriyle ilgili olan ve radikalleşmeden arındırma kavramı altında değerlendirilen kavramlar ve süreçleri analitik olarak incelemek hedeflenmektedir.

Literatürde terör örgütü mensuplarına yönelik radikalleşmeden arındırma süreçleri ve programları üzerine çeşitli tartışmalar bulunmasına rağmen, özellikle Türkçe literatürde konu üzerine çalışmalar kısıtlıdır. Ayrıca yine Türkçe literatürde Endonezya'daki JI örneği üzerinden DDR modelinin (Disarmament – Demobilization - Reintegration) uygulanması ve etkinliğine dair kapsamlı bir analiz eksikliği bulunmaktadır. Bu çalışma, söz konusu literatür boşluğunu

doldurarak, JI örgütüne yönelik radikalleşmeden arındırma süreçlerinin DDR modeli çerçevesinde nasıl uygulandığını ve bu süreçlerin etkinliğini değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda, çalışma hem teorik hem de pratik düzeyde radikalleşmeden arındırma süreçlerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Çalışmada terör örgütü mensuplarına yönelik radikalleşmeden arındırma süreçleri ve programları üzerine literatürde yer alan tartışmalar analitik bir değerlendirmeye tabii tutulmuştur.

Makalede öncelikle radikalleşmeden arındırma ile ilgili kavramlar üzerine bir kavramsal çerçeve çizilecek ve tanımlamalara başvurulacak, aynı zamanda radikalleşme ve radikalleşmeden arındırma arasındaki kavramsal ilişki tanımlanacaktır. Ardından radikalleşmeden arındırma sürecine dair öne sürülen bir model olan “silahsızlanma, silah bırakma ve yeniden bütünleşme” anlamına gelen DDR modeli incelenecek ve bu modeldeki süreç tanımlanacaktır. Son olarak makalenin vaka incelemesine geçilecek ve Endonezya’da uygulanan radikalleşmeden arındırma yönteminin ayrıntılarına yer verilecektir.

1. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Çalışmanın giriş bölümünde de bahsedildiği üzere sağlıklı bir analiz yapabilmek için radikalleşmeden arındırma olarak belirtilen üst başlığın altındaki kavram setini, bu set içerisinde bulunan kavramların tanımlarını ve birbirlerinden farklarını açıklamak gerekmektedir. Esasen, terörizmle mücadele noktasındaki stratejiler uzun yıllar askeri ve kolluk kuvvetleriyle ilintili teknikler kapsamında değerlendirilmiştir. Horgan’a göre Amerikan yaklaşımı yarı askeri ve proaktif özellikleri barındırırken, Avrupa yaklaşımı politikayı önceleyen özelliklere haizdir (Horgan, 2009a: 258). Ancak dünyanın terörizme ve dolayısıyla radikalleşmeye psikolojik açıdan bakma zorunluluğu önemini korumaktadır. Psikolojik yaklaşımlar hala “alternatif terörizmle mücadele” olarak adlandırılırken, terörizmi besleyen radikalleşme olgusu birincil yöntemler olarak psikolojik çözüm önerilerini gerektirmektedir (Horgan, 2009a: 259; Della Porta ve LaFree, 2012: 8). Zira psikolojik yaklaşım terörizmle mücadelede pratik noktalara odaklanmak anlamına gelmektedir. Bunun dışında askeri ve politik yaklaşımların teorik bazda sınırlı kaldığı ve terörizmle mücadelenin radikalizmden başlatıldığı noktalarda işe yaramadığı görülmektedir (Koehler, 2016: 45).

Radikalleşme, toplumsal değişimi etkilemek amacıyla şiddetli bir yöntem olarak kullanma, destekleme veya kolaylaştırmayı içeren aşırılık yanlısı bir düşünce sisteminin benimsenmesi olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla radikalleşmeden arındırma da aşırılık yanlısı bir dünya görüşünden vazgeçme ve değişimi etkilemek için şiddet kullanımının kabul edilemez olduğu düşüncesine varma süreci olarak tanımlanabilmektedir (Rabasa vd., 2010: 14). Bir süreç olarak kabul edilen radikalleşmeden arındırma, yavaş bir süreç olmakla birlikte etkisini çoğulcu bir ortamda göstermektedir. Radikalleşmeden arındırma kısaca aşırılıkçı siyasal, sosyal veya dini görüşleri olan bir insanın daha ılımlı bir dünya görüşüne sahip olması yönünde teşvik edilme süreci olarak kabul edilmektedir.

Dolayısıyla, radikalleşmeden arındırma üzerine tartışmalarda kavramın radikalleşme ile olan ilişkisi dikkate alınmaktadır. Radikalleşmeden arındırmanın radikalleşmenin tersi mi olduğu yoksa bu iki kavramın farklı bir şekilde tanımlanması mı gerektiği konusuna odaklanmak önem arz etmektedir. Kruglanski vd. bu tanımlanmanın yapılması için analiz seviyelerinin dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır (Kruglanski vd., 2014: 85).

Radikalleşme ideolojik olarak önerilen bir hedefe ulaşmak için şiddetin kullanılmasındaki bağlılığı yansıtmaktadır. Aynı şekilde böyle bir durumda alternatif hedeflere ve değerlere bağlılığın azalması da söz konusu olmaktadır. Radikalleşmeden arındırma ise siyasal hedefe giden süreçte şiddetin bir araç olarak görülmesi durumunun ve bu araca olan bağlılığın azalmasını ifade etmektedir (Taskarina ve Nuri, 2021: 687).

Bağımlı değişkenin ayrılma (disengagement) mı yoksa radikalleşmeden arındırma mı olduğu literatürde tartışılan bir konudur. Ayrılmanın kendi başına radikalizmden kopmayı içermemesi veya ayrılmanın çoğunlukla belirli koşullar çerçevesinde gerçekleşmesi esas odaklanılacak kavramın radikalleşmeden arındırma olmasını gerektirmektedir (Ilyas ve Athwal, 2021). Bir örnek vermek gerekirse, terör örgütü mensubunun, rasyonel seçim teorisiyle bağlantılı bir şekilde belirli maddi veya farklı türde desteklerden faydalanmak üzere örgütten ayrılması onun radikal düşüncelerden uzaklaştığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla bu terör örgütü mensubunun gelecekte tekrar terör faaliyetlerine karışma ihtimali, yani yeniden suç işleme eğilimi (recidivism) riski kaybolmamaktadır (Horgan ve Braddock, 2010: 270).

Radikalleşmeden arındırmayla ilgili diğer kavramsal tartışma noktaları ise radikalleşmeden arındırmada kullanılan tipolojiler ve radikalleşmeden arındırmanın sürecidir. Tipolojilerle ve profillemeyle ilgili temel sorun çoğu terör örgütü mensubunun bu kalıplara uymamasıyla ilgilidir. Buna göre bir terör grubuna uyan tipoloji başka bir terör grubuna uymamaktadır. Bjørgo radikalleşmeden arındırma süreçlerinde profilleme çalışmalarının başarı gösteremediğini vurgulamaktadır. Bu doğrultuda tipolojilere de aynı şekilde fazla güvenilmemesi gerektiği üzerine bir yorum yapılabilir. Bu noktada önerilen seçenek ise daha dinamik bir yaklaşımın sergilenmesi yönündedir. Bu dinamiğin içerisinde aşırılıkçı grupların mensuplarının yaş, cinsiyet ve içe/dışa dönüklüğü gibi etmenlerin yer alması gerekmektedir (Bjørgo, 2011: 277-279). Şekil 1'e göre bu yöntemle ilgili dört boyut sıralanmaktadır. Bunlar ideolojik / politik motivasyon – ideolojik olmayan / apolitik motivasyon, grup içerisinde lider / yüksek statü – grup içerisinde takipçi / aidiyet arayışında olmak, sosyal olarak adapte olmuş – sosyal açıdan marjinalize hale gelmiş, yoğun duygusal arayışta – seyrek duygusal arayışta olarak sıralanmaktadır.

Şekil 1: Tipoloji Sistemi (Bjørøgo: 2011, 279).

Süreç noktasında ise literatürde farklı görüşler ve nitelemelere rastlanmaktadır. “Terörist” olmaya giden süreci daha iyi analiz edebilmek için terörizm sürecini soyut bir süreç olarak görmeyi terk etmek gerekmektedir. Bunun yerine ilgili davranışları tanımlamak ve “teröristleşme” sürecinin somut çıktılarına odaklanmak faydalı bir yöntem olarak görülmektedir (Reinares, 2011: 782). Horgan terörizm sürecini terörist olmak, terörizmin içinde olmak, terör faaliyetlerine katılmak ve terörizmden ayrılmak olarak sıralamaktadır (2009b: 10). Burada ilk iki aşamanın birbirinden farklı olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Terörist faaliyetlere katılmak safhasını değerlendirmek için bazı sorunların tanımlanması gerekmektedir. Bunlardan ilki insanların kariyer, aile hayatı ve buna benzer bir yaşam tarzını bırakarak neden terör faaliyetlerinin içinde yer aldığını düşünmek önemlidir. Terörizme katılmanın bir kademeli sosyalleşme duygusu ile ilintili olduğu düşünülmektedir (Horgan, 2009a: 265). Katılım aşamasında bireyin yaşadığı duygu bağlılığın gelişmesi sürecinde kademeli bir şekilde artmaktadır. Katılım sonrası terörizm faaliyetlerine intisap etmek ise bağlılığı güçlendirmeyi amaçlayan bir ritüel duygusu olarak ortaya çıkmaktadır.

Terör örgütlerinden ayrılmada süreç genellikle travmatik bir olay veya duygusal bir kriz gibi tetikleyici bir durumla başlamaktadır. Bahsi geçen tetikleyici durumun yalnızca tek bir olay olması gerekmemektedir. Bu durum çeşitli olayların birikimi ya da terör örgütünün ideolojisinin sosyal değişime yol açmada başarısız olduğunun farkına varma gibi süreç içeren durumlara da karşılık gelebilmektedir. Özetle tetikleyici durum bireyin dünya görüşünde bazı tutarsızlıklar yaşanması anlamına gelmektedir (Reiter vd., 2020).

Tetikleyici durum genellikle bir sorgulama dönemine işaret etmektedir. Birey terör örgütünden ayrılmanın pozitif ve negatif yönlerini tartmakta ve basit bir hesaplama gerçekleştirmektedir. Bu içsel muhasebe örgütten ayrılmanın beklenen faydasının örgütte kalmanın faydasına kıyasla daha fazla olmasına ve bu faydanın aşılıp aşılmadığını belirleyen çıkış engellerine bağlı olmaktadır (Suratman, 2018).

Bireyin içsel muhasebe sonrası örgütten ayrılmaya karar vermesi bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Bu dönüm noktası, bireyin örgütten ayrılmanın olası faydalarının örgütte kalmanın faydalarına baskın gelmesi sonucu gerçekleşmektedir. Bu noktada birey örgütten açık ya da gizli bir şekilde ayrılmayı tercih etmektedir. Elbette bu tercih de bir düşünme, muhasebe ve karar verme sürecini gerektirmektedir. Diğer yandan terör örgütüne bağlı bir şekilde geçirilen sürenin uzunluğu örgütten çıkma yöntemini etkilemektedir. Wright'ın çalışmasına göre görece daha kısa bir süre örgüt içinde bulunmuş mensuplar örgütten gizli bir şekilde ayrılırken, uzun yıllar örgüt üyesi olan kişiler ayrılma kararlarını kamuoyuna açık bir şekilde duyurmaktadır (1988: 152). Bu konudaki tartışmalar örgütten ayrılma stratejisinin bireylerin radikalizmden uzaklaşıp uzaklaşmadıklarına yönelik bulgular da sunmaktadır. Zira örgütten ayrılışını kamuoyuna açık bir şekilde ilan eden bir bireyin radikal düşüncelerinde ciddi bir değişiklik olduğu varsayılmaktadır. Diğer yandan üyelerin gizli bir şekilde örgütten ayrılmaları gelecekte tekrar terör örgütüne dönebileceği ihtimalini doğurmaktadır (Rabasa vd., 2010: 19).

Sonraki aşamada örgütten ayrılan bireyin yeni bir kimlik geliştirmesi ve topluma yeniden entegre olması süreci ortaya çıkmaktadır. Terör örgütünden ayrılan bir bireyin toplum tarafından izole edilmemesi, istikrarlı bir işte çalışması ve sosyalleşmesinin devam etmesi onun tekrar bir terör grubuyla iletişim kurmasını önleyen faktörler arasındadır. Bunun tam tersi bir durumda bireyin tekrar terör grubuna katılması, oradaki sosyal çevreye geri dönmesi durumu ortaya çıkabilmektedir. Bu noktada terör örgütüne bağlı olmanın, diğer bir deyişle bir terör örgütü üyesi olmanın tam zamanlı bir durum olduğunu kabul etmek gerekmektedir (Ike vd., 2021). Dolayısıyla terör örgütünden ayrılan kişinin tam zamanlı çalışacağı işinin olması ve diğer sosyalleşme dinamikleri terörden ayrı kalma ve radikalizmden uzak durma noktalarında oldukça önem arz etmektedir.

Şekil 2'ye göre yatay eksen bireyin yaşamının radikal grupla ilişki yoğunluğunu gösterirken, dikey eksen bireyin radikal grup içerisinde kaldığı süreyi vurgulamaktadır. Buna göre hayatları radikal grupla kısıtlı şekilde ilişkili olan ve grupla kısa süreli ilişki geliştiren bireyler öncelikle “sempatizan”, ardından “destekçi” olarak konumlanmaktadır. Destekçiler, sempatizanlara kıyasla hayatlarını grupla daha fazla ilişkili hale getirmişlerdir. Diğer yandan uzun süredir radikal grup içerisinde yer alan ve hayatlarını çok büyük bir oranda grupla ilişkilendiren mensuplar ise “çekirdek üyeler” ve “aktivistler” olarak adlandırılmaktadır. Burada da aktivistlerin süre açısından çekirdek üyelere daha kısa bir zaman diliminde örgütle ilişkili bulunduğu belirtilmektedir.

Şekil 2: Bağlılık Seviyesine Göre Radikal Tipolojileri ve Süreç (Rabasa vd., 2010: 26).



Radikalleşme ve terörizm çalışmalarında gözden kaçırılan bir diğer konu ise bireyin örgüte bağlılığının artması sürecinde örgüt içerisinde fiziksel ve psikolojik olarak belirli yetiler elde etmesidir. Bu yetiler arasında silah kullanımı gibi fiziksel beceriler ile ideolojik eğitim, zihinsel dayanıklılık ve grup bağlılığını artıran psikolojik yetenekler bulunmaktadır (Horgan, 2009a: 265; Bjørgo, 2011: 284). Psikoloji noktasında terör örgütü mensuplarının radikalleşmeden arındırılması süreçlerinde iki düzey öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki kişinin mensubu olduğu terör örgütü düzeyi, diğer bir deyişle grup düzeyiyken, diğeri ise örgüt mensubunu içine alan bireysel düzeydir. Radikalleşme ve radikalleşmeden arındırma çoğunlukla psikoloji bakış açısıyla ilgili olduğundan, bu iki düzeyi psikolojik arka planlarıyla ele almak gerekmektedir.

Bu bağlamda terörist, bireysel olarak grup içerisinde bir kabul kazanmaktadır. Aynı şekilde birey tarafından algılanan bir ödül duygusu da söz konusu olmaktadır. Diğer yandan, ödül duygusu bireyin terör örgütüne ilk girişinde de önemli bir etken olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla hem örgüte ilk katıldığında hem de örgüte bağlılığın artmasında ödül duygusu önem arz etmektedir (Silke, 2008: 115).

Terör örgütünden ayrılmak, birey için kritik bir bilişsel ve sosyal değişimi getirmektedir. Ayrılma düşüncesinde olan birey hala örgütün aktif bir üyesiyken örgüt içerisindeki sosyal normları, değerleri, tutumları ve beklentileri bir süre paylaşmış gibi yapmakta, ardından bunları terk etmektedir. Ancak bu her şahıs ve olayda aynı şekilde kendisini göstermemektedir. Birey, bahsi geçen değer ve tutumlara bağlı kalmayı sürdürse de terör eylemlerine katılmayı terk edebilmektedir (Ike vd., 2021).

Terör örgütünden ayrılmayı engelleyebilecek nedenleri de araştırmak önem arz etmektedir. Bu nedenler psikolojik veya fiziksel nedenler olabilmektedir. Bireyin örgüte dair bir hayal kırıklığı yaşaması psikolojik nedene örnek gösterilebilirken, güvenlik güçleri tarafından yakalanmak fiziksel nedenlere örnek teşkil edebilmektedir. Ancak ayrılma konusunda daha karmaşık nedenlerin

varlığından da bahsedilebilmektedir. Bireyin kendi ruhsal durumu veya örgütün siyasi tutumundaki olası bir değişimin birey tarafından kabul edilmemesi bu karmaşık nedenlerden birkaçı olarak görülebilmektedir. Bu bağlamda, Horgan'ın (2009b: 12) "ayrılmış birey"e dair ortaya koyduğu önemli bir ayrım, ayrılma sürecinden sonra bireylerin daha önceki eylemlerinden pişmanlık duyup duymadıklarıdır. Pişmanlık duyan bireyler, radikalleşmeden arındırma ve yeniden entegrasyon süreçlerinde daha işbirlikçi ve açık olabilirken, pişmanlık duymayan bireyler ideolojik bağlılıklarını sürdürebilir ve bu süreçlere direnç gösterebilirler. Dolayısıyla, pişmanlık duygusu, terör örgütünden ayrılma motivasyonları ve sonrasındaki rehabilitasyon süreçlerinin başarısı üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir (Syafiq vd., 2024: 7).

Bir terör örgütünün eleman kazanma stratejisi genellikle katılım konusunda teşvik edici algılar yaratma üzerine kuruludur. Bu strateji işlediği ölçüde bireyler aktif bir şekilde örgüte dahil olma kararını almaktadır. Bu bireyler örgüt içerisinde güven ve saygı gibi bazı soyut duyguları kazanırken psikolojik olarak bağlılıkları derinleşmektedir. Bu psikolojik sürecin sekteye uğradığı durumlarda ise bireyler literatürde "psikolojik ayrılma" olarak kabul edilen bir duygu geliştirmeye başlamaktadır (Horgan, 2009a: 268). Bu noktada psikolojik ayrılma ve fiziksel ayrılma arasında bir ayrım yapılması gerektiğini vurgulamak yerinde olacaktır. Aynı şekilde terör örgütüne yeni giren üyelerin olumlu (ödül) veya olumsuz örgüt özellikleri arasında bir denge görmeye çalışmaları söz konusudur. Bu dengenin hangi tarafa doğru bozulduğu kişinin örgütle iltisakının yeniden gözden geçirilmesine veya bağlılığın derinleşmesine yol açabilmektedir.

Vurgulanması gereken bir diğer husus terör örgütlerinin kendi iç hesaplaşmalarında yaşadıkları radikal durumlar ve bu durumlar karşısında benimsenen radikal tutumlardır. Terör örgütleri istikrarlı yapılar olmamakla birlikte örgüt içi ilişkilerin oldukça dinamik bir özelliğe haiz olduğu söylenebilmektedir. Örgüt içerisindeki iç hesaplaşmalar çoğunlukla bireylerin infaz edilmesi gibi aşırı yöntemlerle çözülmeye çalışılmaktadır. Bu durum güçlendiği ölçüde örgüt içerisinde bir baskının artmasına yol açmaktadır. Bu noktada terör örgütü üyelerinin bu tür baskılara uyum sağlayan veya sağlayamayanlar olarak ayrıldıkları da gözlemlenmektedir (Taskarina ve Nuri, 2021).

Terör örgütünden ayrılmanın diğer psikolojik etkileri hayata karşı tehditle yüzleşme veya marjinalize olarak yalnızlaşma olabilmektedir. Bu etkilerin dışında diğer bir etki bireyin kendi zihin dünyasında örgütten ayrıldıktan sonra topluma karıştığına hangi rolü üstleneceğine yönelik olmaktadır (Barrelle, 2015: 133).

İngilizce "groupthink" olarak isimlendirilen grup düzeyinde düşünme ve karar almanın anlaşılması da psikolojik bir etki olarak incelenmeyi hak etmektedir. Bu tür bir kolektif karar alma süreci rasyonel karar almayı önlerken özellikle aidiyet arayışındaki yeni üyeler tarafından daha çok rağbet görmektedir. Bu durum ayrılma için de benzer bir kademeli süreç yaratmaktadır (Horgan,

2009a: 269). Horgan (2009a: 269) ayrılmaya katkıda bulunan psikolojik faktörleri sıralamaktadır. Sürekli grup aidiyetine ulaşma eğilimindeki örgüt mensubunun zamanla örgütsel psikolojik bir baskı yaşaması, mensubun örgüte girmeden önceki sosyal geçmişine özlem duyması. Bununla birlikte bir öncelikleri değiştirme duygusuna ulaşması ve örgütün siyasi amaçları doğrultusunda uyguladığı operasyonel taktiklerle ilgili bir hayal kırıklığına ulaşması bu faktörlerdendir.

Bunun yanı sıra, bireylerin örgüt içindeki rollerinin ve görevlerinin değişmesi veya değersizleştirilmesi de ayrılma sürecini hızlandırabilmektedir. Örneğin, örgüt içinde marjinalize edilen veya dışlanan üyeler, aidiyet duygusunu kaybederek örgütten kopma eğilimi gösterebilmektedir (Önenli Güven, 2023: 236). Gill vd. (2015), terör örgütü mensuplarının ayrılma süreçlerinde kişisel ilişkilerin ve sosyal bağların zayıflamasının kritik bir rol oynadığını belirtmektedir.

Ayrıca, yeniden suça karışma riskini azaltmak amacıyla, ayrılan bireylere yönelik psikososyal destek ve rehabilitasyon programlarının önemi de vurgulanmaktadır. Bu programlar, bireylerin topluma yeniden entegrasyonunu kolaylaştırarak, radikal ideolojilere geri dönme olasılığını azaltmaktadır (Altier vd., 2014).

Terör örgütlerinden ayrılma süreci karmaşık ve çok boyutlu psikolojik faktörlerin bir araya gelmesiyle şekillenmektedir. Bu faktörlerin derinlemesine anlaşılması, etkili radikalleşmeden arındırma ve yeniden entegrasyon programlarının geliştirilmesi için kritik öneme sahiptir. Bu bağlamda, bireysel motivasyonların yanı sıra, örgütsel ve çevresel etkenlerin de dikkate alınması gerekmektedir (Önenli Güven, 2023: 227).

Fiziksel ayrılmanın nedenleri psikolojik nedenlere kıyasla daha kolay anlaşılabilir. Ancak fiziksel ayrılmayı gerektirecek durumların çoğunlukla kişiyi mental bir radikalleşmeden arındırma sürecine sokmayacağı, dolayısıyla kişinin radikal düşüncelerinde ideolojik açıdan bir azalma olmayacağı açıktır (Anastasia, 2023). Fiziksel sebepler örgüt üyesinin güvenlik güçleri tarafından yakalanması, örgüt içi görüş ayrılıkları sonucu kişinin terör örgüt liderliği tarafından dışlanması, üyenin örgüt içinde kabul görmeyen bir davranış sonucu örgütün dışına itilmesi ve tıpkı psikolojik ayrılma nedenleri arasında olduğu gibi üyenin önceliklerinde fiziksel sebepli bir değişiklik olarak sıralanmaktadır (Horgan, 2009a: 270).

Diğer yandan, güvenlik güçlerinin kanıt toplamak amacıyla terör örgütü mensuplarıyla iletişime geçmesi bu mensupların örgütten ayrılmalarını kolaylaştırıcı bir faktör olarak değerlendirilmektedir (Horgan, 2009b).

Terör örgütlerinden ayrılan birey her zaman aynı yollardan topluma karışmayabilmektedir. Ayrılmada bir etken de terör örgütlerinin etkisiz hale getirildiği durumlarda üyelerin başka yasadışı faaliyetlere yönelebilesidir. Psikolojik açıdan bir diğer önemli nokta, terör örgütü üyesinin sosyal izolasyona uğraması durumunda madde bağımlılığı gibi bireysel yollara başvurabileceğidir

(Horgan, 2004: 43). Bu durumlar, radikalleşmeden arındırma ve yeniden entegrasyon süreçlerinin önemini daha da artırmaktadır. Çünkü bireylerin örgütten ayrıldıktan sonra karşılaşılabilecekleri bu riskler, topluma başarılı bir şekilde yeniden kazandırılmalarını zorlaştırabilmektedir.

Altier vd. (2014) radikalleşmeden arındırmanın psikolojik arka planı üzerine yürüttükleri çalışmada radikalleşmeden arındırmanın itici ve çekici faktörlerini sıralamaktadır. İtici faktörler kişilerin örgütte kalmasını zorlaştıran olumsuz sosyal gelişmeler olarak tanımlanmaktadır. Çekici faktörlerin kapsamı ise örgüt mensuplarının daha faydalı gördüğü alternatif olumlu faktörlere yönelmesini içermektedir. İtici faktörler karşılanmamış beklentiler, terörist örgütün strateji ve eylemlerinin birey üzerinde yarattığı “hayal kırıklığı”, örgüt mensuplarının şahsi tutumlarıyla ilgili yaşanan “hayal kırıklığı”, saklı hayat tarzına adapte olma zorluğu, şiddetin fiziksel ve psikolojik etkileriyle mücadele etme zorluğu, ideolojiye duyulan inancın kaybolması ve son olarak tükenmişlik sendromu olarak sıralanmaktadır. Çekici faktörler ise bağlılık rekabeti (üyenin örgüt dışında bir kişi veya kuruma bağlılığının daha baskın hale gelmesi), ılımlı tutumda insanlarla pozitif etkileşim, istihdam ve eğitim ihtiyaçları ya da fırsatları, evlenme / aile kurma arzusu veya mevcut aileden gelen talepler, mali teşvikler ve son olarak siyasal af olarak belirtilmektedir (Altier vd., 2014: 649).

Radikalleşmeden arındırma fiziksel ayrılmanın dışında bilişsel düzeyde de bir değişimi ima etmektedir. Radikalleşmeden arındırma programları ise radikalleşmeyi tamamen ortadan kaldırmasa da riski azaltma programları olarak görülmek durumundadır. Ayrılmanın radikalleşmeden arındırmadan farklı bir kavram olduğunu vurgulayan Horgan ve Braddock (2010: 280-281) ayrılımla özdeşleştirilebilecek faaliyetleri sıralamaktadır. Bunlar doğrudan operasyonel terör faaliyetlerinden ayrılma (doğrudan ayrılma), radikal hareketlerden ve radikal politikardan ayrılma (dolaylı ayrılma), terör suçları için azaltılmış cezaların örgüt üyesi tarafından kabul edilmesi, istihbari bilgi sağlamak ve / veya mahkemede tanık olmak için terör örgütüyle ilişik kesme, uzlaşma amaçlı terör mağdurlarıyla tanışma, terörizmle ilişkili sembolik figürleri benimsemeyi reddetme, aşırılık yanlısı gruplara halihazırda dahil olanları ayrılmaya teşvik eden faaliyetlere katılma olarak belirlenmektedir.

Horgan ve Braddock, radikalleşmeden arındırma programlarının etkililiğini ölçmek için “çok öznitelikli değerlendirme” adını verdikleri bir yöntem önermektedir. Edwards ve Newman (1982) tarafından önerilen ve Horgan ve Braddock (2010: 282) tarafından güncellenen bu yönteme göre belirli noktalar etkililiğin değerlendirilmesinde ve yeni hedefler koyulmasında önem arz etmektedir. Bunlar değerlendirmelerin birbirinden farklı radikalleşmeden arındırma programları arasında karşılaştırmalı şekilde yapılması, bu programların birden fazla bölgede işlev gösterdiklerinin göz önünde bulundurulması, programların önemleri birbiriyle eşit olmayan farklı amaçların yerine getirilmesi için çalışması, programların değerlendirilmesinde en önemli unsurun bir

yargılamada bulunulması, bahsi geçen yargılamaların ampirik kanıtlara dayanma zorunluluğu, ve program değerlendirmelerinin bu programlarla ilgili siyasal kararlarla alakadar olma zorunluluğudur.

“Çok öznitelikli değerlendirmenin” adımlarından en belirgin olanı hangi hedeflerin ve bu hedefler özelinde hangi işlevlerin değerlendirileceğinin belirlenmesidir. Diğer adımlar programın performansını izlemek, bireysel çalışmalarla ilgili sorunları belirlemek ve programlarda hangi özelliklerin risk azaltma doğrultusunda seçilebileceğini belirlemektir (Horgan ve Braddock, 2010: 282).

Diğer yandan Horgan ve Braddock'ın bu önerisi paydaşların da yakın şekilde incelenmesi ve doğru seçilmesini öne çıkarmaktadır. Buradaki paydaşlardan kastedilen ilgili radikalleşmeden arındırma programını yürüten hükümet yetkilileri, toplum içindeki kanaat önderleri, ilgili aşırılık yanlısı gruplardan radikalleşmeden arındırma sürecini benimseyen temsilcilerdir. Horgan ve Braddock, değerlendirme sürecinin bahsi geçen paydaşlar dışında “değer ağacı” olarak isimlendirilen farklı bir hiyerarşi tarafından yürütülmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yöntemle, ülke içerisindeki terörist faaliyetlerin azaltılması ve suçun tekrarı oranının azaltılması, buna karşılık ülke içerisinde moralin artması ve hükümet için siyasal sermayenin artırılması hedeflenmektedir. Böylelikle terörizm oranı düşürülürken radikalleşmeden arındırma programını uygulayan ülke hükümetinin de yurtiçindeki saygınlığının artırılması amaçlanmaktadır (Horgan ve Braddock, 2010: 282-283).

Şekil 3: Değer Ağacı (Horgan ve Braddock, : 283).

Terörizm Oranı		Yurtiçi Saygınlık	
Yurtiçi Terör Oranları	Suç tekrarı	Yükselen Moral	Siyasal Sermaye

Radikalleşmeden arındırma programlarının başarısının değerlendirilmesi konusunda, değerlendirme süreçlerinde göz önüne alınması gereken başlıca engeller, radikalleşmeden arındırma girişimlerinin başarıya ulaşması için her programa uygun düşebilecek genel geçer bir kriterin olmaması, dünyada uygulanan radikalleşmeden arındırma girişimlerine dair bağımsız şekilde doğrulanabilecek verilerin azlığı ve programların incelenmesine yönelik sistematik bir çabanın olmamasıdır (Horgan ve Braddock, 2010: 285).

2. Radikalleşmeden Arındırma Süreci: DDR Modeli'nde Süreç

Silahsızlandırma, silahlı örgütün dağıtılması ve yeniden entegrasyon (disarmament, demobilization, reintegration) anlamına gelen ve kısaca DDR

olarak kullanılan model nihai olarak terör örgütü üyelerinin topluma yeniden kazandırılmasının amaçlandığı bir model olarak öne çıkmaktadır. DDR modeli, radikalleşmeden arındırma programlarının temelini oluşturmakta ve bu süreçlerin etkinliğinde önemli bir rol oynamaktadır.

Radikalleşmeden arındırma programlarının hedefi kişinin davranışlarında değil temel inanç ve düşünce sisteminde bir değişiklik üretmek olmalıdır (Rabasa vd., 2010). Ancak birçok radikalleşmeden arındırma programı ideolojik ve maddi bileşenlere sahiptir. Maddi bileşenler yukarıda da belirtildiği gibi kişinin rasyonel seçimiyle ilintilidir. Bu nedenle bireylerin gerçekten radikal düşüncelerden uzaklaşıp uzaklaşmadığını anlamak oldukça zordur. Zira bireylerin radikal düşüncelerden uzaklaşıp uzaklaşmadığını anlamak bu bireylerin yalnızca söylem ve eylemlerinin incelenmesiyle sınırlıdır (Silke, 2011: 128).

DDR metod ve sürecini – tıpkı radikalleşmeden arındırma sürecinde olduğu gibi – teröre karışmış bireylerin şiddet içeren yöntemleri terk etmeleri ve hayatlarını şiddetten uzak bir şekilde sürdürmelerini amaçlayan geçici bir araç olarak tanımlamak mümkündür. DDR doğrudan çatışmaya katılanların kalıcı bir barış haline ulaşmalarına katkıda bulunmak üzere tasarlanmıştır. Diğer yandan DDR, geçmişinde şiddete karışmış bireylerin çatışma haline tekrar geri dönmelerinin gerekmediğini ortaya koyan bir geçiş olarak da tanımlanmaktadır (McQuinn, 2016). Barışı inşa etmek ve barışı korumak paradigması içinde yer alan DDR genellikle daha geniş bir projenin bir safhası olarak uygulanmaktadır.

Her şeyden önce dünyada uygulanmakta olan DDR programlarının birbirlerinden farklılık gösterdiklerini vurgulamak gerekmektedir. Bu programlar genellikle uygulandıkları ülke ve coğrafyaların öznelliklerine göre süre, boyut ve kapsam açısından değişkenlik göstermektedir. Genellikle bu programların bir-iki yıllık süreçlerle uygulandığını söylemek gerekir. Bosna Hersek, Nijer, Sudan, Endonezya ve Ruanda’da uygulanan programların ortalama bütçeleri 102 milyon dolar olarak ifade edilmektedir (Banholzer, 2013: 10). Programların bütçelerine yönelik analiz, programların kapsamını, sağladığı hizmetlerin çeşitliliğini ve sürdürülebilirliğini etkilemekte, dolayısıyla programların etkinliğini ve başarısını değerlendirmede önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Silahsızlanma süreci DDR’in ilk adımı olarak konumlanmaktadır ve şiddet içerikli örgüt mensuplarının silahlarının toplanması, belgelenmesi ve bu mensupların kayda alınmasını içermektedir. Bu aşamanın amacı kısa vadeli bir amaç olmakla birlikte silahların sayısının azaltılması, güvenliğinin artırılması ve savaştan taraflar arasında bir güven sağlanması üzerinedir. Diğer yandan silahsızlanmanın bir alt amacı bu silahların farklı bölgelere yayılmasının önlenmesidir. Yakın tarihteki bazı örneklerde bu silahlar kamuoyuna açık bir şekilde imha edilmiştir. Esasen bu aşamanın en önemli yanı sembolik olarak şiddetin sona erdiğini vurgulamasıdır. Bu ilk aşamanın sağlıklı yürütülmesi halinde DDR’in sonraki aşamalarında da başarı oranı yükselmektedir. Genellikle bu aşamanın sağlanabilmesi için çeşitli ikna yöntemleri uygulanmaktadır. Bunlar

uzlaşmacı yöntemle, ödül / ceza yöntemine dayalı şekilde veya tamamen zora başvurma usulüyle de uygulanabilmektedir (Muggah ve O'Donnell, 2015). Elbette DDR sürecinde terörizm ve şiddet üreten örgüt veya örgütlerin silahlılaşmaya ikna olması ve uzlaşmacı bir tutum sergilemeleri sürecin başarılı yönetiminde çok daha tercih edilebilir bir durumdur. Banholzer'in Tanner'dan aktardığı üzere (2013: 14) yakın tarihte El Salvador, Liberya, Mozambik ve Somali gibi örneklerde silahların farklı mallara karşı takas yapılması gibi yöntemler de uygulanmıştır. Bu yöntemlerden bazıları nakit parayla silahlılaşmanın sağlanmasına yönelik gerçekleşmiş, ancak bu durum örgüt militanlarının elde ettikleri parayla yeniden silahlanabileceği eleştirilerine yol açmıştır (Banholzer'den Akt. Tanner, 2013: 14).

Silahlı örgütün dağıtılması aşaması ise silahlı grupların ve bireylerin resmi ve kontrollü bir şekilde dağıtılması olarak tanımlanabilmektedir. Silahlı örgütün dağıtılması aşamasının başlangıcı silah bırakan ve örgütün bulunduğu coğrafyayı terk eden kişilere bir kabul merkezi kurulmasıyla başlamaktadır. Bu kabul merkezleri silah bırakan kişinin topluma – veya evine – gitmeden önce vardığı bir ara lokasyon durumundadır. Ardından silahlı örgütün dağıtılması süreci içerisinde silah bırakan kişilerin sivil hayata geri dönüşleri için hazırlık ve destek programları oluşturulmaktadır. Elbette bazı örneklerde bazı silah bırakan kişilerin bu kabul merkezi uygulamasından muaf tutulduğu da bilinmektedir. Diğer yandan silah bırakan kişilerin resmi bir silahlı güce entegre edildiği örnekler de söz konusudur (Banholzer, 2013). Banholzer (2013: 15), Fildişi Sahili örneğinde silah bırakan on bin kişinin yarısının orduya entegre edildiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda bu süreçte silah bırakan eski terör örgütü mensuplarına sağlık ve psikolojik rehabilitasyon desteği de sunulmaktadır.

Yeniden bütünleşme aşaması DDR'ın son aşaması olmakla birlikte en zor aşamasıdır. Yeniden bütünleşme silah bırakan bireylerin evlerine dönmeleriyle başlamaktadır. Genellikle psikolojik ve sosyolojik sorunlar bu noktada baş göstermektedir. Silah bırakan bazı kişiler evlerine veya ulaştıkları diğer ortama vardıklarında olumlu karşılanmaktayken birçok kişi ise reddedilme ile karşılaşmaktadır. Yeniden bütünleşme aşamasının en önemli amacı silah bırakan kişilerin toplumdaki ekonomiye entegre olmaları ve gelir kazanabilecekleri bir hayata kavuşabilmeleridir. Ekonomiye entegre olan kişiler gelir elde etmelerinin yanında toplum içerisinde yeni bir rol de edinmektedir (Muggah, 2009: 18). Banholzer (2013: 15) yeniden bütünleşme aşamasını üç temel kategoriye dayandırmaktadır. Bunlar ekonomik yardım, eğitim desteği ve psikososyal destektir. Ekonomik yardımı içeren uygulamalar genellikle bir kerelik veya bir süreliğine kişilere ödeme yapılması üzerinedir. Eğitim desteği, bahsi geçen ekonomiye entegrasyon sürecinde kişilerin uygun becerilere ulaşabilmelerini sağlayacak eğitimleri içermektedir. Bu yöntem okuma yazma bilmeyenlere okuma yazma öğretilmesinden mesleki eğitime kadar değişkenlik gösterebilmektedir. Son olarak psikososyal destek ise kişilerin günlük yaşamlarında sosyal ilişkiler kurma ve kariyer yapma için desteklenmelerini içermektedir. Psikososyal destek bazı kültürlerde psikoterapi olarak bazı

kültürlerde ise geleneksel törenler düzenleme şeklinde yürütülebilmektedir (Marsden, 2017: 109).

Dünyada uygulanan DDR programları, buldukları ülke ve coğrafyanın özgün koşullarına göre farklılık göstermektedir. Bu programlar süre, kapsam ve yöntem açısından çeşitlilik arz etmektedir. Sierra Leone'de 1991-2002 yılları arasında yaşanan iç savaşın ardından uygulanan DDR programı, başarıları ve zorluklarıyla dikkat çekmiştir. Teör örgütü mensuplarının silah bırakmasıyla sonuçlanan bu süreçte, silahsızlandırma aşaması büyük ölçüde başarılı olmuştur. Silahlı örgütün dağıtılması aşamasında terör örgütü mensuplarına geçici kamplarda barınma ve temel ihtiyaçlarının karşılanması sağlanmıştır. Yeniden entegrasyon aşamasında ise eğitim ve mesleki beceri kazandırma programları uygulanmış, mikro kredi imkânları sunulmuştur. Ancak, finansal kaynak eksikliği ve toplumun eski örgüt mensuplarını kabul etmesinde yaşanan sorunlar, programın etkinliğini sınırlayan faktörler olmuştur (Humphreys & Weinstein, 2007).

Kolombiya'da FARC ve diğer silahlı gruplarla yaşanan uzun süreli çatışmaların ardından uygulanan DDR programı, toplumsal uzlaşma ve mağdurların haklarına verilen önemle öne çıkmıştır. Ateşkes anlaşmalarıyla birlikte silah bırakma sağlanmış ve örgüt mensuplarına geçiş desteği ve eğitim verilmiştir. Yeniden entegrasyon sürecinde istihdam programları, psikososyal destek ve toplumsal projeler hayata geçirilmiştir. Ancak, bazı grupların yeniden silahlanması ve uyuşturucu ticaretiyle bağlantıları, programın sürdürülebilirliğini tehdit eden unsurlar olmuştur (Muggah, 2010; Cardenas vd., 2016).

Nepal'de 1996-2006 yılları arasında Maoist örgüt mensuplarıyla yaşanan iç savaş sonrasında uygulanan DDR programı, siyasi istikrarsızlık ve kaynak eksikliği nedeniyle istenilen başarıyı elde edememiştir. BM gözetiminde silahların depolanması ve örgüt mensuplarının kamplarda tutulması sağlanmıştır. Ancak, yeniden entegrasyon aşamasında ekonomik fırsatların yetersizliği ve siyasi anlaşmazlıklar süreci olumsuz etkilemiştir (Subedi, 2014).

Angola'da 27 yıl süren iç savaşın ardından 2002'de imzalanan barış anlaşmasıyla başlatılan DDR programı, yaklaşık 100.000 örgüt mensubunun silah bırakmasını sağlamıştır. Ekonomik rehabilitasyon programları ve altyapı projeleriyle yeniden entegrasyon desteklenmiştir. Ancak, temel hizmetlerin yetersizliği ve yerinden edilmiş kişilerle eski örgüt mensupları arasındaki toprak anlaşmazlıkları, programın etkinliğini sınırlamıştır (Porto vd., 2007).

Afganistan'da Taliban rejiminin düşmesinin ardından uygulanan DDR programı, devam eden çatışmalar ve güvenlik sorunları nedeniyle sınırlı başarı elde etmiştir. Silahlı gruplardan silahların toplanmasında zorluklar yaşanmış, demobilizasyon ve yeniden entegrasyon aşamalarında güvenlik tehditleri ve yerel liderlerin direnci süreci olumsuz etkilemiştir (Gossman, 2009).

Farklı ülkelerde uygulanan DDR programlarının ortak noktaları ve farklılıkları incelendiğinde, başarı faktörleri ve karşılaşılan zorluklar belirginleşmiştir. Başarılı DDR programlarının temelinde siyasi irade ve destek, yerel katılımın sağlanması ve kapsamlı yaklaşımların benimsenmesi yatmaktadır. Finansal kaynak eksikliği, güvenlik sorunları ve toplumsal kabulde yaşanan sıkıntılar ise programların etkinliğini azaltan faktörlerdir (Muggah, 2005).

Görüldüğü üzere, DDR programlarının etkili olabilmesi için uzun vadeli planlamalar yapılmalı, programlar yerel koşullara uyumlu ve esnek olmalıdır. Psikososyal destek hizmetleri, ekonomik fırsatların artırılması ve toplumsal barışın teşviki gibi unsurlar da programların başarısında kritik öneme sahiptir (Knight, 2008).

3. Vaka İncelemesi: Endonezya’da Uygulanan Radikalleşmeden Arındırma Süreci

Bu çalışmada vaka incelemesi olarak Endonezya’daki radikalleşmeden arındırma süreci uygun görülmüştür. Ancak Endonezya’da uygulanmış olan programın aynı coğrafyadaki farklı örnekler olan Singapur ve Malezya’dakilere kıyasla daha esnek olduğunu ifade etmek gerekir. Endonezya’daki radikalleşmeden arındırma programları, özellikle terörizm ve şiddete varan aşırıcılıkla mücadele bağlamında ilgi ve inceleme konusu olmuştur. Bu programlar Endonezya Ulusal Terörle Mücadele Ajansı (Badan Nasional Penanggulangan Terorisme - BNPT) gibi çeşitli kuruluşlar tarafından geliştirilmiş ve uygulanmıştır. Bu programlar psikologların, sosyal bilimcilerin ve diğer profesyonellerin uzmanlığını içeren disiplinlerarası yaklaşımları içermiştir (Kruglanski vd., 2014).

Endonezya’nın radikalleşmeden arındırma programları, sadece bireysel radikalleşme süreçlerine odaklanmakla kalmayıp, aynı zamanda bu süreçten etkilenen aile üyelerine de destek sağlamıştır. BNPT (2013) tarafından geliştirilen Ulusal Rehabilitasyon Kılavuzları, terörist faillerin ve ailelerinin rehabilitasyonu için kapsamlı stratejiler sunmuştur. Bu rehberler, radikal ideolojilerin kırılması ve bireylerin yeniden topluma kazandırılması sürecinde ailelerin destekleyici bir rol oynamasını teşvik etmiştir (BNPT, 2013).

Radikalleşmeden arındırma çabalarının etkisi, programı tamamlayan bireyler arasında terör örgütü mensuplarının yeniden suç işleme oranı gibi sonuçlara odaklanılarak değerlendirilmiştir (Taskarina ve Nuri, 2021). Bu süreç genel olarak Endonezya emniyetine bağlı bir birim olan “Detachment 88” tarafından yönetilmiştir. Programın uygulandığı terör örgütü ise dini istismar eden örgütlerden birisi olarak değerlendirilen İslam Cemaati (Jamaat-e-Islami / JI) grubudur.

Jİ, 2002’deki Bali bombalı eylemleri de dahil olmak üzere Endonezya’da çeşitli terör saldırılarından sorumlu olan, dini istismar eden bir terör örgütüdür. Jİ’nin kökleri 1940 ve 1950’li yıllarda İslami kurullarla yönetilen bir devlet için mücadele eden Endonezyalı bir grup olan Darul İslam’a dayanmaktadır. Jİ yıllar

içinde geniş ağlar geliştirmiş ve Güneydoğu Asya’da faaliyet gösteren El Kaide’ye bağlı örgütlerden eğitim ve destek almıştır (Brailey vd., 2023).

Jl’nin örgütsel jargonu ve düşünce sisteminde bir “hicret” olgusundan bahsetmek gerekmektedir. Örgütün silahlanması ve eleman sağlama stratejisi Endonezya’da bir şeriat rejimi kurabilmek için “hicret”e gitme mesajının verilmesine yöneliktir. Radikalleşmeden arındırma programında ise örgütten ayrılanlara artık “hicret”te olmadıkları ve asıl evlerinde iskân eden ailelerinin onlara daha fazla ihtiyaçları olduğuna yönelik bir mesaj verilmiştir. Diğer yandan bu uygulamada silah bırakanlara maddi yardım da yapılmıştır. Bu uygulama sayesinde örgütten ayrılanların toplumla bütünleşmesinde yüzde 85’e varan bir başarı elde edilmiştir (Kruglanski vd., 2014: 87).

Genel olarak, Endonezya’nın radikalleşmeyi önleme programları yıllar içinde önemli gelişmeler ve uyarlamalar geçirmiş, çok disiplinli yaklaşımlara, paydaş katılımına, iletişim stratejilerine ve sosyal müdahalelere odaklanmıştır. Bu programlar radikalleşmenin temel nedenlerini ele alarak, alternatif kimlikleri teşvik ederek ve farklı bakış açılarını sisteme dahil ederek, Endonezya bağlamında terörizm ve şiddet içeren aşırıcılıkla etkili bir şekilde mücadele etmeyi amaçlamıştır (Bintarsari, 2022).

Radikalleşmeden arındırma programlarında örgüte yönelik ve bireylere yönelik farklı stratejiler güdülmüştür. Örgüte yönelik stratejiler entegre yaklaşım, bütüncül destek sistemleri, güvenilir rol modelleri, toplumun katılımı ve rehabilitasyon ve izleme ve değerlendirme olarak belirginleşmiştir (Ismail, 2023). Bu programlarda BNPT ve Detachment 88 gibi devlet kurumları, sivil toplum kuruluşları, din alimleri, psikologlar ve kanaat önderleri de dahil olmak üzere çok sayıda paydaşı içeren entegre bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu çok yönlü strateji, radikalleşmeden arındırma çabalarına kapsamlı destek sağlamıştır. Bu programlar sadece radikalleşmeden arındırma sürecinden geçen bireylere değil, ailelerine de bütüncül destek sağlanmasına yardımcı olmuştur. Bu destek sistemleri radikalleşmeye katkıda bulunabilecek sosyal ve ekonomik ihtiyaçları ele almayı amaçlamıştır. Programlar ayrıca islah olmuş eski terör örgütü mensuplarının rol modelleri olarak katılımını da içermiştir (Widya vd., 2020). Bu akran etkisi, aşırılıkçı düşüncelere meydan okumada ve şiddetten uzaklaşmayı teşvik etmede etkili olmuştur. Toplumun katılımı ise rehabilitasyon kapsamında değerlendirilmiştir. Programlar, damgalanmayı azaltmak ve yeniden entegrasyonu desteklemek için toplumun katılımını içermiştir. Böylelikle, radikalizmden uzaklaşan bireylerin topluma olumlu katkıda bulunmalarını sağlayacak beceri ve fırsatlarla donanmaları hedeflenmiştir. İzleme ve değerlendirme stratejisi ise program etkinliğinin örgütsel düzeyde sürekli olarak izlenmesi ve değerlendirilmesini göz önünde bulundurmıştır (Taskarina ve Nuri, 2021).

İletişim stratejileri de radikalleşmeden arındırma programlarının başarısını desteklemede hayati bir rol oynamıştır. Program yöneticisi kuruluşların etkili iletişimi, bu girişimlerin olumlu sonuçlarına katkıda bulunan bir faktör olarak

tanımlanmıştır (Indrawan ve Aji, 2019). Ayrıca, akademisyenler, işletmeler, sivil toplum, devlet kurumları ve medya dahil olmak üzere çeşitli paydaşların radikalleşmeden arındırma programlarının uygulanmasına katılımı, Endonezya'daki beş sektörlü “Pentaheliks Modelinin” bir parçası olarak vurgulanmıştır. Pentaheliks Modeli, toplumsal sorunların çözümünde ve kalkınma hedeflerine ulaşmada farklı sektörlerin iş birliğini teşvik eden bir yaklaşım olarak öne çıkmıştır. Endonezya’da radikalleşmeden arındırma programlarının uygulanmasında bu model, beş ana paydaşın birlikte hareket etmesini öngörmüştür (Ulyana ve Riyansyah, 2021). Bu model, toplumun farklı kesimlerinin birlikte hareket ederek radikalleşmeyle mücadelede ortak bir yaklaşım benimsemesini sağlamıştır. Akademisyenler bilimsel araştırmalar ve eğitim programlarıyla katkı sağlarken, işletmeler ekonomik destek ve istihdam fırsatları sunmuştur. Sivil toplum kuruluşları toplumsal farkındalığı artırırken, devlet kurumları ise politika oluşturma ve uygulama süreçlerinde liderlik etmiştir. Medya ise bilgilendirme ve kamuoyu oluşturma rolüyle sürece destek olmuştur (Subagyo, 2021).

Radikalleşmeden arındırma programlarının evrimi, yeni içgörüler ve değerlendirmelere dayanan sürekli değişiklikler ve uyarlamalarla ilerlemiştir. Hem terör örgütü mensubu tutuklulardan hem de genel halktan gelen bilgiler, 2005'teki başlangıcından bu yana bu programlarda yapılan değişikliklere ışık tutmuştur (Muluk vd., 2019). Ayrıca, dini liderlerin katılımı ve İslami eğitim kurumlarının radikalleşmeyi önleme çabalarına dahil edilmesi, Endonezya'da radikalleşmeyle mücadelede etkili stratejiler olarak kabul edilmiştir (Saleh, 2022).

Programlarda örgüte yönelik stratejilerin başarıları terör faaliyetlerinde azalma, eski aşırıların yeniden entegrasyonu, daha etkili terörle mücadele operasyonları, toplumun güveninin sağlanması ve uluslararası tanınma başlıklarında kendisini göstermiştir. Endonezya’nın radikalizmden arındırma programlarının kayda değer başarılarından biri başlıca terör faaliyetlerinde azalma olmuştur (Hwang, 2018; IPAC, 2024). Bu programlar JI gibi örgütlerin operasyonel kabiliyetlerinin azalmasına dolaylı da olsa bir katkı sağlamıştır. Programlar eski aşırılık yanlılarını başarılı bir şekilde topluma yeniden entegre etmiştir. Mesleki eğitim ve istihdam olanakları aşırı ideolojiden uzak kalan kişiler için yeni bir hayat kurmayı kolaylaştırmıştır. Bu kişilerin ailelerine sağlanan bütüncül destek de yeniden suç işlemelerinin önlenmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Radikalleşmeden arındırma programları Endonezya güvenlik kurumlarının istihbarat yeteneklerini de geliştirmiştir. Programlara dahil olanlardan toplanan bilgiler, terör planlarının önlenmesinde ve terörle mücadele operasyonlarının iyileştirilmesinde etkili olmuştur. Programlar ayrıca toplumu sürece dahil etmiş, hükümet ve toplum arasında güven ve iş birliği inşa etmiştir. Bu durum eski aşırılık yanlıları için destekleyici bir ortam yaratmada ve radikalleşmeye karşı toplum direncini artırmada hayati öneme sahip olmuştur. Son olarak Endonezya’daki bu çabalar uluslararası tanınırlık kazanmış ve diğer ülkelerdeki benzer programlar için model olarak kullanılmıştır. Bu programların

başarısı, uluslararası ortaklarla işbirliğinin ve bilgi paylaşımının artmasına yol açarak küresel terörle mücadele çabalarını güçlendirmiştir (Sukabdi, 2015).

Radikalleşmeden arındırma programlarının terör örgütü mensuplarına yönelik stratejilerinin önemli bir kısmı da birey düzeyinde hedefler içermiştir. Bunlar kişiselleştirilmiş psikolojik destek ve mentörlük, bireye özgü teorik ve mesleki eğitim, aile ve sosyal destek, dini yeniden eğitim ve psikolojik terapi başlıklarında özetlenebilmektedir. Radikalleşmeden arındırma programları kişiye özgü danışmanlık ve mentörlük sağlamıştır. Bu oturumlar bireyin belirli ideolojik inançlarını ve kişisel koşullarını ele almak için uyarlanmıştır. Eğitimli psikologlar, din alimleri ve radikalleşmeden arındırılmış eski aşırılık yanlıları bu ideolojilere meydan okumak ve dini metinlerin alternatif, şiddet içermeyen yorumlarını sağlamak için bireylerle etkileşime girmiştir (Widya vd., 2020). Programlar, aynı zamanda bireyleri topluma yeniden entegre etmek üzere gerekli becerileri sağlamak için eğitim fırsatları sunmuştur. Bunlar yine kişisel bazda uyarlanmış eğitimlerdir. Buna teknik eğitim ve yüksek öğrenim için destek de dahildir. Programlar bu fırsatları sunarak aşırılık yanlısı bir yaşama karşı uygulanabilir alternatifler sunmayı amaçlamıştır. Sosyal ağların önemini kabul eden radikalleşmeden arındırma programları, rahabilitasyon sürecinden geçen bireylerin ailelerini de kapsamıştır. Ailelere mali yardımın yanısıra danışmanlık ve radikalleşmenin tehlikeleri hakkında eğitim de sağlanmıştır (Sukabdi, 2015).

Radikalleşmeden arındırma programlarının kritik bir bileşeni de dini eğitim olmuştur. Nitelikli din alimleri, genellikle aşırılık yanlısı gruplar tarafından yayılan İslam hakkındaki yanlış anlamaları düzeltmek için bireylerle iletişim kurmuştur. Bu çaba, bireylere İslam'ın gerçek, barışçıl öğretilerinin edindirilmesini ve terör örgütü mensuplarının şiddeti meşrulaştırmak için kullandıkları anlatılara karşı çıkılmasını içermiştir. Son olarak psikolojik terapi ise, terörizme karışan ve ardından örgütten ayrılan birçok kişinin önemli travmalar yaşadığı düşüncesinden hareketle kurgulanmıştır. Programlar, bu sorunları ele almak için psikolojik terapi sağlayarak bireylerin geçmiş deneyimleriyle yüzleşmelerine, stres ve çatışmayla başa çıkmak için daha sağlıklı yollar geliştirmelerine yardımcı olmuştur. Bu terapiler, iyileştirme ve aşırılık yanlısı davranışların nüksetmesini önlemeyi hedeflemiştir (Yumitro vd., 2022).

Bu programlarda kültürel etkileşime fazlaca önem verilmiş ve “kültürel sorgulama” adı verilen bir metod geliştirilmiştir. Bu yöntemle örgütten ayrılanların psikolojik durumlarının ve şiddetle ilişkili düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için çaba sarf edilmiştir. Böylelikle silah bırakan kişilerin dini ve kültürel algılayışları daha iyi kavranmış ve kendileriyle bir diyalog geliştirilebilmiştir (Saleh, 2022: 72).

Endonezya'daki radikalleşmeden arındırma yaklaşımı iki amaca ve faaliyete odaklanmıştır. Bunlar terör grubunun içinden istihbarat elde etmek ve tutuklananların toplumla yeniden bütünleşmesi olarak belirtilmektedir. Sürecin 2005 yılında başladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Endonezya örneğinde öne

çıkan bir diğer özellik militanların terör grubundan ayrılması ve radikal düşüncelerden uzaklaşması doğrultusunda eski örgüt militanlarının rolüne ağırlık verilmesidir. Aynı şekilde Detachment 88 ünitesinin radikalleşmeden arındırma uygulamasında psikologların danışmanlığından yararlanıldığı da bilinmektedir (Rabasa vd., 2010: 106).

Bahsi geçen eski örgüt mensuplarının rolü ise örgüt içi hiyerarşinin radikalleşmeden arındırmaya dönüştürülmesinde kullanılmıştır. Ashour (2009), eski militanlardan üst düzey yöneticilerin radikal fikirlerden arındırıcı mesajlarının, örgütten yeni ayrılanlar üzerinde büyük etki yarattığını belirtmektedir. Bu militanların bir kısmının, fikri temeli olan ve radikalizmden uzak fikirlere yer verilen kitaplar yazdıkları da bilinmektedir. JI eski liderlerinden Nasir Abbas ve Bali bombalı saldırılarının sorumlularından Ali Imron bu kişiler arasındadır (Rabasa vd., 2010: 109).

Endonezya'daki radikalleşmeden arındırma programının önemli bir vechesi terörist örgüt mensubu mahkumlar arasındaki radikalizmden arındırma çabalarını içeren cezaevlerindeki uygulamalardır. Bu girişimlerin Ulusal Terörle Mücadele Ajansı tarafından koordine edilmesi, bu programların başarısında önemli bir faktör olarak vurgulanmıştır (Asrori vd., 2020). Ayrıca tutukluların rehabilitasyona yönelik tutumları ve alternatif kimlikleri ve hedefleri kabul etmeleri, Endonezya'daki radikalleşmeden arındırma programlarının etkinliğinin temel belirleyicileri olarak kabul edilmektedir (Milla vd., 2019).

Radikalleşmeden arındırma programlarının verimliliği, bu girişimlerin erişimini ve etkisini genişletmek için çok kültürlü eğitim gibi sosyal yaklaşımların programlara aktarımından da etkilenmiştir. Endonezya, radikalleşmeyi önleme çabalarına sosyal perspektifleri entegre ederek radikalleşmenin temel nedenlerini daha iyi anlamayı ve daha kapsayıcı ve hoşgörülü bir toplumu teşvik etmeyi amaçlamıştır (Yumitro ve Abhiyoga, 2022). Ayrıca, sanal gerçekliğin bireyleri radikalleşmeden uzaklaştırmak ve perspektif almayı teşvik etmek için bir araç olarak kullanılması, bu programların sonuçlarını iyileştirmek için bir yöntem olarak kullanılmıştır. Sanal gerçeklik teknolojisi radikalleşmeden arındırma programlarında bireylerin perspektif alma ve grup içi çatışmaların çözümünü kolaylaştırmak amacıyla kullanılmıştır. Bu teknoloji sayesinde, bireyler sanal ortamlar içerisinde farklı bakış açılarını deneyimlemiş ve kendi inanç sistemlerinin dışında kalan grupların duygularını ve düşüncelerini daha iyi anlamaya çabalamıştır. Bu yaklaşım, radikalleşmenin altında yatan karmaşık psikososyal süreçlere müdahale etmeyi hedefleyerek, aşırı uç düşüncelerin ve şiddet eğilimlerinin azaltılmasına katkı sağlamıştır. Her ne kadar sanal gerçeklik tabanlı müdahaleler radikalleşmeden arındırma ile ilgili tüm sorunları tamamen çözemese de alandaki belirli konuları ele almak için yenilikçi ve etkili bir yöntem sunmuştur (Pelletier ve Drozda-Senkowska, 2020).

Endonezya JI örneğinde, radikalleşmeden arındırma programlarının başarısını değerlendirirken, özdenetim, başa çıkma becerileri ve empatinin

geliştirilmesi gibi faktörlerin şiddet içeren aşırıcılığa verilen desteği azaltmada hayati olduğu tespit edilmiştir. Bu unsurları hedef alan müdahaleler, bireylerin şiddet içeren aşırıcılığa yönelik tutumlarını etkileme ve radikal ideolojilerden uzaklaşmayı teşvik etme konusunda umut vaat etmiştir (Nivette vd., 2021). Ayrıca Endonezya’da radikalleşmeden arındırma teorilerinin ve programlarının uygulanması, bireylerin terörizmi ve aşırıcı faaliyetleri bırakmalarını desteklemek için yeni bir yaklaşım olarak tartışılmaktadır (Prasetya ve Meliala, 2021).

Endonezya’da uygulanan modelin en önemli yönü yukarıdan aşağı iletişim yerine tabandaki tutuklular veya silah bırakanlarla iletişim kurulmasına yönelik stratejidir. Aynı şekilde bu uygulamanın başarısı örgüt içerisinde istihbarat toplama yöntemlerinin başarısı sayesinde de mümkün olmuştur. Ancak bu uygulamada sorunlu olan nokta genel süreçte teröristlerin örgütten ayrılmalarının (disintegration) sağlanması ancak radikal fikirlerden tamamen arındırılmamalarıdır (deradicalization). Zira bazı eski örgüt militanlarının serbest bırakıldıktan ve topluma karıştıktan sonra tekrar şiddet eylemlerine karıştıkları bilinmektedir. Diğer yandan bazı eski militanların ise insan öldürme düşüncesinden vazgeçtikleri ancak İslam’ın radikal yorumlarından sıyrılmadıklarına dair görüşler de söz konusudur (Marsden, 2017: 13). Yine de Endonezya radikalleşmeden arındırma programının başarısının başarısızlığına üstün geldiği söylenebilmektedir.

Bireysel düzeyde belirlenen hedeflerin başarılarını davranış değişikliği ve ideolojik değişimler, azaltılmış yeniden suç işleme oranları, olumlu sosyal yeniden entegrasyon, akran etkisi ve son olarak artan öz farkındalık olarak sıralamak doğru olacaktır. Bireysel düzeyde başarının bireysel göstergelerinden birisi, katılımcılar arasında davranış ve ideolojideki gözle görülür değişim olmuştur. Bu programlardan geçen birçok kişi şiddetten vazgeçmiş ve daha ılımlı görüşler benimsemiştir. Bu değişiklikler genellikle diyalog kurma, toplum faaliyetlerine katılma ve aşırıcılığa karşı kamuoyu önünde konuşma istekliliklerine de yansımıştır. Taskarina ve Nuri’ye göre (2021) programlar, eski aşırılık yanlıları arasında yeniden suç işleme oranlarının azaltılmasında etkili olmuştur. Bu hedefte, kapsamlı destek sağlanması ve radikalleşmenin temel nedenlerinin ele alınmasıyla, bireylerin serbest bırakıldıktan sonra aşırılık yanlısı faaliyetlere geri dönme olasılığının daha düşük olacağı varsayımı etkili olmuştur. Uygulanan destek sistemleri, örgütten ayrılmış kişilerin yeni hayatlar kurmalarına ve topluma entegre olmalarına yardımcı olarak nüksetme olasılığını azaltmıştır. JI örneğinde, bireysel düzeyde başarılı radikalleşmeden arındırma, olumlu sosyal yeniden entegrasyonla sonuçlanmıştır. Bu programlardan geçen bireyler toplumlarının üretken üyeleri haline gelmiştir. İstihdam sağlama, sağlıklı ilişkiler kurma ve topluma olumlu katkıda bulunabilme noktasında bir başarıdan söz etmek mümkün olmuştur (Taskarina ve Nuri, 2021).

İslah olmuş bireyler halihazırda aşırılık yanlısı faaliyetlerde bulunan diğer kişiler için rol model görevi görmüştür. Dönüşüm hikayeleri ve radikalleşmeyle

mücadele çabalarına aktif katılımları başkalarına da benzer bir yol izlemeleri için ilham vermiştir. Bu duruma bir örnek bir polis memuru olarak görev yaparken JI'ya katılan ve ardından radikalleşmeden arındırma programına alınan Sofyan Tsauri'dir. Tsauri radikalleşme ile mücadele kapsamında kitap yazmanın dışında YouTube üzerinden bir kanal da kurmuş ve buradan kitlelere seslenmiştir (Muhyiddin ve Priyanto, 2023: 2-3). Bu yöntem, değişimin mümkün olduğuna dair somut bir kanıt sağladığı için radikalleşmeden uzaklaşma sürecinde güçlü bir araç olarak kullanılmıştır. Programlar sayesinde bireyler öz farkındalıklarını ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirmiştir. Program katılımcıları, aşırılıkçı ideolojileri ve propagandayı eleştirel bir şekilde sorgulamayı öğrenerek radikalleşmeye daha az yatkın hale gelmeye başlamıştır. Bu bilişsel değişim, uzun vadeli radikalleşmeyi sürdürmek ve gelecekte aşırılık yanlısı faaliyetlere katılımı önlemek için kritik olarak değerlendirilmiştir (Widya vd., 2020).

Sonuç

Terörizmin yalnızca belirli coğrafyalarda değil dünyanın tüm bölgelerinde etkisini hissettirdiği bu dönemde radikalleşme üzerine çalışmalar önemli bir çabayı ifade etmektedir. Yeniden vurgulamak gerekirse terörizm olgusunun önemli sebeplerinden birisi radikalleşmedir. Bu nedenle terörizmle mücadele radikalleşmenin önlenmesini gerektirmektedir. Diğer yandan terör veya şiddeti araç olarak benimsemiş örgütlere katılan bireylerin radikalizm ve örgüt mensupluğundan vazgeçirilmesi de terörizmle ve radikalizmle mücadelede önemli bir yer tutmaktadır.

Radikalleşmeden arındırma terör örgütlerine mensup kişilerin bu örgütlerden ayrılmalarını içeren bir kavram olarak görülebilir. Radikalleşmeden arındırmanın nasıl yönetileceği ve hangi somut uygulama ve programlarla yürütülebileceğine yönelik birçok görüş bulunmakla birlikte DDR modeli en öne çıkan model olarak kabul edilmektedir. Bu modelde tüm sürecin başarılı bir şekilde yürütülmesi için sembolik öneme haiz silahsızlanma aşaması ilk aşamayı oluşturmaktadır. Bu makalede de vurgulandığı gibi bu aşama tarafların samimi bir iletişim inşasına yönelik olarak da öneme sahiptir. Silahsızlanmayla başlayan süreç eski terör örgütü mensuplarının topluma karışması, radikalizmden sıyrılmaları ve hayatlarının normalleşmesiyle sonuçlanmaktadır.

Araştırma, radikalleşmeden arındırma süreçlerini ve uygulanan politikaların etkinliğini çok boyutlu bir yaklaşımla incelemiştir. Radikalleşmenin temel nedenlerine inerek hem bireysel hem de toplumsal seviyelerde hangi unsurların radikalleşmeye yol açtığına dikkat çekilmiştir. Özellikle terörizmin ideolojik kökenleri, örgüt içi dinamikler ve bireylerin sosyal kimlikleri bu sürecin önemli belirleyicileri olarak ortaya çıkmıştır. Buna ek olarak, radikalleşmeden arındırma programlarının, sadece ideolojik bir dönüşüm değil, aynı zamanda bireylerin topluma yeniden entegrasyonunu sağlamada önemli bir araç olduğu vurgulanmıştır.

Pratik olarak radikalleşmeden arındırma çabaları da DDR modeli uygulamaları da birçok zorluğu beraberinde getirmektedir. Bu zorluklar özellikle yaşamının uzun bir sürecini terör örgütü içerisinde geçiren kişilerin “normal” toplum yaşamına entegre olmalarında ve zihnen radikal fikirlerden arındırılmalarında kendilerini göstermektedir. Ancak bu makalenin ilk kısımlarında da belirtildiği gibi radikalleşmeden arındırma ve ona dair modeller siyasal şiddet ve terörizmin sona erdirilmesi doğrultusunda etkili olabilecek araçlar olarak öne çıkmaktadır.

Araştırmada bulgular, radikalleşmeden arındırma süreçlerinin yalnızca güvenlik güçlerinin zorlayıcı yöntemlerine dayanmaması gerektiğini göstermiştir. Başarılı deradikalizasyon programlarının birey odaklı yaklaşımlar benimsediği, psikososyal destek, ekonomik fırsatlar ve toplumsal kabul gibi unsurları içerdiği görülmüştür. Endonezya örneğinde olduğu gibi, radikalleşmeden arındırma programlarının etkinliği, devlet kurumları, sivil toplum ve dini liderler gibi çok sayıda paydaşın katılımına dayanmaktadır. Özellikle “pentaheliks” modeli gibi çok paydaşlı yaklaşımlar, bu süreçlerin sürdürülebilirliği ve başarı oranlarını artırmaktadır.

Bu çalışmada ortaya konan bulgulara göre, radikalleşmeden arındırma programlarının başarısı, bireyin sadece radikal ideolojiden vazgeçmesi değil, aynı zamanda topluma etkin bir şekilde yeniden katılımını sağlamasıyla doğrudan ilişkilidir. Programların bu süreci yönetirken çok yönlü yaklaşımlar benimsemesi, hem bireylerin uzun vadeli toplumsal entegrasyonunu kolaylaştırmakta hem de terörizmin yeniden canlanmasını önlemektedir. Eğitim, istihdam ve psikososyal destek bu sürecin önemli bileşenleridir.

Bunun yanı sıra, uluslararası düzeyde yapılan uygulamalara bakıldığında, programların toplumsal yapıya ve kültüre özgü dinamikleri dikkate alması gerektiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Endonezya’daki radikalleşmeden arındırma programlarının yerel dini liderler ve toplumsal figürlerle iş birliği yapması, bu programların başarısında kritik bir rol oynamıştır. Aynı şekilde, programların uzun vadeli bir perspektif ile planlanması ve yeniden suça karşma (recidivism) riskini minimize edecek önlemlerin alınması gerekmektedir.

Nihai olarak, radikalleşmeden arındırma süreçleri, sadece bireylerin örgütlerden ayrılmasını değil, aynı zamanda uzun vadeli toplumsal entegrasyonu sağlayacak çok yönlü yaklaşımlarla desteklenmelidir. Bu bağlamda, Endonezya’da uygulanan programlar, diğer ülkeler için önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bireylerin sosyal, ekonomik ve psikolojik olarak güçlendirilmesi, radikalleşmeden arındırmanın sürdürülebilir başarısının temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, bu tür programların geliştirilmesi, ülkeler arasındaki bilgi ve tecrübe paylaşımıyla desteklenmelidir.

Kaynakça

- Agastia, I. G. B. D., Perwita, A. A. B., & Subedi, D. B. (2020). Countering violent extremism through state-society partnerships: a case study of de-radicalisation programmes in indonesia. *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism*, 15(1), 23-43. <https://doi.org/10.1080/18335330.2020.1722317>
- Altier, M. B., Thoroughgood, C. N., ve Horgan, J. G. (2014). Turning away from terrorism: Lessons from psychology, sociology, and criminology. *Journal of peace research*, 51(5), 647-661.
- Anastasia, I. K. (2023). Study Of Deradicalization And Disengagement Of Former Terrorism Convicts As An Effort To Prevent Terrorism For National Resilience. *Journal Research of Social Science, Economics, and Management*. 3(1), 163-179.
- Ashour, O. (2009). *The de-radicalization of Jihadists: Transforming armed Islamist movements*. Routledge.
- Asrori, S., Jamilah, J., ve Ismail, M. (2020). The challenge of radicalization and deradicalization in prison; a review on social dynamics prison officers and terrorist inmates. <https://doi.org/10.4108/eai.12-11-2019.2293531>
- Banholzer, L. (2013). When Do Disarmament, Demobilization and Reintegration Programs Succeed?. *Demobilization and Reintegration Programs Succeed*.
- Barrelle, K. (2015). Pro-integration: disengagement from and life after extremism. *Behavioral sciences of terrorism and political aggression*, 7(2), 129-142.
- Bintarsari, N. K. (2022). *Countering terrorism in Indonesia: a study of policy in counter-terrorism measures of the Indonesia National Counter-terrorism Agency (Badan Nasional Penanggulangan Terorisme/BNPT)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Rutgers The State University of New Jersey, Graduate School-Newark.
- BNPT. (2013). *National Rehabilitation Guidelines for Terrorism Perpetrators and Families Volume 1*. Jakarta: The National Anti-Terror Agency.
- Brailey, M., Ismail, N. H., & Amir, I. (2023). "hearts, hands and heads": exploring the relationship between disengagement and deradicalization through counter violent extremism project implementation in indonesia. *Muslim Politics Review*, 2(1), 2-20. <https://doi.org/10.56529/mpr.v2i1.140>
- Bjørge, T. (2011). Dreams and disillusionment: Engagement in and disengagement from militant extremist groups. *Crime, law and social change*, 55(4), 277-285.
- Cardenas, J., Pérez, N. S., & Triana, S. (2016). Different paths to peace building: A comparative analysis of DDR programs in Colombia and the Province of Aceh, Indonesia. In *Handbook of Research on Transitional Justice and Peace Building in Turbulent Regions* (pp. 374-396). IGI Global.
- Della Porta, D., ve LaFree, G. (2012). Guest editorial: Processes of radicalization and de-radicalization. *International Journal of Conflict and Violence (IJCV)*, 6(1), 4-10.

- Edwards, W. ve Newman, J. R. (1982). *Multiattribute Evaluation*, Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Gill, P., Bouhana, N., & Morrison, J. (2015). Individual disengagement from terrorist groups. *Terrorism and political violence*, 243-257.
- Gossman, P. (2009). *Transitional Justice and DDR: The Case of Afghanistan*. International Center for Transitional Justice Research Brief. June. Available at: http://www.ictj.org/static/Publications/Gossman_Af_ResearchBriefDDR_re2009.Pdf
- Hilmy, M. (2013). The politics of retaliation: the backlash of radical islamists to the deradicalization project in indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 51(1), 129. <https://doi.org/10.14421/ajis.2013.511.129-158>
- Horgan, J. (2004). *The psychology of terrorism*. Routledge.
- Horgan, J. (2009a). Disengaging from terrorism. *The faces of terrorism: Multidisciplinary perspectives*, 257-276.
- Horgan, J. G. (2009b). *Walking away from terrorism: Accounts of disengagement from radical and extremist movements*. Routledge.
- Horgan, J., ve Braddock, K. (2010). Rehabilitating the terrorists?: Challenges in assessing the effectiveness of de-radicalization programs. *Terrorism and political violence*, 22(2), 267-291.
- Humphreys, M., & Weinstein, J. M. (2007). Demobilization and Reintegration. *Journal of Conflict Resolution*, 51(4), 531-567. <https://doi.org/10.1177/0022002707302790>
- Hwang, J. C. (2018). *Why terrorists quit: The disengagement of Indonesian jihadists*. Cornell University Press.
- Ike, T. J., Singh, D., Jidong, D. E., Murphy, S., & Ayobi, E. E. (2021). Rethinking reintegration in nigeria: community perceptions of former boko haram combatants. *Third World Quarterly*, 42(4), 661-678. <https://doi.org/10.1080/01436597.2021.1872376>
- Ilyas, M. and Athwal, R. (2021). De-radicalisation and humanitarianism in indonesia. *Social Sciences*, 10(3), 87. <https://doi.org/10.3390/socsci10030087>
- Indrawan, J. ve Aji, M. (2019). The effectiveness of national agency for combating terrorism's deradicalization program toward terror convicts in indonesia. *Jurnal Pertahanan & Bela Negara*, 9(2), 1. <https://doi.org/10.33172/jpbh.v9i2.571>
- IPAC (2024). "An Indonesian Deradicalisation Program That Works", IPAC Report No: 92, <https://understandingconflict.sgp1.digitaloceanspaces.com/dashboard/IPAC-Report-92-An-Indonesian-Deradicalisation-Program-that-Works-rev.pdf.pdf>.
- Ismail, N. H. (2023). Indonesia's detachment 88—a model for countering extremism. *RSIS Commentaries*, 148-23.
- Knight, M. (2008). Expanding the DDR model: Politics and organizations. *Journal of Security Sector Management*, 6(1), 1-19.
- Koehler, D. (2016). *Understanding deradicalization: Methods, tools and programs for countering violent extremism*. Taylor & Francis.

- Kruglanski, A., Gelfand, M., Bélanger, J., Sheveland, A., Hetiarachchi, M., ve Gunaratna, R. (2014). The psychology of radicalization and deradicalization: how significance quest impacts violent extremism. *Political Psychology*, 35(S1), 69-93. <https://doi.org/10.1111/pops.12163>
- Marsden, S. V. (2017). *Reintegrating extremists: Deradicalisation and desistance*. Springer.
- McQuinn, B. (2023). Study of deradicalization and disengagement of former terrorism convicts as an effort to prevent terrorism for national resilience. *Journal Research of Social Science, Economics, and Management*, 3(1). <https://doi.org/10.59141/jrssem.v3i1.526>
- Milla, M., Hudiyana, J., ve Arifin, H. (2019). Attitude toward rehabilitation as a key predictor for adopting alternative identities in deradicalization programs: an investigation of terrorist detainees' profiles. *Asian Journal of Social Psychology*, 23(1), 15-28. <https://doi.org/10.1111/ajsp.12380>
- Muggah, R. (2005). No Magic Bullet: A Critical Perspective on Disarmament, Demobilization and Reintegration and Weapons Reduction in Post-Conflict Contexts. *The Round Table*, 94(379), 239-252. <https://doi.org/10.1080/00358530500082684>
- Muggah, R. (Ed.). (2009). *Security and post-conflict reconstruction*. New York: Routledge.
- Muggah, R. (2010). Innovations in disarmament, demobilization and reintegration policy and research-Reflections on the last decade. *NUPI Working Paper*.
- Muggah, R. and O'Donnell, C. (2015). Next generation disarmament, demobilization and reintegration. *Stability: International Journal of Security & Development*, 4(1). <https://doi.org/10.5334/sta.fs>
- Muhyiddin, M., & Priyanto, S. (2023). Deradicalization Narratives from Former Convicts in the Digital Space: Sofyan Tsauri's YouTube Channel Analysis. *Jurnal Komunikasi Islam*, 13(01), 1-23.
- Muluk, H., Umam, A., ve Milla, M. (2019). Insights from a deradicalization program in Indonesian prisons: the potential benefits of psychological intervention prior to ideological discussion. *Asian Journal of Social Psychology*, 23(1), 42-53. <https://doi.org/10.1111/ajsp.12392>
- Nivette, A., Echelmeyer, L., Weerman, F., Eisner, M., ve Ribeaud, D. (2021). Understanding changes in violent extremist attitudes during the transition to early adulthood. *Journal of Quantitative Criminology*, 38(4), 949-978. <https://doi.org/10.1007/s10940-021-09522-9>
- Önenli Güven, M. (2023). İstihbarat ve Terörizmle Mücadelede Radikalleşmeden Dönüş. *İstihbarat Çalışmaları ve Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 221-244.
- Pelletier, P. ve Drozda-Senkowska, E. (2020). Virtual reality as a tool for deradicalizing the terrorist mind: conceptual and methodological insights from intergroup conflict resolution and perspective-taking research. *Peace and Conflict Journal of Peace Psychology*, 26(4), 449-459. <https://doi.org/10.1037/pac0000442>

- Porto, J. G., Parsons, I., ve Alden, C. (2007). From Soldiers to Citizens: The Social, Economic and Political Reintegration of UNITA Ex-combatants. Institute for Security Studies Monographs, (130).
- Prasetya, A. ve Meliala, A. (2021). Desistance from terrorism a new hope for the quit from terrorism program indonesia. *International Journal of Social Science and Human Research*, 04(10). <https://doi.org/10.47191/ijsshr/v4-i10-53>
- Rabasa, A., Pettyjohn, S. L., Ghez, J. J., ve Boucek, C. (2010). *Deradicalizing islamist extremists*. RAND Corp Arlington VA National Security Research Div.
- Reinares, F. (2011). Exit from terrorism: A qualitative empirical study on disengagement and deradicalization among members of ETA. *Terrorism and Political Violence*, 23(5), 780-803.
- Reiter, J., Doosje, B., & Feddes, A. R. (2020). Radicalization and deradicalization: a qualitative analysis of parallels in relevant risk factors and trigger factors.. <https://doi.org/10.31234/osf.io/yne3v>
- Saleh, M. (2022). The religious leaders' view on deradicalization efforts through the islamic educational institutions and anti-terrorism law in yogyakarta. *Progresiva Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam*, 11(01), 70-86. <https://doi.org/10.22219/progresiva.v11i01.21834>
- Silke, A. (2008). Holy Warriors: Exploring the Psychological Processes of Jihadi Radicalization. *European Journal of Criminology*, 5(1), 99-123. <https://doi.org/10.1177/1477370807084226>
- Subagyo, A. (2021). The implementation of the pentahelix model for the terrorism deradicalization program in indonesia. *Cogent Social Sciences*, 7(1). <https://doi.org/10.1080/23311886.2021.1964720>
- Subedi, D. B. (2014). Conflict, combatants, and cash: Economic reintegration and livelihoods of ex-combatants in Nepal. *World Development*, 59, 238-250.
- Sukabdi, Z. A. (2015). Terrorism in indonesia: a review on rehabilitation and deradicalization. *Journal of Terrorism Research*, 6(2). <https://doi.org/10.15664/jtr.1154>
- Suratman, Y. P. (2018). The effectiveness of de-radicalization program in southeast asia: does it work? the case of indonesia, malaysia, and singapore. *JAS (Journal of ASEAN Studies)*, 5(2), 135. <https://doi.org/10.21512/jas.v5i2.4302>
- Syafiq, M., Alfithon, A. M., Cherney, A., & Louis, W. R. (2024). Self-compassion as a factor in the deradicalisation of extremist offenders. *Journal of Pacific Rim Psychology*, 18, 18344909231225300.
- Taskarina, L. ve Nuri, W. (2021). Dreaming of the peaceful ways: an evaluation of the indonesian deradicalisation program. *Technium Social Sciences Journal*, 25, 687-700. <https://doi.org/10.47577/tssj.v25i1.5092>
- Ulyana, A. ve Riyansyah A. (2021). "De-radicalization Program: The Case Study of Indonesia". *International Journal of Business Economics and Social Development*". 2(2), 78-88.
- Widya, B., Syaquillah, M., & Mr., S. Y. (2020). The involvement of ex-terrorist inmates and combatants in the disengagement from violence strategy in

- indonesia. *Journal of Terrorism Studies*, 2(2). <https://doi.org/10.7454/jts.v2i2.1022>
- Wright, S. A. (1988). Leaving new religious movements. Issues, theory, and research. *Falling from the faith. Causes and consequences of religious apostasy*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Yumitro, G. ve Abhiyoga, N. (2022). Multiculturalism education as the social approach for deradicalization program in indonesia. *Technium Social Sciences Journal*, 38, 124-134. <https://doi.org/10.47577/tssj.v38i1.7763>
- Yumitro, G., Febriani, R., Roziqin, A., & Abiyogha, N. (2022). Deradicalization programs in indonesia: bibliometric analysis of international publication trends from 1980 to 2022. *Communications in Humanities and Social Sciences*, 2(1), 30-35. <https://doi.org/10.21924/chss.2.1.2022.31>

Yerel Demokrasi: Katılım Mekanizmalarının Yerel Yönetişim Yaklaşımı Açısından İncelenmesi

Serpil Yıldırım¹

Öz

Demokrasi bugün siyasal hayatımızın merkezini oluşturan önemli bir kavramdır. Demokrasinin önemli bir parçası olan yerel demokrasinin uygulanması açısından, katılımcı demokrasi kavramı ise hayati bir öneme sahiptir. Bu noktada gerek ulusalda gerekse yerelde birtakım demokratik katılım yöntemleri kullanılarak halkın demokratik süreçlere daha etkin bir şekilde katılması teşvik edilmektedir. Zira demokratik ve eşitlikçi bir yönetim ancak katılım mekanizmalarının etkin kullanımıyla mümkündür. Dolayısıyla, katılımcı yönetim uygulamaları, iktidarın karar alma süreçlerinde, bu yetkisini halkla paylaşması anlamına gelmektedir. Öte yandan bu yetkinin paylaşımı demokrasi uygulamalarının sürdürülebilirliği açısından da önem taşımaktadır. Bununla birlikte bu eşitlikçi ve katılımcı yaklaşım, karar alma ve uygulama süreçlerinde toplumun da sorumluluk üstlenmesini sağlayarak belirlenen kamu politikalarının daha etkin yürütülmesine de imkân tanımaktadır. Benzer şekilde bu katılımcı mekanizmalar yönetim süreçleri içerisinde aktif olarak görev üstlenen toplumun yönetimi denetleyebilmesine, daha şeffaf ve hesap verebilir bir yönetim anlayışının geliştirilmesine de katkıda bulunmaktadır. Bu kapsamda, belirlenen bu amaçlara ulaşmaya yönelik olarak kullanılan bu mekanizmalar arasında günümüzde yönetim yaklaşımı en etkili katılım yöntemi olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışmada da yerel demokrasinin gelişiminde önemli bir rol oynayan yönetim yaklaşımı temel katılım süreçleri açısından incelenmiştir. Çalışmada yerel demokrasinin çeşitli boyutları incelenerek yönetim yaklaşımıyla nasıl daha etkin bir hâle getirilebileceği araştırılmıştır. Literatür taramasına dayanan ve nitel araştırma yöntemiyle yürütülen bu çalışmada, demokrasinin geliştirilmesi açısından halk katılımının öneminin ortaya konması amaçlanmıştır. Çalışmada, demokratik bir yönetimin öncelikle demokratik bir siyasetten geçtiği değerlendirilmiş olup yerel siyasetin önemli kurumlarından olan yerel yönetimlerin de uygulayacakları katılım

¹ Dr., Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, serpilakis@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7593-4666.

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 30.06.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 19.08.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

mekanizmalarıyla yerel demokrasinin ve yerel yönetişimin gelişimine katkıda bulunacakları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yerel Demokrasi, Katılım, Yerel Yönetimler, Yönetişim, Yerel Yönetişim.

Local Democracy: Examining Participation Mechanisms in Terms of Local Governance Approach

Abstract

Democracy is an important concept that forms the center of our political life today. In terms of the implementation of local democracy, which is an important part of democracy, the concept of participatory democracy is of vital importance. At this point, by using a number of democratic participation methods both nationally and locally, the public is encouraged to participate more effectively in democratic processes. Because democratic and egalitarian governance is only possible with the effective use of participation mechanisms. Therefore, participatory governance practices mean that the government shares this authority with the public in decision-making processes. On the other hand, sharing this authority is also important for the sustainability of democratic practices. In addition, this egalitarian and participatory approach allows the public to assume responsibility in decision-making and implementation processes, allowing the public policies determined to be implemented more effectively. Similarly, these participatory mechanisms contribute to the society, which actively takes part in the governance processes, being able to monitor the administration and to the development of a more transparent and accountable governance approach. In this context, among these mechanisms used to achieve these determined goals, the governance approach stands out as the most effective participation method today. In this study, the governance approach, which plays an important role in the development of local democracy, has been examined in terms of basic participation processes. In the study, various dimensions of local democracy have been examined and how it can be made more effective with the governance approach has been investigated. In this study, which is based on literature review and conducted with qualitative research methods, it is aimed to reveal the importance of public participation in terms of developing democracy. In the study, it has been evaluated that a democratic administration is primarily through democratic politics and it has been concluded that local administrations, which are important institutions of local politics, will contribute to the development of local democracy and local governance with the participation mechanisms they will implement.

Keywords: Local Democracy, Participation, Local Governments, Governance, Local Governance.

Extended Abstract

In this study the governance approach, which plays an crucial role in the development of local democracy, was examined in terms of fundamental participation processes. In the study, various dimensions of local democracy and participatory democracy in this context were examined and it was investigated how local democracy could be made more effective with the governance approach.

Today, “democracy”, one of the main research areas of political and management science, is defined in general terms as the self-government of the people and is essentially based on the concept of “political equality”. This concept, which expresses the equal distribution of political power and authority, is accepted as the central principle of democracy. The people, on the other side , refers to the human community whose members have the right to equal representation before the government. However, despite this inclusive quality, the fact that it has a “majoritarian” aspect in the representation processes also causes the concept to erode. For this reason, the issue of what the limits of popular administration are, especially in management processes, is frequently discussed. In this context, some questions such as what is the real sphere of democracy, on which issues the public has the authority to decide, in which cases the right to decide should be left to the will of individuals constitute the focus of discussions between the public sphere and the individual sphere in many respects.

In this context, “local democracy”, which has a wide application zone in terms of the representation of democracy, assumes an important role. Local democracy basically expresses the aspect of democracy and administration reflected locally. In this respect, local democracy means that management and decision-making processes are carried out from the closest place to the public. Governance and democracy, as two inseparable concepts, are as old as human history. However, these concepts have gone through significant changes until today. While democracy was a direct and face-to-face process in the Ancient Greek City States, which constituted the purest form of democracy, it was later replaced by indirect or representative democracy. These changes in the understanding of democracy are mostly based on “modernization”-themed contents such as urbanization, population growth, and states becoming more complex as political structures. However, it is certain that democracy develops more strongly in environments where direct representation is possible. On the other hand, it is out of the question to ignore the changes occurring in the social and political structure. This situation requires democracy to update itself and adapt to new conditions. In this context, while democracy gains a representative quality, it tries to maintain its existence at the local level through the mechanisms it has developed within itself. In this respect, the “governance” approach as a managerial mechanism is an important mechanism for democracy to protect and maintain its existence at the local level.

Today, the effective and efficient use of resources is necessary as a managerial process for the healthy functioning of political structures. As a result of this understanding, participatory mechanisms are being

encouraged in local democracies as well as national and territorial democracy. General politics, whose main aim is to ensure development and welfare, has begun to use both national and local democracy and participation mechanisms more effectively in this process. In this new process; The concepts of governance, participation and democracy have come to the fore as key concepts of development at both national and local levels. The places where this new approach found the best application area were local government units. In addition to the structure of local government units that allows direct public participation, the support of the central administration has contributed to the strengthening of democracy at the local level. As a matter of fact, local government reforms, which started in the 1980s and continued in the 2000s, are important steps taken at the policy level to support local democracy.

With these regulations, encouraging direct public participation in the processes of determining public policies and participating in decisions makes local democracy more functional. This method contributes to the development of the public's sense of political responsibility, as they are a part of decision-making processes, as well as civil responsibility. Thus, the public taking part in the participation processes not only assumes responsibility in determining public policies, but also plays a role as an effective control mechanism. In addition, these participation processes contribute to the fulfillment of processes such as transparency, accountability, responsibility, participation, civil society and audit, which are the basic features of the governance mechanism. These processes bring about effective management, which is actually the ultimate goal of governance and local democracy.

In this study, the concept of local democracy and its local governance mechanism as an important participation tool are examined. In the study; The concepts of democracy, participatory governance, local governance, civil society, local politics, types of governance and local government were the prominent concepts in analyzing the content of the study. The study was conducted with the qualitative research method and the source scans were carried out through domestic and foreign, primary and secondary sources. The study consists of three parts. In the first part of the study, the concept of local democracy is discussed from a theoretical perspective. In the second part of the study, the features and elements of the concept of local democracy were tried to be examined. In the third part of the study, the concept of local democracy was examined in terms of local governance processes as a participation mechanism. In the study, it was evaluated that effective participation in our country's local democracy is encouraged with the governance approach, but when examined in terms of the elements of good governance, there are also areas that need to be improved. Again, in the study, it was evaluated that a democratic administration passes primarily through a democratic policy, and it was concluded that local governments, which are important institutions of local politics, are important actors in the development of local democracy and local governance with the policies they will implement.

Giriş

Siyaset ve yönetimin temel tartışma alanlarından biri olan “demokrasi” günümüzün de en popüler konularındandır. Genel bir ifadeyle halkın kendi kendini yönetmesi olarak tanımlanan demokrasi, özünde “siyasal eşitlik” kavramına dayanmaktadır. Siyasi güç ve yetkinin eşit dağılımını ifade eden bu kavram demokrasinin merkezi ilkesi olarak kabul edilmektedir. Halk ise nasıl tanımlanırsa tanımlansın ve hangi grupta yer alırsa alsın onu oluşturan bireylerin yönetim karşısında eşit temsil hakkına sahip olan insan topluluğunu ifade etmektedir. Ancak kapsayıcı bu niteliğine karşın, temsil süreçlerinde “çoğunlukçu” bir yönünün olması, kavramın aşınmasına da neden olmaktadır. Bu nedenle özellikle yönetim süreçlerinde halk yönetiminin sınırlarının ne olduğu konusu sıklıkla tartışılmaktadır. Bu kapsamda demokrasinin gerçek alanı nedir, halk hangi konularda karar verme yetkisine sahiptir, karar alma hakkı hangi durumlarda bireylerin iradesine bırakılmalıdır gibi birtakım sorular birçok bakımdan kamusal alan ile bireysel alan arasındaki tartışmaların da odağını oluşturmaktadır. Bu tartışmalar ışığında liberal görüş demokrasinin bireysel özgürlükleri kısıtlamayacak şekilde, sadece toplulukla ilgili konuları kapsamaması gerektiğini savunurken; radikal görüş ve ilgili fraksiyonları (sosyal demokrasi, feminizm vb.) demokrasinin sosyal varoluşa ilişkin ev, aile, özel alan dâhil hayatın bütün alanlarına uygulanabileceğini ileri sürmektedir (Heywood, 2011: 101-106). Zira radikal demokrasi ve ilgili fraksiyonlarına göre, demokrasi özgürlüklerin düşmanı değil, bilakis dostudur.

Bu kapsamda demokrasinin temsili açısından geniş bir uygulama alanına sahip olan “yerel demokrasi”, önemli bir görev üstlenmektedir. Yerel demokrasinin en geniş uygulama alanı bulduğu yerler ise yerel yönetim birimleridir. Bundan dolayı hemen her ülkede yerel yönetimlere demokrasinin “beşiği” olarak bakılmaktadır. Zira yerel yönetimler, demokrasinin başlıca değerleri olan katılım ve temsil mekanizmalarıyla halkın kendi kendini yönetmesine imkân tanıyan kurumlardır. Bu değerlerle birlikte demokrasinin dört temel ilkesi olarak kabul edilen “çoğunluk kuralı”, “azınlık hakkı”, “siyasal eşitlik” ve “düzenli seçimler” gibi ilkeleri de halkın demokratikleşmesine olan katkısından dolayı yerel yönetimlerin “yerel demokrasi merkezleri” olarak (Görmez, 1997: 68) adlandırılmalarına neden olmuştur. Nihai anlamda ise yerel demokrasi, varlığını sürdürebilmek için, öncelikle devletin bütün kurumları tarafından yürütülmesine ihtiyaç duyar (Keleş, 2020b: 54). Bu bakımdan yerel demokrasinin Türkiye’de gelişimi genel tarihsel akışa paralel bir seyir izlemiştir. Osmanlı Devleti döneminde yerel demokrasi vakıflar, loncalar, kadılık gibi “yerli” sistemler aracılığıyla yürütülmüştür. Batıdaki yerel yönetim yapılarıyla benzeşmeyen bu yapılar nedeniyle, Osmanlı’da yerel yönetim geleneği sınırlı kalmıştır (Göymen, 2000: 3). Heper bu durumu Osmanlı’daki “aşkın devlet” geleneğiyle açıklamaktadır. Zira

Osmanlı'da merkezîyetçilik o kadar güçlüdür ki patrimonyal bürokrasi'nin de etkisiyle yerelde sorun çözümünü üstlenebilecek bir sivil toplum da gelişmemiştir (Heper, 2018: 170, 238).

Bu durum Cumhuriyet Dönemi'nde de aynı şekilde devam etmiş ve demokrasi, yoğun siyasi çekişmelerin gölgesinde gelişmiştir. Kurtuluş Savaşı, 1929 Bunalımı ve Cumhuriyet Dönemi'nin koşulları yoğun merkezîyetçi yönetimin devamını gerektirmiştir. Ardından İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla sıkı devletçi politikalar uygulanmış, sonrasında ise tek partili sistemden çok partili döneme geçilmesi ve bu dönemde yaşanan toplumsal ve siyasal olayların etkisiyle demokrasi “parçalı” ve “sınırlı” bir gelişim göstermiştir. 1980 sonrasında ise demokrasi hayatın bütün alanına etki eden küreselleşmenin gereklerine göre şekil almış ve bu dönemde yaygınlaşmaya başlayan neoliberal politikaların da etkisiyle “dünyaya açılmaya” başlamıştır (Akşin, 2018: 409-433; Karpat, 2014: 179-227). 2000 sonrasında küreselleşmenin hız kazanmasıyla birlikte küresel ile bütünleşme sürecine giren Türk demokrasisi yerele de yansımış ve 2000'lerin başında ve devamındaki yıllarda yerel demokrasinin geliştirilmesi amacıyla yerel yönetimlerde yoğun bir reform sürecine girilmiştir. Günümüzde ise 2017 referandumu ve ardından 2018 yılında Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemine geçişle birlikte genel çerçevede bütün kamu yönetiminde bir değişiklik yaşanmış olup Türk kamu yönetiminde yaşanan bu kurumsal değişimden Anayasal bir kurum olarak yerel yönetimler de etkilenmiştir (Öner, 2019: 303). Bu süreçte yerel yönetim alanında direkt Cumhurbaşkanına bağlı bir politika kurulu³nun oluşturulması ise bir yandan

2 Güçlü bir devlet geleneğini anlatmak amacıyla kullanılan “patrimonyal bürokrasi”, devlet yönetiminin hükümdarın mutlak iradesine dayandığı yönetim sistemini ifade eder. Patrimonyal bürokraside hem askeri hem de yönetsel idare hükümdarın mülkü olup yönetim onun bünyesinde toplanmaktadır. Devletin “baba” rolünde olduğu bu yönetim anlayışında hükümdar yönetime ilişkin konularda mutlak irade sahibidir. Toplumsal ve siyasal alanlara ilişkin bütün sorunların çözümünde hükümdarın/krallın/monarğin iradesi esastır. Türk yönetim geleneğinin de temelini oluşturan patrimonyal yönetim anlayışına tarihin her döneminde rastlamak mümkündür. Ancak mutlak monarşiler dönemi patrimonyal bürokrasinin doruğa ulaştığı dönemlerdir. “Patrimonyal devlet” kavramı ise Max Weber’in “ideal tip” bürokrasisinde kavramlaştırdığı otorite tiplerinden “geleneksel otorite” tiplerinden biri olarak yer alır. Weber otoriteyi geleneksel, karizmatik ve yasal-ussal otorite olmak üzere üç sınıfa ayırmaktadır. Bunlardan geleneksel otorite gücünü geçmişten ve geleneksel değerlerden almaktadır. Bu çerçevede feodal, patrimonyal ve patrikaryal imparatorluklar Weberi'nin otorite tiplerinden olan geleneksel otorite sınıflaması içinde yer alırlar.

Ayrıntılı bilgi için bkz.:

Heper, M. (2018). Türkiye'de devlet geleneği (6. b.). Ankara: Doğu-Batı.

Kapani, M. (2019). Politika bilimine giriş (58. b.). Ankara: Serbest Akademi.

Özdemir, H. (2001). Osmanlı devletinde bürokrasi. İstanbul: Okumuş Adam.

Weber, M. (2005). Bürokrasi ve otorite. (M.A. Arıcıoğlu ve H. B. Akın, Ed., H. B. Akın, Çev.). Ankara: Adres Yayınları.

3 Parlamenter sistemin uzunca bir süre uygulandığı Türkiye'de “etkinlik” ve “istikrar” arayışlarının bir sonucu olarak 16 Nisan 2017 tarihinde yapılan referandum ve 24 Haziran 2018 tarihinde yapılan genel seçimler sonucunda Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemine geçilmiştir. Yeni sistemle birlikte kamu politikalarının oluşturulması, uygulanması ve takibinde daha hızlı ve etkin karar alma mekanizmalarına duyulan ihtiyaç nedeniyle yürütme erkini temsilen Cumhurbaşkanlığına bağlı olmak üzere dokuz politika kurulu oluşturulmuştur. Bilim ve teknoloji, eğitim ve öğretim, güvenlik ve dış

yerel yönetimlerin merkezi niteliğini artırırken bir yandan da bu birimlerin merkezde daha güçlü bir şekilde temsil edilmelerine imkân tanımıştır (Akman, 2019: 2513).

Bu çalışmada yerel demokrasi kavramı ve onun önemli bir katılım aracı olarak yerel yönetim mekanizması incelenmiştir. Çalışmada; demokrasi, katılımcı yönetim, yerel yönetim, sivil toplum, yerel siyaset, yönetim türleri ve yerel yönetim kavramları çalışma içeriğinin analiz edilmesinde öne çıkan kavramlar olmuştur. Çalışma nitel araştırma yöntemiyle yürütülmüş olup kaynak taramaları yerli ve yabancı, birincil ve ikincil kaynaklar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde yerel demokrasi kavramı kuramsal açıdan ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde yerel demokrasi kavramının özellikleri ve unsurları incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise yerel demokrasi kavramı bir katılım mekanizması olarak yerel yönetim süreçleri açısından incelenmiştir. Çalışmada Türkiye yerel demokrasisinde etkin bir katılımın yönetim yaklaşımıyla teşvik edildiği, ancak iyi yönetişimin unsurları bakımından değerlendirildiğinde geliştirilmesi gereken alanların da bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

1. Yerel Demokrasi

“Yerel demokrasi” ya da “taban demokrasisi” gerçekten “yerel”i geliştirir mi? Teorik olarak bu sorunun kesin bir yanıtını vermek güçtür. Ancak, demokratikleşme eğiliminde olan bir yönetimin güçlü bir halk tarafından hesap vermeye yönlendirilmesi daha olasıdır. Bu nedenle yerel demokrasinin “merkezi” olmayan doğası yereldeki yöneticilerin yanlış politikalarını ortaya koyabilir. Zira demokrasi her koşulda mutlak bir şekilde adil bir yönetim de demek değildir (Heywood, 2011: 1011; Wang ve Yao, 2007: 1635).

Yerel demokrasi “yerel ve dar ölçekte kendi kendini yönetme hakkı” olarak ilk kez komünlerle ortaya çıkmıştır. Yerel yönetimlerin, doğalarında barındırdıkları katılım, etkinlik, demokrasi, özgürlük gibi değerler ise onların “yerel demokrasi”

politika, sağlık ve gıda, kültür ve sanat, hukuk, sosyal politika, ekonomi ve yerel yönetim alanlarında oluşturulan bu kurullarla kamu hizmetlerinin halkın ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde daha güçlü ve etkin bir şekilde sunumu amaçlanmaktadır.

Ayrıntılı bilgi için bkz.:

Resmî Gazete (10/07/2018–30474). Cumhurbaşkanlığı Teşkilatı Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi, Kararname Sayısı: 1.

Akman, Ç. (2019). Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sisteminde yerel yönetimler yapbozu: Gelişmeler ve öneriler. *OPUS International Journal of Society Researches*, 13(19), 2499-2532. <https://doi.org/10.26466/opus.594624>

Yıldırım, S. (2024). Kamu politikalarında etkinlik arayışları ve Cumhurbaşkanlığı politika kurulları. M. A. Özer, Y. Pustu ve R. Bayansar, (Ed.), *Türk devlet teşkilatının anatomisi ve fizyolojisi içinde* (361-389). Ankara: Yetkin.

olarak nitelendirilmelerine neden olmuştur. Zira yerel yönetimler taşıdıkları bu özellikler nedeniyle toplumun demokratikleşmesine katkıda bulunan kurumlardır (Görmez, 1997: 68-70). Ancak yerel yönetim ile demokrasi arasındaki ilişkiye yönelik farklı görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşlerden bazıları yerel demokrasinin yerel yönetim uygulamaları ile geliştirilebileceğini savunurken; bazıları da taşıdığı ilkeler gereğince, yerel demokrasinin yerel yönetimlerle sürdürülemediğini ileri sürmektedirler. Bu görüşler bağlamında Toulmin Smith ve onunla aynı görüşü paylaşan bazı düşünürlere göre yerel yönetimler ve demokrasi, gücünü politik seçimlerden değil geleneklerden almaktadırlar. Yine Langrod ve Moulin, demokrasi ve yerel yönetimlerin prensiplerinin birbiriyle örtüşmediğini savunurken; karşıt görüşte olan J. Stuart Mill ve Alex de Tocqueville bu iki kavramın birbiriyle önemli derecede bağlantılı olduğunu ileri sürmektedirler. Konuya sınıf çatışması açısından yaklaşan Fransız düşünür Rousseau ve Condorcet yerel yönetimlerin toplumdaki sınıfsal ayrımı derinleştirip ayrıcalıklı sınıfların lehine hizmet veren birimler olduğunu ileri sürerken; Montesquieu ise yerel yönetimleri ve yerel toplulukları ideal devletin kurulması için gerekli bir araç olarak değerlendirmektedir (Çelik vd., 2008: 89).

Görüldüğü üzere; literatürde, demokrasinin temel ilkeleri olan özgürlük ve eşitlik kavramlarından dolayı, yerel yönetimlerle demokrasi arasında yakın bir ilişki kurulmaktadır. Nitekim demokrasinin tarihsel kökeninde yer alan kent demokrasileri de buna bir örnektir (Güler vd., 2016: 1390). Günümüzde ise yerel yönetimler, merkezi yönetim sisteminden kaynaklanan sorunların giderilebilmesi ve bu sorunların daha hızlı çözümlenebilmesi açısından önemli kuruluşlardır. Bu anlamda hizmet sunan birimler olarak yerel yönetimler halka denetim imkânı da vermektedirler (Özer, 2000: 130-131; Yaman ve Önder, 2018: 232). Bu nedenle yerel yönetimler siyasal karar almayı ve yönetime katılmayı kolaylaştırmaları bakımından demokrasiyi geliştiren kurumlardır (Görmez, 1997: 68). Uysal-Sezer (1996: 63) ise konuya eleştirel bir açıdan yaklaşarak yerel yönetimlerin bir “iktidar paylaşımı” olduğunu söyler. Uysal-Sezer’e göre, “yerel yönetimler ne tarihsel olarak demokrasi ile bütünleşmekte, ne halkın temsili demokrasiyi yaşayarak öğrendiği bir okul özelliği taşımakta, ne de ölçek olarak küçük olmaları halkın kararlara katılımını sağlamaktadır”. Buna karşın yerel yönetimlerle demokrasi arasındaki ilişki neoliberal düşünürler tarafından özellikle vurgulanmaktadır. Bunlardan Hayek ve Robert Nozick gibi düşünürler merkezi yönetimin sınırlandırılması, çoğulculuk, bireysellik gibi kavramları öne çıkararak özellikle ekonomik ve kişisel özgürlükler açısından yerel yönetim anlayışını savunmaktadırlar (Ökmen, 2005: 30). Sonuç olarak yerel yönetimler, demokratik anlayışın yerleşmesine katkıda bulunarak siyasal olgunluğun geliştirilmesi bakımından da önemli birimlerdir.

Demokrasinin gelişmesi ve yerleşmesi açısından yerel yönetimlerin önemli özelliklerinden birisi de bu kurumların bir okul vazifesi görmeleridir. Halkın kendi kendini yönetmesi demek olan demokrasi bu şekilde halk tarafından küçük birimlerde tecrübe edilerek hayata aktarılmaktadır (Görmez, 1997: 51). Yerel

demokrasinin önemli savunucularından olan Tocqueville bunu şu sözleri ile savunmaktadır:

Hür halkın asıl gücü kasabalardadır. İlkokullarda ilim ne ise, komünal kurumlarda da hürriyet odur. Bu kurumlar hürriyeti halkın emrine arz ederler. Halka hürriyeti kullanmanın zevkini tattırırlar ve ondan istifade etmeye alıştıırırlar. Komün kurumlarına sahip olmayan bir millet hür hükümet kurabilir fakat asla hürriyet fikrine sahip olamaz (akt. Özer, 2000: 132).

Sonuç olarak demokratik ve katılımcı değerlere bağlı yönetim anlayışı öncelikle bu küçük birimlerde öğrenilmekte ve buralardan edinilen tecrübe ve deneyim, tüm ülkeyi içerecek şekilde daha büyük yönetim birimlerine aktarılmaktadır (Özer, 2012: 155). Bu koşullardan da anlaşıldığı üzere yerel demokrasi sadece bir tarafa, yani ne yerele ne de merkeze yüklenebilecek bir sorumluluk değildir. Yerel demokrasinin merkezi yönetimin bir tamamlayıcısı, bütünleyicisi olduğu düşünöldüğünde, onun yerelden olduğu kadar merkezden de desteklenmesi gerektiği ortaya çıkar. Zira tüm bu süreçler yerel demokrasinin olduğu kadar merkezi demokrasinin de gelişimine katkıda bulunur (Güler vd., 2016: 1400; Yaylı ve Pustu, 2008: 137). Yerel yönetimlerin demokratik süreçteki esas katkısı ise merkezi yönetimlerin gücüne karşı bir denge unsuru olarak ortaya çıkmalarıdır. Demokratik hukuk devletinin oluşturulması, devlet kudretinin sınırlandırılması ve yürütme erkinin kullanılmasında meydana gelebilecek antidemokratik uygulamaların önlenmesi yerel yönetimlerin güçlendirilmesi ile mümkündür (Görmez, 2000: 81). Bu kapsamda yerel demokrasinin gelişmesi öncelikle o ülkede demokrasinin kendisinin gelişmesine bağlıdır. Zira yerel demokrasi antidemokratik bir ortamda gelişemez (Keleş, 2020b: 54). Bu nedenle demokrasinin öncelikle bir siyasal kültür olarak ele alınıp geliştirilmesi gerekmektedir.

2. Yerel Demokrasinin İlkeleri ve Unsurları

2.1. Yerel Demokrasinin Kaynakları ve Araçları

Günümüzde küreselleşmenin tamamlayıcısı olarak algılanan yerelleşme; kişi, toplum ve kurumlar üzerinde küreselleşme kadar etkili bir kavramdır. Yerelleşme genel olarak devletin merkezi idaresi tarafından yerel yönetim birimlerine kaynak aktarılarak bu birimlerin güçlendirilmesi esasına dayanır. Ancak yerelleşme kavramının mahiyeti zaman içinde değişmiş olup günümüzde sivil toplumun etkinleştirilmesi, yerel girişimciliğin desteklenmesi, yerel halkın yönetime daha etkin katılımının sağlanması ve yerel yönetim birliklerinin güçlendirilip yaygınlaştırılması gibi süreçleri içermektedir (Sobacı, 2007: 226).

Yerelleşme günümüzde öncelikle iki temel ilkenin bir sonucu olarak gelişmektedir. Bunlar “desantralizasyon” ve “subsidiarite” ilkesidir. Desantralizasyon genel bir tanımlamayla yerinden yönetimleştirme–ademi merkezîyetçilik anlamlarına gelmektedir. Klasik anlamda ise desantralizasyon yerel yönetimlerin görev, yetki ve kaynak bakımından merkezi idare tarafından

desteklenmesini ifade eder (Eryılmaz, 2019: 125). Günümüzde ise desantralizasyon sadece yerel yönetimlerin desteklenmesi olmayıp yerel yönetimlerin yanı sıra; taşra kuruluşları, yarı özerk kurumlar, meslek kuruluşları, dernek-vakıf gibi çeşitli kurum ve şirketlerin merkezi yönetimin elindeki karar alma, planlama gibi idari yetkilerle desteklenmesi anlamına gelmektedir. Desantralizasyon siyasi, dar, mali ve ekonomik olmak üzere çeşitli uygulama biçimlerine sahiptir. Yönetim alanında sıkça kullanılan yetki genişliği (decentralization) yetki devri (delegation) ve yetkilendirme (devolution) idari desantralizasyon uygulamalarına örnektir. Özelleştirme (privatization) ve serbestleştirme (deregulation) ise ekonomik desantralizasyona örnek olarak verilebilir (Eryılmaz, 2019: 125).

Günümüzde desantralizasyon çoğunlukla gelişmekte olan ülke yönetimlerinde uygulanmaktadır. Gelişmekte olan ülkelerin büyük bir çoğunluğu idari teşkilatlanmasını merkeziyetçilik üzerine kurduğundan bu ülkeler için desantralizasyon iş yükünün hafifletilmesi ve hizmetin yerelden yürütülmesi açısından gerekli bir uygulamadır (Eryılmaz, 2019: 126). Yerel demokrasinin etkinliği bakımından bir ülkede desantralizasyonun ne derece uygulandığı önemlidir. Bunun için; ülkedeki temel fonksiyonların ne kadarının yerel yönetimlere bırakıldığı, yerel yönetimlerin harcamalarının ülkedeki toplam kamu harcamaları içindeki oranının ne olduğu, yerelin hangi oranda merkezi yönetimin denetiminde olduğu, yerel yönetim kaynaklarının ne kadarının merkezi yönetim tarafından sağlandığı ve yerel ve merkezi idarede çalışan personelin birbirine oranının ne olduğu gibi hususlar önemlidir.

Subsidiarite ilkesi ise hizmette yerellik anlamına gelmekte olup temelde merkezi idare ile yerel yönetimler arasındaki görev ve yetkilerin paylaşımını ifade eder. İlke, kararların halka en yakın yerden alınmasını amaçlamaktadır. Bu çerçevede kamu politikalarının oluşturulması süreçlerinde halkın da kararlara katılımı sağlanarak sorumluluk üstlenmesi amaçlanmaktadır. Bu yönüyle vatandaşa yakınlığı öngören ilke, beraberinde demokratik bir yönetimi de getirmektedir (Demir ve Karakütük, 2003: 72; Özer ve Akçakaya, 2014: 24). Öte yandan ilkenin odağındaki yerelleşme kavramı bir yönüyle de merkezi idarenin zayıf kalıp yerel yönetimlerin daha iyi yapacağını düşünüldüğü hizmetlerin yerele devredilmesini içermektedir. Zira dünyadaki küreselleşmeyle birlikte ulus-devletlerin etkinliğinin zayıflaması diğer yandan yerelleşmeyi teşvik etmiş ve yerel ihtiyaçların yerel aktörler tarafından karşılanması gündeme gelmiştir (Özer ve Akçakaya, 2014: 24). Bu ilkeye göre merkezi idare, yerel hizmetleri, yerel yönetimlerin hiç yerine getirememesi ya da yeterince getirememesi durumunda üstlenir. Hizmette yerellik ilkesi Avrupa Konseyi Yerel Yönetimler Özerklik Şartı'nda ekonomik faaliyetler de dâhil Birliğin merkeziyetçi eğilimlerinden korunmak amacıyla vurgulanırken (Eryılmaz, 2019: 128-129); Maastrich Anlaşması'nda ise yerel özgürlüklerin korunması amacıyla siyasal açıdan bir hüküm ifade etmektedir (Demir ve Karakütük, 2003: 73).

Yerelleşme yönetimin iki temel ilkesi olan merkezden yönetim ile yerinden yönetim ilkesinin bir sonucu olarak gelişmiştir. Yerelleşme birçok alanı içermekle birlikte Türk kamu yönetiminde yerelleşmeyi dolaylı olarak destekleyen iki ilke daha bulunmaktadır. Bunlar “yetki genişliği” ve “yetki devri”dir. Yetki genişliği daha hızlı ve yerinde bir işleyiş için merkezin yetkilerinin taşradaki temsilcilerine ya da merkezi yönetim hiyerarşisi içinde bulunan ilgili kurum ve kuruluşlara aktarılmasıdır. Bu yetki merkeze ait olduğundan yine merkez adına kullanılır. Ancak merkezi bir yetkinin taşrada, yerelde kullanılması hem yerelleşmeyi hem de yerindenliği desteklemektedir. Yetki genişliğinin yetersiz kaldığı durumlarda ise yetki devrine gidilir. Konuyla ilgili bir diğer kavram ise “yetki göçerimi”dir. Yetki göçerimi ise “spesifik görevlerin kural olarak sivil toplum alanındaki kamusal olmayan veya yarı kamusal sorumluluklara aktarılması” demektir. Sonuç olarak parçalı bir görünüme sahip olan Türk kamu yönetimi aslında bir bütünü parçalarıdır. Bu durum Anayasanın 123. maddesinde “idare kuruluş ve görevleriyle bir bütündür” şeklinde belirtilmiş olup idarenin bütünlüğünü düzenleyen bu ilke üniter ve tekçi sistemler için hayati bir öneme sahiptir. Uygulamada idarenin bütünlüğü ilkesi ise hiyerarşik denetim ve idari vesayet aracılığıyla sağlanmaktadır (Özer ve Akçakaya, 2014: 27-29; Şahin, 2017: 321).

2.2. Yerel Demokrasinin İlkeleri

Bir yönetimin demokratik olarak nitelendirilebilmesi için onun bazı ilkelere sahip olması gerekir. Özellikle demokratik olma iddiasında olan yönetim birimleri için bu esaslar onunla özdeş bir nitelik taşır. Yerel yönetimler taşıdıkları çoğulculuk, çeşitlilik, yaratıcılık, teşvik, temsil ve katılım gibi ilkelerle yerel demokrasinin gelişimine önemli oranda katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda yerel yönetimlerin demokratik olup olmadıkları da demokrasinin ilkelerini ne derece uyguladıklarıyla ilgili bir konudur. Bu çerçevede yerel demokrasinin ilkelerini genel özellikleriyle şöyle özetleyebiliriz:

Demokratik Davranış Olarak Katılım ve Temsil İlkesi: Yerel yönetim uygulamaları “halkın kendi kendini yönetme” ilkesinin bir gereğidir. Siyasal katılım yerel demokrasinin gelişmesindeki en önemli faktördür. Halk katılımının olmadığı ya da katılımın teşvik edilmediği bir sistemde demokrasiden söz edilemez. Bu anlamda yerel demokrasinin gelişimi halkın yönetime katılımıyla doğru orantılıdır. Karar organlarının seçimle belirlenmesi de yerel demokrasinin temel koşullarından birisidir. Benzer şekilde olağan koşullarda karar organlarının görevden ayrılmaları da seçimlerle gerçekleştirilmektedir. Tüm bu süreçlerin seçimle yürütülmüş olması yerel yönetimleri seçmene karşı sorumlu kılmaktadır. Bununla birlikte halkın karar alma süreçlerinde doğrudan yer alabilmelerini sağlamak amacıyla günümüzde katılımcı demokrasilere doğru daha fazla bir eğilimin olduğu görülmektedir. Bu kapsamda mekânsal ve toplumsal yakınlık halk katılımını teşvik eden ya da engelleyen bir niteliğe sahip olması nedeniyle önemlidir. Yönetenler ile temsil edilenlerin ulusal ölçekte coğrafi ve toplumsal anlamda birbirine yakınlığı gerçek anlamda bir seçme işlemi ve etkili bir halk denetiminin yürütülebilmesi için

gereklidir (Yaylı ve Pustu, 2008: 138-143). Bununla birlikte siyasal katılım, eyleme geçme anlamında belli bir aktivasyon gerektirir, Bu yönüyle katılım eyleminin mevcut uygulamayı değiştirecek veya ona yön verecek şekilde gerçekleşmesi gerekmektedir. Ancak çoğunlukla pratikte ulusal düzeydeki siyasal süreçler daha geniş katılımı gerçekleştirirken, yerel düzeydeki mahalle ve kent uygulamalarına ilişkin süreçlerde katılım daha az olabilmektedir. Şüphesiz bu süreçte katılım eylemini etkileyen mekanizmalar olarak eğitim, gelir, sosyal sınıf, vatandaşlık algısı, genel siyasal kültür, sosyal bağlam vb. hususlar oldukça önemlidir (Salisbury, 1975: 325-326). Ayrıca demokrasinin kendi içinde taşıdığı “eşitsizlikler” de katılım faaliyetlerini olumsuz etkileyebilen bir diğer unsurdur. Zira bu eşitsizlik algısı vatandaşlar üzerinde yarattığı duygusal ve psikolojik etki nedeniyle demokratik süreçlerin tümünden reddine kadar gidebilmektedir (Ulbig ve Funk, 1999: 277-278). Sonuç olarak demokrasinin yaşaması toplumsal sistemin bir parçası olarak vatandaşların siyasal sistemlerle bütünleştirilebilmelerine bağlıdır. Bu bağlamda etkin katılımı sağlayacak her yapı ve düzenleme halkın yönetimde temsilini kolaylaştıracaktır (Musso vd., 2000: 2). Öte yandan demokratik temsil ve katılım konusunu sadece yerel yönetimlerle sınırlı tutmak da eksik bir değerlendirme olur. Zira başta siyaset ve yönetim olmak üzere tüm sistemin demokratikleşmesi gerekmektedir (Çitçi, 1996: 13-14).

Etkin ve Verimli Hizmet Sunumu İlkesi: Yerel yönetimler katılımcılığı esas alan birimlerdir. Bu bağlamda yerel sorunların çözümünde de, felsefesine bağlı kalarak, demokratik değerler çerçevesinde etkinlik ve verimlilik odaklı çalışmalar yürütmeleri beklenmektedir. Dünyada yaşanan ekonomik ve siyasal yapının değişimine bağlı olarak devletin görevlerinde de bir artış olmuştur. Bu artış karşısında devlet, işlevlerini merkezi ve yerel yönetimler arasında paylaşmak zorunda kalmıştır. Bu paylaşımda ona yol gösteren ilkeler ise “etkinlik ve verimlilik” ilkeleri olmuştur (Tekeli, 1983: 12). Uygun hizmet alanının belirlenmesi, kaynak israfından kaçınılması, yerel yönetimin uzman olduğu alanda faaliyet göstermesi ve nihayet kendi aralarında birlikler kurup yardımlaşma yoluna gidilmesi, etkinliği artıracak önlemlerden sadece bir kaçıdır (Çelik vd., 2008: 91).

Sosyal Refah ve Sosyal Adalet İlkesi: Yerel yönetimler, sahip oldukları eşitlik ve adalet ilkeleri gereği insan haklarının da korunduğu önemli merkezlerdir. Yerel yönetimler, hizmet ve uygulamaları ile halkla arasında ayrımcılığa sebep olacak faaliyetlerden kaçınmalıdır. Bu bağlamda “eşitsizlik” içinde olan halkı da destekleyerek sosyal adalet ilkesinin gelişmesine katkıda bulunmalıdır. Ayrıca yerel yönetimlerin faaliyette bulunduğu bu bölgeler yine yerel yönetim birimleri tarafından huzurlu, güvenli ve yaşanabilir yerler olarak yapılandırılmalıdır. Sosyal refah ise eşitlik ilkesi bağlamında yerel yönetimlerin özellikle üstünde durması gereken bir kavramdır. Zira sosyal refahın sağlanması konusunda yerel yönetimler de merkezi idare kadar önemli derecede sorumluluk sahibidir. Bu bağlamda sosyal refah ve sosyal adalet ilkesi bölgeler arasındaki dengesizliklerin giderilip kamusal mal ve hizmetlere tüm vatandaşların eşit bir şekilde erişebilmeleri açısından önemlidir (Üste, 2005: 56).

Açıklık, Şeffaflık ve Denetlenebilirlik İlkesi: Yerel yönetimler, uygulamalarında ne kadar açık ve şeffaf olurlarsa halkın yönetime katılım oranı da o kadar artmaktadır. Halkın yönetime yakın olması yönetimin daha açık ve şeffaf bir şekilde yürütülmesine yardımcı olmaktadır. Yerel yönetimlerde denetim, halkın toplum yararına kendini yönetenleri denetlemesi demektir ki bu da “hesap vermeyi” içerir (Yaylı ve Pustu, 2008: 141). Yerel demokraside denetim mekanizmalarının en önemlilerinden birisi referandumdur. Yerel yönetimlerin kendi iç yapısı ile yaptığı denetim “iç denetim”, merkezi yönetimin yerel yönetimler üzerinde yaptığı vesayet denetimi ise “dış denetim”dir. Bunların dışında yerel demokrasi açısından halk denetimi ise “kamu denetçisi” (halk denetçisi) olarak adlandırılan bir yöntemle gerçekleştirilmektedir. Bu denetim yetkili kurumlara işleyişe ilişkin rapor vermekle yükümlü olsa da önemli bir denetim mekanizmasıdır (Yaylı ve Pustu, 2008: 140-142). Bunların haricinde halkın seçimlerde yaptıkları tercih ise yerel yönetim birimlerinin devamı veya görevi bırakmaları açısından önemli bir fonksiyona sahiptir.

Tarafsızlık ve Eşitlik İlkesi: Yerel yönetimler için bu ilkeler hayati bir öneme sahiptir. Zira eşitlik ve tarafsızlık ilkelerinin en iyi uygulanabileceği yerler olarak yerel yönetimler önemli bir role sahiptirler. Bu nedenle yerel yönetimler hangi partiden seçilmiş olursa olsunlar buldukları bölgenin halkına eşit davranmak zorundadırlar. Ancak yönetime geldikten sonra yönetim kademelerinin zaman zaman taraflı davrandıkları görülmektedir (Çelik vd. 2008: 91). Yönetimde tarafsızlık ilkesi, idareciye daha uzun süre yönetme imkânını tanımaktadır. Demokratik yönetim anlayışıyla uyuşmayan taraf tutma ve kayırmacılık eylemleri, başarılı bir faaliyette bulunsalar dâhi yerel yönetim birimlerinin olumsuz anılmasına sebep olmaktadır (Tekeli, 1983: 13), Öte yandan tarafsız ve eşit olma ilkesi demokrasinin temel unsurlarından olduğu gibi demokrasinin diğer unsurlarının uygulanması da tarafsızlık ve eşitliği beraberinde getirir. Sonuç olarak yerel demokrasinin ilkeleri birbirini tamamlayan ve birlikte anlam bulan ilkelerdir. Bu nedenle yerel demokrasinin kendisi de ancak ilkelerinin bir bütün olarak uygulanmasıyla hayat bulabilir.

2.3. Yerel Demokrasi ve Sivil Toplum

Yerel demokrasi kavramı çerçevesinde incelenen konulardan bir diğeri de “sivil toplum”dur. Yerel demokrasiler Avrupa’nın siyasi haritasının oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Yerel demokrasilerin Avrupa’da 10. yüzyıldan itibaren burjuvazinin güçlenmesine, 12. yüzyıldan itibaren feodalizmin çözülmesine, 13. yüzyıldan itibaren ise serbest kent devletlerinin kurulmasına yol açmaları bu geleneğin sivil toplumla eş tutulmasına neden olmuştur. Ancak ülkemiz yerel yönetimlerinin devlet tüzel kişiliğinin içerisinde yer almalarından dolayı bu kurumlar sivil toplum kurumu olarak değerlendirilemezler (Özer, 2000: 133-134). Bu bağlamda yerel yönetimler ile sivil toplum kurumları arasındaki farklar kısaca şöyle sıralanabilir (Üste, 2005: 55):

- Türkiye’de yerel yönetimler, Tanzimat’la başlamaktadır. Oysa sivil toplumun tarihi çok daha eskilere dayanır ve ayrıca sivil toplum daha çok Batı kaynaklıdır.
- Türkiye geç kapitalistleşen bir ülkedir. Böylesi ülkelerde burjuvazi sivil toplumla değil devlet eliyle geliştirilir.
- Yerel yönetimler, kamu tüzel kişisidirler. Bu özelliklerinden dolayı yerel yönetimler sivil toplumdaki çok siyasal toplumun bir parçasıdır.
- Yerel yönetim kurumları gerçek anlamda özerk kuruluşlar olmadıklarından, sivil toplum kuruluşu olarak da değerlendirilemezler.
- Yerel yönetimlerin karar organlarının oluşum biçimindeki sorunlar onların sivil toplum örgütü olarak nitelendirilmelerinin önündeki engellerdendir.
- Yerel yönetimler mali olanaklar bakımından güçsüzdürler, ayrıca yerel yönetimlerin mali özerlikleri de yoktur. Ancak sivil toplum mali kaynaklar bakımından daha serbesttir.

Öte yandan Hegel ve Warren Magnuson gibi düşünürler yerel yönetimleri işlevleri ve örgütlenmelerindeki felsefe bakımından sivil toplum kuruluşu olarak değerlendirmektedirler. Ruşen Keleş ise her ikisinin de merkezi yönetim karşısında çevre kurumlar olduklarını, yine her ikisinin de merkezi idarenin elinde tuttuğu üstün otoriteye sahip olmadığını ve ayrıca her ikisinin de katılım sağlama konusunda merkezi idareye göre daha başarılı olduklarını belirterek yerel yönetimler ile sivil toplum kuruluşlarının merkezi idareye karşı olan farklılıklarını sıralamaktadır (akt. Yaylı ve Pustu, 2008: 146-147). Üskül (1993: 343) ise ülkemiz yerel yönetimlerinin idari, mali ve siyasi güçlüklerine değinerek yerel yönetimleri sivil toplumla siyasal toplum arasında bir ara yönetim biçimi olarak değerlendirmektedir.

Sonuç olarak sivil toplumun yerel yönetimlerle birlikte değerlendirilmesi yerel demokrasinin güçlendirmesine çeşitli şekillerde katkıda bulunmaktadır. Bu da bir sonraki aşama olarak ulusal demokrasilerin gelişmesine yardımcı olmaktadır (Doğan, 2016: 73). Özellikle az gelişmiş ve çatışma ortamında bulunan ülkelerde sivil toplum yerel yönetimlerle geliştirdiği iş birliği ile yönetimin merkezileşmesini ve otoriterleşmesini önleyerek, halkın yönetime daha çok güven geliştirmesine ve yönetimin de halk nezdinde meşruiyetini güçlendirmesine yardımcı olmaktadır (Buçek ve Smith, 2000: 12).

2.4. Yerel Demokrasi ve Özerklik İlişkisi

Özerklik en geniş anlamıyla bir topluluğun kendini yönetebilmesine ilişkin kuralları kendi iradesiyle belirleyebilmesidir. Yine özerklik bir topluluğun Anayasa ve ilgili yasaların kendilerine çizdiği sınırlar çerçevesinde özgür bir şekilde hareket edebilme yetkisine sahip olması olarak tanımlanabilir (Akın, 1997: 117). Bu kapsamda özerklik, yerel yönetimlerin kendi hizmetlerini düzenleme yetkisinin

kendilerine bırakıldığı bir anlayışı temsil etmektedir (Çelik vd., 2008: 94). Bu anlayış, günümüzde birçok ülkede Anayasal bir ilke olarak kabul edilmiştir. Avrupa Yerel Özerklik Şartı'nda ise, "özerk yerel yönetim" kavramı, yerel nüfusun çıkarlarını koruyacak şekilde yerel hizmetlerin yasalarla belirlenen sınırlar çerçevesinde yerel yönetimler tarafından yerine getirilmesi olarak tanımlanmıştır. Ülkemizde olduğu gibi üniter devlet yapısını benimsemiş ülkelerde yerel özerkliğin "ne olmadığı" konusuna bakıldığında ise şu hususların öne çıktığı görülmektedir (Akin, 1999: 117-118; Okur ve Çakıcı, 2007: 7-8):

- Yerel özerklik kimi zaman egemenlik kavramı ile karıştırılmaktadır. Oysa yerel yönetimler devletten bağımsız birimler değildir.
- Yerel özerklik bağımsızlık anlamına gelmez. Yerel yönetimler, yönetimde birliği sağlama yönünden, yasanın öngördüğü ölçüde genel yönetimin denetimine tabidir.
- Yerel özerklik, yetki genişliği anlamına da gelmez, yetki genişliği daha hızlı ve etkin hizmet sunumu için merkezi yönetimin yetkilerinin illerde uygulanmasıdır.

Yerel yönetimlerin özerk yönetimler olarak değerlendirilebilmeleri için onların kendilerine verilen idari yetkilerle birlikte mali kaynaklar bakımından da desteklenmeleri gerekmektedir. Bu çerçevede bir yerel yönetim biriminin özerk olarak değerlendirilebilmesi için sadece bağımsız karar alma yetkisine sahip olması yeterli değildir. Bilakis o yönetim biriminin mali kaynaklar bakımından da desteklenmesi gerekmektedir (Özer, 2012: 154; Yontar ve Özer, 2018: 106). Nitekim yeterli derecede gelir kaynaklarına sahip olamayan ve sahip olduğu kaynakları da yönetemeyen, gelir kaynakları üzerinde söz sahibi olamayan bir yönetim birimi de özerk olarak değerlendirilemez (Şehitoğlu ve Çarkçı, 2022: 251). Öte yandan yerel nitelikli kamu hizmetlerinin büyük bir bölümünün yerel yönetimlere bırakılması, birçok kişi tarafından bu yönetimlerin merkezden tamamen kopuk ve kendi başlarına buyruk birer yönetim birimi olacakları kuşkusuna da neden olmaktadır. Bu görüşü taşıyan kişiler idari vesayet yetkisinin merkezi yönetime yerel yönetimleri istediği gibi sınırlandırma gücü verdiğini ve bu gücün keyfi bir şekilde kullanılabileceğini belirtmektedirler (Çelik vd., 2008: 100). Yontar ve Özer (2018: 108) ise kamu hizmetlerinde uyum ve kamu harcamalarının verimliliği gibi kavramlar göz önüne alındığında idari vesayetinin faydalarının açıkça görüldüğünü, ancak idari vesayetinin yereli kısıtlayan ve hareket edemez noktaya getirebilen bir araç haline de dönüştürülmemesi gerektiğini belirtmektedirler. Pratchett (2004: 358-359) ise yerel demokrasi ile yerel özerklik arasındaki ilişkiyi finansal boyuta çekmenin bu iki siyasal kavramı basite indirgediğini belirtir. Oysa ona göre yerel demokrasi, demokrasinin belli bir bölgede sunulmasını anlatırken, yerel özerklik o yerde yaşayan uluslar için bir kimlik ihtiva eder. Bu yönüyle yerel özerklik devletler içinde yerel olarak belirlenmiş farklılıkların varlığına dayanır (Pratchett, 2004: 358-359).

Sonuç olarak; yerel yönetimlerin en temel özellikleri idari ve mali özerkliğe sahip olmalarıdır. Ancak bu durum neredeyse hiçbir ülkede gerektiği gibi uygulanmamaktadır. Bu bakımdan yerel yönetimler çoğunlukla merkezi yönetimin bir sınırlandırmasıyla karşı karşıyadırlar. Yerel özerklik ise çoğu zaman yerel toplulukların bir mücadelesiyle kazanılmıştır. Bu yönüyle de yerel özerklik iktidarın tek bir merkezde toplanmasını engelleyerek yerel yönetimlerin ve yerel demokrasinin gelişimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır (Koç, 2016: 92-93).

3. Yerel Demokrasi ve Yerel Yönetişim

3.1. Yönetişim: Yönetimde Katılımcı Bir Yaklaşım

Yönetişim kavramı, klasik kamu yönetiminin tek taraflı yönetim anlayışına karşı kamu, özel sektör ve sivil toplumun katılımını içeren ve ortak bir yönetim anlayışına dayanan çok taraflı, çok aktörlü ve çok etkileşimli bir yönetim sürecidir (Palabıyık, 2004: 67; Sobacı, 2007: 226). Yönetişim mekanizması klasik yönetimin belli bir hat üzerinde işleyen hiyerarşik yapısı yerine ağ ilişkilerinin hâkim olduğu çok aktörlü ve adem-i merkeziyetçi bir işleyişi esas alır. Yönetişim mekanizmasının kilit noktası ise yerinden yönetime imkân tanınmasıdır (Akçakaya, 2019: 156; Kalfa ve Ataay, 2008: 232; Sobacı, 2007: 226-228).

Yönetişim kavramı kamu yönetiminde yaşanan paradigma değişimine paralel olarak gelişmiştir. 1970'li yıllarda yaşanan ekonomik krizlerin bir sonucu olarak 1980'li yıllarda küreselleşmeyle birlikte ortaya çıkmışsa da kavramın kullanımı daha eskilere gider (Akçakaya, 2019: 156; Jessop, 2018: 238). Kavramın günümüzdeki kullanımı Dünya Bankasının 1989 tarihli "Sub Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth" başlıklı raporuyla başlamıştır. Raporda yönetişim "siyasal gücün bir milletin sorunlarını çözmek amacıyla kullanımı" olarak tanımlanmış ve Afrika'nın kalkınma sorunlarının gerisinde yönetişim krizinin yattığı savunulmuştur. Dünya Bankasının yönetişim üzerine odaklandığı ve daha geniş savunusunun yer aldığı doküman ise 1992 tarihli "Governance and Development" başlıklı rapordur. Bu raporda yönetişim mekanizmasının daha iyi işleyebilmesi için hesap verebilirlik, açıklık ve şeffaflık gibi "iyi yönetişim" in ilkelerine dikkat çekilerek güçlü hukuksal yapıların önemi vurgulanmıştır. Dünya Bankasının 1992 tarihli raporunda ortaya koyduğu bu ilkeler 1997 tarihli "The State in a Changing World" isimli raporunda daha da genişletilmiş ve bu raporda uygulanan politikalarla gelişen krizlerin aşılması için devletlerin etkin önlemler almaları gerektiği belirtilmiştir. Raporda; sürdürülebilir kalkınmayı sağlayabilmek için güçlü bir hukuksal sistem, rekabet edebilir bir piyasa, hesap verebilir ve sorumluluk sahibi bir idarenin yanında, yerelleşme ve yerel yönetimlere yetki devri ile yönetimin önemli aktörlerinden biri olan sivil toplumun yönetim süreçlerine aktif katılımı gibi süreçler vurgulanmıştır (Çetinkaya ve Korlu, 2012: 97; Kalfa ve Ataay, 2008: 229-233).

Yönetişim kavramı devleti, özel sektörü ve sivil toplumun katılımını içermektedir. Devlet, merkezi ve yerel idaresiyle birlikte kamu kuruluşları ve siyasal

örgütlenmeleri; özel sektör, piyasada yer alan özel kesim yatırımcıları ve diğer informal (resmi olmayan) grupları; sivil toplum ise devlet ve birey arasında yer alan organize olmuş ya da olamamış diğer tüm birey ve grupları yani halkı içermektedir (Palabıyık, 2004: 67). Sonuç olarak yönetim sivil toplumu destekleyerek geleneksel kamu yönetimi anlayışındaki merkeziyetçilik, hiyerarşi ve bürokrasinin karşısında yer almaktadır (Akçakaya, 2019: 156; Lawton ve Macaulay, 2014: 80; Palabıyık, 2004: 66). Bu kavramlar merkeziyetçi niteliklerinden dolayı yönetişimin temel örgütlenme şekli olan ağsal yapıyı zayıflatabilecek niteliktedirler (Fürst, 2011: 163). Zira yönetim hiyerarşik değil heterarşik bir şekilde ağsal bir örgütlenmeye dayanır (Çukurçayır ve Sipahi, 2003: 46).

Yönetişim halkın yönetime katılımını sağlayarak halkın bilgi birikimi ve tecrübelerinin yönetime aktarılmasına da imkân tanımaktadır. Yönetişimin bütün unsurlarıyla uygulandığı yönetim modeli “iyi yönetim” olarak tanımlanır. Buna göre iyi yönetişimin unsurları şunlardır: Hukukun üstünlüğü, yönetimde açıklık, hesap verme sorumluluğu, yönetim etiği ve ahlaki, cevap verebilirlik, denetim, yerinden yönetim, stratejik vizyon, eşitlik, etkinlik, katılımçılık, ve etkin sivil toplum (Akçakaya, 2019: 156; Tepeli, 2018: 126-128; Özer ve Önen, 2019: 205-206). İyi yönetişimin özellikleri değerlendirildiğinde her bir özelliğin birbirini tamamladığı ve birlikte anlam buldukları görülmektedir. Kısaca iyi yönetişimin uygulanmasındaki anahtar kavram, merkezi yönetimin halkın kendi kendisini yönetmesine olanak sağlayacak şekilde yerinden yönetimin ve adem-i merkeziyetçiliğin uygulanmasına imkan tanınmasıdır (Palabıyık, 2004: 64).

Yönetişimin öz mantığında çoğulculuk, yetki paylaşımı ve yerinden yönetim anlayışı vardır (Göymen, 2000: 13). Türkiye’deki yerel yönetim söylemlerindeki ana talep ise yerel yönetimlerin güçsüz merkezi yönetimlerin uzantısı olmaktan çıkarılıp yetki ve kaynak açlarından güçlendirilerek görev alanları genişletilmiş bir yerinden yönetim birimi hâline getirilmeleridir (Göymen, 2000: 13). Peki, yönetişimin kapsamı nedir. Hangi konular yönetim süreçlerine dâhil edilebilir. Tarafların hak ve yükümlülükleri nelerdir. Bu iş birliğinde en büyük siyasal kurum olarak devlet yetkilerinden gerçekten arınmış mıdır ya da öyle olsa dahi devletin devlet olma vasfından kaynaklanan görevleri nasıl yerine getirilecektir. İşte yönetim sürecine ilişkin tartışmaların göbeğinde de bu sorular vardır (Mitlin, 2004: 3). Tam da bu konuyla ilgili olarak Jessop (2018: 238) ve Mitlin (2004: 3), yönetim mekanizmasının aslında devletin neoliberal süreçlerle birlikte meşruiyetini kaybetmeye başladığı bir dönemde, halkı ve diğer kurumları karar alma süreçlerine katarak bu yöntemle toplumun güvenini tesis etmeye çalıştığını belirtmektedirler. Ancak yönetişimin küreselleşmenin bir sonucu olarak geliştiğini, dolayısıyla yönetim anlayışında meydana gelen bu dönüşümün devletin dönüşümüne koşut olarak ortaya çıktığını ileri sürenler de çoğunluktadır (Akçakaya, 2019: 156; Blakeley, 2005: 150; Kalfa ve Ataay, 2008: 232; Palabıyık, 2004: 66; Sobacı, 2007: 226-228). Zira yönetim devletin küçültülmesi demek değildir. Bilakis toplumsal iş birliğinin de harekete geçirilerek devletin sorun çözme yeteneğinin artırılması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda yönetim devlet erki

dâhil bütün yönetim aktörlerini hem şekillendirir hem de bu bağlam tarafından şekillendirilir (Blakeley, 2005: 150).

3.2. Yerel Yönetişim

Yönetişimin mekânsal olarak kullanımı çeşitli şekillerde sınıflandırılmaktadır. Ancak yaygın mekânsal sınıflandırma ulusal, küresel, yerel ve bölgesel yönetim şeklidir (Sobacı, 2007: 227-228). Yerel yönetim, özellikle 1990'larda yaygınlık kazanan, yerel ve kentsel nitelikli çalışma alanlarına ilişkin bir kavramdır. Yerel yönetim yerel nitelikli sorunların çözümünde hizmet kalitesinin artırılması amacıyla bilgi ve kapasitenin kullanımını gerektirmekte olup bu özelliğinden dolayı yerel demokrasinin gelişmesine de katkıda bulunmaktadır. Yerel yönetişimin uygulanma alanı öncelikle mahallelerden başlamaktadır. Bu kapsamda yerel yönetim temelde üç aktörlü bir yönetimi ifade eder. Bunlar; yerel düzeydeki devlet (devleti ve merkezi yönetimi temsil eden kurumlar), yerel düzeydeki sermaye (özel sektör) ve halkı temsil eden sivil toplum kuruluşlarıdır. Devlet burada daha çok düzenleyici rolüyle görev almaktadır (Sobacı, 2007: 227-228). Zira yönetim hiyerarşik bir ilişkiden ziyade, eşitler arasında koordinasyona dayanan bir ilişkidir.

Yönetişim yaklaşımı yerel demokrasiyi de destekleyen çok temel bir yönetim anlayışıdır. Zira yönetim yaklaşımının kendisi demokrasi üzerine temellenmiştir (Tepeli, 2018: 126-128). Bu kapsamda ülkemizde yapılan yerel yönetim reformlarının amacı da demokrasiyi etkin kılmak ve yerel yönetimleri merkezi idarenin bir uzantısı olmaktan çıkararak yerel demokrasinin baş aktörü haline getirmektir (Parlak ve Sobacı, 2010: 215). Bu süreçte çalışmanın odağını oluşturan kurumlar olarak yerel yönetimlere de kısaca değinmek gerekmektedir. Anayasanın 127. maddesinde belediye, il özel idaresi ve köy olarak belirtilen yerel yönetimler, “mahalli müşterek ihtiyaçları karşılamak üzere kuruluş esasları kanunla belirtilen ve karar organları genel kanunda gösterilen, seçmenler tarafından seçilerek oluşturulan kamu tüzel kişileri” şeklinde tanımlanmıştır. Yerinden yönetim ilkesine uygun olarak kanunla kurulan yerel yönetimlerin görev ve yetkileri de kanunla belirlenir. Anayasanın 127. maddesinde belirtildiği üzere yerel yönetimler hizmetlerini idarenin bütünlüğü ilkesine göre yürütürler. Merkezi idare ise bu işleyişte yerel yönetimler üzerinde vesayet yetkisine sahiptir. Yerel yönetimlere ilişkin mevzuatta, yerel demokrasi teşvik edilerek karar alma süreçlerinin kolektif esaslara göre gerçekleştirilmesine ilişkin düzenlemelere yer verilmiştir. Örneğin 2005 tarihli 5393 sayılı Belediye Kanununun 13. maddesinde herkesin yaşadığı beldenin hemşerisi olduğu belirtilerek belediyenin karar ve hizmetlerine katılmaya ve onun faaliyetleri hakkında bilgi edinmeye hakkının olduğu belirtilmektedir. Yine kanunun 41. maddesinde belediyelerin stratejik plan ve performans programlarının üniversiteler, meslek odaları ve alanında uzman sivil toplum gibi birimlerin görüşleri alındıktan sonra hazırlanması gerektiği belirtilmektedir. Yine aynı kanunun 77. maddesinde belediye hizmetlerinde gönüllü katılım konusu düzenlenmektedir. Benzer şekilde yerel yönetimlerdeki

işleyişi düzenleyen 2004 tarihli 5216 sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanunu, yine 2005 tarihli 5302 sayılı İl Özel İdaresi Kanunu, 2012 tarihli 6360 sayılı kanunlar ve ilgili diğer düzenlemelerde de karar süreçlerinde halkın görüş ve önerilerinin alınması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca Türkiye’de kamu hizmetlerinin sunumunda yerelleşmeyi vurgulayan 2009 tarihli Kamu Hizmetlerinin Sunumunda Uyulacak Usul Ve Esaslara İlişkin Yönetmelik’te de kamu hizmetlerinin halka en yakın yerden sunulması gerektiği belirtilerek idari mekanizmaların sayısının azaltılarak idarenin halka yak(in)laştırılması gerektiği ifade edilmiştir. Sonuç olarak tüm bu süreçler yerelleşmeyi ve halk katılımını ve yönetişimi teşvik eden uygulamalardır.

Yerel yönetişimin üç özelliği vardır: Birincisi, kentsel yönetişimin farklı ölçeklerde gerçekleşmesidir ki yerel yönetimler en alt yönetim birimleri olarak mahallelerden başlayarak ulusal, bölgesel ve uluslararası iş birliklerine kadar gidebilmektedir. İkincisi özel ve kamusal çıkarların kaynaştırılarak toplumsal çıkarın elde edildiği bir süreç niteliğindedir. Üçüncüsü ise yerel yönetimlerin daha etkin olduğu bir yönetim sürecinde kaynakların daha etkin ve verimli kullanılıp daha yaratıcı sonuçların çıkarılmasına imkân tanınmasıdır (Palabıyık, 2004: 74). Bu yönüyle “yerel”, ulusal yapı olarak mahallelerden başlayıp uluslararası bir alana uzanacak kadar da geniş bir konudur (Palabıyık, 2004: 75). Ancak yerel yönetişim her zaman tasarlandığı gibi yürüyen bir süreç değildir. Zira siyasal çekişmeler ve partizanca düşünceler bu sürecin ilerlemesindeki en çok karşılaşılan güçlüklerdendir. Bu yönüyle ulusal özellikler yerel yönetişim süreçlerinin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Buradan hareketle konuyla ilgili olarak yönetişim türlerini incelemekte fayda olacağı düşünülmektedir.

3.3. Yerel Yönetişim Türleri

Yerel yönetişim; çalışılan konunun türüne, alanına, boyutuna ve yöntemine göre çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulabilir. Bu kapsamda oldukça geniş bir yelpazeye sahip olan yerel yönetişim uygulamaları genel çerçevede dört gruba ayrılmaktadır. Bunlar; işletmeci, kurumsal, gelişmeci ve refah yönetişim modelleridir. Bu modellerin özellikleri kısaca şöyle özetlenebilir (Palabıyık, 2004: 75-77):

İşletmeci Kentsel Yönetişim Modeli; Son dönemlerde Yeni Kamu İşletmeciliği anlayışına bağlı olarak gelişen ve yerel yönetimlerin işletmeci özelliklerinin, demokratik ve katılımcı niteliklerinin önüne geçtiği süreçleri ifade etmektedir. Özel sektör mantığına göre işleyen bu süreçte kamu hizmetlerinin sunumunda verimlilik esastır. Bu süreçte seçilmiş yetkililerin sürece etkisi en az düzeydedir, yani “işletmeciler yönetsin” anlayışı hâkimdir. Ancak bu yöntemle verimliliğin artırılacağı öngörülmekteyse de sürece ilişkin değerlendirmeler henüz netleşmemiştir. Zira yerel yönetimlerin uzmanlık gerektiren bu yönetişim türü için; yeterli personele, esnek bir yapıya, hesap verebilir ve sorumluluk üstlenebilir bir yetkinliğe ve süreçleri denetleyebilecek alternatif kontrol mekanizmalarına ihtiyacı vardır. İşte bu ihtiyaçlar da bu modelin en büyük güçlüklerini oluşturmaktadır.

Kurumsal Kentsel Yönetişim Modeli: Bu model Batı Avrupa'nın tipik küçük endüstriyel ve gelişmiş demokrasilerinde görülmektedir. Kurumsal yönetim yerel yönetimlerle birlikte diğer toplumsal grupların ve örgütlenmiş çıkar gruplarının kent politikalarının yapımı ve uygulanması süreçlerine katılımını öngörmektedir. Modelin temel yaklaşımı, yerel demokrasinin ancak yerel çıkarların temsili ile sağlanacağı düşüncesine dayanır. Ancak kamu, özel ve sivil sektörün çıkarlarının birleştirilmesinde kâr güdüsü açısından kamu yararının savunulmasında yerel yönetimlerin zayıf kalması, modelin en zayıf yönünü oluşturmaktadır. Modelin amacı, kentsel politikaların belirlenmesinde kaynakların etkin kullanımı ve hizmet sağlayıcıların çıkarlarının korunmasıdır. Ancak bu yönüyle model, süreçte yer almayan/alamayan tarafların çıkarlarının korunamaması riskini de taşımaktadır.

Gelişmeci Yerel Yönetişim Modeli: Bu modelde amaç yerel yönetim modelinin kullanılarak sürdürülebilir ve uzun dönemli ekonomik kalkınmanın sağlanmasıdır. Model, kamu ve az sayıdaki seçkin özel sektör katılımına dayanmaktadır. Bu yönüyle modelin katılımcılarını seçkin yerel iş insanları ve bürokratlar oluşturur. Modele göre geniş katılımın süreci siyasileştireceği düşünülür. Model, katılımcıları bakımından seçkincidir. Modelin çalışma alanları ulusal veya uluslararası örgütlerden kaynak temini, kent planlaması, altyapı yatırımları gibi kentin gelişimini destekleyen projelerdir.

Refah Kentsel Yönetişim Modeli: Bu yönetim modelinde, bir yerleşim biriminin kendi öz kaynaklarından ziyade, kalkınma ve refahın, merkezi yönetim tarafından ülkenin bütününe içerecek şekilde bir planlama çerçevesinde yürütülmesi gerektiği savunulur. Bu modelde kamu harcamaları bakımından merkeze bağlılık söz konusudur. Yine bu modelde özel sermaye ile ortaklıklar en az düzeydedir. Modelin katılımcıları yerel yönetim yetkilileri ile merkezi hükümetin bürokratlarıdır. Bu model daha çok merkeze bağlı bir yönetim modeli olduğundan sürecin siyasallaşması riski bulunmaktadır. Buna bağlı olarak kimi kentler daha çok gelişirken, kimileri gerileme eğilimi gösterebilir. Modelde uzun dönem amaçları öngörülemeyen, kısa dönem yerel kalkınma devletin yardımları ile sağlanmaktadır.

Yerel yönetim konusunda üzerinde durulması gereken bir model de "mahalle yönetişi"dir. Yerel demokrasinin ana temalarından olan yüz yüze etkileşim, meşruiyet ve yurttaş katılımı için en uygun ortam mahalle ölçeğinde yönetimle sağlanabilmektedir. Mahalle ölçeğinde yönetim, politika geliştirme, kaynak kullanımı ve hizmet geliştirmede yerel yönetimleri destekleyici ve geliştirici bir mekanizmadır. Mahalle ölçekli yönetim mekanizmaları, yerel yönetim ve mahalle iş birliğinin geliştirilmesi bakımından "kâr amacı gütmeyen" uygulayıcı birimler olarak değerlendirilmektedir (Palabıyık, 2004: 77).

Yerel yönetim konusunda özellikle Amerikalı kent bilimciler tarafından öne sürülen bir model de bölgeselcilik esasına dayanan "metropolitan yönetim" modelidir. "Bölgeselcilik" adı verilen bu modelde merkezi kentlerin sorunlarına çözüm bulmak için çevre kentlere sorumluluklar verilmektedir. Newyork, Paris,

Londra, Tokyo, İstanbul bu bölgelere örnektir (Keleş, 2020a: 120; Palabıyık, 2004: 77). Metropoliten yönetim modeli büyük bir alanı kapladığı için doğal olarak bu yönetim modeli de sorunların çeşitliliğine bağlı olarak kendi içinde farklı yönetim modellerine gidebilmektedir. Bunlar kısaca şu şekilde özetlenebilir (Özer ve Önen, 2019: 405-406):

- Yönetimler Arası Hizmet Anlaşmaları: Yerel birimlerin gerek kendi aralarında gerekse kamu ve özel kuruluşlarla anlaşma yapmaları esasına dayanır. Amerika’da birçok eyalette bu yöntem kullanılmaktadır.
- Kent Birlikleri: Yerel yönetim birimlerinin birkaç işi yapmak üzere bir araya gelmeleridir. Almanya, Japonya, Hollanda, Belçika ve İsveç bu ülkelerdendir.
- Özel Amaçlı Örgütler: Yerel yönetim birimlerinin bazı sorunların çözümünde mali ve teknik açıdan yetersiz kaldıkları durumlarda bu sorunların çözümüne yönelik olarak anakent ölçeğinde özel amaçlı örgütlerin oluşturulmasıdır. New York Limanının yönetimi dünyada sayısı hızla artan bu tür yapılar için iyi bir örnektir.
- Birleştirmeler: Yerel hizmetlerde etkinliği artırmak ve anakent sınırlarını rasyonel bir şekilde çizmek için başvuru bu yöntemin etkinlik açısından işlevsel olmakla birlikte yerel özerkliği yok ettiği ileri sürülür. Bu yöntem Japonya, İsveç, İngiltere ve Danimarka gibi gelişmiş ülkelerde uygulanmaktadır.
- Yerel Federasyonlar: Yerel hizmetlerin sunumunda kimi ülkelerin anakentleri federasyon şeklinde örgütlenmiştir. Bu ülkelerde birleştirmeler yerel federasyon şeklinde gerçekleştirilmektedir. Bu yapıda hizmetler üst düzey yönetim ile alt düzey yönetim arasında paylaştırılmıştır. Tokyo, Toronto, Londra ve Paris bu ülkelere örnektir.

Sonuç olarak kentleşme yerel demokrasinin gelişmesi açısından yaşamsal bir öneme sahiptir. Kentli olmak kente ilişkin kararlara katılabilmekle mümkündür. Bunun ön koşulu ise demokrasinin toplumun tümü tarafından özümsemesidir Bu yönüyle Türkiye’de yerel demokrasinin gelişmemesinin sebeplerinden biri de kentlilik bilincinin gelişmemiş olmasıdır. Zira kenttaş ve yurttaş sorumluluğuna sahip olmak yerel demokrasiyi geliştireceği gibi yerel demokrasiyi merkezîyetçilik anlayışından da kurtaracaktır (Keleş, 2020b: 55). Ancak bu kadar “her derde deva” olarak gösterilen (Göymen, 2000: 8) yönetişimin gerçekten de yerel demokrasiyi sağlayıp sağlayamayacağı da önemli bir tartışma konusudur. Araştırmaların çoğunda yerel demokrasi için en büyük güçlüğün bürokrasi ve siyasetten kaynaklandığı görülmektedir (Burns, 2000: 963). Ayrıca katılım esasına dayanan yerel yönetim süreçlerinde salt coğrafi temelin ötesine geçtikçe bütün katılımcıların taleplerinin karşılanması ihtimali de azalmaktadır (Burns, 2000: 965). Yine katılım stratejilerinin; yaş, cinsiyet, dil, kültür, meslek, gelir gibi her ihtiyaç

grubunu içermek zorunda olması yerel yönetim süreçlerinin sürdürülmesinin önündeki diğer güçlüklerdendir. Mekânsal uzlaşa sağlanmasına karşın gruplar arasında gelişebilecek bir çatışmanın nasıl çözümlenebileceği, ortak bir anlayışın nasıl geliştirileceği, yeni süreçle birlikte katılımcıların rollerinin ne olacağı, ayrıca katılımcıların yeni süreçte müşteri mi vatandaş mı yoksa bir grup topluluk olarak mı yer alacakları konusu da bu konudaki önemli tartışma alanlarındandır.

3.4. Türkiye’de Yerel Yönetişim Uygulamaları

Günümüzde kent yaşamının artmasına bağlı olarak yerel yönetim uygulamalarının da önemli oranda geliştiği görülmektedir. Bu uygulamalar değişik biçimlerde olmakla beraber yönetişimin temasını oluşturan konuya göre katılım süreçleri de değişmektedir. Kimi yönetişim türlerinde yüz yüze katılım esasken; kimisinde katılım süreçleri dijital platformlar üzerinden yürütülmektedir. Buna göre yönetişimin gerçekleşme şekilleri de değişmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de uygulanan yerel yönetim uygulamaları kısaca şöyle özetlenebilir:

Yerel Gündem 21 (YG21): YG21, 1992 yılında Rio de Janeiro’da yapılan BM Çevre ve Kalkınma Konferansında, sürdürülebilir kalkınmanın sağlanması amacıyla yerel yönetimler ve sivil toplum kuruluşlarının katılımcı demokrasilerde etkin bir şekilde yer almalarını sağlamaya yönelik bir proje olarak ortaya çıkmıştır (Parlak ve Sobacı, 2010: 216). YG21 ulusal ve uluslararası sistemlerde giderek artan yoksulluğa, açlığa, hastalıklara ve ekosistemdeki sorunlara dikkat çekmektedir. YG21’de yerel yönetimler ve ilgili sektörlerin katılımıyla kentler için 21. yüzyılın yerel düzeyde gündeminin oluşturulması karara bağlanmıştır. Türkiye’de YG21 uygulamaları 1997 yılı sonunda, UNDP’nin desteğiyle, IULA-EMME (Uluslararası Yerel Yönetimler Birliği), Doğu Akdeniz ve Ortadoğu Bölge Teşkilatı’nın (bugünkü UCLG-MEWA) koordinatörlüğünde yürütülen “Türkiye’de Yerel Gündem 21’lerin Teşviki ve Geliştirilmesi” projesi ile başlamıştır (Yaman ve Küçükşen, 2018: 254). YG21’ler yerel yönetim sürecinde önemli işlevler üstlenmişlerdir. Yerel düzeyde karar alma süreçlerine katılım, demokratik yaşamın yerel halka benimsetilmesi, kentsel yaşam kalitesinin artırılması, kent sorunlarına duyarlı insan kaynağının yetiştirilmesi gibi işlevler üstlenen YG21 kalkınmanın yerelden yürütülmesini teşvik etmiştir (Yıldırım, 2015: 86-88; Yılmaz ve Telsaç, 2021: 248). Özünde yönetişim anlayışı yatan YG21; dernekler, vakıflar, meslek odaları, sendikalar, özel sektör gibi çeşitli yurttaş girişimlerini bir araya getirerek ortaklık anlayışı çerçevesinde bir yönetim öngörmektedir. Toplumdaki kadın, çocuk, yaşlı, engelli vb. dezavantajlı kesimleri de içeren YG21, başarılı uygulama örneklerine rağmen 2000’li yılların başlarında “Kent Konseyleri”nin oluşumu ile işlerliğini kaybetmiştir (Çetinkaya ve Korlu, 2012: 101; Yaman ve Küçükşen, 2018: 254; Yıldırım, 2015: 89).

Kent Konseyleri: Kent Konseyleri, 5393 sayılı yeni Belediye Kanununda yönetimle halkın bir araya getirildiği mekanizmalar olarak tanımlanmıştır. 5393 sayılı Belediye Kanununun 76. maddesinde Kent Konseyleri “kent yaşamında; kent vizyonunun ve hemşerilik bilincinin geliştirilmesi, kentin hak ve hukukunun korunması, sürdürülebilir kalkınma, çevreye duyarlılık, sosyal yardımlaşma ve

dayanışma, saydamlık, hesap sorma ve hesap verme, katılım ve yerinden yönetim ilkelerini hayata geçirmeye çalışır” şeklinde tanımlanmıştır. Bu maddeye dayanarak 08.10.2006 tarih ve 26313 Sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan Kent Konseyi Yönetmeliği’nin 6. maddesinde de kent konseylerinin görevleri ayrıntılı bir şekilde sıralanmış ve bu kapsamda kent konseylerinin saydamlık, katılım, hesap verebilirlik ve öngörülebirlilik ilkelerinin uygulanmasından sorumlu olduğu belirtilmiştir. Yine aynı yönetmeliğin 5. maddesinde “Kent Konseyleri belediye teşkilatı olan yerlerde mahalli idareler genel seçim sonuçlarını izleyen üç ay içinde 8. maddede belirtilen üyelerden oluşur” denilerek kent konseylerinin belediye teşkilatı olan yerlerde kurulması gerektiği belirtilmiştir. Buna göre kent konseyleri merkezi ve yerel yönetimlerle birlikte ilgili meslek örgütleri ve sivil toplumun katılımıyla oluşur. Mahallin en büyük mülki amiri ile belediye başkanının da konsey içerisinde yer almaları ise temsil ve sorumluluğun hem merkezi hem de yerel düzeyde üstlenilmesi açısından destekleyici bir düzenleme olarak değerlendirilmektedir. Bugün kent konseyleri arasında çeşitli düzeylerde geliştirilmiş iletişim ağları mevcuttur. Genellikle “birlik” ya da “platform” olarak belirli zamanlarda bir araya gelen kent konseyleri kentsel problemlerin çözümü konusunda ulusal ya da bölgesel düzeyde deneyim paylaşımında bulunmaktadırlar (Soygüzel, 2015: 12). Kent konseyleri arasındaki bu iletişim ve iş birliği ağı 13 Şubat 2010 tarihinde Bursa Kent Konseyinin ev sahipliğinde düzenlenen Türkiye Kent Konseyleri Buluşması’nda kurulmuştur Toplantı çeşitli bölgelerden 58 kent konseyinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir (Kent Konseyleri Birliği, 2024). Birlik yeni kurulan belediyelerin de katılımıyla her geçen gün daha çok büyümektedir. Sonuç olarak Türkiye Kent Konseyleri Birliği ülkemizin farklı bölgelerinden çeşitli siyasi görüşlere sahip belediyelerin katılımıyla oluşmuş geniş yelpazeli, güçlü ve kurumsal bir yapı olarak kentlerin daha iyi hizmet vermesine yardımcı olmaktadır.

Gönüllü Katılımlar ve Sivil Toplum: Gönüllülük; özgür irade ve yardımlaşma anlayışı içinde, herhangi bir karşılık beklemeden, hem toplumların hem de bireylerin refahlarına katkı sağlamak amacıyla, toplumun genelinin iyiliği için yapılan faaliyet anlamına gelmektedir (Afşar, 2019: 31). Türk kamu yönetiminde gönüllülük kurumu çok yerleşik ve eski bir uygulamadır. Ancak son yıllarda gönüllülük kavramı ve bununla ilgili olarak sivil toplum kavramının bulunduğu nokta görece zayıflamıştır. Zira gönüllülük ve sivil toplum kavramları öncelikle yasal ve mali destekle birlikte elverişli bir sosyokültürel ortama ihtiyaç duyarlar. Türkiye, yardımsever ve hayırsever bir toplum olmasına karşın, Dünya Barışçılık Endeksi (World Giving Index) 2018 raporuna göre, 146 ülke içinde 131’inci sıradadır. Endekse göre, Türkiye tanımadığı bir kimseye yardım etmede %40 oranla 113. sırada, sivil toplum kuruluşlarına yapılan bağışlarda %12 oranla 122. sırada ve gönüllülük için harcanan zamanda %9 ile 126. sırada yer almıştır (Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı, 2019: 9). Ancak yerel yönetimlerde gönüllü katılımlar halk katılımının çok önemli bir parçasını oluşturduğundan, Türkiye’de yerel yönetimlerce bu mekanizma desteklenmektedir. Bu kapsamda Trabzon, Armutlu, Konyaaltı, Talas,

Mersin, Çankırı, Tavşanlı, Seferihisar gibi birçok belediye bu konuda çıkardığı yönetmeliklerle gönüllü katılımı teşvik eden belediyelerden sadece birkaçıdır.

Dilekçe ve Kişisel Başvuru: Günümüzde halkın yönetime katılması ve dilek, istek ve şikâyetlerini yönetime bildirmesi yönetimin geliştirilmesi açısından desteklenen bir durumdur. Zira bu, modern bir toplum olmanın da bir gereğidir. Yönetime katılıma ilişkin birçok katılım mekanizması bulunmaktadır. Basın yayın özgürlüğü, toplantı ve gösteri yürüyüşü, dilekçe ve bilgi edinme hakkı gibi çeşitli platformlar vatandaşların yönetim hakkında bilgi edinmelerini kolaylaştırdığı gibi çeşitli istek ve taleplerini idareye aktarmalarına da imkân tanır. Bu yöntemler bireysel olduğu gibi toplu bir katılımı da içerebilir. Bu yöntemlerden özellikle dilekçe hakkı günümüz yönetim yapısında vatandaşların sıklıkla başvurduğu bir bilgi edinme şeklidir (Yaman ve Küçükşen, 2018: 253). Dilekçe hakkının kolay bir kullanıma sahip olması onun yaygın bir şekilde kullanılmasını sağlamaktadır. Böylece toplumun her kesimi ve her bölgesi dilekçe hakkını kullanarak kişisel başvuru yöntemiyle yönetim süreçleri hakkında bilgi sahibi olabilmektedir.

İnternet ve Dijital Mecra: İnternet tabanlı bilgi edinme yolları da dilekçe ve bilgi edinme hakkını destekleyen uygulamalardan bir diğeridir. Bu konuda Cumhurbaşkanlığı İletişim Merkezi (CİMER) yaygın kullanımıyla öne çıkmaktadır. Anayasal bir hak olan dilekçe ve bilgi edinme haklarının kullanımının yanı sıra kamu politikalarına yönelik her türlü bilgi ve görüş aktarımını da içeren CİMER, “katılımcı yönetim” anlayışının uygulanmasına imkân tanıyan geniş ve etkin bir platformdur (Cumhurbaşkanlığı İletişim Merkezi, 2024: 13). Türkiye’de katılımcı demokrasinin önemli alanlarından birisi de e-katılım sistemleridir. E-katılım teknolojik gelişmenin bir yansıması olarak “halkın demokratik süreçlere katılımının bilgi ve iletişim ağları aracılığıyla yaygınlaşması ve değişmesi” (Yıldız ve Gümüş, 2023: 209) anlamına gelmektedir. Bu bağlamda e-katılım vatandaş katılımını artırarak demokrasinin gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Zira dijital çağda yaşadığımız günümüzde karar alma ve müzakere süreçleri e-demokrasi ile yürütülmektedir. Buna bağlı olarak dijital yönetişim de elektronik demokrasiyi esas almaktadır. (Yıldız ve Gümüş, 2023: 209). Bu bağlamda e-devlet, e-belediyecilik gibi elektronik enformasyon kanallarının varlığı vatandaşla yönetimin buluşmasını hızlandıran ve kolaylaştıran hizmetlerdir (Kaypak vd., 2017: 1807). Bu yöndeki bir hizmet de m-devlet (mobil devlet) uygulamalarıdır. Devletin mobilize olması veya kamusal hizmetlerin cep telefonu veya taşınabilir iletişim cihazları gibi mobil veya hareketli araçlarla halka ulaştırılmasını ifade eden m-devlet uygulamaları önemli bir demokrasi ve katılım aracıdır (Güven ve Alan, 2019: 55-56). Günümüzde dijital yönetimin yaygınlaşmasına bağlı olarak hem vatandaşlar hem de yerel yönetimler için önemli bir buluşma alanı da sosyal medya platformudur. Sosyal medya etkileşimli iletişim özelliği nedeniyle (Yeşildal, 2019: 885) belli bir konu hakkında hem toplumu hem de kurumları harekete geçirmeye yönelik dijital tabanlı önemli bir mecradır.

Kamuoyu Yoklamaları ve Yerel Referandum Uygulamaları: Yerel yönetime katılım uygulamalarından birisi de kamuoyu yoklamaları ve yerel referandum uygulamalarıdır. Macaristan, Polonya, Belçika, İtalya gibi pek çok ülkede Anayasal bir dayanağa sahip olan bu kurum Türkiye’de Anayasal dayanaktan yoksundur. Ancak bu hakkın Belediye Kanununda sınırlı birkaç alanda uygulanabileceği belirtilmiştir. Bunlar köyün belediyeye dönüşümü ile (m.4), köy ve belde birleşmelerine ilişkin referandumlardır (m.8.) (Şinik, 2009: 6). Bununla birlikte hem Belediye Kanunu (m.15) hem de İl Özel İdaresi Kanununda (m.7) halkın hizmetlere ilişkin değerlendirmelerini almak üzere, bu kurumlara kamuoyu yoklaması yapma yetkisi verilmiştir. Ancak bu yetkiler daha öncesinden de zaman zaman kullanılan yöntemlerdi. Burada önemli olan nokta ise bu yetkilerin kullanımında ne kadar demokratik olunduğudur (Şinik, 2009: 6).

Meclis ve Çalışma Grupları: Meclisler yerel yönetim birimlerinin karar organı olup her ayın ilk haftası toplanırlar. Halkın katılımına açık bir şekilde gerçekleştirilen bu toplantılarda kent konseyinin görev alanına giren bütün konular yönetim temelinde ve sürdürülebilir kalkınmayı hedefleyecek şekilde gerçekleştirilmektedir (Yılmaz ve Telsaç, 2021: 249). Yerel halkın meclis toplantılarına katılması onların istek ve şikâyetlerini yönetime aktarabilmelerine imkân tanır. Aynı zamanda toplantılara katılan halk süreç hakkında bilgi sahibi olur. Ancak Türkiye’de yapılan bazı araştırmalarda halkın meclis toplantılarına katılma oranlarının düşük olduğu, dolayısıyla karar süreçlerine katkısının da yetersiz olduğu görülmüştür (Yaman ve Küçükşen, 2018: 253).

İhtisas Komisyonları: Yerel yönetim süreçlerinde katılımı özendiren önemli yönetim mekanizmalarından biri de ihtisas komisyonlarıdır. İhtisas komisyonları belediyeye ilişkin alınacak kararların görüşüldüğü birincil düzey yönetsel aşamadır. Bu komisyonlardan imar komisyonu ile plan ve bütçe komisyonunun kurulması zorunludur ve Belediye Meclisi bu konuda karar almadan önce konuya ilişkin ilgili mahalle muhtarları, ildeki kamu kuruluşları, kamu kuruluşu niteliğindeki meslek kuruluşları, üniversiteler, sendikalar ve ilgili sivil toplum örgütlerinin görüşlerini almak durumundadır (Erdoğan, 2019: 300). Ancak ihtisas komisyonlarındaki bu katılımın danışma niteliğinde olması bu konuda ele alınması gereken birçok sorunun olduğunu göstermektedir. Zira karar yetkisinin meclise ve komisyona bırakılması, imar ve bütçe dışı konularda komisyonun devre dışı bırakılabilmesi, komisyon raporlarının aleniliği ve belli bir ücret karşılığında kişilere sunulması vb. durumlar (Şinik, 2009: 6-7) bu alanda halk katılımının çok işlevsel olmadığını ve dahası şeffaflık ve açıklık ilkelerinin yeterince uygulanmadığını düşündürmektedir.

Halk Kurultayları (Halk Toplantıları): Türkiye ölçeğinde geçmişi kent konseyinden çok daha öncelere dayanan halk kurultayı kent konseyinin oluşturulmasından önce bazı belediyelerde yılda en az bir kez düzenlenmekteydi. 1990’lı yıllarda Ankara Büyükşehir Belediyesinin gerçekleştirdiği kurultaylar bunun en iyi örneklerindedir (Kocaoğlu ve Fural, 2018: 155). Halk kurultayları halkı

bilinçlendirmek, bilgilendirmek ve yönetimin yaptığı eylemler ile yapmayı planladığı uygulamalara ilişkin bilgi paylaşımında bulunmak amacıyla yönetim ile halkın bir araya geldiği toplantılardır. Özellikle yerel yönetim alanında yaygın ve etkin bir bilgilendirme ve katılım aracı olarak kullanılan halk kurultayları valilik ve kaymakamlıklar gibi merkezi yönetimin en üst kademesiyle mahalle yönetimleri gibi yerel yönetimlerin en küçük birimine kadar etkin bir şekilde uygulanan bir katılım yöntemidir (Yaman ve Küçükşen, 2018: 252). Yönetim ve halkın birinci dereceden yüz yüze gelerek gerçekleştirdiği bu toplantılar geniş bir katılıma imkân tanıyarak belde sorunlarının da birincil ağızdan tartışılmasına yardımcı olmaktadır.

Halk Günleri: Türkiye’de yerel yönetimlerin önemli katılım mekanizmalarından biri de halk günleridir. Hemen tüm belediyelerde uygulanan halk günleri, halk kurultayları gibi halkın ihtiyaç ve taleplerini belde yönetimine aktarmalarına imkân tanımaktadır. Ancak halkın talep ve beklentisinin alınıp bu beklentilere geri dönüş yapılmaması ya da makul bir çözüm üretilmemesi halinde halk katılımının azalacağına dikkatten kaçırılmaması gerekmektedir (Kocaoğlu ve Fural, 2018: 156).

Yurttaş Kurulları: Yurttaş kurulları belli bir güçlüğü nedeni ile yerelde karar alma süreçlerine katılamayan kadın, engelli, çocuk, yaşlı, yoksul ve yabancı uyruklular gibi çeşitli ihtiyaç gruplarının yönetim süreçlerine dâhil edilmesine ilişkin düzenlemeleri içerir. Bu gruplar kent konseyi, dernekler vakıflar gibi çeşitli oluşumların içinde temsil edilmekle birlikte, onların çeşitli katılım mekanizmaları vasıtasıyla kamu hizmetlerine daha çok erişimleri amaçlanmaktadır (Yaman ve Küçükşen, 2018: 252; Yılmaz ve Telsaç, 2021: 250).

Proje Demokrasisi ve Danışma Kurulları: Proje demokrasisi ve danışma kurulları Türkiye’de katılımıcılığı teşvik eden bir başka uygulamadır. Proje demokrasisi uygulamasıyla belirli bir projeden etkilenecek kişilerin önceden proje hakkında bilgilendirilerek getirdikleri görüş ve önerilerle projenin her safhasında aktif bir şekilde görev ve sorumluluk almaları amaçlanmaktadır (Kocaoğlu ve Fural, 2018: 156; Parlak ve Sobacı, 2010: 216). Türkiye’de proje demokrasisi uygulaması çok yaygın olmamakla birlikte; Ankara Dikmen Vadisi’nin Kentsel Yenileme Projesi’yle son dönemde Mudanya Belediyesi’nin Yıldıztepe Sosyal Yaşam Merkezi Projesi bu uygulamaya örnek olarak verilebilir (Yaman ve Küçükşen, 2018: 254). Danışma kurulları ise alanında uzman sivil toplum örgütleri, yöneticiler, uzman kişiler ve halk temsilcilerinin katılımıyla oluşturulan kurullardır. Yönetişim esasına dayanan bu kurullar katılımcı demokrasi kültürünün gelişmesine ve geliştirdikleri görüş ve önerilerle kamu kaynaklarının daha etkin kullanımına ve kamu hizmetlerinin de daha etkin ve verimli bir şekilde sunulmasına yardımcı olmaktadır.

Geri Çağırma: İçeriği itibarıyla güçlü bir denetim mekanizmasını ihtiva eden geri çağırma yöntemi, halkın belirlediği yöneticilerin henüz görev süreleri dolmamasına rağmen, onların görevden uzaklaştırılmalarını temin edebilecek kadar güçlü bir argümana sahiptir. Bu işlemin yapılabilmesi için öncelikle belirli

sayıdaki seçmenden imza alınması gerekmektedir. Sonrasında ise referandum düzenlenir. Bu uygulama etkin bir denetim mekanizması sunduğu gibi, etkin bir katılımı da gerektirir (Yılmaz ve Telsaç, 2021: 249).

Planlama Forumları ve Gelecek Atölyeleri: Planlama forumlarında katılımcılar rastlantısal örneklem yoluyla seçilerek daha önce belirlenmiş çalışma gruplarına dâhil edilmektedirler. Tarafsız ve sağduyulu kararların alınmasının amaçlandığı bu yöntemde alınan kararlarda başarı oranının yükseltilmesi amaçlanmaktadır. Gelecek Atölyelerinde ise katılımcıların beyin fırtınası yöntemiyle yerel yönetimleri ilgilendiren ekonomik, sosyal ve çevresel konulara ilişkin fikir paylaşımında bulunmaları istenir. Yaratıcılığı teşvik eden bu yöntem istek ve beklentilerin ortaya konmasına imkân tanıdığı gibi yerel yönetimlere de yeni çalışma alanları sunmaktadır (Yılmaz ve Telsaç, 2021: 250).

Sonuç olarak; bu yöntemlerin haricinde semt danışma meclisleri, muhtar toplantıları, broşürler, anketler, beyaz masa uygulaması, yuvarlak masa toplantıları, katılımcı bütçeleme faaliyetleri, açık kapı projesi, kamu denetçiliği kurumu, gibi daha birçok mekanizma kullanılarak yerel yönetimlerde halk katılımı teşvik edilmeye çalışılmaktadır. Yönetişim yaklaşımıyla gerçekleştirilen bu girişimler aynı zamanda yerel demokrasinin de gelişmesine katkıda bulunmaktadır.

Sonuç

Yerel demokrasi temelde demokrasinin ve yönetimin yerele yansıyan yönünü ifade etmektedir. Bu yönüyle yerel demokrasi, yönetimin ve karar alma süreçlerinin halka en yakın yerden yürütülmesi anlamına gelmektedir. Birbirinden ayrılmaz iki kavram olarak yönetim ve demokrasi insanlık tarihi kadar eski kavramlardır. Ancak bu kavramlar günümüze gelinceye kadar önemli değişim süreçlerinden geçmişlerdir. Demokrasinin en yalın halini oluşturan Eski Yunan Site Devletlerinde demokrasi doğrudan ve yüz yüze uygulanan bir süreç iken sonrasında yerini dolaylı ya da temsili demokrasiye bırakmıştır. Demokrasi anlayışında yaşanan bu değişimler çoğunlukla kentleşme, nüfus artışı ve siyasal yapılar olarak devletlerin daha karmaşık bir nitelik kazanması gibi “modernleşme” temalı içeriklere dayanmaktadır. Ancak şurası muhakkaktır ki demokrasi, doğrudan temsil imkânının bulunduğu ortamlarda daha güçlü bir şekilde gelişir. Öte yandan toplumsal ve siyasal yapıda meydana gelen değişikliklerin yok sayılması gibi bir durum da söz konusu olamaz. İşte bu durum da demokrasinin kendisini güncellemesini ve yeni koşullara uyumlanmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda demokrasi temsili bir nitelik kazanırken yerelde de kendi içinde geliştirdiği mekanizmalarla varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Bu açıdan yönetsel bir mekanizma olarak yönetim yaklaşımı demokrasinin yerelde varlığını koruması ve sürdürmesi açısından önemli bir mekanizmadır.

Günümüzde kaynakların etkin ve verimli bir şekilde kullanımı yönetsel bir süreç olarak siyasal yapıların da sağlıklı işlemesi açısından gereklidir. Bu anlayışın

bir sonucu olarak ulusal ve ülkesel demokrasinin yanında, yerel demokrasilerde de katılımcı mekanizmalar teşvik edilmeye çalışılmaktadır. Temel amacı kalkınma ve refahı sağlamak olan genel siyaset, bu süreçte hem ulusala hem de yerele yönelik demokrasi ve katılım mekanizmalarını daha etkin bir şekilde kullanmaya başlamıştır. Bu yeni süreçte; yönetişim, katılım ve demokrasi kavramları hem ulusal hem de yerel düzeyde kalkınmanın da anahtar kavramları olarak öne çıkmıştır. Bu yeni yaklaşımın en iyi uygulama alanı bulunduğu yerler ise yerel yönetim birimleri olmuştur. Yerel yönetim birimlerinin doğrudan halk katılımına imkân tanıyan yapısının yanında merkezi idare tarafından da desteklenmesi demokrasinin yerelde de güçlenmesine katkı sağlamıştır. Nitekim 1980'lerle başlayıp 2000'lerle devam eden yerel yönetim reformları da yerel demokrasiyi desteklemeye yönelik politika düzeyinde atılan önemli adımlardandır.

Bu düzenlemelerle birlikte, kamu politikalarının belirlenmesi ve kararlara katılım süreçlerinde doğrudan halk katılımının teşvik edilmesi yerel demokrasiye daha çok işlerlik kazandırmaktadır. Bu yöntem, halkta sivil sorumluluğun yanında, karar süreçlerinin de bir parçası olmalarından dolayı siyasal sorumluluk duygusunun da gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Böylece katılım süreçlerinde yer alan halk, kamu politikalarının belirlenmesinde sorumluluk üstlendiği gibi, etkin bir denetim mekanizması olarak da rol üstlenmektedir. Ayrıca bu katılım süreçleri, yönetişim mekanizmasının temel özellikleri olan şeffaflık, hesap verebilirlik, sorumluluk, katılım, sivil toplum ve denetim gibi süreçlerin de yerine getirilmesine katkıda bulunmaktadır. Bu süreçler ise beraberinde etkin bir yönetimi getirir ki, aslında yönetişim ve yerel demokrasinin nihai hedefi de budur.

Kaynakça

- Afşar, S. T. (2019). Gönüllülük olgusunu sosyolojik teorilerle anlama denemesi. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 7(Gençlik ve Gönüllülük), 27-58.
- Akçakaya M. (2019). Yönetişim. M. A. Özer, M. Akçakaya, H. Yaylı ve N. Y. Batmaz, (Ed.), *Kamu yönetimi modern (yapı ve süreçler)* (2. b.) içinde (153-193). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Akın, C. (1997). Türkiye’de yerel özerkliğin anlamı. *Türk İdare Dergisi*, 414, 111-124.
- Akman, Ç. (2019). Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sisteminde yerel yönetimler yapbozu: Gelişmeler ve öneriler. *OPUS International Journal of Society Researches*, 13(19), 2499-2532. <https://doi.org/10.26466/opus.594624>
- Akşin, S. (2018). *Kısa 20. yüzyıl tarihi* (6. b.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Blakeley, G. (2005). Local governance and local democracy: The Barcelona model. *Local Government Studies*, 31(2), 149-165. <https://doi.org/10.1080/03003930500031959>
- Buçek, J. ve Smith, B. (2000). New approaches to local democracy: Direct democracy, participation and the tthird sector. *Environment and Planning C: Government and Policy*, 18(1), 3-16.
- Burns, D. (2000). Can local democracy survive governance?. *Urban Studies*, 37(5-6), 963-973.
- Cumhurbaşkanlığı İletişim Merkezi (2024). 50 soruda Cimer. <https://www.cimer.gov.tr/50sorudacimer.pdf> (Erişim Tarihi: 28.07.2024).
- Çelik, V., Çelik, F. ve Usta, S. (2008). Yerel demokrasi ve yerel özerklik ilişkisi. *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, (2), 87-104.
- Çetinkaya, Ö. ve Korlu, R. K. (2012). Yerel demokrasinin sağlanmasında katılımçılık süreci ve kent konseylerinin rolü. *Maliye Dergisi*, 163(2), 95-117.
- Çitçi, O. (1996). Temsil, katılma ve yerel demokrasi. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 5(6), 5-14.
- Çukurçayır, M. A. ve Sipahi, E. B. (2003). Yönetişim yaklaşımı ve kamu yönetiminde kalite. *Sayıştay Dergisi*, (50-51), 35-66.
- Demir, H. ve Karakütük, M. (2003). Yerel yönetimler ve hizmette yerellik: Subsidiarite ilkesi. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 65-77.
- Doğan, K. C. (2016). Postmodern kamu yönetimi, yerel yönetimler ve katılım: Yerel yönetim odaklı bir yaklaşım. *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 73-99. <https://doi.org/10.17336/igusb.14844>
- Erdoğan, O. (2019). Yerel yönetimlerde katılımcı mekanizmalar ve Trabzon Büyükşehir Belediyesi örneği. *Bitlis Eren Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Akademik İzdüşüm Dergisi*, 4(2), 295-310.
- Eryılmaz, B. (2019). *Kamu yönetimi* (12. b.). Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Fürst, D. (2011). Çok amaçlı yönetim ve bölgesel yönetim üzerine. B. Parlak, (Ed.), *Kamu yönetiminde yeni vizyonlar* (2. b.) içinde (151-177), (Çev. M. A. Çukurçayır). Bursa: Alfa Aktüel.
- Görmez, K. (1997). *Yerel demokrasi ve Türkiye*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Görmez, K. (2000). Demokratikleşme açısından merkezi yönetim-yerel yönettim ilişkileri. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2(1), 81-88.

- Göymen, K. (2000). Türkiye’de yerel yönetimler ve yönetim: Gereksinmeler, önermeler, yönelimler. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 9(2), 3-13.
- Güler, T., Şahnagil, S. ve Güler, H. (2016). 2000’li yıllarda yerel demokrasi ve yerel yönetimlerde demokratik uygulamalar. I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu. *Asos Congress Bildiri Kitabı* (1388-1403). Elazığ: Asos Yayınları.
- Güven, A. ve Alan, Ç. (2019). Türkiye’de yerel demokrasiyi güçlendirme aracı olarak yönetim ve yerel yönetimlerde işleyişi. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 47-61.
- Heper, M. (2018). *Türkiye’de devlet geleneği* (6. b.). Ankara: Doğu-Batı.
- Heywood, A. (2011). *Siyaset* (4. b.). (B. Kalkan, Ed.). Ankara: Adres Yayınları.
- Jessop, B. (2018). *Devlet dün bugün gelecek*. (A. Güney, Çev.). Ankara: Epos.
- Kalfa, C. ve Ataay, F. (2008). Yönetişim: Devlet toplum ilişkilerinde yeni bir aşama. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(3), 229-240.
- Karpat, K. H. (2014). *Kısa Türkiye tarihi* (4. b.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kaypak, Ş., Yılmaz, V. ve Bimay, M. (2017). Dijital çağda yerel yönetimler. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 22 (Kayfor 15 Özel Sayısı), 1798-1813.
- Keleş, R. (2020a). *Kentleşme politikası* (17. b.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Keleş, R. (2020b). Yerel demokrasiyi merkezîyetçilik virüsünden arındırmak. *Kent ve Çevre Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 45-58.
- Kent Konseyleri Birliği (2024). Tarihçemiz. <http://www.kentkonseyleribirliigi.org.tr/sayfa/tarihcemiz.html> (Erişim Tarihi: 10.05.2024).
- Kocaoğlu, M. ve Fural, M. (2018). Yerel yönetimlerde yönetim uygulamaları: Serik Belediyesi örneği. *Asia Minor Studies*, 6(Agp Sempozyum Özel Sayısı), 150-165.
- Koç, T. (2016). Yerel yönetimlerde siyasal açıdan farklı yerel özerklik uygulamaları ve örnekleri. *Mülkiye Dergisi*, 40(1), 87-109.
- Lawton, A. ve Macaulay, M. (2014). Localism in practice: Investigating citizen participation and good governance in local government standards of conduct. *Public Administration Review*, 74(1), 75-83.
- Mitlin, D. (2004). Reshaping local democracy. *Environment and Urbanization*, 16(1), 3-8.
- Musso, J., Weare, C., ve Hale, M. (2000). Designing web technologies for local governance reform: Good management or good democracy? *Political Communication*, 17(1), 1-19.
- Okur, F. ve Çakıcı, A. B. (2007). Küreselleşme sürecinde yerelleşme ve yerel demokrasi. *Akademik Bakış*, (11), 1-12.
- Ökmen M. (2005). Küresel sistem, demokratikleşme-yerelleşme dinamikleri ve yerel demokrasi. K. Görmez, (Ed.), *Küreselleşme ve yerelleşme içinde* (21-66). Ankara: Odak Yayınevi.
- Öner, Ş. (2019). Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sisteminin yerel yönetim mevzuatına etkileri. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2), 303-332. <https://doi.org/10.31454/usb.634731>

- Özer, M. A. (2000). Yerel demokrasi, demokratik yerel yönetimler ve yerel yönetimlerin demokratikleşmesi kavramlarının tahlili üzerine. *Türk İdare Dergisi*, 426, 129-143.
- Özer, M. A. (2012). Yerel yönetimlerde etik dışı davranışlar. *Kent Kültürü ve Yönetimi*, 5(4), 152-173.
- Özer, M. A. ve Akçakaya, M. (2014). *Yerel yönetimler teorik boyut.* (F. Kaleözü, Ed.). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Özer, M. A ve Önen, M. (2019). *2000 soruda yönetim kamu yönetimi* (3. b.). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Palabıyık, H. (2004), Yönetimden yönetişime geçiş ve ötesi üzerine kavramsal açıklamalar, *Amme İdaresi Dergisi*, 37(1), 63-85.
- Parlak, B. ve Sobacı, Z. (2010). *Kuram ve uygulamada kamu yönetimi ulusal ve küresel perspektifler* (3. b.). Bursa: Alfa Aktüel.
- Pratchett, L. (2004). Local autonomy, local democracy and the new localism. *Political Studies*, 52(2), 358-375.
- Salisbury, R. H. (1975). Research on political participation. *American Journal of Political Science*, 19(2), 323-341. <https://doi.org/10.2307/2110440>
- Sezer Uysal, B. (1996). Yerel yönetimler ve halkla ilişkiler. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 5(6), 59-67.
- Sobacı, M. Z. (2007). Yönetişim kavramı ve Türkiye’de uygulanabilirliği üzerine değerlendirmeler. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 5(1), 195-208.
- Soygüzel, H. (2015). Kent konseylerinin arasında iletişim ve işbirliği: Türkiye Kent Konseyleri Birliği örneği. *Paradoks Ekonomi Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 217-242.
- Şahin, Y. (2017). *Yönetim bilimi ve Türk kamu yönetimi* (7. b.). Bursa: Ekin.
- Şehitoğlu, R. ve Çarkçı, A. (2022). Yerel siyaset ve katılımcı yerel demokrasi. *İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(3), 245-260.
- Şinik, B. (2009). Türkiye’de yerel katılım: Fransa ile karşılaştırmalı bir değerlendirme. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 18(3), 1-22.
- Tekeli, İ. (1983). Yerel yönetimlerde demokrasi ve Türkiye’de belediyelerin gelişimi. *Amme İdaresi Dergisi*, 16(2): 3-22.
- Tepeli, Ö. D. (2018). Yönetişim STKlar ve ötesi. M. A. Özer ve U. Ayhan, (Ed.), *Kamu yönetimi tartışmaları içinde* (117-158). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (2019). *Sivil toplum için elverişli ortam izleme matrisi 2018 Türkiye raporu*. TÜSEV Yayınları, No 79.
- Ulbig, S. G. ve Funk, C. L. (1999). Conflict avoidance and political participation. *Political Behavior*, 21, 265-282. <https://doi.org/10.1023/A:1022087617514>
- Üskül, Z. (1993). Yeni bir demokrasi arayışı: Yerel demokrasi. *Anayasa Yargısı Dergisi*, 10, 333-344.
- Üste, R. B. (2005). Yerel yönetimlerde demokratikleşme. *Türk İdare Dergisi* (448), 49-61.
- Wang, S. ve Yao, Y. (2007). Grassroots democracy and local governance: Evidence from rural China. *World Development*, 35(10), 1635-1649.

- Yaman, M. ve Küçükşen, M. (2018). Yerel yönetimlerin demokratikleşmesi açısından yerel katılımın incelenmesi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (55), 247-259.
- Yaman, M. ve Önder, Ö. (2018). Küreselleşme-yerelleşme ekseninde yerel siyasetin dönüşümü. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (57), 232-237.
- Yaylı, H. ve Pustu, Y. (2008). Yerel demokrasinin ilkeleri. *Karadeniz Araştırmaları*, 16(16), 133-153.
- Yeşildal, A. (2019). Sosyal medya, yerel yönetimler ve katılımcı yönetim: Bilgi çağında belediyeler için yeni stratejiler. *İnsan ve İnsan*, 6(22), 883-902.
- Yıldırım, A. (2015). Türkiye’de yerel yönetişimin uygulanabilirliği ve yerel gündem 21 örneği üzerinden bir inceleme. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1), 75-96.
- Yıldız, M. ve Gümüş, E. (2023). Yerel yönetimlerde dijital dönüşüm E-Belediye uygulamaları. *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 9(2-1), 201-221.
- Yılmaz, V. ve Telsaç, C. (2021). Yerel yönetimler ve katılım. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (40), 235-254.
- Yontar, İ. G. ve Özer, Y. E. (2018). Yerel demokrasinin kalite göstergesi olarak idari ve mali özerklik. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 99-110.

Nadir İbrahimi'nin Ateş Bedun-i Dûd Romanında Türkmenlerin Var Olma ve Birlik Mücadelesi

Ayşe Sosar¹

Öz

Ateş Bedun-i Dûd (Dumansız Ateş), modern İran edebiyatının önde gelen isimlerinden romancı, öykü yazarı, senarist ve yönetmen Nadir İbrahimi'nin İran Türkmenleriyle ilgili kaleme aldığı yedi ciltlik eseridir. Kaçarlar döneminin (1796-1925) ortalarında başlayan ve baba-oğul Pehlevi döneminin (1925-1979) son yıllarına kadar uzanan zaman dilimini içine alan romanda yazar, İran tarihinin yaklaşık yüz elli yıllık panoramasını gözler önüne serer ve olayların geçmişi hakkında okuyucuya geniş bilgiler verir. Söz konusu dönemler, İran tarihinin siyasî ve toplumsal yapısında ciddi bozulmaların yaşandığı dönemlerdir ve romanda bu olumsuz şartlardan en çok etkilenen, ezilen, sömürülen ve yalnız bırakılan Türkmen halkının var olma ve hayatta kalma mücadelesi anlatılır. Mücadele fikrini ortaya çıkaran siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlar; çözüm arayışları ve karşılaşılan engeller bir aşk hikâyesi ekseninde tek tek irdelenir. Türkiye'de şimdiye kadar hakkında herhangi bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilen söz konusu romanın betimsel-analiz yöntemiyle incelendiği bu çalışmanın amacı, eseri tüm yönleriyle tanıtmak, Türkmen tarihî ve toplumu açısından taşıdığı önemi ortaya koymak ve farklı bakış açılarıyla yapılacak yeni çalışmalara kapı aralamaktır. Bulgular, dönemin toplumsal ve siyasî yapısına ışık tutması, Türkmen tarih, toplum ve kültürüne ait pek çok unsuru barındırması ve tema açısından oldukça zengin ve çeşitlilik arz etmesi yönüyle bu hacimli eserin, kapsamlı ve müstakil bir çok çalışmaya kaynaklık edebilecek özelliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İran Edebiyatı, Nadir İbrahimi, Ateş Bedun-i Dûd Romanı, Türkmenler, Birlik Mücadelesi.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ayseosar@sakarya.edu.tr, ORCID ID: [0000-0003-4288-0459](https://orcid.org/0000-0003-4288-0459).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 27.06.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 22.10.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

The Struggle For Existence And Unity of The Turkmens in Nader Ebrahimi's Novel *Atash Bedun-i Dud*

Abstract

Atash Bedun-i Dud (Smokeless Fire) is a seven-volume work by the prominent figure in modern Iranian literature, novelist, short story writer, screenwriter, and director Nader Ebrahimi, concerning the Iranian Turkmen community. Spanning from the mid-Qajar period (1796-1925) to the final years of the Pahlavi era (1925-1979), the novel encompasses approximately one hundred and fifty years of Iranian history, presenting a panoramic view while providing extensive historical background to the readers. These periods mark significant disruptions in the political and social structure of Iranian history, and the novel narrates the struggle for existence and survival of the Turkmen people, who were most affected, oppressed, exploited, and abandoned during these adverse conditions. The struggles arising from political, social, economic, and cultural issues, along with the quest for solutions and encountered obstacles, are meticulously examined within the framework of a love story. In this study, the novel in question, about which no study has been conducted in Turkey so far, was examined with the descriptive-analysis method. The aim of this study is to introduce the work in all its aspects, to underscore its significance for Turkmen history and society, and to open doors to new research endeavors from various perspectives. The findings reveal that this extensive work, through shedding light on the social and political structure of the time, encompassing various elements of Turkmen history, society, and culture, and exhibiting richness and diversity in its themes, possesses the potential to serve as a substantial and independent source for numerous comprehensive studies.

Keywords: Iranian Literature, Nader Ebrahimi, *Atash Bedun-e Dud* Novel, Turkmen People, Struggle For Unity.

Extended Abstract

One of the most prolific authors of modern Iranian literature, particularly noted for his works related to children, young adults, and Turkmens, Nader Ebrahimi made a significant mark on Iranian literature with his seven-volume novel *Atash Bedun-e Dud* written in 1973. Taking its name from the old Turkmen proverb "Fire without smoke, youth without fault," *Atash Bedun-e Dud* is a historical, social, and political novel that discusses the life journey of the Turkmen people through historical processes, highlighting their political, social, and cultural transformations and changes. In this novel, Ebrahimi conveys in detail his observations and the information he gathered during the nearly thirty years he lived with the local people in the Turkmen Sahara region where he worked as a young machinist. The novel is significant in that it includes many elements of Turkmen society and culture from past to present and sheds light on the social and political structure of its period.

The central theme of this novel, written in a classic-realist style but occasionally drifting into romanticism, is the struggle for existence and unity of the Turkmen people. All elements of the novel, such as the plot,

characters, perspective, time, place, and narrative techniques, are used to serve this theme. Despite containing some features considered flaws in narrative technique, such as the author's intervention in the text, biased stance, and long-tedious dialogues, the novel successfully employs the main elements of a novel. One of the most notable features of the novel is its rich cast of characters. The Turkmen Sahara region, where much of the events take place, is richly depicted with numerous vignettes from historical events and daily life.

Atash Bedun-e Dud recounts the struggle of Alinay, one of the third-generation heroes of the novel, who returns to Turkmen Sahara as an enlightened idealistic doctor after studying in the city (Tehran). His struggle, aimed at awakening the Turkmens from their centuries-old slumber and rescuing them from the backwardness, bigotry, and ignorance they are deeply immersed in, is portrayed as a battle between light and darkness, good and evil, progressiveness and reactionarism. In this struggle led by Alinay, a social revolutionary and folk hero, the enemy comes both from within and without. The internal enemy includes fake religious figures, self-interested notables, local collaborators devoid of national values, and decayed and ineffective traditions, customs, and superstitions exemplified by 'blood feud' and 'Sacred Tree,' while the external enemy is depicted as the corrupt political-social order embodied by the Pahlavi regime and its administrators. Through long analyses and evaluations expressed by the novel's characters, particularly Alinay, the necessity of eliminating these two enemies, overthrowing the old order, establishing a new just order, and reconstructing national identity is emphasized.

As a revolutionary intellectual character who exists and fights in real life as well, Alinay gains the trust and favor of the tribe's people through his long efforts, persuading them of the ideas of unity and change. This enables the Turkmen tribes to form a unity, ending intra-tribal enmity and bringing peace, security, and trust. When it comes to the external enemy, a larger unity between the Turkmen people and other oppressed Iranian peoples is needed. This situation compels Alinay to expand his struggle nationwide, reaching out to all individuals and groups with similar goals regardless of their worldview or ideology, and striving to act together against the common enemy.

The literature review conducted on this work, which holds a prominent place among Nader Ebrahimi's works and brought him great fame, reveals that no academic study has been conducted in Turkey on this subject so far. This fact is among the reasons that make this research significant and necessary. This study, which examines and evaluates *Atash Bedun-e Dud* technically and thematically using a descriptive-analytical method, aims to introduce the work with all its aspects and features, highlight its importance for Turkmen society, history, and culture, and ultimately pave the way for new research from different perspectives.

This study, which examines the novel *Atash Bedun-e Dud* described by its author as "the history of the Turkmen people's oppression," under the single theme of "the Turkmen's struggle for existence and unity," has demonstrated that this voluminous work, rich and diverse in themes, possesses the potential to serve as the basis for many independent and

comprehensive studies. It is hoped that this preliminary study will contribute to new research conducted with different methods and perspectives.

Giriş

1936 yılında Tahran'da doğan Nadir İbrahimi, ilk ve orta öğrenimini Darülfünun'da tamamlamış, klasik Fars edebiyatına duyduğu ilgi ve bu yöndeki okumalarından elde ettiği bilgi ve yeteneğiyle ilk gençlik yıllarında yazmaya başlayarak daha o yaşlarda iyi bir yazar olacağını işaretlerini vermiştir. Edebiyata olduğu kadar siyasete de ilgi duyan Nadir İbrahimi, yine çok erken yıllarda dönemin popüler siyasî akımı olan sol tandanslı grupların faaliyetlerine katılmış, bu yüzden de birkaç kez tutuklanıp serbest bırakılmıştır. Yüksek öğrenimine Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesinde başlamasına rağmen hukuk eğitimini yarıda bırakan İbrahimi, İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümüne geçmiş ve bu bölümden mezun olmuştur.

Yenilik arayışı içerisinde genç bir yazar olarak siyasî, sosyal ve kültürel faaliyetlerin içerisinde aktif bir şekilde yer alan yazar, 1963 yılında kısa öykülerden oluşan ilk kitabı *Hane-i Bera-i Şeb'i* (Akşam için Bir Ev) yayımlamıştır. Hayatının dönüm noktası olarak tabir ettiği bu kitapta yer alan *Doşnam* (Küfür) adlı siyasî içerikli öyküsü, Celal Al Ahmed, B. Azin ve Simin Danişver gibi dönemin önde gelen edebiyatçılarının övgüsüne mazhar olmuş ve onun edebî çevrelerde tanınmasını sağlamıştır. İslam Devrimi'ne (1979) giden süreçte Şah karşıtı protestolara katıldığı için tutuklanan ve serbest kaldıktan sonra yazın hayatına çocuk edebiyatıyla devam eden İbrahimi, bu alandaki başarılı çalışmalarından ötürü yurt içi ve yurt dışında çeşitli ödüller kazanmıştır ki 1971'de aldığı UNESCO eğitim ödülü bunlardan biridir.

Edebî faaliyetlerinin yanında gazetecilik ve televizyonculuğa da ilgi duyan İbrahimi gazete yazarlığı, senaristlik ve yönetmenlik de yapmış, İran televizyonunda yayımlanan belgesel ve dizi filmleri, yayınlandığı dönemde büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Aynı yıllarda yine kuruculuğunu kendisinin yaptığı İranoloji merkezinde İran tarih, kültür ve coğrafyasına dair çalışmalara başlayarak bu kapsamda İran'ın farklı bölgelerine uzun süreli gezi ve seyahatler düzenlemiş, gezip gördüğü yerlere ait çektiği yüzlerce fotoğraf, ses ve görüntü kayıtlarıyla zengin bir arşiv oluşturmuştur. Tüm bu faaliyet ve etkinlik alanlarına sportif faaliyetleri de eklemeyi ihmal etmeyen İbrahimi, sporun birçok dalıyla özellikle dağcılıkla ilgilenmiş, İran'ın en eski dağcılık gruplarından 'Eber Merd' (Süper Adam) grubunu kurarak bu spor dalının İran'da gelişip yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.¹

Oldukça hareketli geçen hayatının son 10 yılını 1999'da yakalandığı ilik kanseriyle mücadele ederek geçiren İbrahimi, 2008 yılında bu hastalığa yenik düşerek 72 yaşında vefat etmiştir. Geride roman, öykü, senaryo ve çeşitli alanlarda

¹ Yazarın hayatı ve faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Nadir İbrahimi, Ebu'l-Meşağil, Tahran: Ruzbehan,1372 ve Nadir İbrahimi, İbn-i Meşğale, Tahran: Ruzbehan,1386.

yazdığı kitap ve makalelerden oluşan onlarca eser bırakan ve İran edebiyatının en üretken yazarlarından biri olma vasfını kazanan İbrahimi'nin, birçok yabancı dile de çevrilen öykü ve romanlarının başlıcaları şunlardır: *Yek Aşıkane-i Aram* (Huzurlu Bir Aşk), *Ber Caddeha-i Abi-i Sorh* (Kızıl Mavi Caddeler üstünde), *Se Didar ba Merdi ki ez Ferasu-i Baver-i Ma Amed* (Düşüncemizin Ötesinden Gelen Adamla Üç Görüşme), *Bar-i Diger Şehri ki Dust Daştem* (Yeniden Sevdiğim Şehir), *İnsan, Cinayet ve İhtimal*, *Hane-i Bera-i Şeb* (Gece İçin Bir Ev), *Efsane-i Baran* (Yağmur Destanı), *Der Serzemini-i Kuçek-i Men* (Benim Küçük Ülkemde), *Runivişt Bedun-i Asl* (Aslı Olmayan Kopya), *Ferda Şekli-i Emruz Nist* (Yarın Bugüne Benzemeyecek), *Çihil Name-i Kutah be Hemserem* (Eşiğe Kırk Mektup).

Nadir İbrahimi'nin eserleri arasında mümtaz bir yere sahip olan ve ona büyük bir şöhret kazandıran eseri hiç şüphesiz *Ateş Bedun-i Dûd* romanıdır. Yapılan literatür incelemesinde her biri müstakil ve kapsamlı bir araştırma konusu olabilecek farklı temaların işlendiği bu eser hakkında şimdiye kadar Türkiye'de yapılmış herhangi bir akademik çalışmanın tespit edilmemesi araştırmayı önemli ve gerekli kılan nedenler arasındadır. *Ateş Bedun-i Dûd* romanının betimsel-analiz yöntemiyle teknik ve tematik açıdan incelenip değerlendirildiği bu çalışmanın amacı, söz konusu eseri tüm yönleri ve özellikleriyle -araştırmanın kapsam ve sınırının elverdiği ölçüde- Türk okuruna tanıtmak, Türkmen toplumu, tarihi ve kültürü açısından taşıdığı önemi ortaya koymak ve eserin Türkçeye kazandırılması başta olmak üzere farklı bakış açılarıyla yapılacak yeni araştırmalara kapı aralamaktır.

1. Ateş Bedun-i Dûd (Dumansız Ateş) Romanı

Adını eski bir Türkmen atasözü olan “Ateş dumansız, genç hatasız olmaz” dan alan *Ateş Bedun-i Dûd*, Türkmenlerin bir millet olarak tarihî süreç içerisindeki yaşam serüvenlerinin anlatıldığı; siyasal, sosyal ve kültürel değişim ve dönüşümlerinin ele alındığı tarihî-sosyal ve siyasî bir romandır. Nadir İbrahimi'nin genç bir makinist olarak çalışmaya gittiği Türkmen Sahra'da yaklaşık otuz yıl birlikte yaşadığı yöre halkına dair gözlemlerini ve araştırmalarından elde ettiği bilgileri hayal gücüyle harmanlayarak tüm detaylarıyla aktardığı bu roman, geçmişten günümüze Türkmen toplum ve kültürüne ait pek çok unsuru barındırması ve dönemin toplumsal ve siyasal yapısına ışık tutması yönüyle oldukça önemlidir.

Ateş Bedun-i Dûd, tarihsel gerçeklikten hareketle kaleme alınmış, hem gerçek hem kurmaca şahısların yer aldığı bir romandır. Yazar, eserini oluştururken mümkün olduğu kadar tarihî gerçekliğe bağlı kaldığını şu sözlerle dile getirmektedir: “Defalarca ifade ettiğim gibi tekrar ifade ediyorum. *Ateş Bedun-i Dûd*, gerçeği olduğu gibi birebir yansıtan değil, gerçekle omuz omuza birlikte hareket eden bir romandır. Bu romandan beklenilecek şey ancak bu kadarlık olmalıdır. Fazlası, beni mahçup duruma düşürecek” (İbrahimi, 1271: 3/428).

Nadir İbrahimi, “Türkmen halkının zulme uğramışlığının tarihi” olarak adlandırdığı ve hayatta olduğu sürece yazmaya devam edeceğini söylediği bu eserini, meczubu olduğunu ifade ettiği Türkmen Sahra’ya, orada yaşadığı süre boyunca tabiatı ve insanıyla kendisine yaşattığı tüm güzel anlar ve anılar için bir hediye ve armağan olarak kaleme aldığını belirterek şöyle demektedir: “Türkmenlere hayran olduğumu inkar etmiyorum. Belki de ben onlarda başkalarının görmediği şeyi görmüşümdür. ‘Dumansız Ateş’ bitmeyecek, ben bitene kadar” (İbrahimi, 1371: 3/428).

Tarihî, sosyal ve siyasî içeriğiyle İran edebiyatının realist romanları arasında yer alan *Ateş Bedun-i Dûd*, her biri işlenen temaya uygun başlıklarla isimlendirilmiş, kendi içinde alt bölümlerden oluşan yedi ciltlik bir roman serisidir. Her bir cilt, bir bölüm olarak düşünüldüğünde romanın yedi ana bölüm ve altmış iki alt bölümden oluştuğu söylenebilir. Seriyi oluşturan ciltler ve isimleri şu şekildedir: Birinci cilt: *Galan ve Solmaz*, ikinci cilt: *Direht-i Mukaddes* (Kutsal Ağaç), üçüncü cilt: *İttihad-i Bozorg* (Büyük Birlik), dördüncü cilt: *Vakiiyetha-i Porhun* (Kan Dolu Gerçekler), beşinci cilt: *Hareket ez No* (Yeniden Ayağa Kalkmak), altıncı cilt: *Hergiz Aram Nehahi Girift* (Asla Huzur Bulmayacaksınız) ve yedinci cilt: *Her Serencam Ser Ağazist* (Her Son Bir Başlangıçtır).

Başlangıçta bir üçleme olarak 1973 yılında yazılan eser, yazarı tarafından aynı adla televizyona da uyarlanmış, (1974-1975) konusu ve kurgusuyla yayımlandığı tarihte ilgiyle takip edilmiştir. Bu üçleme yani *Galan ve Solmaz*, *Direht-i Mukaddes* ve *İttihad-ı Bozorg*, ağırlıklı olarak Türkmenlerin coğrafi ve doğa koşullarından kaynaklı hayat sorunları, aşk, gurur ve kahramanlık örgüsüyle romantizm özellikleri taşıırken sonraki yıllarda tamamlanan ve 1992 yılında yayımlanan diğer ciltleri romantizmden realizme geçişi yansıtır. Konusu, anlatım teknikleri ve hacmiyle İran edebiyatının önemli eserlerinden biri olan ve şimdiye kadar pek çok baskısı yapılan bu roman, İran Kültür ve İrşad Bakanlığının “Devrimin 20. Yılı Roman Ödülü”ne layık görülmüş, altın plaket ve onur belgesi kazanmıştır.

Klasik kurgu ve anlatım tekniğiyle kaleme alınan *Ateş Bedun-i Dûd*, yapı ve içerik bakımından karmaşıklık göstermez. Zamanın ileriye doğru, kronolojik olarak aktığı romanda olaylar nedensellik bağı içerisinde art arda yaşanır (Teslimi, 1388: 131-132). Roman, gerilimi yüksek vakalarla doludur. Ezeli düşman Göklen ve Yomutlar’ın çatışmasıyla başlayan ve birçok kez düğümlemlenip çözülen olay örgüsü *Galan ve Solmaz*’ın aşkıyla, tarafların birbirleri ve kendi içlerinde yaşadıkları ayrılık ve çatışmaların derinleşmesiyle şekillenir ve zaman içerisinde düşmanlığın sona erdirilmesi, birlik-beraberlik fikrinin oluşması ve bunun gerçekleşmesiyle son bulur.

Romanda olayların başlama ve gelişim seyri şöyledir: Göklen boyunun reisi Büyük Ovcu’nun güzelliği ve cesaretiyle nam salmış *Solmaz* adında bir kızı vardır. Yomutların reisi Yazı Oca’nın oğlu *Galan Oca*, *Solmaz*’a aşık olur. Ancak su meselesi yüzünden asırlardır birbirine düşman olan bu iki kabile birbirlerine ne kız vermekte

ne de kız almaktadırlar. Galan için tek yol Solmaz'ı kaçırmaktır. Kaçırma eylemi, Galan'ın iki kardeşinin Göklenler tarafından öldürülmesi ve Galan ve Solmaz'ın evliliğiyle sonuçlanır. Kardeşlerinin intikamını almaya yeminli olan Galan, yıllar içerisinde Solmaz'ın ailesinden bir çok kişiyi öldürür. Onunla da yetinmez tarlalarını ve ekinlerini ateşe verir. Ta ki Solmaz'ın hayatta kalan tek kardeşi Yetmiş Ovcu, yanına aldığı birkaç kişinin yardımıyla Galan'ı öldürene kadar. Kocası, kardeşi tarafından öldürülen Solmaz intikam için yola çıkar. Kardeşini öldürür ancak aynı anda kendisi de başka bir Göklenli tarafından öldürülür. Galan ve Solmaz'ın ölümünden sonra iki kabile arasındaki intikam ateşi sönmeye başlasa da kin ve düşmanlık devam eder.

Galan'dan sonra büyük oğlu Ak Öyler, obaları İnceburun'un yönetimini ele alır. Bu yıllarda obayı baştan başa saran nedeni bilinmeyen, amansız bir hastalık ortaya çıkmıştır. Ak Öyler, oğlu Alınay'ı, oba büyüklerinin tüm itiraz, engelleme ve tehditlerine rağmen hekimlik öğrenmesi için Tahran'a gönderir. Bu durum obada yeni bir çatışma ortamının doğmasına neden olur. Zira başta ileri gelenler olmak üzere oba halkı şehrin ve şehirli hain, hilekâr ve çıkarıcı olduklarını düşünmekte ve onlarla kurulacak her münasebetin obaya kötülük ve felaket getireceğine inanmaktadırlar. Ak Öyler'in bu ikdamını obaya ihanet olarak değerlendirdikleri için de onunla ve ailesinden olan herkesle ilişkilerini keserler. Üç buçuk yıl sonra hekim olarak geri dönen Alınay, büyük bir azim ve çabayla oba halkının güvenini yeniden elde etmeyi başarır. Halk onun sayesinde bilinçlenmeye, cehalet ve geri kalmışlıklarının farkına varmaya başlar. Yomut ve Göklenler arasındaki husumetin sona erdirilmesi fikrinin kabul görmesiyle bu iki büyük boy barışır ve birleşir. Diğer küçük boyların da katılımıyla obada büyük Türkmen birliği kurulur. Maral'la evlenen Alınay, bir süre sonra Tıp Fakültesi'nde okumak üzere Tahran'a gider ancak obayla ilişkisini kesmez. Uzaktan da olsa sorunlarıyla ilgilenir ve çözmeye çalışır. Bu yıllar çeşitli sol eğilimli siyasî grupların Türkmen Sahra'ya nüfuz ettiği ve etkin faaliyet yürüttükleri yıllardır. Söz konusu grupların çalışma ve faaliyetlerine katılan Alınay, bir süre sonra "Sahra Halkının Birliği" adıyla kendi partisini kurar ve Pehlevî rejimine karşı siyasî mücadele yürütür. 1959 darbesinden sonra karısı Maral'la birlikte Avrupa'ya giderler. 10 yıl sonra geri döner ve üniversitede dersler vermeye başlar. Silahlı eylemlerin de içinde olduğu siyasî faaliyetlerinden ötürü ailece İran istihbaratı, SAVAK'ın takibine girerler. Oğlu Arta tutuklanıp idama mahkum edilir. Kendisi öldürülür. Karısı Maral da başka bir çatışma esnasında ölür.

Roman, üçüncü tekil anlatıcı ilahî/hakim bakış açısıyla yazılmıştır. Her şeyi bilme, görme ve sezme gibi sınırsız olanak sağlayan bu bakış açısıyla yazar, kahramanların içinde buldukları durumu, ruh hallerini ve zihinlerinden geçenleri okuyucuya sunma imkanı bulur (Rızvaniyan ve Nuri, 1388: 84-85). Daha çok sahneleme/gösterme tekniğinin kullanıldığı romanda özetleme tekniğinden de faydalanılmıştır. Bakış açısının yer yer üçüncü tekilden birinci tekiye döndüğü romanda yazarın roman karakterlerinden biri olarak ortaya çıktığı ve maceraya dahil olduğu görülür: "Hapishane yıllarında oldukça kötü geçen bir sorgulamanın ardından koğuşa döndüğüm bir gece Alınay, bana: "Geçmişteki yenilgilerini

düşünme. O büyük hatayı, o pes etmeyi, o çöküşü, o ayrılığı, o matem, o düşüşü, o esareti, o zayıflığı düşünme...” demişti” (İbrahimi, 1371: 3/24).

Romanda dikkat çeken bir diğer konu, anlatıda bir kusur olarak görülen, yazarın metne müdahalesidir. Nadir İbrahimi'nin, romanın bir çok yerinde olayların akışını durdurarak araya girdiğini, okuyucuya hitap ettiğini, hatırlatmalar yaptığını ve düşüncelerini ifade ettiğini görmek mümkündür: “Halk, askerî mahkemenin verdiği karar karşısında üzgün ve bir o kadar şaşkındı, Tamamen sessizliğe bürünmüşlerdi (...) Bu, lidersiz kalan toplulukların özelliğidir. Ne yapacağını bilmeyen, hiçbir şey yapamayan şaşkın, kızgın ve öfkeli olma hâli (...) Büyük bir ormanın yanması için kibrite ihtiyaç vardır. Lidersiz güç, çöle dökülen nehir gibidir” (İbrahimi, 1371, s. 5/224). Yine başka bir yerde “Ben,-Bu romanın yazarı- 1963 yılında gençliğimin ilk yıllarında Kızıl Kale Hapishanesine girdiğimde Alınay'ın olduğu hücreye gönderildim. O yıllarda ve hatta sonraları neden beni o tek kişilik, dar hücreye gönderdiklerini anlayamamıştım ama bu satırları yazdığım şu an anlayabiliyorum” (İbrahimi, 1371: 7/132) dediğini görmekteyiz.

Romanın baş karakteri üçüncü ciltten itibaren ortaya çıkan Alınay'dır. Yazar, sadece kurguladığı bir karakter değil gerçek hayatta da görüp tanıdığı Alınay'ı merkeze alır ve olayları onun etrafında şekillendirir. Roman üç nesilden oluşan zengin şahıs kadrosuna sahiptir. Olayların akışı içerisinde tek tek sahneye çıkan karakterleri hatırlamanın okuyucuyu zorlayacağını düşünen yazar, yer yer adı geçen karakterlerin isimlerini hatırlatma yoluna gitmiştir. Şahıs kadrosuna dâhil edilen kişiler zamanla değişim ve gelişim gösteren yuvarlak karakterlerdir. Bununla birlikte tek boyutlu ve düz karakterler de vardır. Yazarın kahramanlara bakışı taraflıdır (Maksudi Gence, 1390: 149). Bazı karakterleri yücelterek sevdirmeye çalışırken: “İmanlı bir yiğit olan Kılıç Bulgay ve onun imanlı, şefkatli ve güzel karısı” (İbrahimi, 1371: 6/290) bazıları için ise tam tersi bir tutum sergiler: “Her zamanki o uğursuz tebessümüyle Yaşlı Aydın'ı gördü” (İbrahimi, 1371: 3/340) bazen de tarafını tuttuğu karakterler ve onların eylemleriyle ilgili okuyucunun düşüncesini etkileyecek ve yönlendirecek yorumlarda bulunur: “Alınay, belki olumlu bir cevap alır diye Maral'ı gönderdi. Bunu yapmakta haklıydı” (İbrahimi, 1371: 4/214).

Ateş Bedun-i Dûd'un dikkat çeken özelliklerinden bir diğeri, yazarın Türkmen ve Azerî isimlerinden bir isimler sözlüğü oluşturacak düzeyde bolca istifade etmesidir ki değişen çevresel, sosyal ve kültürel koşullar nedeniyle artık çoğu kullanılmayan bu isimlerin kullanımı, Türkmen dili ve kültürü açısından oldukça önemlidir. Palaz, Boyanmış, Arpacı, Taymaz, Maral, Altmış, Yetmiş, Bulut, Tumas, Amanlı, Mellan, Açık, Araz, Olduz, Kınak, Gizlin, Çevni, Karnava, Telli, Gazan, Kabak, Yamak, Kaçak, Tağan, Çatma, Anabay, Ermek, Onuk, Aynaz, Arta, Aydenç, Yorgun, Arpa, Uşar ve... bu isimlere örnek olarak zikredilebilir. Bu konuda dikkat çeken başka bir husus daha vardır ki o da yazarın genellikle iyi ve olumlu özellikleriyle ortaya çıkan karakterler için bu isimleri seçmiş olmasıdır. Bu, onun Türkmen halkı ve kültürüne olan sevgi ve sempatisini göstermekle birlikte taraflı tutumunu da yansıtmaktadır.

Romadaki kişiler, gerek fiziksel gerekse ruhsal özellikleriyle yazarın doğrudan anlatımının yanında iç monologları ve diğer kişilerle olan diyaloglarıyla da tasvir edilmişlerdir. Romanda diyaloglar oldukça fazladır. Bazen birkaç paragraf bazen de birkaç sayfa süren ve okuyucuda bir gazete ve fikir yazısı okuyormuş hissi oluşturan konuşmalar, olay örgüsünde kopukluk oluşturur ve okuru sıkır. Karakterlerin konuşmaları çoğunlukla düşünce tarzları ve sosyal konumlarına uygundur ancak bazı bölümlerde sıradan, eğitimsiz kişilerin dahi siyasî meseleler başta olmak üzere bir çok konuda sosyolojik, psikolojik ve felsefî tartışmalara girdiği, yorum yapıp görüş belirttikleri görülür ki okuyucu bunların yazarın kendi görüş ve düşünceleri olduğunu anlamakta güçlük çekmez (Mir Abidini, 1377: 1/589; Nuri, 1387: 184).

Romanda olaylara ev sahipliği yapan yerler; İriboğuz, İnceburun, Gonbed-i Kavus, Tahran ve Fransa'dır. Olayların çoğu İnceburun ve Tahran'da geçer. Mekanlarla ilgili ayrıntılı tasvirlerin yapılmadığı romanda mekan/atmosfer ile kişilerin ruhsal dünyası arasında kurulan münasebet dikkat çekicidir. Örneğin; Galan'ın, kardeşleriyle Solmaz'ı kaçırmaya giderken gökyüzünün karanlık ve sıkıntılı olması, onun yaşanacak kötü olaylara ilişkin duyduğu kaygı ve endişenin yansımadır (İbrahimi, 1371: 1/51-53).

2. Ateş Bedun-i Dûd Romanında Türkmenlerin Var Olma Mücadelesi

Kaçarlar döneminde (1796-1925) başlayan ve baba-oğul Pehlevî döneminin (1925-1979) son yıllarına kadar uzanan zaman dilimini içine alan romanda yazar, İran tarihinin yüz elli yıllık panoramasını gözler önüne serer ve olayların geçmişî hakkında okuyucuya geniş bilgiler verir. Söz konusu dönemler İran tarihinin, siyasî ve toplumsal yapısında ciddi aksaklıklar ve yozlaşmaların yaşandığı dönemlerdir. Romanda bu olumsuz şartlardan en çok etkilenen, ezilen, sömürülen ve sahipsiz bırakılan Türkmen halkının var olma ve hayatta kalma mücadelesi anlatılır. Mücadele fikrini ortaya çıkaran siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlar; çözüm arayışları ve karşılaşılan engeller bir aşk hikâyesi ekseninde tek tek irdelenir.

Romanın ikinci nesil kahramanlarından Ak Öyler'in başlattığı ve oğlu Alınay'ın devam ettirdiği bu mücadeleyi; birlik mücadelesi, cehalet ve batıl inançlara karşı mücadele ve Pehlevî Hükümetinin baskı ve zulümlerine karşı mücadele olmak üzere üç temel başlık altında incelemek mümkündür.¹

2.1. Birlik Mücadelesi

Romanın birinci cildinden yedinci cildine kadar konuları bir zincir halkası gibi birbirine bağlayan ve konuyla bağlamın birbirinden kopmasını engelleyen en önemli tema, birlik ve beraberlik fikridir. "Bizim birliğe ihtiyacımız var. Suya ve aşka olduğu gibi" (İbrahimi, 1371: 1/9) sözleriyle birliği insan bedeni ve ruhu için hayatî önem taşıyan iki unsur olan su ve aşkla özdeşleştiren yazar, kabile içi ayrılık ve çatışmaları bireysel ve toplumsal anlamda Türkmenlerin tüm talihsizliklerinin başlıca nedeni olarak zikreder.

Roman, Yomut ve Göklen kabileleri arasında su meselesi yüzünden çıkan ve asırlarca sürecektir düşmanlık ve savaşlara sebep olan anlaşmazlıkla başlar. Anlaşmazlığın çıkış nedeni Yomut kabilesinin bölgenin tek nehri olan *Kara Çay*'ın yolunu kapatıp suyu kendi köylerine yönlendirmeleriyle ilgilidir. Bu durum Göklen kabilesinin içme sularının kesilmesine neden olur ve onlar suyun yönünün nasıl tekrar eski haline çevrileceğini bilmezler. Bir gün oradan geçen bir atlı onlara bu konuda yardımcı olur ve Göklenler suya kavuşurlar. Atlıya duydukları minnetten dolayı da atla gelen adam anlamına gelen Göklen adını kabileleri için isim olarak seçerler (İbrahimi, 1371: 1/11). Suyun yönünün tekrar eski haline çevrilmesinden sonra da iki kabile arasında savaşlar başlar ve böylece su, savaşın aslı ve temel unsuru olur.

Romanda olayların akışını etkileyen ve istikrarsızlık unsuru olarak karşımıza çıkan diğer bir konu daha vardır ki o da Yomut kabilesinin özellikle İriboğuz obasının reisi Yazı Oca'nın oğlu olan Galan Oca'nın denize olan ilgisi ve derin tutkusudur. Zira deniz, Göklenlerin bölgesindedir ve Yomutlar denize ulaşmak için onların topraklarından geçmek zorundadırlar ki aralarındaki husumet nedeniyle bu imkansızdır. Söz konusu nedenlerden ötürü Göklenlere büyük bir kin ve düşmanlık besleyen romanın birinci nesil kahramanı Galan Oca, kan dökmek ve yakıp yıkmak için her fırsatı değerlendirmekte ve bu konuda hiç bir sınır tanımamaktadır. “Galan Oca, gerçekten çok şerli ve isyankâr biriydi. O, Yomut savaşçılarının efendisiydi, vahşi bir şair, hızlı ve pervasız, inatçı ve intikamcıydı” (İbrahimi, 1371: 1/15).

Aralarındaki düşmanlık ve savaş devam ederken Göklen kabilesinin reisi Büyük Ovcu'nun kızı Solmaz'ı gören ve ona aşık olan Galan Oca, iki kardeşiyle birlikte Solmaz'ı kaçırmaya karar verir. Çünkü töre gereği “Göklenler, Yomutlardan kız almaz ve onlara kız vermezler” (İbrahimi, 1371: 1/9). Solmaz'ın da onay ve önerisiyle düşman kabilenin kalbine kadar giren Galan, oldukça garip ve akıl almaz bir şekilde çadırın içinden, babasının ve yiğitlikleriyle nam salmış kardeşlerinin gözü önünde onu kaçırmaları. Ancak her iki kardeşi de Solmaz'ı kurtarmak için arkalarından giden kardeşleri tarafından açılan ateşte öldürülür. Bu durum iki kabile arasındaki düşmanlığa kan davasının da eklenmesine neden olur: “Emin ol ki baba! kardeşlerimin kanı için Göklen kabilesini yok edeceğim. Koca Sahra'da tek bir Göklenli bırakmayacağım. Sen, yeter diyene kadar öldüreceğim” (İbrahimi, 1371: 1/70). Kan davası, intikam ve savaş devam eder ve her iki taraftan insanlar ölüme sürüklenir, yuvalar yıkılır, ocaklar söner. Öyle ki Solmaz'ın kardeşi Kabak, Galan'ı bu konuda uyarmak zorunda kalır: “Zaman hızla akıyor. Kin ve nefreti bu şekilde körüklemeye devam edersen bir gün gelir- tıpkı yetmiş yıl önce olduğu gibi- ateş, Yomutun tüm obalarını sarar ve sen de çok iyi biliyorsun ki ateş dumansız olmaz. Bu duman bir gün senin çocuklarının da gözlerine girer ve onları kör eder” (İbrahimi, 1371: 1/121).

Nihayetinde Galan Oca, kardeşlerinin intikamını Solmaz'ın kardeşini öldürerek alır. Bununla da yetinmez, Göklenlerin tarla ve ekinlerini yakarak iki kabile arasındaki savaş ateşini tutuşturur. Bu, bardağı taşıran son damladır ve

Galan, hayattaki en büyük gayesi olan suya/denize ulaşmadan Solmaz'ın diğer kardeşi tarafından, henüz küçük bir çocuk olan oğlu Ak Öyler'in gözü önünde öldürülür. İntikam sırası yine Yomutlara gelmiştir. Kocası, kardeşi tarafından öldürülen Solmaz öne çıkar ve bunu kendisinin yapması gerektiğini söyler. Nitekim kardeşini öldürür ancak kendisi de aynı anda başka bir Göklen tarafından öldürülür. Türkmen Sahra kanlı savaşlar, ölümler ve yıkımlarla dolu acı ve ızdıraplı yıllar geçirir. İki kabilenin bu anlamsız ve gereksiz düşmanlıklarından, evlilikten doğabilecek birlik, kardeşlik ve mutluluk yerine aşıkların ölümü, çocuklarının yetim kalması ve kin ve nefretin derinleşmesinden başka bir sonuç elde edilmez. Bu durum romanda şöyle aktarılır:

Belki ileride Türkmenler kendilerine şöyle diyecekler: O günler, ezilen halkların ebedî birliğin değer ve kıymetini anlayamadığı, aşiretler arası çatışmaların yaşandığı günlerdi. Beylik ve Ağalık dönemleri. Bilgisizlik ve karanlığın hakim olduğu yıllar. Savaşın, boş zamanı doldurmanın en heyecan verici yolu olarak görüldüğü; hayatın, şeref ve itibarın, öldürmek ve yakıp yıkmaktan geçtiğine inanılan günler (İbrahimi, 1371: 1/86).

Türkmen toplumundaki tüm sorun ve sıkıntıların baskı ve zulme maruz kalmalarının, haklarından mahrum bırakılmalarının, bilgisizlik ve geri kalmışlıklarının nedeninin aralarındaki bu boş ve anlamsız savaşlardan kaynaklandığını, savaşın bir değer ve şeref görülmesinden dolayı yiğit ve cesur gençlerin daha yaşamın tadına varmadan ölümün pençesine atıldığını uzun bir şekilde anlatan yazar, kan davası ve intikamın, zamanın akışı içerisinde Türkmen toplumunda nasıl bir şeref, yiğitlik ve kahramanlık haline dönüşüp kök saldığını romanın farklı yerlerinde vurgular: “Öldürme ve öldürülmenin hiç bir neden ve gerekçesi yoktu (...) O zamanlar kanunumuz şöyleydi: Yomut aşiretinden biri öldürüldüğünde Göklen aşiretinden de biri öldürülmeliydi (...) Bu yüzden de savaş hiç bitmiyordu” (İbrahimi, 1371: 2/171).

Kabileler arasında gündelik hayatın bir parçası hâline gelen ve bitmek bitmeyen savaş, kan ve gözyaşına neden olan bu geleneğin yani kan davasının ortadan kalkması gerekmektedir. “Sahra'nın eski kanunu bu Galan! Keşke senin soyundan gelecek biri bunu ortadan kaldırılabile de bu can yakıcı öldürmelerin utancı üzerimizde kalmasa” (İbrahimi, 1371: 1/81). Bu insanları gaflet ve cehalet uykusundan uyandıracak tek şey belki de evlerini, yuvalarını ve sevdiklerini birer birer kaybetmeleridir. Bu yüzden de Yetmiş'in ölürken kız kardeşi Solmaz'a şöyle dediğini okuruz: “Göklenler ile Yomutlar arasındaki düşmanlığın ortadan kalkması için elinden geleni yap. Sahra'ya birlik gelsin. Bu benim sana tek vasiyetim kardeşim. Bunu sadece sen yapabilirsin” (İbrahimi, 1371: 1/262).

Solmaz, kardeşi ve Türkmen Sahra'nın diğer tüm sakinleri, barış olmadan ve birlik kurulmadan sorunların ortadan kalkmayacağı ve ilerleme kaydedilmeyeceğini ağır bedellerle anlamışlardır. Her ne kadar Solmaz, bu konuda kardeşinin yanbaşında öldürüldüğü için bir şey yapamasa da bu fikrin tohumu, yarı Göklen ve yarı Yomut olan çocukları Ak Öyler ve Akşam Gelen' in zihinlerinde kök

salar. Nitekim Galan ve Solmaz'ın ölümünün üzerinden uzun yıllar geçtikten sonra oba reisi olan Ak Öyler, birlik fikrini şu sözlerle ifade edecektir: “Ben ne Yomutum ne Göklen. Türkmen'im. İranlıyım. İran, benim vatanım, Türkmen ise milletimdir” (İbrahimi, 1371: 2/38).

Anne ve babalarının ölümünden sonra yalnız kalan Ak Öyler ve Akşam Gelen, Galan'ın en yakın arkadaşı Boyanmış tarafından büyütülürler. Ak Öyler, zamanı gelince Boyanmış'ın yürüttüğü oba reisliğini devralır ve İnceburun'u müreffeh bir köye dönüştürmek için çalışır. Ak Öyler ve Akşam Gelen, toplumlarının geçmişini ve içinde buldukları durumu düşünerek babaları Galan gibi savaşarak ve bir kabilenin diğerine üstünlük sağlamasıyla Türkmen birliğinin kurulamayacağını aksine iç savaşların ve kabile içi çatışmaların daha çok kayıplara yol açacağı neticesine varırlar ve kabileler arasında eşit hakların ve her birinin diğerinin yanında varlığının devam etmesini sağlayacak birlik ve beraberliğin tesisi için ilk adımı atmaya karar verirler. Sahra halkı arasında kardeşlik fikrinin güçlenmesi, ilişkilerin gelişmesi ve savaşmak dürtüsüne kapıldıkları her an bunun düşman kabileyle değil, kardeşler arası bir savaş olacağını hatırlamaları için de her biri bir obada yaşamaya karar verir. Ak Öyler, Yomutların bölgesi olan İnceburun'da yaşamına devam ederken Akşam Gelen, Göklenlere ait Gomişan'a (Gümüştepe) yerleşir. Ancak onların bu ikdam ve çabası her ne kadar kabile savaşlarını büyük ölçüde azaltsa da sona erdiremez. Sorunların sadece bir kısmı çözülebilmiştir.

Göklenlerle husumet devam ederken İnceburun obasında baş gösteren salgın hastalık yeni bir çatışma ortamının doğmasına neden olur. Bu çatışma Yomutların kendi aralarındadır. Obadaki çocukların birer birer öldüğünü gören oba reisi Ak Öyler, bir şeyler yapmanın ve toplumda köklü bir değişim yaratmanın gerekliliğini hisseder ve oğlu Alınay'ı hekimlik öğrenmesi için şehre (Tahran'a) göndermeye karar verir. Bu kararı, oba halkının tepkisine neden olur ve tarafları karşı karşıya getirir. Zira Yomut kanunlarına göre kabile üyelerinin Farstar, başta olmak üzere diğer şehirlilerle temas kurma hakları yoktur ve bu kanunu ihlal eden her kim olursa şehirlilerin uşağı/casusu olarak görülecek ve hain ilan edilecektir ki bunun gerekçesi oba halkının Ak Öyler'le tartışmasında şöyle açıklanır:

Biz şifanın, deva ve dermanın düşmanı değiliz. Derman adı altında dert satanların düşmanınız. Şehirlinin uşağı buraya geri döndüğü an, yol şehiriye de açılmış olur. Şehirden ilaç gelmesi, şehirlinin de ilacının ardından gelmesi demektir. Biz bu Farstarlardan az mı kötülük gördük? Az mı haksızlık ettiler bize? Az mı öldürdüler bizden? Az mı buğday ve koyunumuzu zorla aldılar elimizden de sonra yine yağma ve talanla suçladılar bizi? (...) İnceburun'da tek okuma yazma bilen kişi olarak sen değil miydin Farstarların Türkmenler hakkında yazdıklarını bizlere okuyan ve “Bakın! bizden nasıl bir canavar yaratmışlar” diye haykıran? “İddia ettikleri gibi sürekli kervanların yolunu kesip yağmalıyorsak neden bir lokma ekmeğe muhtacız ve bir damla temiz içme suyu için can veriyoruz” diye kızan? “Binlerce yıl başkalarını yağmalayan biz

isek bizi kimler yağmaladı ki Sahra'nın dikenli yollarında hala çıplak ayakla geziyoruz ve ne bir okul yüzü görüyoruz ne bir hastane” diye itiraz eden? Biz biliyoruz Ak Öyler! Haklarımızı çok iyi biliyoruz biz. Ama şehirli buraya girdi mi bir gün dert biter belki ama bin dertten daha beter olan şehirli kalır aramızda (İbrahimi, 1371: 2/73-75).

Alınay'ın şehre gitmesini engellemek için her yola başvuran İnceburun halkı, Farslarla iletişim kurma tehlikesinin öylesine derin etkisindedir ki kurulacak her yeni ilişkide kendilerini peşinen kaybeden taraf olarak görmekte ve geçmişin acı anılarını yeniden yaşamaktan korkmaktadırlar. Bunun için de Ak Öyler'i kararı nedeniyle uyarır, hatta tehdit ederler. “Oğlun şehirden hekim olarak dönerse burada, İnceburunda öldürülür” (İbrahimi, 1371: 2/72). Ancak O, “Biz bu ülkenin vatandaşlarıyız ve her zaman da öyleydik. Hâl böyleyken neden bu toprakların nimetlerinden -zenginliğinden ve ilminden- pay almayalım?” (İbrahimi, 1371: 2/74) diyerek oba sakinlerini değişim ve yeniliğin gerekliliği konusunda ikna etmeye çalışır ama başarılı olamaz ve tüm tehdit ve engellemelere rağmen oğlu Alınay'ı hekimlik mesleğini öğrenmesi için Tahran'a gönderir. Kendisi de obayı yönetme görevini bırakarak inzivaya çekilir ve oğlunun yolunu gözler. Ak Öyler'in obanın kurallarını hiçe sayarak Farslarla yakınlaşmasından öfke duyan ve öfkeleri hızla nefrete dönüşen Yomut halkı, Alınay'ın gidişinden sonra Oca ailesiyle olan tüm bağlarını keser, selamlarını dahi almazlar. Bu durumu annesi, Alınay şehirden döndükten sonra ona şöyle anlatacaktır: “Üç yıl boyunca İnceburun'da tek bir kişi halimizi sormadı. Ak Öyler hastalandığında kaynatıp içirmek için bitki istedik hiç kimse vermedi. Saçlı'nın doğumu için ebe çağırdık o da gelmedi. Bu üç yılda neler çektiğimizi bir bilsen!” (İbrahimi, 1371: 3/156).

2.2. Cehalet ve Batıl İnançlarla Mücadele

Alınay'ın hekim olmak için şehre gitmesine şiddetle karşı çıkan ve bu yüzden Oca ailesinin tüm fertleriyle ilişkilerini kesen Türkmen Sahra halkının bu konudaki en önemli gerekçeleri yukarıda anlatıldığı gibi Farslara güvenmemeleri ve onlar tarafından tekrar sömürülüp zarar görme korku ve endişesi olsa da diğer bir önemli sebebi daha vardır ki o da “Yaşlı” diye adlandırdıkları, köyün mollası Aydın'ın söz ve düşüncelerinden derinden etkilenmeleridir. Oba halkına ölümün kader ve alın yazısı olduğunu, ölen kişilerin Allah tarafından gökyüzüne çağrıldıklarını bu yüzden de doktora, ilaca ve tedaviye gerek olmadığı inanç ve düşüncesini empoze eden Yaşlı Aydın, romanın şahsî çıkarları için halkın dinî inanç ve hassasiyetlerini sömüren, geri kalmışlığın ve cehaletin sembolü hoca tiplmesi olarak karşımıza çıkar. Romanın anti-kahramanı olan Yaşlı Aydın'ın etki ve rolü öylesine derindir ki her önemli olayda ortaya çıkar ve halkı, Kutsal Ağaç'a olan inançları üzerinden manipüle ederek hadiselerin yönünü değiştirmeyi başarır.

Nadir İbrahimi'nin sol eğilimli bir yazar olarak dünya görüşü ve hayat felsefesine uygun şekilde Türkmen toplumunun geri kalmışlık ve cehaletinin aslı müsebbiplerinden biri olarak kurguladığı bu din adamı tiplmesi, Pehlevî Dönemi romanlarının genel karakteristiğiyle örtüşen bir özelliğe sahip olmakla birlikte

İbrahimi, romanın İnan İslam Devrimi'nden sonra kaleme aldığı dördüncü cildinden itibaren döneme hakim dinî söylemin etkisiyle eleştiri oklarını üzerine çekmemek için (Miri vd., 1398: 154) yine bir din adamı kisvesiyle maceraya dâhil ettiği Kılıç Bulgay karakteriyle zihin dünyasında idealize ettiği din adamı portresini sunmaya çalışır. Romanın başından sonuna kadar din karşıtı, materyalist dünya görüşüyle tezahür eden ve mühlid olduğunu her fırsatta ifade eden baş kahraman Alınay'ın zihin ve gönül dünyasında derin izler bırakan ve onun tasavvufa meyletmesini sağlayan Kılıç Bulgay, Yaşlı Aydın'ın aksine vicdanlı, ahlaklı, zeki, donanımlı, cesur, vatanını ve milletini seven, dinin uhrevî yönüyle olduğu kadar dünyevî yönüyle de ilgilenen olumlu bir karakterdir. Alınay'ın mücadelesinin her safhasında onun yanında durması, aktif rol üstlenmesi, akıl vermesi ve sözünü dinletebilmesi bahsedilen olumlu özelliklerinin göstergesidir.

Pehlevî dönemine hakim olan siyasi atmosferden dolayı diğer halklarla ilişkileri sınırlı olan Türkmenlerin durumu ekonomik açıdan da oldukça kötüdür. İleride bahsedileceği üzere yönetim tarafından mallarına ve verimli topraklarına el koyulmuş, geçimlerini sağlamak için kuru ve çorak bir Sahra'dan başka bir yer kalmamıştır ellerinde. Köhnemiş ve etkisini yitirmiş gelenek ve inançlarının gölgesinde yaşam mücadelesi veren bu halkın, bilimi dinden ayırabilmesi mümkün değildir. Buna Yaşlı Aydın gibi kişisel çıkarları için halkın dinî inançlarına cebr anlayışı ve kaderciliği sokarak olaylar ve olgular karşısında pasif tutum sergilemelerine neden olan kişilerin varlığı da eklenince Türkmenleri, her türlü ıslah hareketine kapalı, toplumsal değişimlere karşı tutucu ve koruyucu refleks geliştiren bir topluma dönüştürür. Yaşlı Aydın, Türkmen Sahra'da kendi çıkarlarını korumaya çalışan, değişim ve gelişim istek ve arzusu olmayan tek kişidir. Hastalık ve ölümü Allah'ın takdir ve iradesine bağlayan Yaşlı Aydın, halkı Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak tanıttığı Kutsal Ağaç'a sığınmaya ve ondan yardım istemeye davet eder. Yaşlı Aydın, oba halkını buna o kadar inandırmıştır ki insanlar; sabah gün başlamadan önce onu selamlar, hastalıklarından kurtulmak için ona gider, altında diz çöküp dua eder, yalvarır yakarır, adaklarını kurbanlık ise orada keser, dallarına bez bağlar, ve tüm bunları yapmayı yaşamlarının gerekli ve ayrılmaz bir parçası olarak görür; dışlarından ve tırnaklarından arttırdıklarını adak olarak dinî ritüellerin uygulayıcısı olan Yaşlı Aydın'a verir ve ondan medet umarlar. Oba halkının birbirleriyle olan ilişkilerinde de belirleyici olan bu inanç ve davranış, bir tür toplumsal ölçüt ve kıstasa dönüşmüştür. Öyle ki Kutsal Ağaç'ı ziyarete gitmeyen, adak sunmayan veya en ufak bir saygısızlık yapan her kim olursa toplum tarafından ya cezalandırılır ya da dışlanıp yüz çevrilir (Kasımı, 2011: 141).

Kutsal Ağaç'ın, bitki örtüsünden yoksun olan Sahra'nın ortasında insan müdahalesi olmadan kendi kendine kök salıp yeşermesi ve asırlarca canlılığını koruyarak dimdik yerinde durması, Sahra halkının ona kutsiyet atfetmesine ve onun Allah tarafından korunduğuna dolayısıyla hiçbir şekilde zarar görmeyeceğine hatta Allah ile konuştuğuna dair bir inanç geliştirmelerine neden olur. Yomut halkının Kutsal Ağaç'a olan inanç ve bağlılıkları düşünme ve akletme yetilerinin önüne geçmiş ve her türlü değişim ve gelişimin önünü kapatmıştır onlar için. Kutsal

Ağaç'ın Allah ile kendileri arasında aracı olduğuna inandıkları için ilacı ve tedaviyi şiddetle reddederler (İbrahimi, 1371: 3/229). İman gücüyle sorunların aşabileceğine dair düşünceleri, Ak Öyler'in yenilikçi fikirlerinin karşısında durmalarına neden olur. Köhnemiş gelenekleri ve batıl inanışlarının etkisiyle kendileri ve başkası arasına çektikleri set, onları diğer toplulukların ilerlemesinden ve olup bitenlerden habersiz bırakır. Dünya çapında, yabancı sömürgeciliği ve yerli zulüm sistemlerine karşı yürütülen mücadelelere, küresel gelişmelere ve hatta ülke içinde cereyan eden havadislere ilişkin bilgi ve farkındalıkları yok düzeydedir (İranpur Yelme, 2018: 59). Bu durumları ileriki yıllarda Türkmenlerin, özellikle de Alınay'ın siyasî faaliyetlerine şaşırın ve oldukça öfkelenen Muhammed Rıza Şah ile Türkmen olan halasının kocası Atabay arasındaki konuşmaya şöyle yansıyacaktı: “Bunların yakın zamana kadar dünyadan haberleri yoktu. İkinci Dünya Savaşı'nın çıktığını bile bilmiyorlardı. Nerede yaşadıklarının dahi farkında değillerdi. Tahran'a gelip gitmeye başlayınca gözleri açıldı” (İbrahimi, 1371: 3/349).

Nihayetinde Alınay, tüm engellemelere rağmen babası Ak Öyler'in talimatı üzerine Sahra halkının hastalıklarına şifa bulmak için Tahran'a gider ve ünlü bir doktorun elinin altında çalışarak hekimlik mesleğini öğrenmeye çalışır. Tahran'da bulunduğu süre zarfında hekimliğin yanı sıra siyaset, tarih, hukuk ve ekonomi gibi konulara da aşina olan Alınay, Türkmenlerin diğer İranlı halklara göre geri kalmışlığının farkına varır. Üç yıllık bir zaman sonunda bu farkındalık ve bilinçle Türkmen Sahra'ya geri döner ve başta çocuklar olmak üzere halkının hastalıklarını tedavi etmek için işe koyulur. Ancak hiç kimse tedavi olmaya yanaşmamaktadır. Çünkü Yaşlı Aydın, Alınay'ın Farsların uşağı ve işbirlikçisi olduğunu, Türkmen halkını, Farslara bağımlı ve köle kılma göreviyle Türkmen Sahra'ya döndüğün ve, getirdiği ilaçlarla halkı zehirlemeye çalışan bir hain olduğu şeklindeki suçlamalarıyla halkı ona karşı kıskırtmıştır. Bu durum oba halkının hatta çocukların bile Alınay'dan kaçmasına ve ondan uzak durmalarına neden olur. Oba halkı ölmeyi göze alır ama hiç bir surette tedavi için Alınay'ın yanına gitmezler. Cehalet ve hurafelere gark olmuş halk topluluğunu kişisel çıkarlarının devamının teminatı olarak gören Yaşlı Aydın, oba halkının çocuklarını tedavi ettirmek için kafir ilan ettiği Alınay'a götürmemeleri ve Kutsal Ağaç'tan şifa istemeleri hususunda elinden geleni yapar ve onları korkutmaya çalışır: “Dinleyin beni! Her kim hastasını kafir Alınay'a götürürse, kara lanete uğrar. Hem kendi hayatını hem de yakınlarınınkini kaybeder” (İbrahimi, 1371: 3/228).

Alınay'ın dönüşünün üzerinden uzun zaman geçmesine rağmen insanlar hâlâ onun yanına gitmemekte, sevdiklerini birer birer kaybetmelerine rağmen Kutsal Ağaç'tan şifa beklemeye devam etmektedirler. Bu duruma çok öfkelenen Alınay, Kutsal Ağaç'a savaş açar:

Kutsal Ağaç'ın tam da karşısına, Ağaç'a giden dar patikanın yakınına bir gölgelik kurdu. Önlüğünü giydi ve ilaç çantasını yanına aldı. Yere bağdaş kurarak oturdu ve hastalarını beklemeye başladı. Sonsuza dek hiç kalkmayacakmış gibi oturuyordu. Toprağın derinliklerine kök salmış gibi

yapışmıştı yere. Nefes almasa ve tebessüm etmese, Kutsal Ağaç'ın karşısında kendisi de sanki bir ağaca dönüşmüş gibiydi (İbrahimi, 1371: 4/236).

Bu çaba ve ikdamından da sonuç alamayınca Kutsal Ağaç'ı ortadan kaldırmayı düşünür ve eline aldığı bir baltayla ağaca saldırır. Yaşlı Aydın ve oba halkının engellemesiyle amacına ulaşamaz ama bunu mutlaka yapacağını şöyle haykırır: “Sana daha önce söyledim bir kez daha söylüyorum; o ağaca gidip de diz çöküp yalvararak şifa isteyen hastalardan bir tek kişi dahi iyileşmezse o ağacı kökünden söküp atarım bilmiş ol” (İbrahimi, 1371: 4/229). Ancak ne yaparsa yapsın halkı ikna edemeyeceğini anlaması uzun sürmeyen Alınay, onların anlayacağı türden davranmanın etkili olabileceğini düşünmeye ve bir oyun tertiplemeye karar verir ki yıllar sonra bunun gerekçesini şöyle ifade eder: “Ben, Sahra'yı kurtarmak dışında hiç bir şeye inanmıyorum. İnanmamayı öğrendim ben. İkna olmadıkları için onların anladığı dilden konuşmam gerekiyordu. Yapacak bir şeyim yoktu. Zaman hızla geçiyordu. Ben bekliyordum ve çocuklar ölüyordu” (İbrahimi, 1371: 3/344). Bu doğrultuda oba halkına ağacın kendisiyle konuştuğunu ve ona insanları iyileştirmesini emrettiğini söyler. Amaca giden yolda her aracın meşru olduğunu inanan, yaptığı oyunun ve insanları kandırmanın bir sakıncası olmadığını düşünen Alınay; “Uğruna nefes aldığım hedefim dışında hiç bir şeyin benim için bir önemi yok” (İbrahimi, 1371: 3/319) sözleriyle gerektiğinde etik değerlerin dışına çıkacağını çekinmeden ifade eder.

Alınay'ın çıktığı yolda gösterdiği olağanüstü sabır, azim, kararlılık ve ilk hastasını sağlığına kavuşturması oba halkının yavaş yavaş ona güvenmelerini; dürüstlük, maharet ve becerisini fark ederek etrafında toplanmalarını sağlar. Böylece Kutsal Ağaç'la olan savaşı, insanların Yaşlı Aydın'a olan güvenlerinin sarsılması ve etrafından dağılmalarıyla zaferle son bulmuş olur. Alınay'ın yeni fikir ve düşüncelerle obaya dönüşü ve halkı bilinçlendirmesiyle gelenek ve din adına oba halkının davranışlarını şekillendiren eski tüm kısıtlamalar birer birer ortadan kalkar. Türkmen toplumunun fikri ve ideolojik liderliğini üstlenen Alınay, bu güç ve konumunu Türkmen toplumundaki olumsuz yönleri ve kötü adetleri ortadan kaldırmak için kullanır.

Yazar tarafından her özelliğiyle idealize edilen bir karakter olan Alınay, vatani olan Türkmen Sahra'nın suyuna, toprağına ve insanlarına derinden sevgi ve bağlılık duyan, daha sonraki yıllarda aldığı üniversite eğitimi ve akademik kariyerindeki başarısıyla Avrupa ülkelerinde bulunma ve oralardaki üniversitelerde ders verme gibi cazip imkan ve olanaklara sahip olmasına karşın İran'ın ücra bir köşesinde adı sanı bilinmeyen bir köydeki küçük bir çocuğu ölümün pençesinden kurtarmak için yola çıkmış idealist bir aydın ve halk kahramanı olarak tasvir edilir. Ancak onun tek hedefi Sahra halkının hastalıklarını tedavi etmek değildir:

Benim işim sadece şifa dağıtmak değil. Daha büyük bir amaç için geldim ben buraya. Halk için savaşmak ve halk uğruna ölmek. Dünya savaşta ve biz hâlâ uyuyoruz. Türkmenler, bu ağır uyku yüzünden dünyada olup bitenlerden

habersiz ve geriler. Bizim asli görevimiz uyandırmaktır. Uyananan hasta, sağlıklı uyuyandan iyidir (İbrahimi,1371: 4/155).

Alınay'ın Sahra halkını uyandırma misyonunun yanı sıra daha büyük bir hedef ve ideali daha vardır ki onu da oba beyi olan babası Ak Öyler'in ölümünden sonra yerine kimin geçeceğini konuşulduğu sohbette şöyle açıklar: “Oba beyi olsam da olmasam da benim hedefim Sahra'yı birleştirmektir. Ezilen Türkmen halkını, Türkmen olmayan, ezilen, sömürülen ve mahrum bırakılan diğer halklarla birleştirmek” (İbrahimi, 1371: 3/400). Alınay, bir sosyal devrimci olarak Sahra halkının yoksulluk ve çaresizliğine itiraz eder ve bu itirazıyla düşünce kılıcılarını ateşlemeye ve insanları mevcut düzeni değiştirmek için harekete geçmeye teşvik eder.

Buğday eken bir Türkmen neden başını yastığa aç koysun? Sürü yetiştiren, pamuk dokuyan bir Türkmen neden üstüne giyecek bir şey bulamasın? Sabahtan akşama kadar çalışmaktan canı çıkan bir Türkmen, neden evine eli boş gittiği için karısı ve çocuklarına karşı mahçup olup boynunu büksün? Türkmen çocukları spor salonunun, oyun alanının, okulun ve kütüphanenin ne olduğunu niçin bilsinler? (İbrahimi, 1371: 5/142).

Alınay'ın uzun çaba ve uğraşlar sonucunda oba halkının güven ve teveccühünü kazanması ve birlik fikrini kabul ettirmesiyle Türkmen kabileleri birleşir. Düşmanlık sona ermiş barış, huzur ve güven geri gelmiştir. Bu durum Alınay, oba beyi seçildikten sonra onu ziyarete gelen amcasının oğlu Ala ile olan sohbetine şöyle yansır:

- Gündüzün bu vaktinde ne işin var burada Ala? Yollar o kadar mı güvenli oldu?

- Dahası var Alınay! Her yerde “Sahra'nın tüm ezilenlerini birleştirmeye gelen adam” diye senin adın yankılanıyor. Bugün Taşburun'dan geçerken, soğuk su verdiler bana. Genç bir çoban da bir kase süt ikram etti (İbrahimi, 1371: 1/682).

Ancak bu birleşme, sorunların tamamen ortadan kalkmasını sağlayamamıştır. Zira daha önceki dönemlerde kabile savaşlarından ötürü görülmeyen gerçekler gün yüzüne çıkmıştır. Alınay, bu sorunun diğer ezilen ve yok sayılan halklarla birleşmek ve onların mücadele deneyimlerinden yararlanmakla çözüleceğine inanır. Böylece romanın ilk cildinde iki Türkmen boyunun birlikteliğinden bahsedilirken ikinci ciltten itibaren bunun kapsamı genişler ve artık mesele sadece İran'ın ücra bir köşesinde iki küçük kabilenin birliği değil, Türkmen halkı ile diğer İran halkları arasındaki daha büyük bir birlik meselesidir (Alevî Mukaddem ve Purşehram, 1390: 260). Romanın üçüncü cildinin başlığının “*Büyük Birlik*” olması bu konunun romanın ilerleyişinde ne denli büyük bir önemi olduğunu göstermektedir.

Yomutlar ve Göklenlerin arasındaki ihtilaflara son vermeyi ve ittifak kurmayı başaran Alınay, Göklenler dahi tüm Türkmen halkını Maral'la yapacağı düğüne davet eder. Göklenler hediyelerle düğüne katılırlar. Hediyeleri, Türkmenlerin geçmişteki düşmanlıklarının sebebi olan suyun sembolü sayılabilecek ve savaşı

bitirecek olan büyük bir semaver ve demliktir. Bu semaverde demlenen çay eşliğinde Türkmen ve Türkmen olmayan dostlarıyla barış ve uzlaşma sofrasına oturan Alınay, hedefine ulaşmanın mutluluk ve gururunu yaşamakta ve bunu annesine şöyle ifade etmektedir: “Bir gün Yomutların Göklenlerle, şehirlielerin Türkmenlerle hep birlikte, yan yana oturacağı büyük bir sofraya kuracağımı söylemişim sana anne. Söylediklerimi yaptım anne! Bak!” (İbrahimi, 1371 : 3/413).

2.3. Pehlevî Rejimine Karşı Mücadele

Romanda, Türkmenlerin Farslara güvenmemeleri ve onlara karşı olumsuz-tepkisel tutum sergilemelerinin en önemli nedeninin dönemin etnik ayrımcılığa dayanan politikalarından kaynaklandığı vurgulanır. Rıza Şah'ın etnik azınlıklara yönelik artan ırkçı yaklaşımı ve bunun toplum sathında yaygınlık kazanması, özellikle sınır bölgelerinde yaşayan göçebe ve yerleşik hayat tarzına sahip bu halklarla şehirli halkın giderek birbirinden daha fazla uzaklaşmalarına ve ayrışmalarına neden olmuştu (Velayeti, 1393: 285). Halka aşılana çalışılan düşünceler arasında üst tabaka olarak görülen Farsların (şehirlielerin) üstünlük duygusu vardı ve aşağı ırkın, üstün ırkın ayrıcalıklarını ele geçirme planı olabileceği korku ve endişesi Rıza Şah'ı baskı, kısıtlama ve sindirme yoluyla söz konusu halkların uyanış ve farkındalığını engellemeye yönelik bir çabaya sevk ediyordu ki söz konusu kısıtlama ve imkânsızlıklar, coğrafi koşulları nedeniyle zaten ülke ekonomisiyle bütünleşemeyen bu halkların daha fazla durağanlaşmasına; sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan daha bir geri kalmasına neden olur.

İran'da yaşayan tüm azınlıklar gibi Türkmenlere de karşı olan ve etnik varlıklarını inkar eden Rıza Şah onlara yönelik çeşitli sindirme ve asimilasyon politikalarını oldukça sert ve tavizsiz bir şekilde uygulamaya koymuştur (Garthwaite, 2016: 211-213). “Rıza Han, on altı yıl boyunca Türkmenleri dört bir taraftan saldırı altına aldı. Kaçarların, Türkmen kökenli olduklarını öğrendiği gündün beri Türkmenlerden nefret ediyordu” (İbrahimi, 1371: 4/62). Söz konusu politikalarından detaylı bir şekilde bahseden yazar, Türkmen kültürünün ulus-devlet projesi kapsamında nasıl Farslık potasında eritmeye çalışıldığını ve ne denli aşağılanarak, dışlanarak ve kötü muameleye maruz bırakılarak kimliklerine ve kültürlerine ait olandan koparılmak istendiğini anlatır:

Rıza Han şöyle demişti: “Türkmenler, Türkmen olmayanların bulunduğu okul, cadde, sokak gibi umuma açık yerlerde kendi dilleriyle konuşamazlar. İran'da tek bir dil vardır o da Farsçadır. Türkmenlerin bu tuhaf ve rahatsız edici sesleri çıkarmalarına gerek yok. Ya Azerbaycanlılar gibi çenelerini kapatacaklar ya da Farsça konuşacaklar. Emniyet görevlilerimiz her nerede bir Türkmen'in Türkmence konuştuğunu görürse anında falakaya yatırırlar onu. Hemen oracıkda ve hiç beklemeden. Herkesin gözü önünde yapınlar bunu ve zorla herkese seyrettirsinler ki insan gibi Farsça konuşmayı öğrensinler (İbrahimi, 1371: 4/63-65).

Türkmenlerin gayri medeni yaşam tarzına sahip kaba, görgüsüz ve eğitilmemiş insanlar olduğunu düşünen Rıza Şah, onların medeni yaşam tarzına

geçmelerini sağlamak için hiç bir yasaklamayı, zoru, baskıyı ve şiddeti kullanmaktan çekinmez:

Biraksınlar artık bu kötü ve çirkin adetlerini. ‘Hançer zikri ve oyunu’ da neymiş? Koysunlar kınına hançerlerini. Gitsinler, öğrensinler o güzelim Mazenderan oyunlarını. Bir defasında seyretmişim ben bu oyunlarını; üç gün uyuyamamışım korkudan. Bunlar, en iyisi şarkı-türkü de okumasınlar bir daha. Saz da çalmasınlar. Üç telliyle çok halt işlemişler gibi iki telli çalıyorlar bir de. Çalgılarının da türkülerinin de Allah belasını versin (...) Düğün ve taziye merasimi yapmasınlar. Bizim örf ve adetlerimizi de bozuyorlar. Bundan böyle ya tüm İran halkı gibi ölülerinin mezarı başında sessizce oturup göz yaşı dökecekler ya da gıkları çıkmayacak. Ülkede düğünler nasıl yapılıyorsa onlar da öyle yapacak. Düğün gecesi erkeklerin kavga ettiğini ve bir kaç kişinin kafasını kestiklerini duydum. Emniyet memurları her yerde hazır bulunsun. Bu katilleri yakalayıp hemen idam etsinler. İdam her şeyi düzeltir. Kırbaç ve darağacı bunları yola getirmenin tek yoludur (...) Sadece Pehlevî şapkası giyilecek. Türkmenlerin o kafalarına deriden veya yünden birşeyler geçirip insanları ürküttüklerini görmemiş, duymamış olayım. Ne demek yani? Bütün dünya medenileşti. İnsanların kılık kıyafeti değişti. Adam oldu herkes. Biz hala bir parça siyah deriyi kafamıza yapııştırıyor, geziniyoruz ortalıkta. Ben bir ara bu deriden başlığı takıyordum; ama sonra düşündüm. Koyun değilim ki insanım yahu ben dedim ve Pehlevî şapkasını yaptırdım. Emniyet memurları, başında koyun postu olan herkesi hemen toplasın ve falakaya yatırsın (...) Kadınlar, bundan böyle kesinlikle yöresel kıyafetler giymeyecek. İlle de giymek istiyorlarsa Mazenderan kıyafetlerini giysinler. Bir milletin yüz çeşit kılık kıyafeti olmaz ki. Türkmen kadınlardan her kim bunda ısrar edecek olursa memurlarımız tarafından dövülüp para cezasına çarptırılsın. Kocası, kardeşi ve babası da falakaya yatırılsın (...) Yeşil çay içtiklerini duydum. Hayret bir şey! Üstelik çayı da koca koca kâselerde içiyorlarmış. Olacak iş mi bu? Çakdırma dedikleri tek bir çeşit yemekleri varmış. Sabah akşam onu yiyorlarmış. Tiksiniyorum ben bu Türkmenlerden. Çakdırma yemeyecekler bundan sonra. Emniyet görevlilerimiz rastgele uğrayıp, denetlesinler evlerini. Tencerelerini, kap kacaklarını kontrol etsinler. Çakdırma yapmışlarsa döksünler hemen çöpe. Kuru ekmeğe yemeleri çakdırmalarından ve yeşil çay içmelerinden iyidir (...) Bundan böyle bir Türkmen’in toplum içinde Türkmen olduğunu belli ettiğini duysam dünyayı o bölgedeki emniyet güçlerinin başına yıkarım. Her yerin bu şekilde olması gerekiyor. Kürt de Kürtlüğünü belli etmeyecek. Beluç da Horasanlı da Azerbaycanlı da (...) Dilleri ve lehçeleri varmış. Gizliden gazete çıkarıyor, şiir yazıyorlarmış. Görürler onlar başlarına neler getireceğimi (İbrahimi, 1371: 4/63-65).

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere Türkmenleri geri kalmışlık ve medeniyetsizlikle ilişkilendiren ve varlıklarını inkar ederek dillerinden oyun ve eğlencelerine, giyeceklerinden yiyecek ve içeceklerine, düğünlerinden taziye merasimlerine kadar Türkmenlerin tüm örf, adet ve geleneklerine yasak getiren Rıza Şah’ın yapmak istediği şeyin aslında bir kültür kırımını olduğu aşikârdır. Ona göre Türkmenler ya alt kimliklerini tamamen unutup Fars üst kimliğini seçecek ya da ikinci sınıf vatandaşlar olarak her tür kötü muameleyi baştan kabullenmiş

olacaklardır. Rıza Şah'ın, kendilerine has yaşam tarzına sahip Türkmenler hakkındaki görüşü, onların yabancı ve İran'a ait olmayan bir kültüre sahip olduğu yönündeydi ve onları ülkenin geri kalmışlığının arka plandaki nedenlerinden biri olarak görüyordu. Ona göre Türkmenlerin aşirete dayalı toplum yapısı, tarihî süreç içerisindeki gelişim seyrine aykırı, utanç verici bir durumdu. Yabancılara (Batılılara) oldukça cazip gelen göçebe çadırları, yöresel kılık-kıyafetleri, örf, adet ve gelenekleri onda nefret hissi uyandırıyor (Gani, 1378: 354).

Uygulanmak istenen politikalara karşı her hareket suç sayıldığı için silah ve askerî gücün de dahil olduğu sürgün, hapis ve para cezası gibi her türlü cezalandırma yöntemi kullanılıyordu. “En küçük bir itaatsizlik ve hata bile affedilmiyordu. Öyle ki Türkmenler arasında en az elli kırbaç yemeyen biri hemen hemen yok gibiydi” (Lukaşova, 1359: 147). Bu durum, başlangıçta bazı obalardaki Türkmenlerin tepki ve muhalefetine neden olsa da Rıza Şah'ın emir ve yasaklarının icracısı olan memurların sertlik ve acımasızlıkları ciddi bir mukavemetin oluşmasına izin vermez: “Obada tek bir kişi dahi memurlara karşı çıkacak ya da sert bir söz söyleyecek olsa hemen tüm oba erkeklerini toplayıp götürüyorlardı. Hiç bir ücret vermeden ormanlarda çalışmaya zorluyor, ağaç kestiriyor, kestikleri ağaçları sırtlarında taşıyor ve arabalara yükletiyorlardı” (İbrahimi, 1371: 4/65).

Türkmenler, Rıza Şah tarafından okuma yazma öğrenmeye bile layık olmayan, alt tabaka insanlar topluluğu olarak görülüyordu. Türkmenlere yönelik bu yaklaşım, onlar için öngörülen etkisiz ve pasif toplumsal rollerle ilgiliydi. Ona göre Türkmen Sahra halkı geçmiş yıllardaki yönetimlerin ilgisizliği nedeniyle okul, cami, hastane gibi temel sosyal ve kültürel hizmetlerden mahrum kaldıysalar, şimdi de bu türden hizmet ve imkanlara sahip olmalarına gerek yoktu. Çünkü devletin bu kesime biçtiği rol tarım ve hayvancılıkla sınırlıydı (İbrahimi-Kasi, 1399: 34). Nitekim Pehlevî nazırlarından birinin Türkmen Sahra'ya yaptığı gezi sırasında şöyle dediğine şahit oluyoruz: “İnceburun'un okulu ve camisi yok. Olmayacak yani. Cami zaten çok önemli değil. Olsa da olur olmasa da. Ama o okul için ayırdığınız yer Kaymakamlık binası için kullanılacak. Okula da gerek yok” (İbrahimi, 1371: 6/18).

Rıza Şah'ın toplumu homojenleştirme ve tek tipleştirme politikası gereği Türkmenleri sindirme ve asimile çabası sadece kültürel alanla sınırlı kalmamış, ekonomik yapılarına da büyük darbeler vurmuştur. Türkmenlerin neredeyse tüm ekilebilir topraklarını tehdit, işkence, ölüm ve sürgün yoluyla ellerinden alarak kendi mülkiyetine geçiren Şah, her fırsatta Türkmenleri süründüreceğini söyler (İbrahimi, 1371: 6/138).

Rıza Han'ın, mülk edinme hastalığı vardı. O, zorla ele geçirdiği, köylülere ait binlerce bölüm emlak, bağ-bahçe, tarla ve merayı hayatı boyunca görmemiş, isimlerini bile öğrenmemişti (...) Orduyla ve askerlerle Kuzeydeki köylere giriyor, insanları öldürerek topraklarına el koyuyor ve kendi adına geçiriyordu. İş bitince de at üstünde heybetli bir heykelinin dikilmesi emrini vererek geri dönüyordu (...) bu tehlikeli hastalığının nedeni cehalet ve bilgisizlikti. Çünkü

tasarruf ettiği yerlerin Çin ve Maçin değil, Gilan ve Mazenderan olduğunun farkında değildi. Genç Şah, iş başına geldiğinde bu arazileri Türkmenlere geri verdi (...) Ancak Sahra halkının Pehlevî hanedanına olan kin ve nefretinin yatışmadığını görünce yaptığına pişman oldu ve verdiği arazilerin tümünü, oluşturduğu “Saltanat Mülk İdaresi” adlı kurum vasıtasıyla tekrar geri alarak kendi adına yaptı (...) Bu durum, ellerinde kalan küçük toprakları ekip biçerek yoksulluk ve kanaat içerisinde geçimlerini sağlamaya çalışan Türkmenlerin, Pehlevî rejimine her zamankinden daha fazla kin ve nefret duymalarına neden oluyordu (İbrahimi, 1371: 6/68-69).

Türkmenleri sofraya bezinin üstünde kalan yemek artıklarına benzeten Şah, bölgedeki memurları ve onların yerli işbirlikçilerine sofraya bezini silkeleyerek bu artıklardan temizleme emrini verir: “Emniyet güçlerimiz her zaman sizin yanınızda olacak. Toprak sahiplerine ve bizim anlaşmalı olduğumuz kişilere arazilerini teslim etmede tereddüt yaşayan bir Türkmen olursa hiç beklemeden derhal tek mermiyle bitirin işini. Biz, bu küçük toprak sahibi Türkmen meselesinin kökten hallolmasını istiyoruz” (İbrahimi, 1371: 6-69).

Türkmenlere yönelik bu dışlayıcı, aşağılayıcı ve tamamı olumsuz duygu ve düşünceler romanda, şehirli diye tabir edilen Fars kökenli vatandaşların Tahran’a okumak için giden Alınay’a karşı davranışlarında da kendini gösterir: “Türkmen Alınay, bu ona taktıkları isimdi ve hatta bazen sadece ‘Türkmen’ diyorlardı ona. İsmi bile söylemeden. Türkmen gel! Türkmen git! Türkmen bu hastanın iğnesini yap! Türkmen şu çocuğu tut! Türkmen o tabakları yıka! Türkmen çok açız git ekmek, helva getir bize!” (İbrahimi, 1371: 2/115).

Alınay, şehirlilerin kendisine üstten bakışının, onu hor gördükleri ve ezmeye çalıştıklarının farkındadır ancak hedefine ulaşmak için sabretmek ve katlanmak gerektiğini düşünür. Bununla birlikte bazen usulca sormadan edemez: “Benim yerimde bir Şirazlı veya İsfahanlı olsaydı ona da aynı şekilde davranır mıydınız? Ondan da size sigara almasını ya da ayakkabılarınızın çamurunu temizlemesini ister miydiniz” (İbrahimi, 1371: 2/115).

Türkmen denilince şehirlilerin zihinlerinde şekillenen tek imaj onların çapulcu, vahşi ve barbar insanlar olduğudur. Bu yüzden Alınay’ı sorularıyla kısıp alır ve alay ederler:

Türkmenler yol keserek ve adam öldürerek geçiniyorlarmış? Çadırlarında hem tuvaletlerini yapıyor hem ekmeği pişiriyor hem de yemek yiyorlarmış? Nerede bir Fars görseniz öldürüp kesiyor, etini aranızda paylaşıyorlarmış? Türkmenler hayatları boyunca yıkanmıyorlarmış ve hamamın ne demek olduğunu bilmiyorlarmış? Bir yıllık etinizi toprağın altında saklıyor ve azar azar çıkarıp pişiriyorlarmış? Yılanı kebab edip yiyorlarmış? Evleneceğiniz kızı çadırından kaçırmanız, kardeşlerini de öldürmeniz gerekiyormuş? Ağa Muhammed Han Kaçar, kendisi de bir Türkmen olmasına rağmen padişah olduğunda Türkmenlerin yarısını öldürmüştü? Hey Türkmen! Doğru mu tüm bu söylenenler? Ha! Doğru mu? (İbrahimi, 1371: 2/116).

Toplumun tüm azınlıklar gibi Türkmenlere ilişkin ön yargı ve olumsuz algısı, onların akılsız ve kültürsüz insanlar olduğu ve modern merkezî hükümetin diğer medeni politikalar gibi onlara kültür inşa etme görevinin olduğu yönündedir (Vaiz, 1388: 140). Şehirlilerin bu yöndeki tüm hakaret ve sataşmalarına rağmen Türkmen yaşam tarzına ve geleneklerine bağlı kalan Alınay, kabilesinin iddia ettiği gibi şehir yaşantısının meczubu ve Farsların uşağı olmaz. Sahra'ya dönerken Türkmen kıyafetlerini giyer ve Türkmen şarkılarını mırıldanır. Oba halkıyla yaptığı sohbetlerde düşüncelerini, hedeflerini açıkça ortaya koyar ve önünde zorlu bir mücadele olduğunu ve bu mücadeleye inandığını haykırır. Alınay, rejime karşı daha güçlü bir mücadele için arkadaşları, eş, dost ve akrabalarının yanı sıra Türkmenlerin yakın zamana kadar düşman ve zalim telakki ettikleri Fars ve şehirli fikirdaşlarının yardım ve desteğiyle “Sahra Halkının Birliği” adı altında bir parti kurar ve partisinin manifestosunda birlik konusundan şöyle bahseder:

En önemli hedefimiz etnik ve millî kimliğimizi kurtarmak ve korumaktır. Ayrılıkları ve fikir çatışmalarını ortadan kaldırmak, Türkmen halkının sorun ve sıkıntılarını gidermek, kabile, aşiret, boy, grup ve aile anlaşmazlıklarını çözüme kavuşturmaktır. Tüm Türkmen boylarının maddî ve manevî olarak birlik olmasını, dostluk ve dayanışma içerisinde el ele vermesini, Sahra'nın kültürel ve ekonomik olarak gelişmesini, küçük büyük pek çok kavim ve kabilenin doğup büyüdüğü ve yaşadığı büyük İran'ın gelişmesi için ciddi ve büyük adımlar atmamızı istiyoruz (İbrahimi, 1371: 4/251).

Türkmenlerin gaflet ve cehalet uykusundan uyanarak zulme uğramışlıklarının ve mahrumiyetlerinin farkına varmaları, kültürel, siyasî ve toplumsal bilince ulaşmaları, Pehlevi rejimi ve onun bölgedeki yöneticileri ile yerli işbirlikçileri tarafından mahrum bırakıldıkları hak ve özgürlüklerine kavuşma istek ve çabaları Alınay'ın öncülük ettiği birlik sayesinde mümkün olur. Karısı Maral ve diğer Sahra aktivistlerinin desteğiyle yorulmadan Türkmen halkının merkezî yönetim tarafından tanınması, Türkmen Sahra bölgesinde okul, cami, hastane, hamam vb. kamu kurumlarının inşa edilmesi, Millet Meclisinde temsiliyet hakkı verilmesi, etnik ayrımcılığın ortadan kaldırılması ve halkların birliğinin sağlanması gibi siyasi ve hukuki hakların ihkaki için mücadele yürüten Alınay, bir taraftan da diğer halkların yanında yer alarak; “Kim tarafından ve her ne şekilde olursa olsun Pehlevi rejimini devirmek” (İbrahimi, 1371: 6/147) söylem ve sloganıyla onlarla birlikte hareket eder. Alınay, mücadelesini İran geneline yayarak dünya görüşü ve ideolojisi farketmeksizin benzer hedefe sahip tüm kişi ve gruplara fikri ve maddi destek sağlamak suretiyle onları örgütlemeye çalışır ve bunun gerekliliğini şu sözlerle açıklar:

Bugün silahlardan ziyade fikirler savaşıyor. Söylemler savaşıyor. Örgütler savaşıyor (...) Sahra'nın tüm ezilen halkını birleştirmeli ve müreffehlerden akıl ve servetlerini ezilenlerin hizmetine sunmalarını istemeliyiz (...) Bunun için de mutlaka Farslarla ve siyasetten anlayan zeki ve tecrübeli insanlarla kaynaşmamız ve onlardan istifade etmemiz gerekiyor. Emin ol ki Aydoğdu, zarar etmeyeceğiz (...) Türkmenlere eziyet ettiler Aydoğdu! Türkmenler sömürüldü, işkence gördü, öldürüldü (...) Tüm bunları telafi etmeliyiz. Bu

ezilmişlik, sefalet ve felaketten kurtulmamız lazım. Bunun için de Farslara ihtiyacımız var (...) Tüm İranlı direnişçilere ve dünyadaki diğer tüm savaşıçılara (İbrahimi,1371: 3/317).

Uzunca bir süre rejime karşı mücadelesini gizli ve yer altından yürüten Alınay, Şah'ın istihbarat birimi, SAVAK'ın İnceburun'a baskın düzenlemesi ve mücadele arkadaşlarının da içinde olduğu halk savaşıçılarını öldürmeleri üzerine mücadele yöntemini değiştirmeye karar verir. Yazar her ne kadar 1980'li ve 1990'lı yıllar İran'ına egemen olan dini atmosferin etkisiyle kendini ve eserini kabul ettirmek ve korumak için kendisinin romandaki sembolü olan Alınay'dan bir "Sufi Alınay" imajı çizmek istese de Alınay, romanın son iki cildinde Che Guevara'nın sol söylem ilkelerinin izinden giden idealist bir tebliğciye dönüşür. Anarşist hareketlere karşıyken yönünü değiştirerek hem kendisi eline silah alarak muhaliflerine doğrultur hem de gençlere silah ve mühimmat temin ederek onları başkaldırıya teşvik eder ve böylece söz konusu yıllarda halkçı ve devrimci hareketlerde etkili bir sol söylem oluşturmayı başarır ve böylece o, sadece bir roman karakteri değil, yazarın meyli ve hedefi doğrultusunda İslam Devrimi'ne giden süreçte tüm siyasi ve toplumsal olaylara yön veren solcu gerilla hareketinin sembolü, bir akım ve halk gücüne evrilir (Miri vd., 1398: 154).

Nihayetinde kaos, kargaşa ve düzensizliğin hakim olduğu toplum, Alınay ve karısı Maral'ın çabalarıyla düzen ve istikrara kavuşur. Ancak hikâye mutlu sonla bitmez. Romanın son cildinin şu sözlerle başlaması bunun habercisidir:

Sen ve ben güzel bir hikâyeydik Maral! Ancak şimdi her hikâyenin bir gün mutlaka sona ereceği ve bir hikaye bitmeden yeni bir hikayenin başlamayacağı gerçeğini kabul etme zamanı... Ben ve sen tüm hayatımız boyunca yeni hikayeler ve yeni başlangıçlar için çalıştık. Bitmek önemli değil Maral! Nasıl biteceğimiz önemli olmalı bizim için (İbrahimi, 1371: 7/5).

Sonuç

Yazın hayatında Türkmenlerle ilgili eserleriyle dikkat çeken Nadir İbrahimi 1973 yılında kaleme aldığı yedi ciltlik *Ateş Bedun-i Dûd* romanıyla İran edebiyatına damgasını vuran yazarlardan biridir. Konusu, anlatım özellikleri ve hacmiyle çağdaş İran edebiyatının önemli yapıtlarından biri olan *Ateş Bedun-i Dûd*, iki Türkmen boyu olan Yomut ve Göklenlerin Kaçarlar döneminden Pehlevî döneminin sonuna kadar olan yakın tarihlerinin üç kuşak üzerinden (Galan, Ak Öyler ve Alınay) anlatıldığı tarihî, sosyal ve siyasî bir romandır. Yazarın olayların kökenine inme ihtiyacıyla konuyu çok eskilere dayandırarak Türkmenlerin tarih sahnesine çıkmalarından itibaren hikaye etmesi esere aynı zamanda destansı bir özellik kazandırmıştır. İbrahimi'nin klasik-realist tarzda kaleme aldığı ancak yer yer romantizme kaydığı bu romanın ana temasını Türkmenlerin var olma ve birlik mücadelesi oluşturmaktadır ki olay örgüsü, şahıs kadrosu, bakış açısı, zaman, mekân ve anlatım teknikleri gibi romanın tüm unsurları bu temaya hizmet için kullanılmıştır. Eser, yazarın metne müdahalesi, taraflı tutumu ve uzun-sıkıcı diyaloglar gibi anlatım tekniği açısından kusur sayılan bazı özellikler barındırmakla

birlikte belli başlı roman unsurlarının başarılı bir şekilde kullanıldığı bir eserdir. Zengin şahıs kadrosu romanın en dikkat çeken özelliklerinden biridir. Tarihî olaylar ve günlük yaşantıdan oldukça bol kesitlerin verildiği romanda olayların büyük bir bölümünün geçtiği yer Türkmen Sahra bölgesidir. Türkmen Sahra, romanda doğası, iklimi ve kültürüyle adeta canlı bir varlık gibi rol ifa etmektedir. Yazarın uzun süre bu bölgede yaşaması, coğrafyasını yakından tanınması; yöre halkının nasıl yaşadıkları, geçimlerini nasıl temin ettikleri, ne giydikleri, ne yiyip içtikleri ve... hakkında detaylı bilgileri gerçekçi bir şekilde aktarmasına olanak sağlamıştır.

Ateş Bedun-i Dûd, eğitim için şehire (Tahran) giden romanın üçüncü nesil kahramanlarından Alınay'ın aydınlanmış idealist bir doktor olarak Türkmen Sahra'ya dönüşünden itibaren ait olduğu toplumu yoksulluk, cehalet ve geri kalmışlığın pençesine iten tüm güç ve unsurlara karşı başlattığı mücadelesini anlatmaktadır. Nihai amacı Türkmenleri yüzyıllardır içinde buldukları uykudan uyandırmak ve tepeden tırnağa içine batmış oldukları gerilik, taassup ve cehaletten kurtarmak olan bu mücadele; aydınlık ile karanlık, iyilik ile kötülük, ilerlilik ile gericilik arasındaki bir mücadele olarak yansıtılmıştır. Sosyal bir devrimci ve halk kahramanı olan Alınay'ın liderlik ettiği bu mücadelede düşman hem içeriden hem dışarıdandır. İç düşman, sahte din adamları, çıkarıcı eşraf, millî değerlerden yoksun yerli işbirlikçiler ve özellikle 'Kan davası' ve 'Kutsal Ağaç' ile somutlaşan çürümüş ve etkisini yitirmiş gelenek, görenek ve batıl inançlarken dış düşman, Pehlevî rejimi ve onun emri altındaki idarecilerle somutlaşan bozuk siyasi-toplumsal düzen olarak tavsif edilmiştir ki başta Alınay olmak üzere roman karakterlerinin ağzından yapılan uzun tahliller ve değerlendirmelerle bireysel ve toplumsal anlamda Türkmenlerin tüm sorun ve sıkıntılarının kaynağı olan bu iki düşmanın ortadan kaldırılması, eski düzenin yıkılarak yerine yeni adil bir düzenin kurulması ve ulusal kimliğin yeniden inşasının gerekliliği ortaya koyulur.

Sadece bir roman karakteri değil, gerçek hayatta da varlık gösteren ve mücadele yürüten devrimci bir aydın olan Alınay'ın uzun çaba ve uğraşları sonucunda oba halkının güven ve teveccühünü kazanarak birlik ve değişim fikrini kabul ettirmesiyle Türkmen kabileleri birlik kurmayı başarır bu da kabile içi düşmanlığın sona ererek yerine barış, huzur ve güvenin gelmesini sağlar. Sıra, dış düşmana geldiğinde ise bunun için Türkmen halkı ile ezilen diğer İran halkları arasında kurulacak daha büyük bir birliğe ihtiyaç duyulur. Bu durum Alınay'ı, mücadelesini İran geneline yayarak, dünya görüşü ve ideolojisi farketmeksizin benzer hedefe sahip tüm kişi ve gruplarla temas kurmaya ve ortak düşmana karşı birlikte hareket etme yönünde bir çabaya sevk eder. Merkezî yönetim tarafından tanınmak, Türkmen Sahra bölgesinde okul, cami, hastane, hamam vb. hizmet binalarının yapılması, siyasî temsiliyet hakkı verilmesi, etnik ayrımcılığın ortadan kaldırılması ve halkların birliğinin sağlanması gibi konularda başlangıçta teorik düzlemde gizliden gizliye yürüttüğü mücadelesini gerekli koşulların oluşmasıyla gerilla savaşına dönüştüren Alınay, bu uğurda hem kendinin hem de ailesinin canını feda ederek Türkmen direniş hareketinin baş kahramanı olarak adını tarihe yazdırmayı başarır.

Yazarının ‘Türkmen halkının mazlumiyetinin tarihi’ olarak adlandırdığı Ateş *Bedun-i Dûd* romanının, “Türkmenlerin var olma ve birlik mücadelesi” başlığı altında sadece tek bir tema üzerinden incelendiği bu çalışma; tema açısından oldukça zengin olan ve çeşitlilik arzeden bu hacimli eserin daha bir çok müstakil ve kapsamlı çalışmaya kaynaklık edebilecek özelliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bir başlangıç mesabesinde olan bu çalışmanın farklı yöntem ve bakış açılarıyla yapılacak yeni çalışmalara katkı sağlaması umulmaktadır.

Kaynakça

- Alevi Mukaddem, M., Purşehram, S. (1390). Nakd ve Tahlil-i Sahtar ve Enasır-ı Dastani-i Roman-ı Ateş Bedun-i Dûd. Faslname-i Tahassusi-i Sebkh Şinasi-i Nezm ve Nesr-i Farsi, 4(3), 255-266.
- Garthwaite, G. R. (2011). İran Tarihi. (çev. F. Aytuna). İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011.
- Gani, S. (1378). Ber Ameden-i Rıza Han. (çev. H. Kamşad). Tahran: İntişarat-ı Nilufer.
- İbrahimi, N. (1372). Ebu'l-Meşağil. Tahran: Ruzbehan.
- İbrahimi, N. (1386). İbn-i Meşğale. Tahran: Ruzbehan.
- İbrahimi, N. (1371). Ateş Bedun-i Dûd. Tahran: Ruzbehan.
- İbrahimi, M., Kasi, F. (1399), Gozer-i Suje ez Çarçubha-i İdeolojik der Roman-ı Ateş Bedun-i Dûd, Edebiyat ve Pejuheşha-i Meyan Rişteyi 2(3), 21-34.
- İranpur Yelme, H. (1395). Berresi-i Muhteva ve Derunmaye-i Roman-ı Ateş Bedun-i Dûd ba Tekiyye Ber Ferheng-i Torkemen (Payanname-i Karşinasi-i Erşed). Danışgah-ı Simnan, Daneşkede-i Ulum-i İnsani, Simnan.
- Kasimi, R. (1390). Nakd-ı Camie Şinasi-i Ateş Bedun-i Dûd (Payanname-i Karşinasi-i Erşed). Danışgah-ı Irak Daneşkede-i Ulum-i İnsani, Irak.
- Lukoşova, B.R. (1359). Torkemenha-i İran. (çev. S. İzzedi, H. Tahvili). Tahran: Şebaheng.
- Maksudi Gence, O. A. (1390). Berresi-i Şahsiyetperdazi der Mecmua-i Ateş Bedun-i Dûd-ı Nadir İbrahimi (Payanname-i Karşinasi-i Erşed). Danışgah-ı Şehr-i Kord Daneşkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani, Şehr-i Kord.
- Miri, E., Mehdevi, M. C., Şerifi, Ş., Bahtiyari, B. M. (1398). Berresi-i Çegunegi-i Tarihsazi-i Nadir İbrahimi der Ateş Bedun-i Dûd ber Esas-ı Olgu-i Se Sathi-i Fraklaf. Costarha-i Novin-i Edebi, 50(2), 154.
- Mir Abidini, H. (1377). Sed Sal Dastannivisi-i İran. Tahran: Neşr-i Çeşme.
- Nuri, H. (1387). Tahlil-i Sahtar-ı Roman-ı Ateş Bedun-i Dûd ba Ruykerdi be Şahiseha-i Muhtevayi-i An (Payanname-i Karşinasi-i Erşed). Danışgah-ı Mazenderan, Daneşkede-i Ulum-i İnsani ve Ulum-i İctimai, Mazenderan.
- Rızvaniyan, K., Nuri, H. (1388). Ravi der Roman-ı Ateş Bedun-i Dûd. Pejuheşha-i Zeban ve Edebiyat-ı Farsi, 4, 84-85.
- Teslimi, A. (1388). Gozareha-i der Edebiyat-ı Muasır-ı İran. Tahran: Kitab-ı Amme.
- Vaiz, N. (1388). Ehdaf ve Revend-i Siyaset-i Ferhengi-i Dovlet-i Pehlevi-i Evvel bera-i İlat ve Eşayir. Tarih-i İslam ve İran, 19(1), 140.
- Velayeti, A.E. (1393). Tarih-i Kohen ve Muasır-ı İran Zemin (C. 12). Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir.

Arapça Edebi Metinlerde Üslup Değişimi Göstergesi Olarak Söz Sanatları Yoğunluğu: *Bânet Su'âd* ve *Kasîde-i Bürde* Örneği

Nazife Nihal İnce¹, Ömer Göktur²

Öz

Bu çalışmada Arapça edebi metinlerde söz sanatlarının yoğunluğu bir üslup değişimi göstergesi olması yönüyle araştırılmıştır. Dil ve edebiyat çalışmalarında tartışmalı kavramlardan biri olan üslup, en genel haliyle, “içeriğin formu” olarak tanımlanır. Bu çalışma, dilsel formların başında gelen söz sanatlarını üslup göstergesi olarak ele almıştır. Farklı çağlarda yazılmış ve ortak teması bulunan iki kaside örneğinde söz sanatlarının yoğunluğu incelenmiştir. İncelenen kasideler: *Bânet Su'âd* ve *Kasîde-i Bürde*'dir. Beyân ilminin sanatlarıyla sınırlı tutulan araştırmada, araştırılan söz sanatları: teşbih, istiâre, mecâz-ı mürsel, mecâz-ı akfî ve kinâyedir. Diğer yandan kasidelerde kullanılan beyân sanatlarının tespitinde sübjektifliği minimize etmek için metin tahlili yapan üç eserden yararlanılmıştır. Çalışma, kasidelerde kullanılan beyân sanatlarının yoğunluğuna odaklandığı için tespit aşamasında birtakım tercih kriterleri belirlenmiştir. İnceleme neticesinde *Bânet Su'âd* kasidesinde kinâyeye sanatının yoğun olarak kullanıldığı, *Kasîde-i Bürde*'de ise İstiâre sanatının yoğun olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Araştırmada dikkati çeken bir başka husus ise *Kasîde-i Bürde* beyitlerinin beşte birinde herhangi bir beyân sanatının kullanılmamasıdır. Ayrıca *Bânet Su'âd* kasidesinde beyân sanatları yoğunluğu daha homojen bir yapı arz etmekteyken *Kasîde-i Bürde*'de bazı beyitler çok yoğun beyân sanatı içerirken bazılarında herhangi bir beyân sanatı bulunmamaktadır. Söz konusu bulguların şâirlerin özel tercihlerini yansıtmaya ihtimali de bulunmaktadır. Bu nedenle bulguların bir üslup değişimi olarak yorumlamak için benzer çalışmalarla desteklenmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Edebi Metinler, Söz Sanatları, Beyân Sanatları, *Bânet Su'âd*, *Kasîde-i Bürde*.

- 1 Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, nihalinca@akdeniz.edu.tr, ORCID: [0000-0003-1766-5618](https://orcid.org/0000-0003-1766-5618).
- 2 Doktora öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, omergoktur@gmail.com, ORCID: [0000-0001-9304-9951](https://orcid.org/0000-0001-9304-9951).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 14.07.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 16.09.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

The Density of Figures of Speech as an Indicator of Stylistic Change in Arabic Literary Texts: The Case of *Bânet Su'âd* and *Qaseedat al-Burdah*

Abstract

In this study, the density of figures of speech in Arabic literary texts is investigated as an indicator of stylistic change. Style, which is one of the controversial concepts in language and literature studies, is defined as "the form of content" in its most general form. This study analyses figures of speech, which is one of the most important linguistic forms, as a stylistic indicator. The intensity of figures of speech were examined and compared in two odes written in different eras but having a common theme. The odes are: *Bânet Su'âd* and *Qaseedat al-Burdah*. In the research, which is limited to the arts of the science of Bayân, the figures investigated are: simile, metaphor, majâz mursal, majâz aqlî and allegory. On the other hand, in order to minimise subjectivity in the determination of figures of speech used, three works that analyse the text were used. Since the study focuses on the intensity of figures of speech, some preference criteria were determined in the determination phase. As a result of the analysis, it was determined that the art of allegory was used intensively in *Bânet Su'âd*, and the art of metaphor was used intensively in *Qaseedat al-Burdah*. Another point that draws attention in the research is that almost one-fifth of the couplets of *Qaseedat al-Burdah* does not use any figures of speech. Moreover, while the intensity of figures of speech is more homogeneous in *Bânet Su'âd*, some couplets in *Qaseedat al-Burdah* contain very intense figures of speech, while others do not contain any figures at all. There is also the possibility that these findings reflect the special preferences of the poets. Therefore, in order to interpret the findings as a stylistic change, they should be supported by similar studies.

Keywords: Arabic, Literary Texts, Figures of Speech, Bayân Figures, *Bânet Su'âd*, *Qaseedat al-Burdah*.

Extended Abstract

In this work, the density of figures of speech in Arabic literary texts is investigated as an indicator of stylistic change between two periods of Arabic literary history. These periods cover a period of six centuries. In order to observe the stylistic change, two poems that are similar to each other in terms of main theme were preferred. The first of these is *Bânet Su'âd*, which was sung during the time of the Prophet, and the second is Bûsîrî's *Qaseedat al-Burdah*. In the research, which is limited to the arts of the science of Bayân, a certain number of the figures have been analysed. We called these figures bayân figures. The bayân figures analysed are: simile, metaphor, majâz mursal, majâz aqlî and allegory.

Style, which is one of the controversial concepts in language and literature studies, is defined as "the form of content" or "the relation between language and the content" in its most general form. Accordingly, the stylistic indicators of the literary works seem to be closer to subjectivity. Figures of speech are relatively more objective stylistic indicator. However,

there are issues that have not been agreed upon in the classification of figures of speech. As a result, the determination of the figures of speech in a text may differ. To maximise the objectivity in the determination of figures of speech, three works that analyse the texts constituting the research universe were used. Rather than being the final authority in the determination of rhetorical arts, these works are intended to facilitate the choice between different ideas.

The two poem that constitute the research universe are *Bânat Su'âd* and *Qaseedat al-Burdah*. *Bânat Su'âd*, which consists of words apologising to the Prophet and praising him, was sung by Ka'b b. Zuhayr. It consists of 59 couplets. The original title of this poem was *Qaseedat al-Burdah*, later *Bânat Su'âd* was used to avoid confusion with another poem. The poem, which later became famous as *Qaseedat al-Burdah*, was written by al-Bûsîrî and named *al-Kawâkib ad-durriyyah fî madhi khayri'l-bariyyah*. It consists of 161 couplets. In addition to the praise of the Prophet, *Qaseedat al-Burdah* also includes topics such as his life and miracles.

The quantitative results we have reached after identifying the bayân figures in the two poems on a couplet basis are as follows:

-Both texts, which belong to different periods and have a similar theme, use bayân figures. However, the proportion of bayân figures in *Bânat Su'âd* is higher than the proportion of bayân figures in *Qaseedat al-Burdah*.

- Approximately thirty-three per cent of the couplets of *Qaseedat al-Burdah* does not use any bayân figures.

The intensity of bayân figures is more homogeneous in *Bânat Su'âd*, some couplets in *Qaseedat al-Burdah* contain very intense bayân figures, while others do not contain any figures at all.

-There is a difference in the distribution of the bayân figures used in both odes. In *Bânat Su'âd*, the most commonly used bayân figure is allegory (38), which accounts for approximately forty-five per cent of the total figures (85). In *Qaseedat al-Burdah*, on the other hand, the most frequently used bayân figure is metaphor (77), which corresponds to approximately forty-eight per cent of the total number of bayân figures (158).

-In *Qaseedat al-Burda* bayân figures that are inference-based, account for about sixty per cent; while it is thirty-three per cent in *Bânat Su'âd*. This indicates a tendency towards figurative expression in the later period.

-There is also the possibility that these findings reflect the special preferences of the poets. Therefore, in order to interpret the findings as a stylistic change, they should be supported by similar studies.

Giriş

Bu çalışma, Arap dilindeki değişim düzeylerinden biri olarak üslup değişimini söz sanatları özelinde incelemektedir. Üslup değişimini gözlemek üzere tema olarak birbirine benzeyen, dahası ikincisinin manevî olarak birincisinin takipçisi olduğu iki manzum eser tercih edilmiştir. Bunlardan birincisi başlangıçta *Kasîde-i Bürde* olarak bilinen ve sonradan *Bânet Su'âd* adıyla yayılan kasidedir. Hz. Peygamberden af dileyen ve onu öven sözlerden oluşan *Bânet Su'âd* kasidesini Ka'b b. Zühayr (ö. 24/645) nazmetmiştir (Demirayak, 2001). Bu kaside hicretten çok kısa bir süre sonra nazmedilmiştir ve miladi olarak yedinci yüzyıla aittir. İkinci kaside ise hicri yedinci-miladi on üçüncü yüzyılda nazmedilmiştir. Bütünüyle Hz. Peygambere övgüden oluşan kasidenin nâzımı Mısırlı sûfi-şair Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'dir (ö. 695/1296) (Kaya, 2001). Aralarında altı asırlık bir zaman farkının bulunduğu bu iki kaside, Hz. Peygamberi öven ortak teması nedeniyle halk arasında birbirine benzetilmiştir. Eserler bu yönüyle Arapça edebi metinlerde üslup değişimini izlemeye uygun görünmektedir.

Çalışmanın amacı ise farklı dönemlerde nazmedilmiş iki edebi metindeki söz sanatlarının yoğunluğu üzerinden Arap dilindeki üslup değişimini ortaya çıkarmaktır. Bu amaca ulaşmak için çalışma evreni *Kasîde-i Bürde* ve *Bânet Su'âd* kasideleri olarak belirlenmiştir. Doküman incelemesi yöntemiyle araştırma nesnesi olan söz sanatlarının bu metinlerdeki yoğunluğu araştırılmıştır. Üslup değişimini objektif ve görünür bir biçimde izlemek için değişim nesnesi olarak "metinlerdeki söz sanatları yoğunluğu" tercih edilmiştir. Nitekim üslup incelemelerinde bir niteliğin yoğunluğu önemli bir üslup işareti addedilmektedir (Enkvist, 1973).

Çalışmamızda araştırma nesnesi olan söz sanatlarına bazı sınırlılıklar getirilmiştir. Bu araştırmanın kapsamına giren söz sanatları sadece beyân ilminin ele aldığı söz türleridir. Çalışmaya dahil edilen söz sanatlarını kısıtlamamızın sebebi ise söz sanatlarının sınırlarına ilişkin birtakım belirsizliklerden kaçınma olmuştur. Beyân ilmine dahil olan söz sanatlarını ifade etmek üzere bundan sonra kısaca *beyân sanatları* tabiri kullanılacaktır. Üslup değişimini söz sanatları özelinde ve yedinci yüzyıl ile on üçüncü yüzyıl arasında inceleyen bu çalışmanın diğer bir hususiyeti ise dilbilim ile edebiyat çalışmalarının kesiştiği bir çalışma olmasıdır. Bu yönüyle dilbilim sistemlerinin edebiyat araştırmalarındaki kullanılabilirliğini destekler mahiyettedir.

Kasîde-i Bürde ve *Bânet Su'âd* eserlerinde kullanılan beyân sanatlarının tespitinde sübjektifliği minimize etmek için metin tahlili yapan birtakım çalışmalardan yararlanılmıştır. Söz sanatının tespitinde yararlanılan başlıca çalışmalar: *Musaddaku'l-fazl* (Devletâbâdî, h.1323), *Kasîdetü'l-Bürde ma'a şerhihâ 'Asîdetü'ş-şühde* (Harpûtî, 2013) ve *el-Bürde şerhan ve i'râben ve belâğaten* (Hulv, 2005) başlıklı eserlerdir. Söz konusu eserler kasidelerin beyit sayısı konusunda da referans yapılmıştır.

Dil ve edebiyat çalışmalarında söz sanatları çeşitli açılardan incelenmiştir. Ne var ki söz sanatlarının bir üslup değişimi göstergesi olarak inceleyen araştırmalar neredeyse yoktur. Hannâ el-Fâhûrî'nin kaleme aldığı *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-Arabî: el-Edebü'l-kadîm* (Fâhûrî, 1986) adlı çalışma belirli dönemlerde söz sanatları kullanımının çoğaldığından söz etse de tespitlerini somut örneklerle dayandırmamaktadır. Edebiyat-üslup ilişkisini genel hatlarıyla inceleyen birtakım çalışmalar da bulunmaktadır. Edebiyattaki üslûba ilişkin problemleri konu edinen *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri* başlıklı eser üslûp çalışmalarının çerçevesini çizen önemli eserlerden biridir (Aktaş, 1993). Belirli bir yazın türünün üslup standartlarını belirlemeye yönelik çalışmalar da bulunmaktadır. Özel olarak üslup-söz sanatları ilişkisini inceleyen bir çalışma ise bulunmamaktadır.

Üslup Değişimi Bağlamında Edebi Metin İncelemeleri ve Arapça Söz Sanatları

Bir araştırma alanı olarak dillerdeki değişimler, bilim insanlarının ilgisine nispeten geç bir tarihte girmiştir. Dil akrabalıklarının peşine düğüldüğü on sekizinci yüzyıldan itibaren dillerde meydana gelen değişimler üzerine çalışılmıştır. Bu süre içinde dildeki değişmelerin ses, kelime ve sözdizim düzeylerine ayrılarak incelenmesi bir gelenek olmuştur (Râcîhî, 1972: 20). Çok sık vurgulanmasa da dil değişimi düzeylerinden biri de üslup değişimidir.

Literatürde üslup, en genel haliyle, “içeriğin formu” ve “muhteva ile dil arasındaki münasebet” şeklinde tanımlanır (Karataş, 2019: 346). Üslubu dilden ayıracak tanımlar da denenmiştir. Bu bağlamda üslup, “anlamında herhangi bir değişiklik gerçekleştirmeyecek şekilde bir iletinin/mesajın dilbilimsel yapısına eklenen vurgudur” şeklinde tanımlanır (Riffaterre, 1959: 155). Dolayısıyla sözün etkileyciliğini artıran unsurlar kadar sözün estetiğini etkileyen unsurlar da üslup göstergesi sayılmaktadır. Metindeki tezahürleri üzerinden anlatmak gerekirse üslup; anlatımdaki açıklık-kapalılık, kabalık-incelik veya metaforik-düz anlatım gibi yönleri içine alan geniş içerikli bir kavramdır. Bir metnin üslubunu bir taraftan yazarın kişisel tercihleri diğer taraftan toplumsal beklentiler ve teamüller oluşturmaktadır (Plett, 1999). Üslubu belirleyen niteliklerde, metne ve yazara göre değişmekle birlikte, bir normun bulunduğu varsayılır ve bu niteliklerin norma yakınlığı veya uzaklığı üslup belirtisi addedilir. Zira metinlerde kullanılan söz sanatları da üslup kapsamında değerlendirilmektedir (Aitchison, 2010: 180). Söz sanatları, metindeki yoğunluğu veya edebi tür-söz sanatı ilişkisi itibarıyla üslubu yansıtan faktörlerden biridir.

Dil değişimini inceleyen araştırmalarda değişim nesnesi olarak üslup değişimine daha az yer verildiği görülmektedir. Kanaatimizce bunun sebebi üslubu yansıtan veya temsil eden bir söz birimi belirlemenin zorluğudur. Başka bir deyişle bir sözün üslubundan bahsedebilmek için bazen birden fazla cümle içermesi gerekebilmektedir. Dahası, üslubu temsil eden anlatımın nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek kolay olmamaktadır (Enkvist, 1973: 11). Bir

üslup göstergesi olarak söz sanatlarını bundan istisna etmek gerekir, zira söz sanatlarının sınırları bellidir. Örneğin, Arapça söz sanatları özelinde, bir metindeki hangi parçanın mecâzî yansıttığını ya da tevriyenin tam olarak hangi kelimedede gerçekleştiğini somut olarak göstermek mümkündür. Şunu da hatırlatmak gerekir ki dillerdeki değişimi ses, kelime ve sözdizim düzeyleri üzerinden inceleyen çalışmalar, meseleyi çoğunlukla ata/köken-dil ve ondan ayrılan diller boyutunda ele almaktadır. Başka bir deyişle bu araştırmalarda diller çoktan ayrılmış ve başka bir dil olmuştur. Buna mukabil üslup değişimini inceleyen çalışmalar meseleyi bir dilin kendi içindeki değişimi boyutunda ele almaktadır.

Dil, insanoğlunun başlıca iletişim aracı olması yönüyle evrensel, her milletin kendine has dili olması yönüyle millidir. Dillerin kültürle bağlantılı özellikleri onların millî özellikleridir. Kültürle yakından ilişkili olması nedeniyle söz sanatları bir dilin millîlik yönünü yansıtan özelliklerdendir. Söz sanatları, hazırlıksız şekillenen günlük konuşmalardan tasarlayarak üretilen edebî eserlere kadar bütün alanlarda kullanılan bir anlatım türüdür. Günlük konuşma dilindeki söz sanatlarının başlangıçta tasarlanarak üretilen edebî sözlerden günlük sözlere geçtiği de rahatlıkla söylenebilir. Başka bir ifadeyle söz sanatlarının menşei edebî ürünlerdir ve tekrar etme yoluyla yayılarak günlük kullanımlar arasına girmektedir. Halklar, kullandıkları dillerde ortaya çıkmış olan anlatım şekillerini masaya yatırdıklarında onları çoğunlukla yapısal özellikleri bakımından tasnife tabi tutmuştur. Bu nedenle bütün dillerin kendine özgü söz sanatları bulunmaktadır. Diğer taraftan, medeniyetler, dil ve edebiyat çalışmalarını çoğunlukla dil geleneklerini korumak ve sonraki nesillere aktarmak maksadıyla başlatmıştır. İslam medeniyetinde de benzer sebepler etkin olmakla birlikte Arapçanın Kur'an dili olması onun korunmasına ilişkin gayrette daha etkili olmuştur (Râcihi, 1972: 20).

İslamiyet'in ilk yıllarında yeni dinin anlaşılması, özümsemesi veya yayılması gibi öncelikler, ilk Müslümanları ve onların haleflerini kısmen de olsa edebiyattan uzak tutmuştur. Cahiliye şiiri ve şiir rivayeti toplum hayatında bir süre geri plana atılmışken din ve dil ilimlerinin oluşmaya başladığı birinci yüzyılın sonuna doğru yeniden önem kazanmıştır. Şiirin yeniden önem kazanmasıyla birlikte şiirde eski-yeni mukayesesi bir edebî tenkit geleneğinin oluşmasına yol açmıştır. Şiiri eski ve yeni olmak üzere dönemlere ayırmaya ve bunları mukayese etmeye iten birçok etkenden söz edilebilir. Bununla birlikte başlıca etkenin üslup değişmesi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çok tabiidir ki sosyal hayatın ve dini inancın değişmesi şiirin tematik yapısını etkilemiştir. Ancak şiir mukayeseleri, genellikle, bir ifadeyi diğerinden üstün yapan yönler üzerine kurulmuştur. Şiir mukayeselerini tetikleyen gizli sebebin şiir yapısında görülen değişim olduğu düşünülmektedir (Abbas, 1983). Şiir eleştirisinin hareketlendiği bu döneme Arap edebiyatı literatüründe edebî tenkit dönemi denmektedir (Soysal, 2023). Abbasilerin ilk asırlarına tekabül eden bu dönemde özellikle söz sanatları alanında önemli bir literatür gelişmiştir.

Edebi tenkit çalışmalarının kelimeler alanındaki i'câz tartışmalarıyla etkileşimi daha sonra belagat ilmi adını alan sistemli bir edebiyat literatürünün oluşmasına yol açmıştır (Hûlî, 1996). Hicri beşinci yüzyılın ikinci yarısında temelleri atılan sistematik belagat, söz sanatlarını alt dalları olan beyân ve bedî ilimleri içerisinde ele almıştır. Bunlardan beyân ilmi, sözleri hakikat-mecâz ekseninde ele alırken, bedî ilmi sözleri lafzî-manevi süsleyicileri boyutuyla ele almaktadır.

Çalışmamızın giriş bölümünde ifade edildiği üzere bu araştırmada söz sanatları beyân ilminin temel sanatlarıyla sınırlı tutulmuştur. Gerekçe olarak da temel beyân sanatlarında uzlaşma oranının yüksek oluşu ileri sürülmüştür. Gerek beyân ilminde gerekse bedî ilminde söz sanatlarının tanım, terim ve sınırları üzerinde nihai bir uzlaşma bulunmamaktadır. Bununla birlikte beyân ilmine dahil olan söz sanatlarında uzlaşmış meseleler bedî ilmine oranla daha yüksektir. Beyân ilminin en azından uzlaşmış temel sanatlarından söz etmek mümkündür. Uzlaşmayan hususlar ise beyân ilminin temel sanatlarını alt sınıflara ayırma veya sanatın çeşitlerine ilişkin detaylardır. Bu nedenle araştırmamızda söz sanatları, daha objektif ve takip edilebilir olması hasebiyle, uzlaşma oranı yüksek olan beyân ilminin temel sanatlarıyla sınırlı tutulmuştur.

Esasında temel beyân sanatları teşbih, mecâz ve kinayeden oluşmaktadır (Kazvîni, 2009). Bunlardan mecâzın alt kısımları, literatürde adeta müstakil sanat gibi ele alındığından bu çalışmada mecâz toplu olarak değil alt sınıflarıyla araştırma nesnesi yapılmıştır. Beyân ilmi eserlerinde beyân sanatları her ne kadar yapısal bir tasnife tabi tutulsa da mecâzın alt kısımları özel adlarıyla anılmıştır. Örneğin yapısal olarak istiâre bir mecâz türü olsa da belagat eserlerinde başlık düzeyinde ağırlığı olan bir konu olmuştur. Sadeleştirilmiş birçok belagat kitabı da (Bulut, 2014) istiâre başlığını teşbih, mecâz ve kinâyeye düzleminde tutmuştur. Mecâz'ın türlerinden olan mecâz-ı akfî'ye gelince, bu türün beyân sanatı olduğu tartışmalıdır. Klasik eserlerin bir kısmı onu beyân sanatlarından addederken bir kısmı meânî ilmi konularından addetmektedir (Sekkâkî, 2014; Teftâzânî, 2013; İsferyânî, ts.). Bu ihtilafta her iki tarafın argümanının makul olduğu açıktır. Mecâz-ı akfîyi beyân sanatlarından addetmek bu çalışmanın amacına daha uygun görünmektedir. Bu nedenle çalışmamızda Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) görüşü esas alınarak mecâz-ı akfî beyân sanatları içerisinde mütalaa edilmiştir. Diğer taraftan bu mecâz türünün özel durumu sebebiyle mecâz potansiyelinden çıkararak ayrıca araştırılması gerekmiştir. Bu nedenle temel beyân sanatlarını teşbih, istiâre, mecâz-ı mürsel, mecâz-ı akfî ve kinâyeye olmak üzere beşe ayırarak ele almak uygun bulunmuştur.

Temel beyân sanatlarını burada kısaca özetlemek uygun olacaktır. 1) Temel beyân sanatlarının ilki teşbihtir. Teşbih, iki olgu veya varlık arasında benzerlik kurmaktır. Söz konusu benzerliğin bir amaca binaen kurulması esastır (Teftâzânî, 2013: 547-548; Hâşimî, ts.: 219). Aksi takdirde yapılan şey analoji veya biçimsel bir benzetme olur ki bu durumda söz sanatı olmaktan çıkar. Örneğin yer kürenin topa benzetilmesi (الأرض كالكرة) teşbih değildir. Buna mukabil, güzel

yüzün aya benzetilmesi (وجهها كالقمر) bir amaç barındırması ve hayale dayanması sebebiyle teşbihtir. 2) Mecâzın alt kısmı olan istiâre sanatına literatürde çoğunlukla teşbihten hemen sonra yer verilir. İstiâre, bir sözcüğün geçici olarak gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır. Gerçek anlamı dışına aktarılan sözcüğün geçici anlamıyla arasındaki bağ benzetmeye dayanır (Teftâzânî, 2013: 578; Hâşimî, ts.: 251, 258). İstiârenin beyân ilmi içerisinde teşbihten sonra yer alması teşbihle arasındaki bu bağdan dolaydır. Bazen istiâre, “taraflarından biri hafzedilmiş teşbihtir” şeklinde de tarif edilir (Kâsım ve Dîb, 2003: 193). İstiârenin belirlenmesinde karine önemli bir göstergedir. Örneğin ayın tebessüm ettiğini ifade eden bir sözde (تبسم القمر) güzel kişinin aya benzetilip, kişiyi kastederek ay sözcüğünü kullanmak bir istiâredir ve bunu anlamamızı sağlayan karine “tebessüm etmek” kelimesidir. 3) Teşbihe dayalı olmayan mecâza literatürde mecâz-ı mürsel denilmiştir. Mecâz-ı mürsel, mecâzın alt kısımlarındandır ve bütün mecâzlarda olduğu gibi sözcüğün gerçek anlamı dışına aktarılmasıdır. Şu var ki istiâreden farklı olarak gerçek anlamı dışında kullanılan sözcük ile geçici anlamı arasındaki bağ benzerlik bağı değildir (Teftâzânî, 2013: 575; Hâşimî, ts.: 251). Mecâz-ı mürselde iki sözcük arasında kurulan bağlar çeşitlidir. Örneğin sınıfın çıktığını ifade eden sözde (خرج الصف) “sınıf” sözcüğü “öğrenciler” sözcüğünün yerine kullanılmıştır ve iki sözcük arasında teşbih ilişkisi bulunmamaktadır. Sınıf sözcüğü, mekân adı zikredilip mekânın içindekileri ifade etmek üzere kullanılmıştır. 4) Mecâzın alt kısımlarından olan mecâz-ı aklî'nin beyân sanatlarından addedilmesi hususunda ihtilaf bulunmaktadır. İhtilaf, sözcüğün başka anlama aktarılma biçiminden kaynaklanmaktadır. Mecâz-ı aklîde yüklem konumundaki sözcüğün gerçek öznesine/failine isnat edilmemesi söz konusudur (Teftâzânî, 2013: 197; Hâşimî, ts.: 255). Örneğin Büyük İskender'in İskenderiye şehrini kurduğunu ifade eden sözde (بنى الإسكندر الأكبر مدينة الإسكندرية) “kurmak” eylemi bizatihi Büyük İskender tarafından yapılmamıştır. İskender, kurma talimatını veren olarak bu eylemin sebebidir. Bu sanattaki ad aktarımı çok net olmamakla birlikte nihayetinde bir sözcüğün başkası yerine kullanımı söz konusudur. 5) Temel beyân sanatlarının sonuncusu ise kinâye sanatıdır. Kinâye, bir sözcüğün veya terkinin iki anlamı birden ifade etmesidir. Anlamlardan biri gerçek, diğeri ise gerçek anlamın lâzımıdır (gereğidir) (Teftâzânî, 2013: 630; Hâşimî, ts.: 288). Örneğin bir bedevinin külü bol olduğunu ifade eden söz (هو كثير (الزّماذ)، hem gerçekten külünün çok olduğunu hem de bunun lâzımı olan ve çıkarımla ulaşılan manayı ifade eder. Çıkarımla ulaşılan mana ise bedevinin misafirperver olmasıdır. Çıkarım adımları ise şöyledir: bu kimse çok ateş yaktığı için çok külü oluyor, çok ateşin sebebi de çok misafir ağırlamasıdır. Kinâyede iki anlam da muhtemel olmakla birlikte kastedilen, çıkarımla ulaşılan anlamdır (Teftâzânî, 2013: 630-631).

Bânet Su'âd ve Kasîde-i Bürde

Şiirler bir kültürün gelenek taşıyıcısı olarak halkların sosyal yaşamında özel bir yere sahip olmuştur. Dil-kültür tarihi açısından ise şiirler herhangi bir dildeki değişimi veya üslup özelliklerini gösteren önemli edebi türlerden biridir. Bu

çalışmada İslam geleneğinin ürettiği önemli iki şiir, *Bânet Su'âd* ve *Kasîde-i Bürde*, kültürün dile yansımalarından biri olan söz sanatlarını incelemek ve değişimi ortaya çıkarmak üzere seçilmiştir.

Bunlardan ilki, Hz. Peygamber hayattayken kendisine hitaben dizilmiş olan ve adını ilk sözlerinden alan *Bânet Su'âd* kasidesidir. Esasında kaside başlangıçta *Kasîde-i Bürde* olarak bilinmekteyken hicri on üçüncü yüzyılda aynı isimle şöhret olan diğer kasideden ayırt etmek üzere *Bânet Su'âd* adı kullanılır olmuştur. Ana teması Hz. Peygamberden af dilemek ve Onu methetmek olan bu şiiri, Ka'b b. Zühayr nazmetmiştir. Hz. Peygamberin onu affetmesi ve hediye olarak bir hırka (bürde) vermesi sonucu "bürde kasidesi" manasında *kaside-i bürde* olarak anılmıştır (Dayf, ts.: 85). Kasidenin sonradan yaygınlaşan ikinci ismi (*Bânet Su'âd*) kasidenin ilk cümlesinden oluşturulmuştur ve "Suâd uzaklaştı" anlamına gelmektedir. Basit bahrinde yazılmış olan *Bânet Su'âd* kasidesinin ilk beyti şöyle başlar (Sükkerî, 1950: 6):

بَأَنْتَ سَعَادٌ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتَّبُولٌ * مَتَّيْمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُجَزْ مَكْبُولٌ

Suâd uzaklara gitti, bugün kederlidir gönlüm * Onun peşine takılıp gitmiş, fidyesi ödenmemiş bir esirdir (gönlüm). (Demirayak, 2017: 174).

Kasidenin beyit sayısı nakledenlerin değişmesine bağlı olarak 55-58 beyit arasında değişmektedir. Kasidenin derlendiği en eski kaynaklardan biri olan *Cemheratu eş'âri'l-Arab*'da beyit sayısı 58'dir (Kureşî, 1981: 641). İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eser ile Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfu'z-Zunûn* eserinde ise 57 beyittir (Tavîl, 2010: 17; Çelebi, 1943: 2/1330). Beyit sayısının en az olduğu eserlerden biri İbn Hicce el-Hamevî'nin (ö. 837/1434) şerhidir. Eserde 55 beytin şerhi yapılmıştır (Hamevî, 1985: 8).

Bânet Su'âd, İslamiyet'in çok erken denecek bir döneminde nazmedilmiştir. Bu nedenle cahiliye şiirinin yapısal özelliklerini büyük oranda taşımaktadır. Sevgiliyi hatırlayan sözlerle (nesib) başlayan kasidenin ikinci kısmı yolculuğun tasviriyile devam eder. Kaside, asıl konusu olan Hz. Peygamberden af dileme ve onu övme kısmıyla son bulur (Dayf, ts.: 85-86; Demirayak, 2017: 178-180). Kaside, sonraki dönemlerde Hz. Peygamber methiyelerine ilham kaynağı olmuştur.

Ka'b b. Zühayr'ın şiirinden yaklaşık altı asır sonra dizilen bir başka şiir Müslümanların ilgisine mazhar olmuştur. Bu ikinci şiir de halk arasında *Kasîde-i Bürde* adıyla yayılmıştır. Kasidenin nâzımı Bûsîrî ise eserine *el-Kevâkibü'd-dürriye fî Medhi Hayri'l-beriyye* adını vermiştir. Hz. Peygamberin hayatı, ahlakı ve mucizelerini konu edinen kasidenin amacı Hz. Peygamber'i methetmektir. Basit bahrinde yazılmış olan *Kasîde-i Bürde*'nin ilk beyti şu sözlerle başlar (Bûsîrî, 2005: 165):

أَمِنْ تَذَكُّرٍ جِيرَانٍ بِذِي سَلَمٍ * مَرَجَتْ دُمْعًا جَرَى مِنْ مَقَلَّةٍ بِدَمٍ

*Selem'li komşuları hatırladığın için mi (ey Bûsîrî) * Gözünden kanlı kanlı yaşlar döküyorsun!* (Sezer, 2000).

Kasidenin beyit sayısı rivayet edildiği esere göre 160-169 arasında değişmektedir (İnce, 2023). Bu sayı Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) şerhinde 160 (Ensârî, 2012) iken Kâtip Çelebi'ye göre 162'dir (Çelebi, 1943: 2/1331). *Kasîde-i Bürde* İslam geleneğinde hem edebi mahfillerde hem de halk arasında özel bir yer edinmiştir (Dayf, ts.: *Asru'd-düvel*, 365). Bu kasidenin *Bânet Su'âd* kasidesiyle arasındaki başlıca münasebet her iki şiire atfedilen manevi değerdir. Biçimsel olarak iki kaside arasındaki tek benzerlik ise ikisinin de basit bahrinde dizilmiş olmasıdır.

Bânet Su'âd ve Kasîde-i Bürde'de Beyân Sanatları: Bulgular

Bu çalışmada beyân sanatları, *Bânet Su'âd ve Kasîde-i Bürde* kasidelerinde araştırılmaktadır. Araştırma nesnesi olarak belirlenen beyân sanatları; teşbih, istiâre, mecâz-ı mürsel, mecâz-ı aklî ve kinâye olmak üzere beş söz sanatıdır. İki kasidedeki beyân sanatlarının nicel yoğunluğu karşılaştırılmıştır. Beyân sanatlarını belirlemede esas edindiğimiz eserler beyit sayısını belirlemede de asıl addedilmiştir. Buna göre, *Bânet Su'âd* kasidesi 59 beyit, *Kasîde-i Bürde* ise 161 beyit olarak incelenmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki *Kasîde-i Bürde* için esas alınan iki metinde beyit sayıları eşit olmadığı için eserlerden birindeki sayı tercih edilmiştir. Bu noktada tercihimiz Harpûtî'nin (ö. 1299h.) *Kasîdetü'l-bürde ma'a Şerhihâ Asîdetü'ş-şühde* başlıklı şerhte geçen beyit sayısı olmuştur. Her iki kasidede beyitlere sıra numarası verilmiştir.

Beyitlerde kullanılan beyân sanatlarının belirlenmesinde güçlük çekilen durumlar için anılan asıl metinlerdeki yorumlar dikkate alınmıştır. Asıl metinlerde bir açıklama bulunmaması yahut iki veya daha fazla ihtimalden söz edilip tercihin yapılmaması durumunda ise sanatın belirlenmesi bizzat araştırmacı tarafından yapılmıştır. Bir söz öbeğinde birden fazla beyân sanatı ihtimalinin bulunması araştırmacının sonuçlarını etkileyecek bir husus olmadığından tercih yapmak yeterli olmuştur. Buna mukabil bir söz öbeğinde beyân sanatının bulunup bulunmaması araştırma sonucunu etkileyecek bir durumdur. Dolayısıyla bu durumun en azından verilere yansıtılması doğru olacağından bir beyân sanatının bulunup bulunmaması ihtimal dahilinde ise veri tablosunda parantez içerisinde verilmiştir. Asıl metinlerde bazen hurûfu'l-meânînin farklı anlamlarda kullanılması mecâz olarak değerlendirilmiştir. Standart beyân ilminde bu tür kullanımlara ilişkin açık bilgiler bulunmadığından yazarların bu tür beyân sanatı tespitleri dikkate alınmamıştır. Her iki kasidede yer alan beş ayrı beyân sanatına ilişkin bulgular aşağıdaki gibidir:

Bânet Su'âd:

Toplam 59 beyitten oluşan *Bânet Su'âd* kasidesinde 19 teşbih, 13 istiâre, 8 mecâz-ı mürsel, 7 mecâz-ı aklî ve 38 kinâye bulunmuştur. Buna göre 59 beyitlik *Bânet Su'âd* kasidesinde 85 beyân sanatı bulunmaktadır. Yoruma bağlı olarak

beyân sanatı olduğu değişebilen söz öbekleri de eklendiğinde bu miktar artmaktadır. Beyân sanatı olup-olmaması yoruma bağlı olan 21 söz öbeği bulunmaktadır. Sözkonusu söz öbeklerinden biri teşbih olarak yorumlanabilirken diğer söz öbeklerinin 4'ü istiâre, 8'i mecâz-ı mürsel, 2'si mecâzı aklî ve 6'sı kinâyeye olarak yorumlanmaya müsaittir. Beyit bazında en fazla üç beyân sanatının kullanıldığı görülmüştür. Bunlar 2, 19 ve 28 numaralı beyitlerdedir. Araştırmada dikkat çeken bir husus da beyân sanatı bulunmayan beyit miktarına ilişkindir. 59 beyitten oluşan kasidenin bütün beyitlerinde beyân sanatları kullanılmıştır. Kasidede bulunan beyân sanatlarının dökümü aşağıdaki tabloda verilmiştir. Yoruma bağlı olarak düz söz veya beyân sanatı olabilen durumlar parantez içerisinde verilmiştir.

Tablo 1: Bânet Su'âd kasidesinde beyân sanatları

Beyit numarası	Bulunan beyân sanatları	Beyit numarası	Bulunan beyân sanatları	Beyit numarası	Bulunan beyân sanatları
1.	3 İstiâre	22.	Kinaye	41.	(Mecâz-ı Mürsel)
2.	Teşbih, Kinaye, (İstiâre)	23.	Mecâz-ı Mürsel, Kinaye, İstiâre	42.	Mecâz-ı Aklî
3.	Mecâz-ı Aklî	24.	Teşbih	43.	(Mecâz-ı Mürsel)
4.	Teşbih	25.	Teşbih, Mecâz-ı Mürsel, Kinaye	44.	Kinaye
5.	İstiâre	26.	Kinaye, (Mecâz-ı Mürsel)	45.	Kinaye, Mecâz-ı Mürsel
6.	Mecâz-ı Aklî, (Mecâz-ı Mürsel)	27.	Mecâz-ı Mürsel, Kinaye	46.	Kinaye
7.	Kinaye	28.	2 İstiâre, Mecâz-ı Aklî, (2 Kinaye)	47.	Mecâz-ı Mürsel
8.	İstiâre	29.	Teşbih, İstiâre	48.	Kinaye, (Mecâz-ı Mürsel)
9.	Teşbih, İstiâre	30.	Teşbih, Kinaye	49.	Kinaye
10.	Teşbih	31.	(Kinaye)	50.	2 Kinaye
11.	Mecâz-ı Aklî	32.	Teşbih, Mecâz-ı Aklî	51.	Kinaye, İstiâre
12.	Teşbih	33.	Teşbih, (2 Kinaye)	52.	2 Teşbih
13.	(Mecâz-ı Aklî)	34.	(Teşbih)	53.	Kinaye, (Mecâz-ı Mürsel)
14.	(Mecâz-ı Aklî) Mecâzı Mürsel, Kinaye	35.	Kinaye, Mecâz-ı Mürsel, (Mecâz-ı Mürsel)	54.	Kinaye
15.	Mecâz-ı Aklî, Kinaye	36.	3Kinaye	55.	Kinaye, (İstiâre), Teşbih
16.	Kinaye	37.	(Mecâz-ı Mürsel)	56.	Kinaye, Teşbih
17.	Teşbih, 2 İstiâre	38.	Kinaye	57.	Kinaye
18.	2 Kinaye	39.	Kinaye	58.	Teşbih, (2 İstiâre), Kinaye
19.	(Kinaye), Kinaye, Teşbih	40.	Kinaye	59.	Kinaye
20.	Mecâz-ı Mürsel, Kinaye				
21.	Teşbih, Kinaye				

Kaside-i Bürde:

Toplam 161 beyitten oluşan *Kaside-i Bürde*'de 48 teşbih, 77 istiâre, 11 mecâz-ı mürsel, 7 mecâz-ı aklî ve 15 kinâyeye bulunmuştur. Bulunan 158 beyân sanatına ilave olarak beyân sanatı olması beyitlerin yorumuna bağlı olan 16 söz öbeği bulunmaktadır. Muhtemel 15 beyân sanatının dağılımı ise şöyledir: 10 istiâre, 5 mecâz-ı mürsel ve bir kinayedir. Beyit bazında beyân sanatı yoğunluğuna gelince; dört ayrı beyân sanatını barındıran bir beyit olduğu gibi herhangi bir beyân sanatı kullanılmamış beyitler de bulunmaktadır. Örneğin kasidenin 86. beytinde Mecâz-ı mürsel hariç bütün beyân sanatları kullanılmıştır. Söz konusu beyit, beyân

sanatlarının en yoğun olduğu beyittir, kullanılan iki istiâreyle birlikte toplam beyân sanatı beş olmuştur. Kasidenin 29 ve 130 numaralı beyitlerinde 4; 7, 21, 66, 101, 123, 132, 141 ve 158 numaralı beyitlerde ise 3 beyân sanatı kullanılmıştır. *Kaside-i Bürde*'nin 53 (yoruma bağlı durumlarla birlikte 57) beytinde herhangi bir beyân sanatı bulunmamaktadır. Oran olarak ifade edilecek olursa beyitlerin yaklaşık %33'ünde herhangi bir beyân sanatı kullanılmamıştır. Kasidede bulunan beyân sanatlarının dökümü aşağıdaki tabloda verilmiştir. Yoruma bağlı olarak düz söz veya beyân sanatı olabilen durumlar parantez içerisinde verilmiştir.

Tablo 2: *Kaside-i Bürde*'de beyân sanatları

Beyit numarası	Bulunan beyân sanatları	Beyit numarası	Bulunan beyân sanatları	Beyit numarası	Bulunan beyân sanatları
1.	İstiare, (İstiare), Kinaye	42.		83.	
2.	(Mecâz-ı Mürsel)	43.		84.	
3.	2 İstiare	44.		85.	Teşbih
4.	2 İstiare	45.	Kinaye	86.	2 İstiare, Mecâz-ı Akfî, Kinaye, Teşbih
5.	İstiare, (Mecâz-ı Mürsel)	46.		87.	(İstiare), Kinaye
6.	İstiare	47.		88.	Teşbih
7.	Mecâz-ı Akfî, İstiare, Teşbih	48.		89.	Teşbih
8.	(İstiare)	49.	Teşbih	90.	İstiare
9.		50.	İstiare	91.	Teşbih
10.	İstiare, (İstiare)	51.		92.	
11.	2 İstiare	52.		93.	
12.	İstiare	53.	Teşbih	94.	
13.	2 İstiare	54.	İstiare	95.	İstiare
14.	2 İstiare	55.	4 Teşbih	96.	Teşbih
15.	2 İstiare	56.	Teşbih	97.	Teşbih, Kinaye
16.	İstiare	57.	Teşbih	98.	
17.	İstiare	58.	Mecâz-ı Mürsel, Kinaye	99.	Mecâz-ı Mürsel, İstiare
18.	Teşbih	59.		100.	İstiare, Teşbih
19.	Mecâz-ı Akfî, (İstiare)	60.		101.	2 Teşbih, Mecâz-ı Mürsel (Mecâz-ı Mürsel)
20.	İstiare	61.	Teşbih	102.	2 Teşbih
21.	3 İstiare	62.	2 İstiare	103.	
22.	(2 Mecâz-ı Mürsel)	63.	Mecâz-ı Akfî, Mecâz-ı Mürsel	104.	2 Teşbih (2 İstiare)
23.	İstiare, Teşbih	64.		105.	Mecâz-ı Mürsel
24.	İstiare	65.	(İstiare)	106.	
25.	İstiare	66.	3 İstiare	107.	Teşbih
26.	Teşbih	67.	İstiare	108.	
27.		68.		109.	Teşbih
28.	İstiare	69.		110.	Kinaye
29.	2 Mecâz-ı Mürsel, İstiare, Mecâz-ı Akfî	70.	2 Teşbih	111.	İstiare
30.		71.	Teşbih, (Kinaye)	112.	Teşbih
31.	İstiare	72.		113.	
32.		73.	Teşbih	114.	
33.	(İstiare)	74.	Teşbih, İstiare	115.	
34.		75.		116.	İstiare
35.		76.	Mecâz-ı Mürsel, İstiare	117.	
36.		77.	Mecâz-ı Mürsel	118.	Teşbih
37.	İstiare, Teşbih	78.		119.	Teşbih
38.	İstiare	79.		120.	
39.	2 İstiare	80.	Mecâz-ı Akfî	121.	
40.	İstiare	81.	Mecâz-ı Mürsel	122.	Teşbih
41.		82.			

Beyit numarası	Bulunan beyân sanatları	Beyit numarası	Bulunan beyân sanatları	Beyit numarası	Bulunan beyân sanatları
123.	Teşbih, Kinaye, İstiare	137.	Teşbih	151.	İstiare
124.	Mecâz-ı Mürsel, Kinaye	138.	İstiare, Kinaye	152.	
125.	2 İstiare	139.		153.	İstiare
126.	2 İstiare	140.		154.	İstiare
127.	Teşbih	141.	Mecâz-ı Aklî, İstiare, Teşbih	155.	
128.	Mecâz-ı Mürsel	142.	İstiare	156.	
129.	2 Kinaye	143.	İstiare	157.	İstiare
130.	2 İstiare, Kinaye, Teşbih	144.	İstiare	158.	3 İstiare
131.	Teşbih	145.	İstiare	159.	İstiare
132.	2 İstiare, Teşbih	146.		160.	
133.	Teşbih	147.	Kinaye	161.	
134.	İstiare, (İstiare)	148.			
135.		149.			
136.		150.	Teşbih, Kinaye		

Sonuç

Bânet Su'ûd ve *Kasîde-i Bürde*'de kullanılan beyân sanatlarının yoğunluğu üzerinden üslup değişimini incelediğimiz bu çalışmanın sonuçlarını ikiye ayırmak uygun olacaktır. Birinci grup sonuçlar, iki eser arasındaki beyan sanatlarının yoğunluğuna ilişkindir. Farklı dönemlere ait olup benzer bir temaya sahip olan her iki metinde de beyan sanatları kullanılmıştır. Şu var ki 59 beyitlik *Bânet Su'ûd* kasidesinin tamamında beyân sanatı kullanılmışken 161 beyitlik *Kasîde-i Bürde*'nin 108 beytinde beyân sanatı kullanılmıştır. Kasidenin beşte birinde (%33,9) beyân sanatlarının kullanılmaması, kanaatimizce önemli bir üslup değişimi göstergesidir. Düz ifadelerin kullanıldığı 53 beytin tema olarak Hz. Peygamberin faziletini, peygamberlik delillerini, mucizelerini, inanmayanların hallerini ve şairin duygularını hikâye eden beyitler olduğu görülmektedir. Hikâye ve olay anlatımlarında düz sözün tercih edilmesi makul görünmektedir.

Kasidelerde kullanılan söz sanatlarının dağılımında da farklılık dikkati çekmektedir. *Bânet Su'ûd* kasidesinde en çok kullanılan beyân sanatı kinaye (38) olmuştur ve toplam beyan sanatlarının (85) yaklaşık yüzde kırk beşine tekabül etmektedir. *Kasîde-i Bürde*'de ise en çok kullanılan beyân sanatı istiâre (77) olmuştur ve toplam beyan sanatlarının (158) yaklaşık yüzde kırk sekizine (tekabül etmektedir. Başka bir deyişle, *Kasîde-i Bürde*'de kullanılan beyân sanatlarının yaklaşık yarısı istiâre sanatıdır. Mecâz-ı mürsel ile mecâz-ı aklî oranı *Bânet Su'ûd* kasidesinde *Kasîde-i Bürde*'ye nazaran daha yüksek iken teşbih sanatında aksine bir durum söz konusu olmuştur. Beyân sanatları içerisinde çıkarıma dayalı olmayan tek sanat olan teşbihe gelince; *Bânet Su'ûd* kasidesinde toplam beyân sanatlarının yaklaşık yüzde yirmi ikisi (19 teşbih) teşbih iken *Kasîde-i Bürde*'de bu oran yüzde otuz (48 teşbih) civarındadır.

Araştırmanın diğer sonucu ise üslup değişimine ilişkindir. Beyân sanatlarının tamamı her iki kasidede de kullanılmıştır. *Bânet Su'ûd* kasidesinde beyân sanatı bulunmayan beyit yokken *Kasîde-i Bürde*'nin beşte birinden

fazlasının beyân sanatı içermemesi önemli bir üslup değişimi göstergesidir. Kasidenin bazı bölümlerinin doğrudan Hz. Peygamberin mucizelerini ve meziyetlerini anlatıyor olması düz anlatımın sebeplerinden olabilir. Nitekim kullanılan beyân sanatları içerisinde mecâz çeşitlerinin (İstiâre, mecâz-ı mürsel ve mecâz-ı akfî) oranı yüzde altmış (%60,1) civarındadır. Bunun yüzde sekseni (%80,05) istiâredir. Kasidede mecâz çeşitlerinin diğer beyân sanatlarına oranla yüksek olması çıkarıma dayalı anlatım türlerine meylin bir işaretidir. Buna mukabil *Bânet Su'âd* kasidesinde mecâz çeşitleri daha düşük orandadır (%32,9). Şu var ki *Bânet Su'âd*'da kinâye oranı oldukça yüksektir (%44,7) ve kinaye kısmen çıkarıma dayalı bir söz sanatıdır.

Şu hâlde iki eser arasında gözlenen üslup değişimini şöyle özetleyebiliriz:

- ° *Bânet Su'âd* kasidesinde bütün beyitlerde beyân sanatı kullanılmışken *Kasîde-i Bürde*'nin yaklaşık %33'ünde herhangi bir beyân sanatı kullanılmamıştır. Buna göre bir geç dönem şairi olan Bûsîrî meramını anlatma konusunda düz sözleri kullanma eğiliminde olmuştur.
- ° *Bânet Su'âd* kasidesinde en çok kullanılan beyân sanatı kinâye iken *Kasîde-i Bürde*'de en çok kullanılan beyân sanatı istiâre olmuştur. Kinâye kullanımının azlığı Bûsîrî'nin şahsi bir tercihi olabileceği gibi geç dönem şairlerin bir tercihi de olabilir.
- ° *Bânet Su'âd* kasidesinde bir beyitte en fazla üç beyân sanatı kullanılmışken *Kasîde-i Bürde*'de bir beyitte beş beyân sanatı kullanılmıştır. Birçok beyitte düz anlatımı tercih eden Bûsîrî bir beyte beş sanatı sıkıştırabilmektedir. Daha homojen bir beyân sanatı dağılıma sahip olan *Bânet Su'âd* kasidesine nazaran *Kasîde-i Bürde*'de beyân sanatları dağılımı heterojen bir yapı arz etmektedir.

Son olarak, geç dönem Arap şiirinde söz sanatları kullanımının arttığını iddia eden edebiyat araştırmalarının savını çürüten veya doğrulayan güçlü bir bulguya ulaşılamamıştır. Bulgularımız ancak benzer çalışmaların sonuçlarıyla birlikte üslup değişimine ilişkin bir tablo çizmeye yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Abbas, İ. (1983). *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-arab: nakdü's-şiiir mine'l-karni's-sânî hatta'l-karni's-sâmini'l-hicrî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe.
- Aitchison, J. (2010). *Aitchison's Linguistics*. London: Hodder Education.
- Aktaş, Ş. (1993). *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*. Ankara: Akçağ.
- Bulut, A. (2024). *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bûsîrî, Ş. M. (2005). *Dîvânü'l-Bûsîrî*. Ahmed Hasan Besc (Yay. haz.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Crystal, D. (2008). "Stylistics". *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Çelebi, Kâtip (1941-1943). *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. Şerafettin Yalıtıkaya ve Rifat Bilge (Yay. haz.). İstanbul: Maarif Vekaleti.
- Dayf, Ş. (ts.). *Târîhu'l-edebî'l-arabî asru'd-düvel ve'l-imârât Mısır*. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- Dayf, Ş. (ts.). *Târîhu'l-edebî'l-arabî el-asru'l-islâmî*. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- Demirayak, K. (2017). *Arap Edebiyatı Tarihi II*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Demirayak, K. (2001). *Kasîdetü'l-Bürde*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 24/566-568. İstanbul: TDV Yayınları.
- Devletâbâdî, Ş. Ahmed (h.1323). *Musaddaku'l-fazl*. Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye.
- Enkvist, N. E. (1973). *Linguistic Stylistics*. Mouton: The Hague.
- Ensârî, Zekeriyâ (2012). *ez-Zübdetü'r-râika fi şerhi'l-Bürdetü'l-fâika*. Atiyye Mustafa (Yay. haz.). Kahire: Keşîde.
- Fâhûrî, Hannâ (1986). *el-Câmi' fi târihi'l-edebî'l-arabî: el-edebü'l-kadîm*. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- Hamevî, İbn Hicce (1985). *Şerhu Kasîdeti Ka'b b. Züheyr Bânet Su'âd fi Medhi'r-Rasûl*. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Yay. haz.). Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif.
- Harpûtî, Ömer b. Ahmed (2013). *Kasîdetü'l-Bürde ma'a şerhihâ 'Asîdetü's-şühde*. Nakşibendî, Ebu'r-Rıza Muhammed ve diğerleri (Yay. haz.) Karacı: Mektebetü'l-Medine.
- Hâşimî, A. (2019). *Cevâhiru'l-belâğa fi'-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Windsor: Müessesetü Hindâvî.
- Hûlî, E. (1996). *Fennü'l-kavl*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye.
- Hulv, M. Y. (2005). *el-Bürde şerhan ve i'râben ve belâğaten*, Muhammed Ali Hamdullah (Yay. haz.) Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî.
- İnce, Z. L. (2023). *Salâhî Abdullah Uşşâkî'nin Tahmîs-i Kasîdetü'l-Bürde adlı eseri: Edisyon-kritik*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi, Konya.
- İsferâyînî, İsmüddîn b. Arabşâh (ts.). *Atvel*. Abdulhamid Hindâvî (Yay. haz.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Karataş, T. (2019). *Üslûp. Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık.

- Kâsım, M. A. & Dîb, M. (2003). *Ulûmu'l-belâğ: el-bedî', el-beyân ve'l-meânî*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb.
- Kaya, M. (2001). Kasîdetü'l-Bürde. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/568-569. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kazvîni, H. (2009). *Telhîsü'l-Miftâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kureşî, Ebu Zeyd (1981). *Cemheratu eş'âri'l-arab*. Ali Muhammed el-Becâvî (Yay. haz.). Kahire: Nahdatu Mısır.
- Plett, Heinrich F. (1999). *el-Belâğatü ve'l-üslûbiyye: nahve nemûzecen simyâiy li tahlîli'n-nass*. (Çev. Muhammed el-Amrî). Beyrut: İfrîkiya'ş-Şark.
- Râcihî, A. (1972). *Fıkhü'l-luğa fi'l-Kütübi'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.
- Riffaterre, M. (1959). Criteria for Style Analysis. *WORD* 15/1, 154-174. <https://doi.org/10.1080/00437956.1959.11659690>
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb (2014). *Miftâhu'l-ulûm*. Abdulhamid Hindâvî (Yay. haz.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sezer, İ. H. (2000). Kasidei Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10, 65-88.
- Soysal, Z. A. (2023). Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnelliğin İmkânı Üzerine: Nâbîga ez-Zübyânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve “Mina” Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1, 125-155. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1240122>
- Sükkerî, E. H. (1950). *Şerhu dîvâni Ka'b b. Zühey*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- Tavîl, A. A. (2010). Ka'b b. Zühey ve kasîdetüh Bânet Su'âd. *Şerhu kasîdeti Bânet Su'âd*. Abdullah Abdulkadir et-Tavîl (Yay. haz.). 9-42. Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye.
- Teftâzânî, S. (2013). *el-Mutavel*. Abdulhamid Hindâvî (Yay. haz.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Şi'ra Muweşşeh ya Şêx Tahirê Şûşî û Hunerên Nuh Yên Edebî

Nurettin Ertekin¹

Şeyh Tahir-i Şuşî'nin Muvaşşah Şiiri ve Yeni Edebî Sanatlar

Öz

Bazı şairler şiirlerinde edebi sanatlara dayalı uygulamalara, her şairin şiirlerinde görülmeyecek şiir tarz ve türlerine yer vermişlerdir. Muvaşşah tarzı şiir de şairler tarafından ender kullanılan edebi sanatlardan birisidir. Muvaşşahın günümüzde akrostiş şeklinde ifade edilmesinden dolayı sadece mısra başlarındaki harflerden isim çıkarma sanatı olarak algılandığı malumdur. Halbuki klasik şiirdeki örneklerde şiirin harflerinden faydalanmanın muvaşşahın bir biçimi olduğu, daha çok görsele dayanan kuş, ağaç, daire ve kare şeklinde muvaşşahlardan da faydalandığı görülmüştür. Bu çalışma Şeyh Tahir Şuşî'nin "Gönül Mumu" adı verilen muvaşşah şiirini incelemektedir. Bu bağlamda, çalışmanın sorusu; klasik Kürt edebiyatının muvaşşah şiir türüne katkı sağlayıp sağlamadığı ve klasik Kürt şairlerin yeni edebi sanatlar üretip üretmediğidir. Metod olarak literatür taraması yöntemi kullanılan bu çalışmanın çerçevesi Şeyh Tahir-i Şuşî'nin "Gönül Mumu" adı verilen muvaşşah şiiri ile sınırlandırılmıştır. Sonuç olarak gördük ki; Şeyh Tahir-i Şuşî'nin "Gönül Mumu" adlı şiirin yeni bir muvaşşah şiir türü olduğu ve bu şiirde belagat kitaplarında çok az rastlanan veya hiç rastlanmayan bazı edebi sanatların yer aldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Kürt Edebiyatı, Şiir, Muvaşşah, Mülemma, Edebî Sanatlar, Şeyh Tahir-i Şuşî, Gönül Mumu.

Sheikh Tahir Shushi's Muvashshah Poetry and New Literary Arts

Abstract

Some poets used literary arts in their poems, poetry styles and genres that are not seen in every poet's poems. Muvashshah style poetry is one of the literary arts rarely used by poets. It is well known that today Muvashshah

¹ Dr., Hakkari Üniversitesi, nurettin.ertekin@hotmail.com, ORCID: [0000-0003-2744-0447](https://orcid.org/0000-0003-2744-0447).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 01.08.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 07.11.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

is perceived only as the art of extracting names from the letters at the beginning of the lines because it is expressed in the form of acrostic. However, examples in classical poetry show that utilizing the letters of the poem is a form of *muwashshah*, and that *muwashshahs* in the form of birds, trees, circles and squares, which are more based on visuals, are also used. This study analyzes Sheikh Tahir Shushi's *muwashshah* poem called "The Candle of the Heart". In this context, the question of the study is whether classical Kurdish literature has contributed to the *muwashshah* poetry genre and whether classical Kurdish poets have produced new literary arts. The framework of this study, which uses the literature review method as a method, is limited to Sheikh Tahir Shushi's *muwashshah* poem called "The Candle of the Heart". As a result, we found that Sheikh Tahir Shushi's poem "The Mumu of the Heart" is a new type of *muwashshah* poem and it contains some literary arts that are rarely or never found in the books of rhetoric.

Keywords: Classical Kurdish Literature, Poetry, *Muwashshah*, *Mulemma*, Literary Arts, Sheikh Tahir Shushi, The Candle of the Heart.

Kurte

Carînan şair di şî'rên xwe de berê xwe didin hinek hunerên edebî ku bi wê şêwe û bi wê cureyê di şî'rên şa'îrên dîtîr de nayêne dîtî. Şî'rên muweşşeh jî yek ji wan hunerên edebî ye ku ji teref kêma şa'îran ve hatiye bikaranîn. Muweşşeh ji ber ku weke şî'ra akrostîş dihê bilêvkerin, bes weke ji herfên serê misrayan derxistina navan dihê famkirin. Lê di mînakên edebiyata klasîk de sûdwerigirtina ji herfên şî'rê cureyeke muweşşehê ye û ji muweşşehên dîtbarî yên weke di şiklên balindeyan û daran, muweşşehên çargoşe û grover jî sûd hatiye werigirtin. Ev xebat şî'ra muweşşeha a Şêx Tahirê Şûşî ya bi navê "Mûma Dilî" vedikolîne. Li ser vê, pîrsa xebatê ev e; di edebiyata Kurdî ya Klasîk de zêdahî li cureyên şî'ra muweşşeh bûye an nebûye û şa'îrên edebiyata Kurdî ya klasîk hunerên edebî ava kirine an nekirine. Rêbaza xebatê lêgerîna lîteraturê ye û çerçoweya xebatê bi şî'ra muweşşeh a bi navê "Mûma Dilî" ya Şêx Tahirê Şûşî hatiye sîno-darkirin. Di encamê de hate dîtî ku; şî'ra Şêx Tahirê Şûşî ya bi navê "Mûma Dilî" cureyeke nuh ya şî'ra muweşşehê ye û di vê şî'rê de hinek hunerên edebî hatine bikaranîn ku di berhemên rewanbêjîyê de kêma dihên dîtî an nayên dîtî.

Peyvên Sereke: Edebiyata Kurdî ya Klasîk, Şî'r, Muweşşeh, *Mulemma*, Hunerên Edebî, Şêx Tahirê Şûşî, *Mûma Dilî*.

Extended Abstract

Classical literature began with Arabic literature and developed with Persian literature. Persian literature, with its cultural and linguistic characteristics, deeply influenced Turkish, Kurdish, and other neighboring literatures. However, each nation's literature has formed its unique style with its cultural and linguistic features. Looking at the history of literature, we see that the development of literature has been thanks to new methods and concepts introduced to it. Talented and successful poets have made significant contributions to the development of literature by

making changes in literary arts and poetry forms. Therefore, the literature of each nation has contributed to world literature in this way. Sheikh Tahir Shushi is an important poet who introduced new literary arts to poetry and at the same time introduced new forms in classical Kurdish literature. The poem "Heart Candle" by Sheikh Tahir Shushi is a very important poem in this context. This poem is original in terms of its poetic form, muwashshah (acrostic) poetry type, and literary arts, contributing to world literature. In this study, we examined the poem "Heart Candle" by Sheikh Tahir Shushi. After a brief introduction, the first chapter discusses the poet's life and the story of how this poem was obtained. In the second chapter, the poem "Heart Candle" is examined in terms of its form and literary arts. Sheikh Tahir Shushi is a multifaceted personality in Kurdish literature as a scholar, poet, author, calligrapher, and book scribe. He comes from a well-established family with many scholars and intellectuals in its history. His father's name is Mehemed, and his grandfather's name is Sheikh Tahir. He was born in 1917 in the village of Shushe, located in the Behdinan region between Duhok and Akre in today's Iraq. After studying at the important madrasas of the region, Sheikh Tahir served as an imam in various places after obtaining his diploma. He also holds a diploma in the art of calligraphy. Sheikh Tahir died in 1962, and his most important work is "Gulzar- Riyadu'n-Nûr." Sheikh Tahir designed his poem "Heart Candle" in the shape of rose or flower petals. Each petal of the rose forms a verse of the poem. In this way, he wrote a ten-verse poem. The poet placed the letter "L" (ﻝ) in the center of the rose. This letter is a common letter at the beginning of the first and at the end of the last verse. At the top of each petal, three letters are written in bold. These three letters and the "L" (ﻝ) in the center of the rose are common letters at the beginning and end of the words in the verses. At the end of each petal, two letters are written in bold. These two letters form the last two letters of the first verse and the first two letters of the last verse. The poem is written in the "Tavil" meter of Arabic prosody and follows the "Fe'ûlun, Mefa'îlun, Fe'ûlun, Mefa'îlun/Mefa'îlu" pattern. When we examine the poem "Heart Candle" by Sheikh Tahir Shushi in terms of form, we see the following features. The poem is written in the form of a fragment (kita) poem. However, since all the verses begin and end with the letter "L" (ﻝ), it is a "Lami'ye" fragment. Since one verse of the poem is in Kurdish and the other in Arabic, it is a Mulamma (a poem written in two or more languages) fragment. Since this poem is written in the form of an acrostic (muwashshah), it is a muwashshah fragment. In our research, we named this acrostic poem "Rose Muwashshah" because we encountered such a poem for the first time. When we examined the poem in terms of literary arts, we identified the following features. By writing the first four letters of the verses in reverse at the end of the verses, he introduced a new art called "kalb" (reversal of words).

أَمَانٌ وَتَسْلِيمٌ لِرَاحٍ وَفُؤْمِلٍ

ل موما دلێمین تازە شوعلک وەلی هلبو

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû
Emanun we teslîmun lî racin we **mûmilî**

By writing the first four letters of the poem in reverse at the end of the poem, he created another form of kalb.

ل موما دلیمن تازه شوعلک و
ل مجهر هوایین یاری بی لطف و بی میلی
یوجد الیم من حبیب مجمل
لیتکی فوادی بالدموع المستسل

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû
Bi wecdin elîmin min hebîbin **mu**cemmelî

Li **mecmer** hewayê yarê bê lutf û bê meylê
Li yepkî fûadî bi'd-dumu'il muselselî

The poet used these arts in both Arabic and Kurdish. Repetition arts such as Revde (the first letter of the verse being the last letter of the verse), alliteration, and assonance are used intensively. He created a new art called "Reddu's-sedrî île'l-îbtîda".

ل موما دلیمن تازه شوعلک و دلێ هلبو
ل مجهر هوایین یاری بی لطف و بی میلی
یوجد الیم من حبیب مجمل
لیتکی فوادی بالدموع المستسل

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil **bû**
Bi wecdin elîmin min hebîbin **mu**cemmelî

Li **mecmer** hewayê yarê bê lutf û bê meylê

Li yepkî fûadî bi'd-dumu'il muselselî

By creating "Reddu'l-'ecuz'i 'ele's-sedrî Me'el Qelb", a rarely used art in literary arts, in the letters of the words, he created a new art.

ل موما دلیمن تازه شوعلک و دلێ هلبو
ل مجهر هوایین یاری بی لطف و بی میلی
یوجد الیم من حبیب مجمل
لیتکی فوادی بالدموع المستسل

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû
Bi wecdin elîmin min hebîbin **mu**cemmelî

Li **mecmer** hewayê yarê bê lutf û bê meylê

Li yepkî fûadî bi'd-dumu'il muselselî

From this study, it emerged that classical Kurdish literature has unique characteristics. The poets of classical Kurdish literature have contributed to classical literature in various ways. According to these characteristics, poetry forms and literary arts should be identified and named. Sheikh Tahir Shushi is an important poet who contributed to classical literature in this way

Destpêk

Edebiyata klasîk, bingeha xwe ji edebiyata ‘Erebî bigire jî geşadana xwe di edebiyata Farsî de derxistiye holê û her miletekî tiştêk lê zêde kiriye. Edebiyata Farsî, xwedî raburdûyek dirêj e di nava edebiyatên dinyayê de û yek ji edebiyatên herî kevn dihê jimartin. Hem ji ber geşadana edebiyata klasîk di edebiyata Farsî de, hem ji ber kevnariya edebiyata Farsî û hem ji ber faktorên sîyasî, erdnîgarî, bazirganî û çandî, ziman, çand û edebiyata Farsî li ser ziman, çand û edebiyata neteweyên dîtir di erdnîgariyeke berfireh de karîger bûye. Bêguman, di navbera neteweyên ciyawaz de, nexasim neteweyên ku ji gelek hêlan ve bi hev re têkildar in, peywendî û karîgerîya çand, ziman û edebiyatê bivê nevê ewê hebe.²

Edebiyata Kurdî ya klasîk, edebiyatek e ku ji ber şert û mercên serdema ku rû daye û faktorên dîtir her dem bi edebiyata ‘Erebî û Farsî re meşîya ye. Edebiyata Kurdî ya klasîk, esasen naverok û estetîka xwe ji çanda Îslamê wergirtiye û xasma edebiyata Farsî ya xurt ji xwe re weke mînak pejirandiye û di binê karîgeriya wê de teşe girtiye û mezin bûye. Ji ber vê ji edebiyata ‘Erebî bêtir karîgeriya edebiyata Farsî li ser edebiyata Kurdî ya klasîk berbiçavtir e.

Herçend bingeha edebiyata klasîk edebiyata ‘Erebî be jî, her miletekî reng û rûyê çand, ziman û estetîka xwe daye edebiyatê û bi vî rengî hem di teşeyên nezmê de û hem di hunerên edebî de guherînên mezin derxistine holê. Edebiyata Farsî xezel ji qesîdeyê deranîye û bûye pêşengê vê teşeyê ku êdî bûye teşeyê serbixwe (Şemîsa, 1385). Herweha mesnewî û rûba’î du teşeyên nezmê ne ku pêşî di edebiyata Farsî de derketine qada edebiyatê (Şemîsa, 1374). Dema em li edebiyata Tirkî dinihêrên em dibinin ku du teşeyên nezmê *tuyûx* û *şerqî* li edebiyata klasîk zêde bûne.³

Herweha em dibinin ku di edebiyata her miletekî de li gorî şert û mercên sîyasî, faktorên zimanî û çandî, têgihên edebî hatine pênaskirin. Pênaseyên ku ‘Eraban kirine ji bo edebiyata Farsî, Tirkî û Kurdî, pênaseyên ku Farisan kirine ji bo edebiyata Tirkî û Kurdî, pênaseyên ku Tirkan kirine ji bo edebiyata Kurdî ne guncav in û bil ‘eks.⁴

Di hunerên edebî de jî rewş bi heman şiklî ye. Bi derbasbûna demê, bi zêdebûna şî’r û şa’iran peydepey hunerên edebî zêde bûne. Xasma ji hunerên edebî yên di zanista bedî’ê de guherîn û zêdebûnê bêtir xuya dike. Di eslê xwe de

² Ji bo agahiyên ebrfireh derbarê peywendî û karîgerîya çand, ziman û edebiyatên ciyawaz de bnr: (Zerrînkûb, 1361)

³ Ji bo teşeyên nezmê yên edebiyata Tirkî bnr: (Saraç, 2017)

⁴ Di edebiyata Farsî de ji bo pênaseya mulemme’ê weha hatiye gotin: Edîb ji wê şî’rê re mulemme’ dibêjin ku zimanê ‘Erebî û Farsî bi hev re hatibe bikaranîn. Mesela yek misra ‘Erebî û yek misra Farsî, yan yek an çend malik bi Farsî û yek an çend malik bi ‘Erebî bin (Fesayî, 1380). Ev pênaseya mulemme’ên du zimanî ye. Ji bo mulemme’ên sê zimanî pênaseyê weha hatiye dayin: Musellesat, ji wê şî’rê re tê gotin ku şa’ir di şî’ra xwe de ji sê zimanan an ji du ziman û lehçeyê mehellî sûd wergirtiye (Fesayî, 1380). Weke ji pênaseyan dixuye ji bo şî’rên çar, pênc zimanî pênase nehatiye kirin. Ji bo mulemme’ê jî zimanê Farsî û ‘Erebî weke merc hatiye dayin.

zanista bedî'ê navê xwe ji guherîn û nûkirinê werdigire. Bedî' dihê wateya "şêweya nû" (Me'în, 1381). Şa'iran çi dema di hunerên edebî yên di şikl û lefzê de şêwe û uslûba şa'irên beriya xwe neşopandin, nûjenî ava kirin, hunerên dîtir bi kar anîn, bi qabiliyetên xwe reng û ciwaniyek dane şî'rê, bedî' weke têgih kete edebiyatê.⁵

Şa'irên mahir û xwedî qabiliyet li ser hunerên bedî'ê tevî hunerên dîtir yên rewanbêjîyî û teşeyên nezmê ku di berheman de cih girtine, dikarin guherîna pêk bînin û zêdehîyan li wan bikin. Di dîroka edebiyatê de geşedana edebiyatê bi vî şiklî pêk hatiye.⁶

Edebiyata Kurdî ya klasîk, herçend ji edebiyata 'Erebî sûd wergirtibe û karîgeriya edebiyata Farsî li ser wê xuya be jî, edebiyateke xwedî taybetiyên cuda ye. Helbet sedema cîyawaziya edebiyata Kurdî ya klasîk ji edebiyatên dîtir ziman û çanda Kurdî ye. Şa'ir û edîben Kurd di şî'rên xwe de ji ziman û çanda xwe sûd wergirtine ku ev tiştekî asayî ye. Ji vê sûdwegirtinê ye ku di edebiyata Kurdî ya klasîk de hem di teşeyên nezmê de û hem di hunerên edebî de cîyawazî dihê dîtir. Û ev cîyawazî di berhemên rewanbêjîyê yên 'Erebî, Farsî û Tirkî de cih nagirin. Eger em navekî taybet li şî'ra Melayê Cizîrî (1570-1640) ya ku hema hema di serê hemû dîwanên wî de cih girtiye û nîviyê xezela yekem ya dîwana Hafizê Şîrazî (w. 792/1390) tê da bi cih kiriye, *newaya mitrib û çengê fixan avête xerçengê*, nekin, emê ji vê şî'rê re çi bibêjin? Yan şî'ra Şêx Ehmedê Xanî (w. 1119/1707) ya ku bi çar zimanan hatiye honandin, *Fate 'umrî fî hewake ya hebîbî kulle hal*, ku em pênaseya mulemme'an li gorî edebiyata Kurdî nehatina nûjenkirin, meyê çi nav lê bikira?⁷ Ev rewş ji bo hunerên edebî jî derbasdar e.

⁵ Ji bo agahiyên Berfireh bnr: (Kedkenî, Suwerê Xeyal Der Şî'rê Farsî, 1372)

⁶ Di dîroka edebiyatê de kesê ku cara pêşî bedî'ê weke beşek ji hunerên edebî nixandîye, rêgezên wê rave kiriye û beşên wê yên sereke pênase kiriye İbnul-Mu'tez e (w 296/908). Mu'tez, di berhema xwe ya bi navê *Kîtabu'l-Bedî'* de ji bo hunerên weke; İstîa're, Cînas, Tîbaq, Reddu'l-'ecuz'i 'ele's-sedî' û el-Mezhebu'l-Kelamî têgihê bedî'ê bikartîne. Piştî dibêje; kesên din jî dikarin hinek hunerên dîtir li ser van huneran zêde bikin. Ew bixê di berhema xwe de 13 hunerên din lê zanista bedî'ê zêde dike. Piştî Qudame b. Ce'fer (w. 337/948) di berhema xwe ya bi navê *Neqdu's-Şî'rê* de hinek hunerên din li bedî'ê zêde dike. Ebû Hîlal el-'Eskerî (w. 400/1009) di berhema xwe *Kîtabu's-Sin'eteyn* de 13 hunerên ku wî keşif kiriye dinasîne. İbn Reşîq el-Qeyrawanî (w. 456/1064) heft hunerên dîtir di berhema xwe de pênase dike. Tevî vê di navê huneran de guherîna çêdike. Weke ji *Reddu'l-'ecuz'i 'ele's-sedî' re Tesdîr* dibêje. 'Usame b. Munqiz (w.584/1188) di *el-Bedî' fî Neqdi's-Şî'r* a xwe de cih dide 95 hunerên bedî'ê. İbn Ebi'l İsbâ' el-Misrî (w. 654/1256) di *Bedî' u'l Qur'anê* de heft hunerên dîtir lê zêde dike. Ji sedsala 7an ya hîcrî û pêve şa'iran dest bi nivîsîna şî'rên ku di wan de hemû hunerên zanista bedî'ê civandine dikin. Ji vê çûre şî'rê re *Bedî'iyat* dihê gotin. Sefiyuddîn el-Hîlalî/Hillî? (w. 749/1348) di şî'ra xwe *el-qafiyetu'l-Bedî'iyye fî'l-Medâihî'n-Nebewiyye* de ku 145 malik e 150 hunerên bedî'ê civandîye. Şî'ra Zeynuddîn Şe'ban b. Muhemem b. Dawûd el-Asarî (w. 828/1424) *el-'Iqdu'l-Bedî' fî Medhi's-Şefî'* dirêjtirîn şî'ra bedî'iyye ye, ji 400 malikî pêktê û 240 hunerên bedî'ê di xwe de civandîye (Hacimüftüoğlu, 2024; Aydın, 2018). Ji van agahiyên jor ev dihê bidestxistin ku hunerên edebî û hemû rêgezên dîtir yên edebiyatê weke teşeyên nezmê û mijarên teşeyan ne standart in. Her şa'irek li gorî zewq û qabiliyeta xwe, bi sûdwegirtina ji ziman û çanda xwe dikare guherîn û zêdahîyê li teşeyên nezmê û hunerên edebî bike.

⁷ Ji bo mulemme'ên edebiyata Kurdî ya klasîk û pênaseyên nûjenkirî bnr: (Ertekin&Yıldız, 2022)

Di edebiyata Kurdî ya klasîk de ciyawaziyên ku dihê dîtin divê bi vî çavî li wan bê nihêrîn. Di pênasayên têgihan de taybetmendiyên şî'ra Kurdî divê li ber çav bê girtin, teşe û cureyên nezmê ji nuh ve bê senifandin û hunerên ku şa'irên me bi zewq û qabiliyeta xwe ava kirine li rewanbêjîyê bê zêde kirin.

Şêx Tahirê Şûşî, yek ji şa'irên edebiyata Kurdî ya klasîk e ku şiyaye di yek şî'rê de gelek hunerên edebî bicivîne û cureyên nuh ava bike. Şî'ra wî ya bi navê "Mûma Dilî" hem ji layê cureyên nezmê hem ji layê cureyên muweşşehan û hem ji layê hunerên edebî ve şî'reke resen e. Herçend ev şî'r beriya niha di kovaran de hatibe weşandin, di hinek xebatan de behs jê hatibe kirin jî nebûye mijara xebateke 'ilmî. Li ser hunerên wê û edebiyeta wê nehatiye rawestan. Armanca vê xebatê, vekolîna hunerên edebî yên sereke di şî'ra "Mûma Dilî" ya Şêx Tahirê Şûşî de ye.

Ev xebat ji destpêk, du beş û encamê pêk hatiye. Di destpêkê de em li ser tesîra ziman û çandê di guherîn û nûjeniya têgih, teşe û hunerên edebî sekinîne. Di beşa yekem bi kurtasî jiyana Şêx Tahirê Şûşî û serencama bidestxistina şî'ra wî ya bi navê "Mûma Dilî" hate dayin. Di beşa duyem de me ji layê hunerên edebî yên sereke ve şî'ra "Mûma Dilî" nirxand. Di encamê de hate dîtin ku Şêx tahirê Şûşî gelek hunerên edebî di şî'ra xwe de bi cih kiriye ku hinek ji van di berhemên rewanbêjîyê de kêr dihên dîtin û hinek ji wan hetanî neha nehatine dîtin. Di heman deme de cureyek li şî'ra muweşşeh zêde kiriye ku me navê "Muweşşaha Gul" lê danî.

1. Şêx Tahirê Şûşî û Serencama Şî'ra "Mûma Dilî"

Şêx Tahirê Şûşî, yek ji 'alim, şa'ir, nazim, edîb, xweşnivîs/xettat û mustensixê edebiyata Kurdî ye. Ji binemaleke navdar, 'alim û rewşenbîr bûye. Navê bavê wî Şêx Mehemed û navê bapîrê wî Şêx Tahir e. Di sala 1917an de li herêma Behdînan li gundê Şûşê ku dikeve navbera Dihok û Akreyê hatiye dinê (el-Şûşî, 2022).

Li cem bavê xwe dest bi xwendinê kiriye. Paşê li gelek deveran li ber destê seydayên hêja û navdar xwendina xwe domandiye. Di sala 1947an de îcazeya 'ilmî ji Mela Ebdullahê Bêtwateyî wergirtiye⁸ (el-Şûşî, 2022). Piştî wergirtina îcazeya 'ilmî demekê li gundê Sîsîna ku girêdayî bi Akre ve ye dest bi melatî û dersdayinê dike. Şêx Tahirê Şûşî tevî îcazeya 'ilmî icazeya xweşnivîsîyê/xetatîyê wergirtiye. Şêx Tahir bawernameya xweşnivîsîyê ji xweşnivîsên bi nav û deng Mehemed Tahirê Kurdî wergirtiye. Heşt salên dawî yên temenê wî bi nexweşiyê derbas dibe. Bi êşa weremê di sala 1962an de li nexweşxaneyê Bexdayê rehet dike. Cenazeyê wî li gundê Şûşê li goristana Şêx Şemseddînê Şûşî dihê veşartin (el-Şûşî, 2022, Salih, 2021).

⁸ Ji bo agahiyên berfireh derbarê medreseyan ku Şêx Tahir li wan xwendiyê û navê seydayên wî bnr: (el-Şûşî, 2022, Salih, 2021)

Şêx Tahirê Şûşî kesayetekî pir alî ye. Bêtir bi mesnewiya xwe, “Gulzar-Riyadu'n-Nûr” ê bê nasîn jî, helbest nivîsî ye, pend û şîret nivîsiye, dîrok nivîsiye, berhem şerh û te'liq kiriye, tehqîqa berheman kiriye, xutbe nivîsandiye û gelek berhem îstînsax kiriye (el-Şûşî, 2022). Dema em berê xwe didin berhemên wî em têdigihêjin ku ji xeyrê zanistên dîni di gelek zanistên dîtir de jî xwe perwerde kiriye. Derbarê serwayê de berhem nivîsiye, berhemek li ser zanista ‘erûzê şerh kiriye, bi hunera xweşnivîsiya xwe gelek berhem nesx kiriye û herweha di cizûbendkirin û neqşkirina berheman de gelek mahir bûye.⁹ Dîsa ji berhemên wî xuya dibe ku bi Kurdîya Kurmancî û Soranî, ‘Erebî, Farsî û Tirkîya Osmanî baş dizani bû.

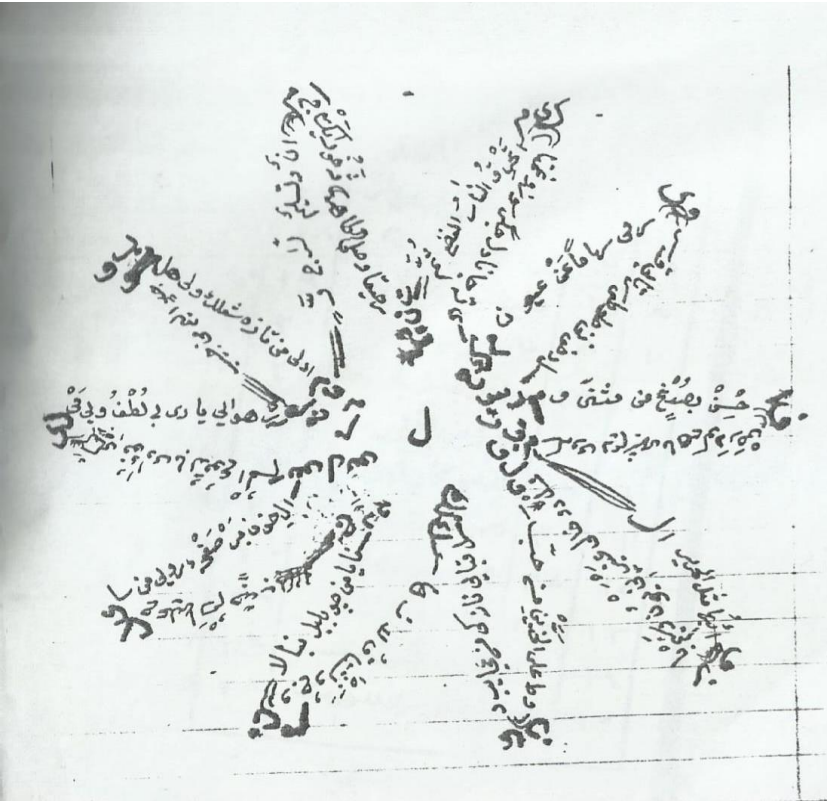
Weke li jorê me pê amaje kir, Şêx Tahirê Şûşî gelek berhemên edebî û ‘ilmî tehqîq kiriye. Yek ji van berheman dîwana Melayê Cizîrî (1570-1640) ye. Şêx Tahirê Şûşî dîwana Melayê Cizîrî bi xetên xwe yê ciwan tehqîq kiriye, neqîşandiye û gelek têbinî li ser nivîsandiye. Hevalê Şêx Tahirê Şûşî, Mela Tahayê Kovelî nusxeyek vê dîwanê bi hemû îşaret, zarav û têbiniyên Şêx Tahirê Şûşî ji bo xwe nivîsiye (el-Şûşî, 2013). Dîwana ku Şêx Tahirê Şûşî îstînsax kiriye ji bo çapkirinê digihêje destê Giwî Mukrîyanî (1904-1977). Ev nusxe wenda ye, nehatiye bidestxistin. Ev şî'r, "Mûma Dilî" tevî çend texmîsên Şêx Tahirê Şûşî li ser şî'rên Melayê Cizîrî di dawiya nusxeya Mela Tahayê Kovelî de nivîsandiye.¹⁰ Mela Tahayê Kovelî, şî'ra "Mûma Dilî" du caran nivîsiye. Carekê bi şîklê gulê û carekê jî bi şîklê şî'rê (malik li pey malike) nivîsiye (Doskî, 1989). Cara yekem şî'ra "Mûma Dilî" ji teref Muhsîn Îbrahîm Ehmed Doskî di sala 1989 an de di kovara Rewşenbîrên Nuyê de hatiye weşandin.

2. Taybetî û Hunerên Edebî yên Sereke di Şî'ra “Mûma Dilî” de

Şêx Tahirê Şûşî gelek hunerên edebî di şî'ra xwe de civandine. Ji bo taybetiyên hunerên edebî yên şî'rê bi zelalî bê famkirin divê pêşî em şî'rê û şêweya nivîsandina wê pêşkêş bikin.

⁹ Ji bo agahiyên berfireh derbarê xebatên Şêx Tahirê Şûşî bnr: (el-Şûşî, 2022)

¹⁰ Ev nusxe di arşîva taybet ya Tehsîn Îbrahîm Doskê de dihê parastin.



Weke li jor ji wêneyê xuya dibe Şêx Tahirê Şûşî şî'ra xwe di şiklê gulekê, kulilkekê de nivîsî ye. Her bergeke gulê, kulilkê malikeke şî'rê ye. Bi vî rengî gula deh belgî bûye şî'reke deh malikî.

Şai'rifî di nîveka gulê de herfa **lamê** (ل) bi cih kiriye. Ev herf di serê hemû malikan de û di dawiya hemû malikan de herfeke hevpar e.

Di navbera bergên gulê de sê herf stûr hatine nivîsîn. Ev her sê herfên stûr tevî herfa lamê ya nîveka gulê, herfên hevpar in di dawî û serê malikan de. Di vê rêbâzê de îstîsnayek heye. Her sê herfên stûr yên serê misraya malika yekem di dawiya misraya duyem ya malika dawî de dubare bûye.

Di dawiya bergên gulê de du herf stûr hatine nivîsîn. Ev herdu herfên stûr herfên hevpar in di dawiya misrayên yekem yên malikan ku bi Kurdî ne û di serê misrayên duyem yên malikan de ku bi 'Erebî ne.

Tespîta malika yekem ya şî'rê li gorî herfa **lamê** (ل) ya nîveka gulê û mexlesa şa'irî dihê kirin. Şairî navê xwe; "Tahir" weke mexles bikaraniye. Malika yekem ya şî'rê piştî malika mexlesê ye ku rûyê herfa **lamê** (ل) jî li wê malikê dinihêre.

Şi'r bi kêşa 'erûzê hatiye nivîsîn. Behra şî'rê tewîl, qalibê şî'rê *Fe'ûlun*, *Mefa'ilun*, *Fe'ûlun*, *Mefa'ilun/Mefa'îlu* ye.

Şi'r di eslê xwe de weke ji wêneyê jî diyar e bi herfên aramî hatiye nivîsîn. Ji bo agahiyên li jor hatin dayin bi zelalî werin famkirin divê em şî'rê bi 'Erebî binivîsîn.

ل مومنا دلینمن تازه شوعلک وه لئ هلبو	بُوِجِدِ أَلِيمٍ مِنْ حَبِيبٍ مُجَبَّلٍ
ل مجمر هوایی یاری بئی لطف وبئی میلی	لِیَبْکِی فُوَادِی بِالذَّمْعِ الْمُسْتَلِی
ل سلسالمن خون بر صفحه ئمن رویمن من سایل	یَلْوُخُ عَلَیْهَا زَسْمُ حَبِیِّ بِجَدْوَلٍ
ل و د جفایا من چو بولبول ب نالانم	نَمِوُجُ وَنَشْتَأُقِ لِأَزْهَارِ كَلْکَلِی
ل گل گل قبایمن نازکمن من عجائب دین	یَنْوُطُ عَلَی الْخَدَّیْنِ مِنْ حَبِیِّ فَلَیْلِی
ل فلفل دو خالی عنبرین بون و سیم بازو	زَوَائِبِهَا مِثْلُ الْخَرِیرِ الْمِفْتَیْلِی
ل تف مسکه وئ دئیم شهبی ماهمن کوده صفا	فَأَحْسِنِ بَصْدِغٍ مِنْ مِثْنِی وَفَرَسَلِی
ل سر مل دخونن طوطی سر طایمن قد سروئ	وَبِرْمِی سِهَاماً مِنْ غِیوِنٍ مُكْجَلِی
ل حکیممن ته جانا دل جگر سوژ و غمناکم	کَمَا تُحْرِقُ النَّازِ الْقَضِی ثُمَّ تُنْجَلِی
ل جنت رحیقا وصلمن طاهر فخور یک جام	أَمَانٌ وَتَسْلِیْمٌ لِرَاجٍ وَشَوِیْمِلِی

Transkirîba şî'rê:¹¹

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû
Bi wecdin elîmin min hebîbin mucemmelî¹²

Li mecmer hewayê yarê bê luţ û bê meylê
Li yebkî fûadî bi'd-dumu'il muselselî¹³

Li selsalê xwûn ber şefheê rûyê min sayil
Yelûhû 'eleyha resmû hebîbin bi cedwelî¹⁴

Lew di cefaya min çu bulbul bi nalan im
Nemûcû we neştaqu li ezharî kelkelî¹⁵

¹¹ Weke ku dihê zanîn di elfabeya aramî de tenê herfên bêdeng bi tîpan dihên nivîsîn. Herfên dengdêr yên elfabeya latînî weke; î, i, û, e, ê di nivîsa 'Erebî de bi tîpan nayên destnîşankirin, bi herekeyan; fethê, kesre demme dihên nîşandayin. Herweha di elfabeya aramî de herfên di kelîmeyan de ducare dibin bi îşareta şeddeyê dihên diyarkirin, lê di transkrîbê de ducare dihên nivîsîn. Herfa Kurdî (ê) di elfabeya aramî de bi tîpa "y" dihê nivîsîn. Di transkrîba şî'rê de divê ev taybetiyên alfabe ya erebî û cudahiya elfabeya latînî li ber çavan bêne wergirtin. Herweha di transkrîba şî'rê de alfabe ya transkripsiyonê ya Îsnad Unîcode hat bikaranîn.

¹² Bi evîneke giran ji dîlberê xweşîk.

¹³ Ji bo dilê min bi hêsan li pêy hev bigîrî.

¹⁴ Resmê evînê bi cedwelê xuya dike li ser wê.

¹⁵ Em bi heyecanin û bi bêrî dikin wan gulên şingê.

Li gulgul qebayê nazikê min ‘ecaîb dîn
Yenût û ‘ele’l-qed’deynî min hebbî felfelî¹⁶

Li fulful du halên ‘enberîn bûn û sîm bazû
Zewaîbûha mislu’l-herîr’l- mufettelî¹⁷

Li tev misk e wê dêm şubhê mahê ku de şefa
Fe ehsin bî şudxî min musna we mursalî¹⁸

Li ser mil dihwûnin tûtî ser tayê qedserwê
We yermî sîhamen min ‘uyûnin mukehhelî¹⁹

Li hukmê te cana dil cigersûj û xemnak im
Kema tehrîqu’-n-naru’l-xeğa summe tencelî²⁰

Li cennet rehîqa weşlê Tahir veşwor yek cam
Emanun we teslîmun lî racin we mûmilî²¹

1.1. Qit’eya Lamîye

Şi’ra "Mûma Dilî" bi teşeya qit’eyê hatiye nivîsîn. Qit’e ew teşeya nezmê ye ku misrayên duyem yên malikan hemserwa ne. Malika yekem ya qit’eyê ne muserre’ e, hemserwa ye (Fesayî, 1380; Değirmençay, 2014). Serwabendiya qit’eyan bi vî şiklî ye.

A -----B, C-----B, D-----B, E-----B, F-----B,

Ji aliyê teşeyên nezmê ve qit’eyeye asayî xuya bike jî du taybetiyên sereke yên vê şîrê wê ji qit’eyên dîtir vediqetîne. Taybiteyek jê ev e ku herfa serê hemû malikan bi lamê (L) dest pê dike. Li jêr emê li ser vê hunerê rawestin. Taybetiya duyem jî ev e ku herfa dawî ya malikan jî bi herfa lamê (L) diqede.

Weke ku dihê zanîn li gorî herfa rewîyê yanî li gor herfa dawî ya ku qaffiyê teşkîl dike nav li qesîdeyan dihê kirin. Eger di qesîdeyê de herfa rewîyê lam (L) be *Qesîdeya Lamîye*, herfa rewîyê mîm (M) be *Qesîdeya Mîmîye*, herfa rewîyê nûn (N) be *Qesîdeya Nûnîye* dihê gotin (Humayî, 1373). Di berhemên rewanbêjîyê de di pênaseya lamîye, mîmîye û nûnîye de weha hatiye gotin: Ew qesîde yan jî perçeyeye şîrê ku herfa rewîya wê lam be *lamîye*, nûn be *nûnîye*, mîm be *mîmîye* dihê gotin (Ye’qûb, 1411). Di mînakên ku hatine dayin em dibînin

¹⁶ Ji hebên îsotan danî ser herdu dêman.

¹⁷ Di şibehe hevirmîşê kezîyên wê yên xelekî.

¹⁸ Xweşik bibe bi biskên belawela û du tayî.

¹⁹ Ji çavên kilkirî tîrekê diavêje.

²⁰ Wek agir kû xedayê dişewitîne paşê şîr dibe.

²¹ Emniyetek û teslîmîyetek ji kesê hêvîdar û hêviyan.

ku şî'ra ku malika yekem ne muserre' (hemserwa) e jî weke qesîde hatiye nasandin. Weke şî'ra Şenferî (Sabî bin Uwes) ku bi vê malike dest pê dike: "Eqîmû benî ummî sudûre metîyyekum / Feînnî îla qewmin sîwakum liemyelû" (Ye'qûb, 1411, r. 388). Ev şî'ra Şenferî di berhemê de ji bo qesîdeyên lamiye weke mînak hatiye dayin. Di berhemên rewanbêjîyê yê Farisî de ji bo nasandina qit'eyan weha hatiye gotin: "Her qesîdeya ku malika metle'ê (malika yekem) ne muserre' (hermserra) be, eger çendîn dirêj be jî jêra qit'e dihê gotin" (Fesayî, 1380, Humayî, 1373). Li ser van agahiyan jî ber ku di şî'ra "Mûma Dilî" de herfa rewiyê lam (L) e em dikarin jê re bibêjin **Qit'eya Lamiye**.

1.2. Qit'eya Mulemme'

Di edebiyata Farsî, Tirkî û Kurdî de derbarê pênaseya mulemme'ê de çiyawazî hebe jî, bi pênaseyê gîştî; ew şî'r an menzûmeya ku herî kêr bi du zimana hatiye honandin mulemme' jê re tê gotin (Ertekin&Yıldız, 2022). Ji bo cureyên mulemme'an jî weha pênaseyê hatiye dayin: Eger zimanên di şî'rê de hatine bi kar anîn li gor rêbazekê, pîvanekê di şî'rê de cih girtibin ji wan mulemme'an re mulemme'ên hevgerî (muretteb) dihê gotin (Ertekin&Yıldız, 2022).

Di şî'ra "Mûma Dilî" de, Şêx Tahirê Şûşî misrayên yekem yê malikan bi Kurdî û misrayên duyem yê malikan bi 'Erebî nivîsî ye. Ji ber ku şî'r bi du zimana hatiye nivîsîn qit'eya mulemme' e. Di heman demê de mulemm'eke du zimanî ye. Ji ber ku misrayên malikan yê yekem bi Kurdî û yê duyem bi 'Erebî ne û ev rêbaz di tevahîya şî'rê de hatiye bi kar anîn, ev şî'r mulemme'eke hevgerî (muretteb) ye.

1.3. Qit'eya Muweşşeh: Muweşşeha Gul.

Tewşîh di ferhengan de bi gerdana kesekî ve hilawistina qayîşa şûr, ew tiştên ku bi mil û kêlekê ve tê hilawistin weke şûr û tiştên din, nivîşt û berbejna ku çeperast davêjin stûyê xwe (Dihxuda, 1377), jîna bejinzirav (eş-Şertûnî, 1403), xemilandin, xemilîn û xweşikkirin hatiye (Dad, 1385). Di edebiyatê de bêjeyê rewanbêjîyê ye ku dikeve nava hunerîn bedî'ê yê bêjeyê (lefzî). Weke têgeheke edebî tewşîh, ew hunera edebî ye ku ji serî, nîvek an dawîya misra yan malikên şî'rê, menzûmeyê herfek an hinek herf an jî kelîme werin derxistin, ji wan herf an kelîmeyan navek, bernavek, gotineke pêşîyan, biwêjek, misrayek, malîkek an menzûmeyek dîtir bê bidestxistin (Değirmençay, 1998, Sebzwarî, 1396). Di edebiyatê de ji bo helbestên bi vê hunerê hatine nivîsin şî'ra muweşşeh hatiye gotin (Şemîsa, 1368). Û li gorî teşeyên nezmê nav li wan hatine kirin. Weke; Xezela Muweşşeh, Qesîdeya Muweşşeh, Qit'eya Muweşşeh (Wetwat, 1362). Weke ji pênaseyê dixuye di şî'ra muweşşeh de ji herf an kelîmeyan derxistina kelîme, hevok an misra-malîkek watedar weke merc hatiye behskirin.

Di dabeşkirina cureyên muweşşehan de muweşşehên mutesekkil (Muweşşehên bi şikil) cihêkî taybet digire. Muweşşehên mutesekkil di nava xwe de bi Muweşşehê Mudelle' (Muweşşeha bi koşe), Muweşşeha Muteyyer

(Muweşşeha bi şiklê çivîkan), Muweşşeha Muşeccer (Muweşşeha di şiklê darê), Muweşşeha Murebbe' (Muweşşeha çar malikî), Muweşşeha Mudewwer (Muweşşeha girover) û Muweşşeha Mu'eqqed (Muweşşeha Girêkî) dihên dabeşkirin (Wetwat, 1362, Değirmençay, 1998, Sebzwarî, 1396). Di ev cure muweşşehan de xala girîng ev e ku ji şî'ra muweşşeh derxistina tişteki watedar ne merc e.

Şêx Tahirê Şûşî, bi hunereke mezin şî'ra xwe di şiklê gulekê, kulilkekê de nivîsiye. Ji bo ku endamên anatomiya gulê, kulilkê ji hevudû veneqetin, yek perçe bin, bi herfan bi hev girêda ye. Herfa lamê (J) ya nîveke gulê, kulilkê bûye mênaya²² gulê. Hersê herfên stûr yên li hember lame (J) belg û mênayê pevdigihîne. Bi du herfên stûr yên serên belgên gulê, kulilkê yek perçebûniya belgan hatiye bi dest xistin. Bi vî rengî, yekîtiya anatomiya gulê, kulilkê bi herfa hatiye avakirin.

Li ser ahgahiyên hatin dayin ev şî'ra Şêx Tahirê Şûşî ya bi navê "Mûma Dilî" **Qit'yeke Muweşşeh e**. Ev şî'r ji ber ku di dirûvê gulekê, kulilkekê de hatiye nivîsîn û hetanî niha (li gorî lêkolînên me) di edebiyata 'Erebî, Farsî, Tirkî de şî'rek bi vî rengî nehatiye nivîsîn. Lewma jî divê navek lê bê kirin. Em, ji bo vê şî'rê navê **Muweşşeha Gul** (Muweşşeha di şiklê gulê de) pêşniyaz dikin. Eger di pêşerojê de neyê peyitandin ku di edebiyatên neteweyên dîtir de beriya Şêx Tahirê Şûşî kesekî şî'rek bi vî rengî nivîsiye, avakerê ev cure muweşşehê (**Muweşşeha Gul**) Şêx Tahirê Şûşî ye. Bi gotineke din Şêx Tahirê Şûşî cureyeke muweşşehê li edebiyata klasîk zêde kiriye ku xasê edebiyata Kurdî ye.

1.4. Qelb

Qelb, yek ji wan hunera ye ku şa'iran gelekî giringî dane wê. Qelb, di ferhengê de bi wateya berevajî ye. Weke têgihekî edebî bi karanîna peyva ye ku herfên wan beravajiyê hevûdu bin (Humayî, 1373, Değirmençay, 2014). Gelek cureyên vê hunere hebin jî cureyên sereke qelba kull (berevajîya giştî) û qelba be'd (beravajîya kêr) e. Ji bo qelba kull bêjeyên weke; raz - zar, ceng - genc mînak in. Reqîb - qerîb, rehîm - herîm jî mînakên qelba be'd in (Humayî, 1373). Tu huner bi qasî hunera qelbê li cem erbabê qulûb nehatiye pejirandin. Lewra hunera qelbê quweta zihnî, taqeta afirandin û hêza fikrî ya şairî derdixîne holê (Sebzwarî, 1396). Ji ber vê jî qelbên bêjeyî bigirin hetanî qelbên hevokî û niv malikî di berhemana de dihên dîtin.

Di şî'ra "Mûma Dilî" de cureyên nuh yên hunera qelbê ku di berhemên rewanbêjîyê de cih nagirin dihên dîtin. Şêx Tahirê Şûşî, bi hunereke xurt sê cure qelb di şî'ra xwe de bi cih kiriye. Cureyek jê ev e; beravajîya bêjeya yekem ya şî'rê kiriye bêjeya dawî ya şî'rê.

أمانٌ وتَسْلِيمٌ لِرَاجٍ وَمُومِلٍ

ل موما دلچمن تازه شوعلك وهلى هلبو

²² Bi latîni; Ginekum, bi Tirkî; dişi organ, bi Farsî; madegiyê gul (مادگی گل) dihê gotin. Lêkolînerê çandmendiyê Iraj Moradi navê vê endama gulê weke "Mênaya gulê" bo me diyar kir.

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû (Misraya yekem ya şî'rê)

Emanun we teslîmun lî racin we **mûmilî** (Misraya dawî ya şî'rê)

Ji pênc herfên bêjeya yekem ya şî'rê (l, m, w, m) bi beravajî di bejeya dawî ya şî'rê de cih girtiye. Li vê tewafiqê binihêrin ku di nivîsa latîni de jî beravajîya bêjeya "li mûm" "mûmil" e

Cureya duyem ya qelbê ev e ku Şêx Tahirê Şûşî hinek herfên dawî yên bêjeyên misrayên duyem di serê misrayên yekem yên malikan da beravajî anîye.

ل مومما دلېمن تازە شوعلک وەلې هلبو
يوجد اليم من حبيب مجمل
ليبيكي فوادي بالدموع المسلسل
ل مجمر هوايى بارى بى لطف و بى ملبى

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû

Bi wecdin elîmin min hebîbin **mucemmelî**

Li mecmer hewayê yarê bê lutf û bê meylê

Li yebkî fûadî bi'd-dumu'il muselselî

Weke ji malikê dixuye herfên bêjeya dawî yên misrayên duyem beravajî di serê misrayên yekem yên malikan de cih girtiye. Û ev huner di hemû malikan de dihê dîtin.

Cureya sêyem û ya herî girîng ev e ku Şêx Tahirê Şûşî ev huner di navbera du zimanan de pêk anîye. Beravajîya peyvên 'Erebî di peyvên Kurdî de bi kar anîye.

1.5. Tekrar

Yek muhîmtirîn û grîngtirîn hunerên edebî di şî'ra "Mûma Dilî" de hunera tekarê ye û xasma tekrara herfa ye. Tekrar, yek hêmaneke bîngêhîn e di avakirina mûsîkiya derûnî (hundurîn) ya şî'rê de. Tekrar, di herfan de, di kîte, bêje û hevokan de eger li gorî pîvanekê bê bikaranîn tevî ku dibe sedema xweşikahîyê di heman demê de faktoreke girîng e ji bo ragihandina mebestê (Kedkenî, 1391). Şêx Tahirê Şûşî ji bo asta mûsîkiya şî'ra xwe bilind bike û ji bo dîtbariya şî'ra xwe ji çend cureyên tekarê sûd wergirtiye. Cureyên tekarê di şî'ra "Mûma Dilî" de weha dikare bîn dabeşkirin.

1.5.1. Rewde

Rewde ew hunera şî'rê ye ku (xasma di şî'ra 'Erebî de) herfa yekem ya malikê di dawîya malikê de dubare bibe (Ye'qûb, 1411). Yanî malik bi kîjan herfê dest pê bike bi heman herfê bi domahî bibe. Ev huner di tevahîya şî'ra "Mûma Dilî" de hatiye bi kar anîn. Hemû malikên şî'rê bi herfa lamê (ل) dest pê dikin û bi lamê (ل) bi dawî dibin.

1.5.2. Hemherfî (Alîterasyon)

Hemherfî (Sec', Alîterasyon) tekrara herfên bê deng e. Yek herfeke bêdeng an hin herfên bêdeng, çî li gorî pergalekê çî bêpergal, di hevok an malikekê de tekrar bibin hunera hemherfîyê ye. (Sadiqzade, 1390) Di misraya

yekem ya şî'rê de tekrara herfa lamê (J) pênc caran di pênc lefzan de mînaka vê hunere ye.

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû

1.5.3. Hemdengî (Asonans)

Hemdengî (Asonans) tekrara herfên dengdêr e (Talibî&Ferzende, 1396). Eger herfên dengdêr li gorî rêbazekê werin dubarekirin asta mûsîkiya şî'rê bilind dike (Nûzerî, 1395). Di şî'ra "Mûma Dilî" de di malika duyem de tekrara herfa Yê (ى) heft caran di, dawiya heft kelmeyan de mînakeke xweşik e ji bo vê hunerê. (di latînzekirinê de herfa "Y" di kelmeyên Kurdî de weke "ê" û di kelmeyên 'Erebîde weke "î" xwuya dibin.)

Li mecmer hewayê yarê bê lutf û bê meylê

Li yebkî fûadî bi'd-dumu'il muselselî

1.5.4. Reddu's-sedrî 'ele'l-'Ecuz'i tevî Qelbê

Di eslê xwe de Reddu's-sedrî 'ele'l-'ecuz'i û Reddu'l-'ecuz'i 'ele's-sedrî tevî hemû cureyên xwe (şanzde cure hatine diyarkirin) yek ji cureyên tekrare ne, herçend ku di berhemên belaxetê de weke hunerên serbixwe hatibin nasandin jî.²³ Reddu's-sedrî 'ele'l-'ecuz'i weha hatiye pênase kirin. Lefzek di dawîya malikê yan di dawîya hevoka pexşan de were û heman lefz bi 'eynê xwe yan jî bi lefzek ku dişibe wê (hunera cînasê) di serê malik an hevoka piştî xwe de dubare bibe, ji vê hunerê re Reddu's-sedrî 'ele'l-'ecuz'i hatiye gotin (er-Razî, 1388, Humayî, 1373).

Li gorî pênaseyê, kelîme yan kelmeyên dawîya malikê di serê malika pey xwe de divê werin dubarekirin. Şêx Tahirê Şûşî bi tevahî li gorî vê pênaseyê nemeşîya ye. Di şî'ra xwe de ev huner bi rengekî dîtir derxistiye holê. Çar harfên dawîya malikan beravajî kiriye û di serê malikên li pey xwe de bi cih kiriye.

يُوجَدُ الِيمَ مِنْ حَبِيبِ مُجَلِّلٍ
لِئَبِيكَ فَوَادِي بِالْمَصْوَعِ الْمُسْتَلْسَلِ

ل موما دلیمین تازه شوعلک وهلی هلبو
ل مجمر هوایین یارین بئ لطف و بئین میلی

²³ Ji bo ku mijar bi zelalî bê fam kirin divê pêşî em pênaseya hinek têgehnan bikin. Weke ku tê zanîn malikê ji du misrayan pêk tê. Di termînolojiya şî'rê de ji misraya yekem ra Sedr (الصدر) û ji misraya duwem ra 'Ecûz (العجز) dihê gotin. Ji beş (Tef'île) an kelmeya yekem a misraya yekem ya her malikê re Sedr, û ji beş an kelmeya dawî ya misraya yekem a her malikê re 'Erûz dihê gotin. Ji beş an kelmeya yekem a misraya duyem ya her malikê re İbtîda, û ji beş an kelmeya dawî ya misraya duyem a her malikê re Derb an 'Ecûz dihê gotin. Ji beşên (tef'île) di navbera wan de Heşûw hatiye gotin. (Humayî, 1373, 'Usman, 2004, Tural, 2011) Em van têgehnan li ser malika yekem ya şî'ra "Mûma Dilî" tetbîq bikin.

Malik (Beyt)				Bi wecdin elîmin min hebîbin mucemmelî			
Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû (Sedr)				Bi wecdin elîmin min hebîbin mucemmelî (Ecûz)			
Li mûma	dilê min ta	ze şu'lek	welê hil bû	Bi wecdin	elîmin min	hebîbin	mucemmelî
Fe'ûlun	Mefa'îlun	Fe'ûlun	Mefa'îlun	Fe'ûlun	Mefa'îlun	Fe'ûlun	Mefa'îlun
Sedr	Heşuw	Heşuw	'Erûz	İbtîda	Heşuw	Heşuw	Derb / 'Ecûz

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû
Bi weccdin elîmin min hebîbin **mucemmelfî**

Li **mecmer** hewayê yarê bê lutf û bê meylê
Li yebkî fûadî bi'd-dumu'il muselselî

Xaleke din jî ev e ku ev beravajîya herfan di navbera du kelîmeyên ziman cuda de (**mucemmelfî** - **Li mecmer**)pêk hatiye. Şêx Tahirê Şûşî, herfên kelîmeyên 'Erebî beravajî kirî ye û di destpêka kelîmeyên Kurdî de wan bi cih kiriye. Û ev rêbaz di tevahîya şî'rê de dihê dîtin.²⁴

1.5.5. Reddu's- sedrî 'ele'l-îbtîda

Ji tekrara yek an du bêjeyên dawî yê misraya yekem di destpêka misraya duyem de *Reddu's- sedrî île'l-îbtîda* hatiye gotin (Nûzerî, 1395, Sadiqzade, 1390). Di eslê xwe de ev huner cureyek e ji şanzde cureyên Reddu'l-'ecuz'i 'ele's-sedrî.

Weke li jor me pê amaje kir, Şêx tahirê Şûşî ji bo yekîtiya endamên gulê ava bike di serê belgên gulê de bi du herfan belg sergîhayî kiriye. Ev herdu herf, dibin herdu herfên dawî yê misrayên yekem ku bi Kurdî ne û dibin herdu herfên destpêka kelîmeyên yekem yê misrayên duyem ku bi 'Erebî ne.

بوجد اليم من حبيب مجمل
ليبيكي فؤادي بالدموع المستسل

ل موما دلیمین تازه شوعلک وهلی هلبو
ل معجر هوایی یاری بی لطف و بی میلی

Li mûma dilê min taze şu'lek welê hil bû
Bi weccdin elîmin min hebîbin **mucemmelfî**

Li **mecmer** hewayê yarê bê lutf û bê meylê
Li yebkî fûadî bi'd-dumu'il muselselî

²⁴ Pêkan e ku sernavê binbeşê, *Reddu's-sedrî 'ele'l-'ecuz'i tevî qelbê* bale bikişîne û bibe sebebe îtirazê. Lazim e li vir em du xala zelal bikin. Xalek jê ev e ku di berhemên edebiyata Farsî de hunerek bi navê *Reddu'l-'ecuz'i 'ele's-sedrî me'l-Qelb* hatiye nasandin. Ji bo vê hunerê jî ev malik mînak hatiye dayin: (Fesayî, 1380)

Ma ra çu serê zulfê to borde est **aram**
Ma ra mezen û ba men miskin şew **ram**
Darem tem'ê weslê to ey eslê **murad**
Ma der kûyet nemande îm ender **dam**

Weke ku dihê dîtin lefzên serê misrayan di dawîya misrayan de beravajî hatiye nivîsîn (ev jî ji şazdeh cureyên vê hunere cureyek e). Ev jî balkêş e ku di misraya duyem ya malika yekem de lefzên "Ma ra" di dawîya misrayê de bi herfeke kêma "mar" beravajî hatiye nivîsîn. Di misraya duyem ya malika duyem de lêvzên "ma der" di dawîya misrayê de ne di temamê lefzan de, di herfên lefzê de "ender **dam**" bi beravajî hatiye nivîsîn. Eger *Reddu'l-'ecuz'i 'ele's-sedrî Me'el Qelb* hebe çima *Reddu's-sedrî 'ele'l-'ecuz'i tevî Qelb* tunebe? Ji ber vê me ev sernav lê danî

Xala duyem jî ev e. Şêx Tahirê Şûşî, bi hêza xwe, bi qabiliyeta xwe, bi zewq û selîqeya xwe hunerek ava kiriye. Divê navek li vê hunere bê kirin. Me li gorî zanebûna xwe navê *Reddu's-sedrî 'ele'l-'ecuz'i tevî Qelb* lê danî. Lê eger edebiyatzanên me bixwazin navekî dîtin lê deynin, em li bende pêşniyarên wan in.

Her çend ku ev huner ne di tevahîya kelîmeyê de, di du herfên kelîmeyê de derketibe holê jî, ji ber ku nêzî hunera *Reddu's- sedrî île'l-îbtîda* yê ye me ev nav lê danî.²⁵

Encam

Şêx tahirê şûşî, yek ji 'alim, şa'ir û nazimê edebîyata Kurdî ya klasîk e ku di sedsala XXan de jiya ye. Ji şî'rên xwe bêtir bi mesnewiya xwe ya Gulzarê hatiye nasîn. Tevî ku xwedî mesnewiyeke xweser e di heman demê de di şî'rê de di avakirina hunerên edebî de jî di edebiyata Kurdî ya klasîk de xwedî cihêkî taybet e.

Şî'ra "Mûma Dilî" ya Şêx Tahirê Şûşî herçend weke qit'eyeke asayî xwuya bike jî, ji ber ku gelek hunerên edebî yên nuh di xwe de bi cih kiriye şî'reke resen e di edebîyata Kurdî ya klasîk de. Lewra Şêx Tahirê Şûşî qit'e ya xwe bi çendîn taybetî û hunerên edebî yên nuh honadiye ku wê ji qit'eyên dîtir cuda dike.

Ji layê şikil ve dema em li vê qit'eyê dinihêrin em sê taybetiyên sereke dibinin. Yek jê qit'eyeke lamîye ye. Ya duyê qit'eyeke mulemma'a du zimanî û hevgeriya. Taybetiya sêyem û ya herî girîng ev e ku ev qit'e di heman demê de qit'eyeke muweşşeh e. Şêx Tahirê Şûşî muweşşeha xwe di şiklê gul/kulîlkekê de nivîsandiye ku li gorî lêkolînên me hetanî niha di tu berheman de nehate dîtî. Bi gotineke din Şêx Tahirê Şûşî cureyek muweşşehê li edebiyata klasîk zêde kiriye. Ji ber vê Şêx Tahirê Şûşî weke avakerê *Muweşşeha Gul* dikare were nasandin.

Hunera qelbê hunerek dîtir e ku Şêx Tahirê Şûşî di şî'ra xwe de bi çend renga jê sûd wergirtiye. Xasma herfên serê bêjeya yekem ya şî'rê bi beravajî di dawîya bêjeya herî dawî ya şî'rê de bikaranîneke resen e. Me pênase û mînakên vê hunere di berhemên rewanbêjiyê de nedît. Ji ber vê pêdivî bi navlêkirina vê hunerê heye.

Tekrar hunereke dîtir ya revanbêjiyê ye ku Şêx Tahirê Şûşî di "Mûma Dilî" de du cure lê zêde kiriye. Pêşî divê were gotin ku hunera rewdeyê kêr dihê nasîn û kêr şa'ira di şî'rên xwe de cih dane vê hunere. Em di "Mûma Dilî" de vê hunerê dibinin. Herweha em cara yekem di şî'ra "Mûma Dilî" de du hunerên tekrarê dibinin ku yek jê me bi navê *Reddu's-sedrî 'ele'l-ecuz'i tevî Qelb* û ya din jî me bi navê *Reddu's- sedrî île'l-îbtîda* nasand.

Ji vê xebatê ev derkete holê ku edebîyata Kurdî ya klasîk xwedî taybetiyên cîyawaz e û pêwîst e li gorî cîyawaziyên wê teşeyên nezmê werin tesbîtkirin, werin binavkirin û têgihên edebî werin pênasekirin. Şêx Tahirê Şûşî yek ji şa'irê edebîyata Kurdî ya klasîk e ku avakerê cureyên nezmê û hunerên edebî ye.

²⁵ Heman têbinîyên ku me li jor anî ziman ji bo vê bînbêşê jî derbasdar e.

Çavkanî

- 'Usman, M. B. (2004). *el-Murşidu'l- wafî fi'l 'Urûdî we'l -qewafî*. Beyrût-Lubnan: Daru'l Kutûbi'l 'Ilmîyye.
- Aydın, M. (2018). *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Dad, S. (1385). *Ferhengê Istilahatê Edebî*. Tehran: Întîşaratê Murwarîd.
- Değirmençay, V. (1988). *Tevşîhât*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını.
- Değirmençay, V. (2014). *Fünûn-i Belâgat ve Sinâât-ı Edebî*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- Dihxuda, 'E. E. (1377). *Loxetnameê Dihxuda*. Tehran: Danişgahê Tehran.
- Doskî, M. Î. (1989). *Pênc Hozan di Destxeteka Pir Beha Da*. Rewşenbîrê Nuyê, Jimare 124, 72-83.
- el-Şûşî, H. T. (2022). eş-Şeyx Tahir Şûşî ve Tewsîqatihî El-medûnetî 'Ela Mextûtatihî. *El-Mecelletu'l-'Ilmîyyetî lî Camî'etî Cîhan-Es-Suleymanîye*, 298-319.
- el-Şûşî, H. T. (213). *Feqetiya Şêx Tahirê Şûşî Li Mizgeftan û Berhemekê Berçav. Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum) (s. 646-677)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- er-Razî, Ş. M. (1388). *el-Mu'cem Fî Me'ayîri Eş'ari'l-'Ecem*. Tehran: Neşrê 'Ilm.
- Ertekin&Yıldız, M. Z. (2022). *Govenda Zimanan; Mulemme'*. Van: Lorya.
- eş-Şertûnî, S. E. (1403). *Eqrebu'l-mevârid*. Qûm-Îran: Mektebetû Ayetu'l-lahi'l-'uzma el-mur'esî en-necefi.
- Fesayî, M. R. (1380). *Enwa'ê Şi'rê Farsî*. Şîraz: Întîşaratê Nuwêd.
- Hacımuftuoğlu, N. (2024, 25 07). *Bedî'*. TDV İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/bedi-belagat> adresinden alındı
- Humayî, C. (1373). *Funûnê Belaxet û Sina'atê Edebî*. Qûm, İran: Çapxaneê Stare.
- Kedkenî, M. R. (1372). *Suwerê Xeyal Der Şi'rê Farsî*. Tehran: Întîşaratê Agah.
- Kedkenî, M. R. (1391). *Musîkiyê Şi'r*. Tehran: Agah.
- Me'în, M. (1381). *Ferhengê Me'în*. Tehran: Întîşaratê Adîna.
- Nûzerî, E. (1395). *Nigahî be Berresiyê Arayeê Tekrar Der Şi'rê Qeyser Emînpûr. Mecmû'eê Meqalatê Yazdehemîn Humayişê Beynel Mîlelî (s. 1925-1941)*. Gîlan: Danişgahê Gîlan.
- Sadiqzade, M. (1390). *Berresiyê Karbordê Enwa'ê Tekrar Der Eş'arê Gulçîn Me'anî. Fesilnameê Tehqîqatê Te'lîmî û Xinayîyê Zeban û Edebê Farsî Danişgahê Azad İslam*, 61-84.
- Salih, B. A. (2021). *Şêx Tahirê Şoşî (1917-1962) Di Edebiyata Kurdî de. Teza Lîsansa Bilind Neçapbûyî*. Van: Zanîngeha Van Yüzüncü Yilê Enstituya Zimanên Zindî Makezanista Çand û Zimanê Kurdî.
- Saraç, Y. (2017). *Klasîk Edebiyat Bilgisi; Biçim-Ölçü-Kafiye*. İstanbul: Gökkuşbe.
- Sebzwarî, K. M. (1396). *Bedayî'u'l-efkar Fî Senayî'i'l-eş'ar*. Tehran: Neşrê Merkez.
- Şemîsa, S. (1368). *Nîgahî Taze be Bedî'*. Tehran: Întîşaratê Firdews.
- Şemîsa, S. (1385). *Seyrê Xezel Der Şi'rê Farsî*. Tehran: Întîşaratê Firdews.
- Şemîsa, S. (1374). *Seyrê Rûba'î Der Şi'rê Farsî*. Tehran: Întîşaratê Firdews.

- Talibî&Ferzende, E. B. (1396). Berresiyê Enwa'ê Tekrar Karkirdhayê An Der Wîs û Ramîn. *Neşrîyeyê Finûnê Edebî*, Dewre: 9, Şomare: 3, Peyapey: 20, 27-42.
- Tural, H. (2011). *Arap Edebiyatında Arûz*. İstanbul : Ensar Yayınları.
- Wetwat, R. (1362). *Hedaîqu's-sihr fî deqâiqi'ş-şi'r*, Musehhih: 'Ebas Îqbal. Tehran: Kutupxaneê Tehûrî.
- Ye'qûb, E. B. (1411). *el-Mu'cemu'l-mufessel fî 'ilmi'l-'erûz ve'l-kâfiye ve funûni'ş-şi'r*. Beyrût: Daru'l-Kutûbu'l-İlmîyye.
- Zerrînkûb, 'E. (1361). *Neqdê Edebî*. Tehran: Emîr Kebîr.

Dîroka Zirkîyan û Beşdarîya Wan di Çanda Kurdî da

Zülküf Ergün¹

Zirkilerin Tarihi ve Kürt Kültürüne Yaptıkları Katkılar

Öz

Zirkiler Kürtlerin son bin yıllık tarihinde önemli Kürt hanedanlarından biri olup *Şerefname*'de kendilerinden ayrıntılı bahsedilir. Şerefhan bu hanedanın kurucu babası olarak kabul ettiği Şeyh Hasani Ezraki'den kendi dönemine kadar bu önemli hanedandan bahsetse de daha çok 16 yüzyıl tarihlerine yer verir. Uzunca bir süre ihmal edilen bu konu son yıllarda tekrar bazı araştırmacıların dikkatini çeker. Böylece Zirkiler bazı kitap ve makalelerin inceleme konusu olur. Bu çalışmada Zirkiler hakkında elimizde var olan bilgileri sistematik bir şekilde ortaya koymayı, Zirkilerin tarihindeki çelişki ve boşlukları belirlemeyi, iç sorunlarını tespit etmeyi ve Kürt kültürüne yapmış oldukları katkıları gün yüzüne çıkarmayı amaçlıyoruz. Bu çalışmanın sonunda Zirkilerin son bin yılda Kürt siyasi tarihindeki önemli katkılarda bulduklarını, Kürt tarihinde güçlü bir konum elde ettiklerini ve Kürt kültürü açısından önemli tarihçi, edebiyatçı ve alimleri yetiştirdiklerini savunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Zirki, Kürt, Mit, Tarih, Kültür.

Abstract

The Zirkis are one of the most important Kurdish dynasties in the last thousand years of Kurdish history, and they are mentioned in detail in *Sharafnamah*. Although Şerefhan mentions this important dynasty from the time of Sheikh Hasani Ezraqi, whom he considers the founding father of this dynasty, to his own time, he mostly includes their history in the 16th century. After a long hiatus, this subject has attracted the attention of some new historians and researchers in recent years. Thus, the Zirkis became the subject of some books and articles. In this study, we aim to systematically present the information we have about the Zirkis, to identify the contradictions and gaps in their history, to identify their

1. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, zxweshevi@gmail.com, ORCID: [0000-0001-8784-5636](https://orcid.org/0000-0001-8784-5636).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 27.05.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 04.07.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

internal problems and to bring to light their contributions to Kurdish culture. Thus, at the end of this study, we argue that the Zirkis have made significant contributions to Kurdish political history in the last millennium, have gained a strong position in Kurdish history, and have raised important historians, literary figures and scholars for Kurdish culture.

Keywords: Zirkî, Kurd, Myth, History, Culture.

Kurte

Zirkî di hezar salên dawî yê dîroka kurdan da yek ji binemaleyên giring ên kurdî ye ku di *Şerefnameyê* da behsa wan tê kirin. Şerefxan ji Şêx Hesên Ezreqî yê bavê damezirînerê vê binemaleyê, heta dema xwe behsa vê binemaleya giring bike jî giranî dide ser dîroka wan a sedsala 16ê. Piştî navbereke dirêj ev mijara çendîn gotar û pirtûkan. Em bi vê xebatê hewl didin van zanyariyên li ser Zirkîyan bi awayekî sistematîk bixine rû, nakokî û valahîyên dîroka Zirkîyan dîyar bikin, kêşeyên wan ên navxweyî destnîşan bikin û beşdarîya wan di çanda kurdî da ron bikin. Ji ber vê em di dawîya vê xebatê da digihîjin vê encamê ku Zirkî di hezar salên dawî da çawa di berhevanîna dîroka kurdî ya siyasî da dibin beşdarên giring, di dîroka çanda kurdî da jî dibin xwedî pêgeheke bihêz ku ji nav wan hin dîroknûs, edîb û zanayên giring derdikevin.

Bêjeyên sereke: Zirkî, Kurd, Mît, Dîrok, Çand.

Extended Abstract

The Zirkis are one of the most important Kurdish dynasties that ruled in the last millennium. The most comprehensive information about this dynasty is contained in *Şerefname*, the most important source of Kurdish history. Therefore, for a long time, the information about the Zirkis contained in the *Sharafnamah* was passed down unquestioningly and accepted as the only truth. However, when we take other historical data into consideration, we find that the information provided by Sharafkhan about the beginning of this dynasty resembles a myth rather than a historical fact. It is understandable that the Kurdish ruling classes, who had largely converted to Islam shortly after the emergence of Islam and had regional powers under the influence of Islamic civilization during the Abbasid period, sought a religious origin in order to gain a ruling advantage over their fellow Kurds and thus attributed themselves to the Arabs. Therefore, in the first part of this study, we examine the origin myth of the Zirkis within this framework.

Although it is difficult to separate political history from mythology in ancient times, this intertwining can be separated to some extent by comparing data and diversifying sources. In this study, unlike the mythological foundation story in the *Sharafnamah*, there is information that the Zirkis existed in the region long before the Mardin Artuqids and were organized as a large tribal confederation. Although their sphere of influence varied from time to time, the Zirkis mostly ruled the major castles and cities between the provinces of Mardin, Diyarbakir and Bitlis. The Zirkis, who ruled an important city like Meyafarkin (Silvan) in the

1300s, sometimes in conflict and sometimes in agreement with the Ayyubids, later split into Atak, Tercil, Derzin and Girdikan branches and continued their existence as autonomous principalities for a long time, as stated by Şerefhan. Although their castles were confiscated for a while as a result of the attacks of the Akkoyunlu, Karakoyunlu and Safavids, the Zirkis soon regained their lands and resumed their administrative power. Therefore, after the Kurdish principalities came to an agreement with the Ottoman Empire and joined them, the Ottoman Empire recognized the ruling privilege of the Zirki dynasty until the first half of the 19th century, as was the case with other important principalities. However, as a result of the centralization policy of the Ottoman Empire, the Zirki principalities, like other Kurdish principalities, lost their administrative privileges in the 1830s. Thus, a Kurdish dynasty with a thousand years of ruling experience would be eliminated.

In the third part of this study, we discuss the administrative problems of the Zirki principalities as an example of the typical weaknesses of other Kurdish principalities in general. As in other principalities, the election of a new bey to replace a deceased one is an important administrative problem in the Zirki principalities. Especially during the Ottoman period, family members who could not agree on governance often traveled to the Ottoman capital, Istanbul, to solve their problems there, or to ask for support against their rivals by lending certain financial privileges to the beylerbey in Diyarbakır, thus weakening their governance. Ottoman sultans and pashas often used this opportunity to intervene in the Zirki principalities and sometimes appointed administrators from the center to punish them. Especially when the Iranian threat diminished, the Ottomans adopted a harsher and more brutal attitude towards the Zirki beys. Another administrative weakness of the Zirki beys was their rivalries and civil wars among themselves and with neighboring tribes and principalities. The Zirkis' rivalries with their neighbors the Silivis and especially the protracted civil wars between the principalities of Derzin and Girdikan are examples of this. Finally, as in any monarchical rule, the Zirki principalities also suffered from administrative weaknesses due to the child beys who ascended to the throne at a young age.

In the last part of this study, we will discuss the contributions of the Zirkis to Kurdish culture through the examples of three important historical figures. Ibn al-Azraq is an important figure in recording a certain period of Kurdish history, as he wrote the history of the city of Meyafarkin, which was ruled by the Zirkis long before Sherefkhan. Therefore, the Zirkis bring an important figure to Kurdish history. In the field of literature as well as history, the Zirkis produced an influential and pioneering figure. Mir Yakubi Zirki wrote a divan in the 15th century, becoming the first known Kurdish lord poet. Mir Yakub, whose divan has not survived to the present day, has an important place in terms of writing the first known Kurdish divan in Kurmanji dialect of Kurdish. Finally, by mentioning Mevlana Muhammad Zirki, whose name is mentioned in the Sharafnamah and whose surname indicates that he was a Zirki, we conclude that the Zirkis raised important historians, literary figures and scholars in their historical journey and made important contributions to Kurdish culture.

Destpêk

Nivîsîna dîrok û serborîya çandî ya gelekî jihevketî û belawela gelek dijwar e û jê ra hedar û xebateke berdewam û demdirêj pêwîst e. Lewra kêmasîya nebûna desthilateke navendî û çênebûna bîr û arşîveke hevgerî ya neteweyî heta radeyekê bi vî awayî dikare bê çareserkerin. Ji ber şerên xwînavî, talanên berdewam û endoktrînasyonên dînî û îdeolojîk ên herêmê, şopên dîroka kurdan a berî îslamê bi başî xuya nakin û herçî piştî îslamê ye, ji ber nebûna desthilateke berdewam û yekgerî ya kurdî gelek berhemên li ser kurdan yan ji nav diçin yan jî winda dibin û nagihîjin îro. Ji nav van, herçend bi zimanê kurdî nebin jî *Tarîxa Meyafarqînê* ya Îbnu'l Ezraqî, *Tarîxa Dewleta Kurdan* a Xezrecî, *Tarîxu Hisn Keyfaya Hesên Hisnî* û *Şerefnameya Şerefxanê Bedlîsî* çend çavkanîyên girîng in ku li ser dîroka kurdan zanyarîyên girîng li xwe digirin. Bi taybetî *Şerefname* ji aliyê dîroka mîrektî û binemaleyên girîng ên kurdan ve mîna keke yekta ye.

Herçend Mela Mehmûdê Bazîdî di salên 1850yan da wek dewama *Şerefnameyê Tarîxa Cedîd a Kurdîstanê* binivîse û ji dema ku Şerefxanî hiştîye heta dema xwe behsa rûdanên girîng bike jî mixabin ev berhema girîng winda ye û heta niha jî kes nizane çî bi serê wê da hatîye. Ji ber vê li ser dîroka kurdan a sedsala 17 û 18ê valahîyek heye. Herçend di van salên dawî da hin dîroknasên kurd û bîyanî bi palpiştîya belgenameyên Osmanî û Îranê hin zanyarîyên nû derxin jî gelek xalên tarî û nezalal hene. Xweşbextane di van salên dawî da êdî mijarên taybetî yê dîroka kurdan dibin mijara gotûbêj û vekolînan û ev hûrgilî rê li ber me vedikin ku em hin aliyên tarî yê dîroka xwe baştir bibînin.

Gelek dîroknas dema ku berê xwe didin raborîyê bi piranî tiştên “mezîni girîng” dibînin û dîroknûsîya wan li dor vegêrana serborîya dewlet û kesayetîyên bihêz teşe digire. Ji ber vê mîletên ku ji vê derfetê bêpar dimînin, nakevin ber kadraja dîroknûsîya wan û gelek caran nayên dîtin. Ji bo nivîsîna dîroka mîletên weha pêwîstî bi kar û xebatên zêdetir hene da ku hêdî hêdî ji beşên biçûk ên dîroka wan dîmeneke temam derkeve. Ji vî aliyî ve dîroka kurdan parîyek jî ji dîroka hoz û binemaleyên pêk tê û dîroka giştî ya kurdan bi teswîrkirina dîroka van yekeyên civakî tê pêkanîn. Şerefxan di dema xwe da karekî weha dike û berê xwe dide van hûrgilîyan ku em di piranîya pirtûkên dîroknûsên serayên împaratorîyan da nabînin. Di vê çarçoveyê da cara pêşî ew li ser Zirkîyan² agahîyên rêkûpêk dide me.

Piştî navbereke dirêj di serê sedsala 20ê da Ekrem Cemîl Paşa di gotareke xwe da (1919) behsa Zirkîyan dike û di çarçoveya zanyarîyên Şerefxan û Naîmayî da kurteyêke dîroka wan dixê rû (Veroj, 2023: 305-306). Em dikarin bibêjin ku xebatên li ser Zirkîyan di van salên dawî da gur dibin û çend dîroknasên profesyonel û vekolerên serbixwe berê xwe didin vê mijarê û hin zanyarîyên nû

² Ev nav di çavkanîyên dîrokî da bi piranî wek “Ezreq, Ezraqî û Zirqî” derbaz dibe. Li gor tespîta Şerefxanî “Ezreq” bi demê ra sivik dibe û dibe “Zirqî”, “Zirqî jî piştî demekê sivik dibe û dibe “Zirkî”. Ji ber vê niha hem gelê herêmê hem jî vekolerên dawî ji bo binavkirina vê binemale yan jî hozê peyva “Zirkî”yê bi kar tînin û me jî ji ber vê çendê ev guherîna tercîh kir.

pêşkêşî raya giştî dikin. Alpay Bizbirlîk (1996) di du gotarên xwe da bi palpiştîya belgenamewên Osmanî rewşa sedsala 16ê ya sancaqên Entax û Tercîlê berbiçav dike ku di bin hikumranîya Zirkîyan da ne. Herweha Uğur Bahadır Bayraktar (2017), Mehmet Rezan Ekinci (2022) û Davut Adlığ (2021) li ser Zirkîyên Entaxê, Ercan Gümüş di du gotarên xwe da (2021, 2024) li ser sancaqên Mîhranî û Tercîlê û Abdusselam Ertekin jî li ser Temir (Tîmûr) Begê Zirkî (2021) radiweste. Ji bilî van gotaran, Fatih Pekol (2017) li ser dîroka begên Zirkî tezeke mastirê amade dike, Şakir Epözdemir li ser Zirkîyên Dêrzinê (2011), Süreyya Işık (2021) û Fuat Işık (2023) li ser Zirkîyên Liceyê û Murat Budak (2023) jî li ser Zirkîyên Hezroyê pirtûk dinivîsin. Taybetmendîya van xebatên dawî jî ev e ku giranî didin ser dîroka malbatê ya piştî ji destdana mîrîtiyê û di çarçoveya nostaljiyekê da hewl didin bîranînên xwe yê malbatî zindî bikin. Lê di van bîranînan da carinan mirov rastî hin zanyarîyên giring jî tê ku ji aliyê çavkanîyên dîrokî ve nehatine tomarkirin. Ji vî aliyê ve ev xebatên amator jî valahîyekê dadigirin û giring in.

Bi palpiştîya van xebatan em dixwazin di vê gotarê da hin valahî û kêmasîyên vê mijarê temam bikin û parîyek be jî xebatên vê qadê ber bi pêş ve bibin. Ji xebatên berê cudatir em zanyarîyên Şerefxanî yê li ser destpêka dîroka sîyasî ya vê binemaleyê wek mîtekê sîyasî şirove dikin û pêşî cih didin vê mijarê da ku mît û dîrok ji hev bînd cudakirin. Ji ber ku em bi çavê mîtekê li zanyarîyên Şerefxanî yê li ser destpêka vê binemaleyê dinêrin, em cih didin hin zanyarîyên din ên cîyawaz û bi gotûbêj kirina van zanyarîyên nû dîroka Zirkîyan heta sedsala 19ê teswîr dikin. Li dû vê em desthilata Zirkîyan wek prototîpeke biçûk a mîrektîyên kurdî werdigirin û kêşeyên desthilatdarîya wan û sedemên lawazîya wan gengeşe dikin. Herî dawî em behsa çend kesayetiyan giring ên Zirkî dikin ku di dîroka çanda kurdî da xwedî giranî û karîgerî ne. Bi vî awayî em hewl didin ku giringîya vê binemaleyê di dîroka kurdan a sîyasî û çandî da berbiçav bikin.

1. Mîta Destpêka Hikumranîya Binemaleyê Zirkî

Her destpêk û avakirin, bi piranî xwe dispêrin mîtekê û ev mît di çarçoveya nîrxên serdema xwe da teşe digirin. Dîn di serdema îslamî da mîna gelên din ên musulman, di nav civaka kurdî da jî dibe nîrxê giring a serdemî û hemû destpêk û avakirin li ser vê nîrxê tînd damezirandin yan jî ji nû ve tînd şirovekirin. Ji ber vê beşek ji binemaleyên kurd ên hikumran li dor seyîdî û şêxîtiyê, gelek caran bi şecereyên destkird û çîrokên vêkxistî ji xwe ra reheke “pak, bilind û raser” destnîşan dikin û zemîna hikumranîya xwe bi van şecere û vegêranan xurt dikin. Şerefnameya Şerefxanê Bedlîsî bi mîtosên (çîrok) weha dagirtî ye ku gelek binemaleyên kurd xwe dispêrin rehên “pîroz û necîb” da ku ji bo xwe sedemeke serdestî û cîyawazîyê peyda bikin û rê li ber rêzgirtin û rewakirina rêveberîya xwe xweş bikin.

Ne tenê çanda dînî, çanda sîyasî ya wê serdemê jî piştgirî dide vê arasteyê, lewra di serdema Emewî û Ebasîyan da çanda îslamî-erebî digihîje pileyêke bilind û ji aliyê rêveberîyê ve jî sedemeke “necabet”ê çê dibe. Ji ber vê kî ji xwe ra reheke îslamî-erebî bibîne ji aliyê moral ve bi rehetî rêveberîya xwe rewşa dike. Li

ser vê bingehê di dawîya hikumranîya Ebasîyan da dema ku kontrola navendî sist dibe, binemaleyên kurd dest bi hikumranîya deverên xwe dikin û di vê çarçoveyê da dest bi dozîn û yan çêkirina mîtên esaletê dikin da ku bi hêza vê nirxa cihgirtî ya serdemî bikarin hikumranîya xwe hêsan, bihêz û rewa bikin. Ercan Gümüş di mînaka Zirkîyan da vê yekê li hember wekhevîya hozên din ên di nav konfederasyona Zirkîyan da wek çêkirina sedemeke raserîya vê binemaleyê nîşan dide (2021: 24) ku kêma zêde ev nêrîn di nav hemû pêşengên binemale û hozên kurdan da tê dîtin û beşek ji wan reha xwe ji alîyê dîni ve yan digihîjînin pêxemberê îslamê yan jî heval û xelîfeyên wî.

Zirkî yek ji van binemale û hozan³ (eşîret) e ku di çarçoveya çanda dîni û erebî da bavê xwe yê destpêkê şêxekî şamî didin zanîn. Dîyar e Şerefxan Bedlîsî bi rêya berhevkarîyê van zanyarîyan ji endamên vê binemaleyê werdigire û di vê çarçoveyê da dîyar dike ku reha mîrên Zirkî digihîje erebên Şamê û wek bavê pêşî yê vê mîrektîyê jî behsa Şêx Hesênî dike ku ji ber bêgavkirina mercên jîyanê ji welatê xwe derdikeve û li Mêrdînê bi cih dibe (2007: 331). Ji bilî ragihandina Şerefxanî (2007: 341), neviyên mîrên Zirkî yên Liceyê bi rêya şecereyekê xwe digihîjînin Hezretê Elî (Pekol, 2017: 10; Işık, 2023) û bi vê reha xwe ya pîroz şanazî dikin.

Li hember vê ragihandinê, divê em bizanin ku Hezretê Elî ne tenê çavkanîya seyîdtîyê û bavê xwînî yê seyîdan e herweha di nav piranîya rêbazên sofîgerîyê da bavekî manewî û şahê ewlîyayan e ku gelek şaxên sofîgerîyê wî wek bavê xwe yê destpêkî didin zanîn. Bêguman sofî vê girêdanê di çarçoveya sîlsîleya manewî da berbiçav dikin ku her xelîfeyek bi rêya perwerdeya manewî xwe dispêre bavekî pêgihîştî ku çavkanîya wan bi piranî digihîje Hezretê Elî. Jixwe Şerefxan jî dema behsa bavê pêşî yê vê binemaleyê dike, geh unwan “şêx”î tîne pêşîya navê wî geh jî unwana “seyîd”î. Ji ber vê divê Hezretê Elî ji bavekî xwînî zêdetir wek bavekî manewî bê dîtin û îdîayên nesebî yên weha bi ihtîyat bèn wergirtin.

Em dikarin bibêjin ku hin zanyarîyên dîrokî piştgirî didin vê gumana me û rê li ber gengeşekirina seyîdtî û erebîtîya vê binemaleyê vedikin. Hesên Hisnîyê dîroknûsê Eyûbîyên Hisnkeyfayê, di sedsala 14ê da bi aşkerayî behsa kurdbûna Zirkîyan dike û dîyar dike ku Şêx Zeydoyê Zirkî dema ku Meyafarqînê ji Eyûbîyan werdigire ji bo ku jî êrîşa wan ewle bibe û rê li ber wan bigire, di nameyekê da ji serokê Eyûbîyan ra dîyar dike ku ew ji heman nijadî ne, yanî her du alî jî kurd in û pêwîst nake şerê hev bikin (2019: 175). Ev jî nîşan dide ku di salên 1300an da serekên Zirkî behsa kurdbûna xwe dikin û eger ji reheke ereb hatibûna dê di demeke ew çend kurt da eslê xwe ji bîr nekira.

³ Piranîya hozan li dor malbateke zal (dominant) pêk tên û piştî demekê navê binemaleyê dibe navê hozê û navê hozê jî dibe navê herêma wan. Bi nêrîna me Zirkî navê binemaleyek e ku li dor wan bi demê ra hozekê çê dibe û piştî demekê navê wan dibe navê herêmekê jî. Bi vî awayî Zirkî dibe navê binemale û hozê û Zirkan jî dibe navê devera hikumranîya wan.

Bêguman mîta destpêkê û peydabûna navên vê binemeleyê li dor kesayetîya Şêx Hesênî tê afirandin. Şerefexan, dema ku Şêx Hesênî wek bavê damezirîner ê vê binemaleyê dinasîne çîroka/mîta peydabûna navê “Zirkî” jî bi du ragihandinan ve girê dide. Li gor ragihandina pêşî Şêx Hesên ji ber ku hertim cilên şîn li xwe dike piştî demekê di nav xelkî da bi navê “Şêxê Ezreqî” tê nasîn (“ezreq” di erebî da şîn e) û li gor vegêrana duyem jî navê “ezreq” ji ber çavşîniya Şêx Hesênî lê tê kirin ku bi demê ra ev nav sivik dibe û di nav xelkî da wek “zirkî yan zirqî” cihê xwe digire (2007: 331-332).

Şerefexan çîroka hikumranîya vê binemaleyê jî bi kerameteke Şêx Hesênî ve girê dide ku bi tevahî dîyardeyêke mîtîk e. Li gor wî, dema Şêx Hesên ji Şamê tê li Mêrdînê bi cih dibe ji ber dîndarî û kesayetîya wî ya karîger gelek mirov li dora wî kom dibin. Ji ber vê jî hikumdarê Mêrdînê jê guman dike û wî diavêje zindanê. Lê li hember kerametên wî yê curbicur û girêdana murîdên wî, piştî demekê hikumdarê Mêrdînê poşman dibe, wî azad dike û keça xwe lê mar dike. Li dû mirina vî hikumdarî jî Şêx Hesên cihê wî digire û bi vî awayî hemû welatê Mêrdînê dikeve bin destê wî (2007: 331-332).

Ji ber ku di mîtosê da lihevanîn û afirandin heye Şerefexan di şaxa Zirkîyên Tercîlê da vê çîrokê bi awayekî cîyawaztir radigihîne. Di vê vegêrana duyem da navê “Şêx Hesên”î wek “Seyîd Hesên”î destnîşan dike ku ji Şamê hatîye wîlayeta Mêrdînê û li nahîyeya Entaxê bi cih dibe. Li vir bi awayekî goşegîr bi îbadet û Xwedaperestîyê ra mijûl dibe, ji ber kerametên wî murîdên wî zêde dibin û navûdengê wî belav dibe. Di wê demê da keçeke xweşik a Emîr Artûqê kurê Ekseb jî ji ber sewdayê dîn dibe. Bi fermana Emîr Artûqî hemû hekîmên welatî tên ser keça wî lê nikarin jê ra çareyekê bibînin. Ji ber vê Emîr Artûq hawarîya xwe dibe ber Şêx Hesênê Ezreqî, ew jî li ser avê hinek duayan dixwîne, bi serê keça nexweş da dike û li ser vê keşik baş dibe. Ji bo vê qencîya wî, Emîr Artûq bixwaze keça xwe lê mar bike jî Şêx Hesên vê red dike, loma jî Emîr Artûq keça xwe li kurê wî mar dike û mîrektîya Tercîlê dide wî (2007: 342).

Di salên paşê da ev her du vegêran bi hev ve tên girêdan û bi zêdekirina hin tiştên nû, ji van vegêranan çîrokeke hevgirtî tê çêkirin. Li gor vê, Şêx Hesênê Ezreqî pêşî tê li Mêrdînê bi cih dibe, murîdên wî zêde dibin û ji ber ku hikumdarê Mêrdînê jê dikeve gumanê wî diavêje zindanê. Di zindanê da dema ku ji bo destnimêja sibehê avê nadinê, Şêx Hesên keramet nîşan dide, her sibeh bi tîrêjên rojê digire, ji zindanê derdikeve û diçe li mizgeftê nimêj dike. Çend caran hikumdarê bajêr li mizgeftê wî dibîne û ji berpirsan pirsyara vê rewşê dike. Di encamê da derdikeve ku Şêx Hesên ne bi arîkarîya kesekî, bi rêya kerameteke xwe ji zindanê derdikeve. Li ser vê hikumdar wî azad dike û lêborîna xwe jê dixwaze. Şêx Hesên dema ku ji zindanê tê berdan li Mêrdînê namîne û diçe li Entaxê bi cih dibe. Piştî demekê keça vî hikumdarî nexweş dikeve û dema ku bi arîkarîya Şêx Hesênî keça wî baş dibe hikumdar keça xwe bi kurê wî ra dizewicîne û ji ber vê rêveberîya Entax, Tercîl û Mîhranîyê dide Zirkîyan (Korkusuz, 2004: 114; Budak, 2023: 17).

Li ser vê guherteya nû ya mîtosa afirandinê ya binemaleya Zirkî, ji Şerefxanî cudatir reha peydabûna navê “Zirkî” jî diguhere. Li gor vê, Şêx Hesên ji ber ku bi zirîqê rojê digire û ji zindanê derdikeve ev kerameta wî belav dibe û bi vî awayî “Zirkî/Zirqî” dibe naznavê vê binemaleyê (Korkusuz, 2004: 115). Bi vî awayî bêjeya “Zirkî” ji reha erebî dûr dikeve û kirasekî kurdî li xwe dike. Ji ber vê di 1934ê da dema ku li Tirkîyeyê qanûna paşnavan derdikeve beşek ji endamên binemaleya Zirkîyên Liceyê bi palpiştîya vê guherteya nû, bi tirkî paşnavê “Işık”ê werdigirin ku hevmanaya “zerîk/zerîq”a kurdî ye (Pekol, 2017: 7; Işık, 2023: 12).

Herwek dîyar e, vegêranên mîtîk ji bo lêzêdekirina keresteyên nû yên çîrokî guncaw in û gelek asayî ye ku her vegêr bi awayekî cîyawaz vê mîtê di hişê xwe da ji nû ve saz bike û rengên nû bide pê. Lê balkêş e ku endamên binemaleya Zirkî bi derbazbûna demê ra herçend di reha peydabûna navên xwe da dest ji çîroka “ezreq”a erebî berdîn û di şûna wê da “zerîq/zerik”a kurdî bipejirînin jî ji ber sedemên jorîn û berdeyamîya paye û giraniya çanda dînî û polîtîkayên dewleta Osmanî dest ji reha xwe ya îslamî-erebî (seyîdtî) bernadin. Loma jî wek “esîlzadeyên kurdan” çavkanîya xwe ya esaletê ne ji reheke kurdî, ji muslumanên ereb werdigirin.

2. Dîroka Sîyasî ya Zirkîyan û Cihê Hikumranîya Wan

Mît û dîrok gelek caran di çavkanîyên dîrokî yên berê da tevlihev dibin û Şerefname yek ji mînakên tîpîk ên vê dîyardeyê ye. Ji bo ronkirina vê rewşê divê zanyarîyên Şerefnameyê bi çavkanîyên din ra bîn berawirdkirin da ku dîrok û mîtoloji jî hev bîn cihêkirin. Ji bo derxistina dîroka sîyasî ya Zirkîyan jî pêwîstîya me bi çavkanîyên din hene da ku em bikarin li ser dîroka wan a sîyasî dîmeneke rasteqînetir derxin holê û xwe ji bin karîgerîya çîrokên mîtolojîk rizgar bikin.

Çawa ku li jor jî amaje pê hat kirin Şerefxan dîroka hikumranîya Zirkîyan bi Şêx/Seyîd Hesênê Ezreqî dide destpêkirin, berî vî kesî bi tu awayî behsa raborîyêke sîyasî ya vê binemaleyê û rêveberîya wan nake û Şêx Hesênê Ezreqî mirovekî sofîmeşreb û terkedînya dide zanîn. Eger em ragihandina wî bikin binema Şêx Hesên li Mêrdînê yan li Entaxê bi rêya karîzmaya xwe ya manewî bal dikêşe ser xwe û ji ber başkirina keça Emîr Artûqî desthilata sîyasî pê tê beşxînin û dîroka wan a sîyasî bi vê rûdanê dest pê dike.

Li hember vê ragihandina berbelav ku çavkanîya xwe ji Şerefxanî werdigire, Ebdullah Varlî di salên 900an da vê binemaleyê wek konfederasyoneke berfireh a hozan dide zanîn ku ji Mêrdînê heta Mûsil û Çiyayê Zagrosê ji 16 hozên bi navên Aştîyan-Aşûtan, Mihranîyan, Bexosîyan, Becinîyan, Şeqaqîyan-Şikakîyan, Estorkîyan, Gurdilîyan, Aşanîyan-Eyşanîyan, Kişkîyan, Çêlkîyan, Xendeqîyan-Xan, Baqîyan, Suhanîyan, Mehmûdîyan, Keşaxîyan-Kaşaxîyan, Mûsîyan û Serbarîyan-Sarbarîyan pêk tên (1997: 385). Dîsa berevajî Şerefxanî, Îbrahîm Bozkurtê ku dîroka hozên kurdî nivîsîye, li ser bavê mîtîk ê vê binemaleyê dîyar dike ku Şêx Hesên di 1001ê da li jîyanê bûye (2021: 232).

Nîşaneyeke din a mîtosbûna zanyarîyên Şerefxanî yê li ser destpêka vê binemaleyê jî peywendîya Şêx Hesên û Emîr Artûqî ye. Şerefxan, Emîr Artûq wek xwedîyê Amed, Mêrdîn, Xarpût, Micengerd û Hisnkeyfayê dide zanîn û dîyar dike ku piştî mirina wî Şêx Hesênê Ezreqî dibe desthilatdarê vî welatî (2007: 341-342). Lê Ibnu'l Ezreqê ku dîroknûsê wê demê ye, berevajî vê ragihandinê dîyar dike ku di 1085ê da Sultan Melîkşah ji bo girtina welatê Merwanîyan wezîrê wan ê berê Fexruddewle Mihemed bîn Cuheyîrî wezîfedar dike û ji bo arîkarîya wî bike Emîr Artûqî paşê dişîne. Jixwe dema ku Fexruddewle welatê Merwanîyan digire tu cih nade Emîr Artûqî (2023: 477) û ew jî di heman salê da dikeve bin fermana Tutuşê mîrê Selçûqîyên Sûrîyeyê û ev mîr di 1085ê da Qudsê weku îqta dide pê û navborî di 1091ê da li vir dimire (Azimli, 2008: 14). Ev nîşan dide ku kesê ku welatê Merwanîyan girtîye û serwerîya wê kirîye ne Emîr Artûq e û nabe ku Şêx Hesên keça wî baş kiribe û piştî mirina wî jî ev welat ketibe bin destê wî. Jixwe çavkanîyên dîrokî dîyar dikin ku damezirînerê Artûqîyên Mêrdînê Necmedîn Îlgazî ye û hikumranîya wan li Mêrdînê di 1113an da dest pê dike (Fariqî, 2023: 478). Ev jî nîşan dide ku Zirkî berî Artûqîyan li vê herêmê hene û divê zanyarîyên Şerefxanî di vê mijarê da bîn sererastkirin.

Em bi başî nizanibin ka xwe dispêre kîjan çavkanîyên dîrokî jî Ebdulah Varî li ser dîroka Zirkîyan a sedsala 13ê hin agahîyan dide, ji Şerefxanî cudatir ne Entax û Tercîlê, di vê demê da Dêrzînê wek navenda Zirkîyan dide zanîn û dîyar dike ku li Dêrzînê ji vê binemaleyê bi dorê Emîr Feremozê Zirkî (1211), Fîrozşahê Zirkî (1260), Emîr Hesênê Zirkî (1307), Şêx Mihemed, Şêx Zeydo, Şêx Îzedîn, Şêx Hesên, Emîr Ebdurehman, Şêx Hesênê Çarem hikum dikin (1997: 388-390) ku di Şerefnameyê da behsa yekî ji wan jî nayê kirin.

Hesên Hisnîyê nivîskarê *Tarîxu Hisn Keyfayê* li ser dîroka Zirkîyan a sedsala 14ê dîyar dike ku Artûqîyên Mêrdînê di 1325ê da dema ku êrîşî Hisnkeyfayê dikin rêveberên Eyûbî yê li Meyafarqînê, diçin arîkarîya wan û di vê demê da li gor ragihandina xelkê Amedê bajêr teslîmî Şêx Zeydoyê Zirkî yê xwedîyê Keleha Boşatê dikin lê li gor ragihandina xelkê Meyafarqînê jî dema ku Mîr Husamedînê Eyûbî ji bo parastina Hisnkeyfayê ji Meyafarqînê derdikeve Şêx Zeydo bi zora xwe dest datîne ser vî bajarî (2019: 166). Ji vegêranên din ên Hesên Hisnî em têdigihîjin ku Şêx Zeydo ji vê rewşê sîd werdigire û bi zorê dest datîne ser Meyafarqînê. Lê piştî ku Eyûbî êrîşa Artûqîyan dişikînin Şêx Zeydo ditirse ku Melîk Adilê Eyûbî êrîşî wî bike û berî ku ev yek biqewime di gel hin dîyarîyan diçe Hisnkeyfayê û bi pejirandina Melîk Adilî xwe bi Eyûbîyan ve girê dide û dibe walîyê wan ê Meyafarqînê (2019: 175). Bi vî awayî dema ku Melîk Adil dixwaze tirkmenan ji Dîyarbekirê derxe mîna hin mîrên din ên kurdan, Zirkî jî beşdarî wî dibin û tirkmenan têk dibin (2019: 242-243). Herweha dema ku Sultanê Eyûbî diçe Sêrtê û li wir civîneke mezin çê dike di nav mîrên girêdayî yê Eyûbîyan da Mîr Nasiredînê Zirkî û Şêx Îzedînê Zirkî jî hene (2019: 278). Salên paşê Şêx Behaedînê serokê Zirkîyan di demên şer û êrîşan da arîkarîya Eyûbîyan bike (2019: 293) jî di dawîya sedsala 14ê da peywendîya wan têk diçe û Zirkî li dijî Eyûbîyên

Hisnkeyfayê şer dikin. Ev jî nîşan dide ku di van salan da Zirkî li hember Eyûbîyan serî hildidin û ji bin kontrola wan derdikevin (Yaz, 2024: 64).

Dîroknasê serdema Aqqoyunî Ebubekrê Tihranî li ser dîroka sedsala 15ê ya Zirkîyan dîyar dike ku serokê Aqqoyunîyan Kara Yuluk Osman Beg dema ku sînorê xwe ber bi mîrektîyên kurdan ve fireh dike dest datîne ser hin kelehên Zirkîyan, ji hinekan bac werdigire û hinekan jî talan dike (2014: 45). Ji ber vê mîrên Zirkî di gel mîrên Mêrdîn, Cizîr û Silêmanî (Silvî) li hember wan demekê bi Kara Yûsifê serokê Qereqoyunîyan ra tifaqê çê dikin û li hember wan şer dikin. Lê di vî şerî da têk diçin û dîsa kelehên wan dikeve destê Aqqoyunîyan (2014: 49-50, 71). Herçend Zirkî heta 1456ê li dijî Aqqoyunîyan li ber xwe bidin jî di serdema Hesênê Dirêj da têkilîya wan û Aqqoyunîyan baş dibe, Omer Begê mîrê Tercîlê keça xwe dide Hesênê Dirêj û ew jî desthilata wan a li kelehên navborî dipejirîne (Aydeniz, 2012: 59).

Berevajî mîrektîyên din ên kurdan, di vê serdemê da ji ber vê têkilîya xizmayetîyê, desthilata Zirkîyan berfireh dibe. Di vê çarçoveyê da Aqqoyunî di 1466ê da dema ku dest datînin ser Bedlîsê li ser fermana Hesênê Dirêj ji bilî Tercîl, Entax, Mîhranî û Nûşadê (Boşad) rêveberîya Bedlîsî jî dide destê xezûrê xwe Omer Begê Zirkî û ev desthilat di dema Budaq Begê kurê Omer Begî da jî didome (Bedlîsî, 2007: 342). Desthilata mîrên Zirkî piştî mirina Hesênê Dirêj di serdema Sultan Yaqûbê Aqqoyunî da jî bi heman awayî didome (Aydeniz, 2012: 135). Bi vî awayî sînorê desthilata Zirkîyan ji Tercîl û Entaxê heta bakurê Sêrt û Bedlîsê berfireh dibe. Di salên paşê da Bedlîs ji destê wan derkeve jî du şaxên wan ên giring li kelehên Dêrzin û Girdikanê berdewam dibin. Bi vî awayî di sedsala 16ê da çar şaxên sereke yên Zirkîyan dimînin ku li Entax, Tercîl, Dêrzin û Girdikanê hikum dikin û salên paşê ji van şaxan hin şaxên din jî peyda dibin.

Bi saya Şerefxanî dîroka Zirkîyan herî baş di sedsala 16ê da tê tomarkin. Di serê vê sedsalê da dema ku Şah Îsmail êrîşî Dîyarbekirê dike Keleha Entaxê ji destê Ehmed Begê Zirkî derdixe û dide Qacaran. Li ser vê Zirkî ji welatê xwe derdikevin û ev rewş heta Şerê Çaldiranê didome. Lê mîna binemale û hozên din ên kurdan, Zirkî jî piştî Şerê Çaldiranê û têkçûna Sefewîyan dest bi veğerandîna welatê xwe dikin. Ji bo vê demekê xwe li nêzî Entaxê li keleha wêran a Milhê (Melê) radigirin û li dû derfeteke guncaw digerin ku welatê xwe ji bin destê wan rizgar bikin (2007: 337). Bi vegêrana Şerefxanî piştî amadekarîyên pêwîst, şeveke tarî ya zivistanê Keleha Entaxê dorpêç dikin, bi dizî hildikişin ser, bi mertek û benan merdîwanan çê dikin û “mêrxasên kurdan ên zîrek û hosta” xwe digihîjin ser kelehê û dikevin hundir. Bi vî awayî parêzvanên qizilbaşan dikuji, wan ji keleha xwe derdixin û careke din Ehmed Begî dikin serokê xwe (2007: 338). Li gor Mihemed Emîn Zekî Begî, Ehmed Begê Zirkî bi arîkarîya dîyarbekirîyan Entax û Meyafarqînê ji destê neyaran derdixin (2002: 121) û ev agahî jî bi dîtina me sedema çêkirin yan nûjenkirina beşa Şaffîyan a Mizgefta Mezin a Dîyarbekirê ji alîyê Ehmed Begî ve ron dike û dibe ku ev yek ji ber vê arîkarîyê be û Ehmed Beg vê qencîya gelê Dîyarbekirê bi vî awayî padaşt kiribe.

Di serdema Osmanîyan da statukoyeke nû çê dibe. Osmanî mîna mîrektîyên din ên kurdan mafê rêveberîyên her çar şaxên Zirkîyan dipejirînin û di çarçoveya “ehidname”yên Sultan Selîm û Qanûnî da rêveberên wan ji bavî derbazî kurî dibe ku di lîteratura sîyasî ya Osmanî da jê ra “yurtluk-ocaklik” dibêjin (Şerefxan, 2007; Bizbirlîk, 1996: 85; Acar, 2012: 25). Dîsa li gor van ehidnameyan eger ji wê malbatê wêrisekî nemîne hikumeta navendî dest danaîne ser rêveberîya wan û welatê wan radestî mîrên din ên kurd dike. Li hember vê ev mîr jî di demên şerî da divê bi hêzeke dîyarkirî beşdarî artêşa Osmanî bibin û ji bo asayîşa welatî berpirsyarî wergirin. Bi vî awayî di serdema Osmanî da her çar şaxên Zirkîyan di çarçoveya sancaqên “yurtuluk-ocaklik”ê da dibin xwedî mafên rêveberîyê û bi dewleta Osmanî ve tîn girêdan.

Şerefxan dîroka sîyasî ya şaxa Entaxê bi Ehmed Begî (?-1540) dide destpêkirin ku kurê Mîr Mihemedê Zirkî û hevçaxê Şah Îsmailê Sefewî ye. Ev jî nîşan dide ku Şerefxan ji bo vegêrana dîroka şaxên Zirkîyan serdema Osmanîyan dike bingeh. Ji ber vê jî serdema Ehmed Begî heta dema nivîsîna pirtûka xwe behsa hikumranîya Şahim Begê kurê Ehmed Begî (1540-1549), Yûsif Begê kurê Ehmed Begî (1549-?), Hesên Begê kurê Yûsif Begî (1574-1594) û Welî Begî (?-1598) dike (2007: 337-341).

Vekolerên hevçerx piştî Şerefxanî ji arşîv û belgenameyên Osmanî rastî van mîrên Entaxê tîn: Ehmed Begê Kurê Welî Begî (1598-?), Elîxan Beg (?-1645), Seyîd Mehmûdê kurê Elîxanî (1645-?), Ebdulah Beg (?-?), Mîr Mihemedê Vala (1666), Seyîd Mistefa Beg (1692) Mîrîlîwa Seyîd Ebdulah (1695), Elî Beg (1698-?), Îsmail Beg (1701-?), Îbrahîm Beg (1712-1713), Ewliya Beg (1713-?), Seyîd Îbrahîm Beg (1715-1726), Ehmed Begê kurê Seyîd Îbrahîmî (1726-?), Ehmed Beg (1730-?), Xelîl Beg (1762), Ehmed Beg (1799-1800) û mîrê dawî yê Entaxê Huseyn Beg (1833) (Pekol, 2017: 19-21; Ekinci, 2022: 164; Işık, 2023: 97-102).

Şerefxan şaxa Tercîlê ya Zirkîyan ji Omer Begê kurê Hesên Begî (?-1483) dide destpêkirin û piştî wî cih dide Budaq Begê kurê Omer Begî (1483-1505), Ehmed Begê kurê Budaq Begî (1505-1507), Elî Begê kurê Budaq Begî (1507-1530), Şemsî Beg (?-?), Heyder Begê kurê Şemsî Begî (?-1578), Budaq Begê kurê Heyder Begî (1578-1593), Huseyîn Begê kurê Budaq Begî (1593-?), Îsmail Begê kurê Budaq Begî (?-?) û Omer Begê kurê Heyder Begî (?-?) (2007: 342-344).

Şerefxan li ser destpêka şaxa Dêrzînê dîyar dike ku cara pêşî Habîlê kurê Şêx Hesênê Zirkî di gel kurê xwe Qabîl Keleha Dêrzînê ji destê filehan derdixin û li vir bi cih dibin. Ji mîrên vê şaxê cih dide Mîr Hemzeyê Kurê Mîr Xelîlê Kurê Mîr Gazî (?-?), Mihemed Begê kurê Mîr Hemzeyî (?-1529), Elî Begê kurê Mihemed Begî, Şah Qulî Begê Kurê Mihemed Begî (1529-1552), Yaqub Begê Kurê Mihemed Begî (1552-1577), Dûman Begê kurê Yaqûb Begî (1577-1578) û Mihemed Begê Kurê Dûman Begî (1578-?) (2007: 332-334). Vekoler, piştî van mîrên navborî diyar dikin ku Hesên Beg, Îbrahîm Beg, Heyder Beg, Cîhanşah Beg (1703-1710), Xelef Beg (1710-?) dibin mîrên Dêrzînê (Pekol, 2017: 29-30).

Şerefyan Zirkîyên Girdikanê ji nifşa Qabîlê kurê Habîlê pêşengê Dêrzînê dide zanîn. Li gor wî, Qabîl bi awayekî nerewa bi xwişka xwe ra têkilî datîne û ji tirsê bavê xwe û ji şerman wê dişîne Keleha Girdikanê û bingeha mîrên Girdikanê ji van zarokên Qabîlî û xwişka wî dest pê dikan. Ji mîrên vê şaxê jî cih dide Mîr Nasir Begê Girdikanî, Mihemed Begê Kurê Nasir Begî, Nasir Begê kurê Mihemed Begî û Mîr Mihemedî (2007: 335-337). Vekoler di belgeyên Osmanî da rastî Xelîl Beg û Mîr Mihemedî jî tên (Pekol, 2017: 32-33) û Mîr Salihê Şêrwî jî di salên 1800an da wek mîrê Girdikanê behsa Şêx Abdulqadirî dike (2005: 139).

Konsolosê Îngiltereyê yê li Erzeromê di gera xwe ya 1838ê da li ser qonaxa dawî ya mîrên Zirkî agahîyên balkêş dide. Li gor wî mîrê dawî yê Tercîlê Receb Beg e û di nav mîrên Zirkîyan da yê herî dewlemend ew e ku di bin destê wî da 60 gund û di xizmeta wî da 300 siwarîyên hertimî hene ku bi awayekî rêkûpêk mûçe werdigirin. Dema pêwîst bike ev mîr ji gundên xwe dikare 700 siwarî û 3-4 hezar jî pîyadeyan berhev bike û wan bi çek bike. Brant dîyar dike ku, mîrê dawî yê Liceyê (şaxa Entaxê) Huseyn Beg e. Di bin destê wî da 70 gund, di bin fermanarîya wî da 300 suwarî û 4-5 hezar pîyadeyên bi şûr û tîfing hene. Em ji zanyarîyên Brantî têdigihîjin ku di vê demê da Zirkîyên Hêneyê jî wek yekeye rêveberîyê derketine holê û li ser vê yekeyê jî radigihîne ku Temir Begê mîrê Hêneyê li 60 gundan hikum dike û di bin rêveberîya wî da 200 siwarî û 2-3 hezar pîyade hene (2018: 45-46).

Desthilata van şaxên Zirkîyan heta sedsala 19ê jî di bin banê Osmanîyan da didome lê di serdema Sultan Mehmûdê Duyem da (1808-1839) dema ku Dewleta Osmanî dikeve nav hewldanên navendîkirin û modernîkirina dewletê mîna mîrên din ên kurdan, mîrên Zirkî jî li hember vê derdikevin. Ji ber vê di Cenga Osmanî û Rûsyayê ya 1828-1829ê da beşdarî nakin û herwek mîrên Rewandîz, Botan û Hekarîyê dikevin nav hewldanên berfirehkirina desthilata xwe (Ertekin, 2021: 103-104). Di vê çarçoveyê da Temir Begê Zirkî ku li Hêneyê hikum dike, di 1830yê da têkilî bi mîrên Gêlê û kesayetîyên giring ên Farqîn û Mêrdînê ra datîne û dest bi serhildanê dikan. Ji ber vê Reşîd Paşayê walîyê Dîyarbekirê di 1835ê da li hember Zirkîyan seferekê dide destpêkirin, wan têk dibe û malbata mîran mişext dike (Brant, 2018: 45). Bi vî awayî dawî li desthilata sîyasî ya Zirkîyan tê û keleh û navendên wan vediguherin gundên biçûk. Loma jî îro Entax gundekî biçûk e qezaya Liceyê ye, ji keleha Tercîlê tenê hin kavi mane û di şûna wê da gundê Hezroyê dibe qezayeke Dîyarbekirê. Herweha kelehên Dêrzîn û Girdikanê jî kavi dibin û di şûna wan da gundên avakirin ku niha li ser qezaya Baykana Sêrtê ne.

3. Kêşeyên Desthilatdarîya Zirkîyan wek Prototîpeke Desthilatdarîya Kurdan di Serdema Osmanî da

Rêveberîya împaratorî û dewletdarîya pêşmodern ji sîstema navendî ya modern cîyawaztir ji xelekên cîyawaz ên desthilatê pêk tê. Herçend di navenda wê da paytext, binemale û padîshahekî hebe jî di bin wê da wek rengvedana vê sîstemê gelek desthilatên navçeyî yên biçûk hene ku di navenda wan da jî bajarek, keleh, binemaleyek û mîrek heye. Kurd di serê sedsala 16ê da di

navbera her du împaratorîyên Osmanî û Sefewî da xwedî pêgeheke stratejîk in û piştî destdirêjî û serederîya xirab a Şah Îsmailê Sefewî û cîyawazîya mezhebî ya kurdan û Sefewîyan mîrên Kurdistanê bi dilxwazî dibin beşek ji Dewleta Osmanî. Hûngilîyên vê îltîhaqê di “muahedeya hûmayûn” a Qanûnî da (1535) tê ronkirin (Ekinci, 2023: 23) ku di encama vê da pêşî Sultan Selîm û paşê jî Qanûnî Sultan Suleyman di bin navên “hikûmet” û “sancaq”an da wek monarşîyeke biçûk mafê rêveberîya mîrên kurdan dinasin û ev rewş bi hin hevraz û nişûvan heta nîvê yekem ê sedsala 19ê didome. Di vê maweyê da ji ber çend sedemên dîyarker desthilata mîrên kurdan her ku diçe lawaz dibe û ji ber van hokaran di sedsala 19ê da ev mîrektî bi yekcarî ji alîyê Dewleta Osmanî ve tîn hilweşandin û dawî li desthilata kurdan a herêmi tê. Li gor zanyarîyên ku bi pîranî Şerefexan behs dike û geşedanên ku piştî wî çê dibin, em dikarin van kêşeyan di bin sernavên jêr da destnîşan bikin ku dibin sedema lawazîya desthilata rêveberîya şaxên Zirkîyan.

3.1. Rikeberîya di navbera Endamên Binemaleya Mîran da ji bo Wergirtina Desthilatê

Çawa ku mîrên kurd li ser destnîşankirina mîrêmîranekî nikarin li hev bikin û li ser pêşniyaza Îdrîsê Bedlîsî bi mîrêmîranê Osmanî razî dibin, ev kêmasîya wan di dîyarkirina mîrên navxweyî da jî gelek daran derdikeve holê. Ji ber vê kengê endamên binemaleya mîrên Zirkî bi hev dikevin ji bo çareserkirina kêşeyên xwe berê xwe didin Stenbolê, her carê beşeke desthilata xwe ji dest didin û bi awayekî lawaztir vedigerin welatê xwe. Ji vî alîyî ve Şerefexanê Bedlîsî li ser vê rewşa mîrên Zirkî zanyarîyên girîng dide ku prototîpeke mîrên din ên kurdan in. Bo nimûne piştî mirina Ehmed Begê mîrê Entaxê her sê kurên wî Şahim Beg, Yûsif Beg û Mehmûd Beg li ser mîrektîyê li hev nakin û ji bo çareserkirina vê kêşeyê diçin Stenbolê. Li ser vê, Dîwana sultanê Osmanî biryar dide ku dahata welatê wan di navbera her sê birayan da bê parvekirin û beşek jî bikeve bin mulkîyeta taybetî ya sultanê Osmanî. Bi vî awayî nahîyeyaya Rabbit, Meyafarqîn, gundê Cîqsê û malên xeracê yên kafiran ji destê Zirkîyên Entaxê derdikeve û dikeve ser mulkê taybetî yê Sultanî (2007: 339).

Di nav Zirkîyên Entaxê da piştî mirina Hesên Beg û Yûsif Begê jî kêşeyeke weha derdikeve. Herçend li gor rêbaza bidestxistina heq û îrsiyetê Welî Beg li cihê wî rûne jî ji pismamên wan Cîhanşah Begê kurê Zorab Beg pê ra dikeve nav dijbêrîyê û dixwaze mîrektîyê jê bistîne. Ji bo vê bi Dîwana Sultanî ra dikeve têkilîyê û dîyar dike ku eger mîrektîyê bidinê dê salê 20 hezar filorîyên⁴ zêdetir bide xezîneya Dîyarbekirê. Dema Welî Beg vê dibihîze ew jî heman rêjeyê pêşniyaz dike û bi vê tawîzê Cîhanşahî berteref dike (Bedlîsî, 2007: 340). Ev jî nîşan dide ku mîrên Zirkî bi destê xwe, bi bertîldana hikûmetê hem desthilata xwe lawaz dikin hem jî rê li ber hikûmeta navendî vedikin ku li hember wan, desthilata xwe berfirehtir bike. Bi vî awayî her guherîna mîrekî dibe sedema

⁴ Navê pareyê zêrîn e, ji ber ku cara pêşî li Floransayê hatîye çapkirin ev nav lê hatîye kirin.

derketina kêşe û rikeberîyê di navbera endamên binemaleya mîran da û rê li ber seqamgîrîya rêveberîya Zirkîyan digire.

Li alîyê din ev rikeberî dibe sedem ku desthilata Zirkîyan dabeş bibe û ji her şaxekî şaxên nû çê bibin. Ji ber vê milmilaneyê berî Osmanîyan mîrektîya Girdikanê ji Dêrzînê vediqete (Epözdemir, 2011: 27) û di serdema Osmanîyan da jî Zirkîyên Entax û Tercîlê şaxên Mîhranî û Hêneyê peyda dibin û xweserîya xwe radigihînin. Ev jî rêveberîya wan li hember desthilata navendî lawaz dike û rê li ber destwerdana Osmanîyan xweş dike.

3.2. Destwerdana Osmanîyan

Mîrên Zirkî herwek mîrên din ên Kurdistanê dema ji bo wergirtina desthilatê dikevin nav rikeberîyê di rastîyê da rêya destwerdana rayedarên Osmanî jî xweş dikin. Di mînaka Welî Beg û Cîhanşah Begî da dema ku mîrên Zirkî rayedarên Osmanî hîn bertîlê dikin çend sal paşê di serdema “Îbrahîm Paşayê Zalim” da sancaqa Entaxê bi merca ku salane 40 hezar filorîyan bide xezîneya Dîyarbekirê, mîrektîya Zulfîqar Begê kurê Şahim Begî tê pesendkirin. Ev rewş heta ku Îbrahîm Paşa ji wîlayeta Dîyarbekirê tê ezilkirin jî didome. Piştî ezilkirina wî dîsa Welî Beg mîna berê bê merc ji Sultan Mehmedê Sêyem fermana mîrektîya Entaxê werdigire (Bedlîsî, 2007: 340-341) û rewş asayî dibe.

Ji bilî van kêmasîyên mîrên kurdan ku ew bi xwe ji bo destwerdana Osmanî rê xweş dikin, em dikarin bibêjin ku Osmanî bi xwe jî kengê ji êrîş û sergêjanîyên Sefewîyan biewle dibin desthilata xwe li ser rêveberîyên mîrên Kurdistanê tund dikin û dixwazin hêza navendê zêde bikin (Zekî Beg, 2002: 143). Ev jî nîşan dide ku Osmanî biçûkkirin û kontrolkirina mîrên kurdan wek stratejîyekî dibînin û destdirêjîya wan ne tenê ji ber rêxweşkirina binemaleya mîran e. Ji ber vê ji rewşa wan a nelihêv sûd werdigirin, gelek caran di karûbarên mîrektîyên wan da destwerdanê dikin û bi çêkirina hin hincetan mafên wan ên rêveberîyê binpê dikin.

Di vê çarçoveyê da piştî ku hêza Sefewîyan tê şikandin û sînorê di navbera Osmanî û Sefewîyan da aram dibe di serdema mîrektîya Şahim Begî da Rustem Paşayê wezîrê Osmanî wî bi dizî û xîyanetê tawanbar dike û bi fermana Sultan Suleymanî wî dide kuştin. Piştî vê rûdanê, mîrektîya Entaxê nêzîkî 20 salan ji destê binemaleya Zirkî tê derxistin û ji alîyê fermanberên Osmanî ve tê birêvebirin. Lê di pêvajoya rûdana Elqas Mîrzayîyê Sefewî da dema ku Sultan Suleyman ber bi Azerbaycanê ve diçe sancaqa Entaxê bi mercekê dide Yûsif Begî ku keleha wê xirab bike û zeameta xwe jî bixe ser ya sancaqê. Ev rûdan, mînakeke tîpîk a daxwaza biçûkkirin û kontrolkirina mîrektîyên kurdan e ku herçend Entax careke din ji bo mîrên Zirkî bê vegeandî jî ev bi şikandina hêza wan a bergerîyê pêk tê da ku siberoj nikaribin li dijî Osmanîyan serî rakin û di vê keleha saxlem da xwe biparêzin. Ji ber berdewamîya vê sîyasetê piştî çend salan dema ku Yûsif Beg dimire dîsa Entaxê didin rêveberê Osmanî ku navê wî Ehmed Begê Hacî Huseyn e. Lê du sal paşê dema Sultan Selîmê Duyem tê ser textî Hesên

Begê kurê Yûsif Begî diçe Stenbolê û bi arîkarîya Mehmed Paşayê serwezîrê Osmanîyan careke din mîrateya binemaleya wî lê tê vegerandin (Bedlîsî, 2007: 339-340).

Ev destwerdan û encamên wê yên nerênî piştî şikestina Osmanîyan li hember Şah Ebasî di rapora Ezîz Efendî da jî tê tomarkirin (1632-1633). Di beşa sêyem a vê raporê da behsa rewşa berê û niha ya mîrên kurdan tê kirin û yek ji sedemên vê şikestinê jî lawazxistina mîrên kurdan tê destnîşankirin. Ji bo vê tê pêşniyazkirin ku rewşa mîrên kurdan herwekî serdema Sultan Selîm û Qanûnî bê sererastkirin da ku li hember êrîşên Sefewîyan welatê Osmanîyan biparêzin (Ekinci, 2012: 15). Em ji raporê têdîgihîjin ku dema ku Dewleta Osmanî bi seferên rojavayê ra mijûl dibe gelek caran mîrêmîranên Osmanî li mîrên kurdan zulm dikin, herçend mafê wan ê ezlkirinê nebe jî bi kêfa xwe hinek mîran ezil dikin û hinekan jî dikuvin. Ji ber vê berevajî ehidnameyên Sultan Selîm û Qanûnî gelek caran mulkê wan didin bîyanîyan, bac ji wan distînin û wan qels dixin (2012: 24).

Herçend Ezîz Efendî pêşniyaza sererastkirina vê rewşê bike û padîşahê wê serdemê bi “hikumê humayûnî” bacwergirtina ji mîrên kurdan qedexe bike jî (2012: 27) ev destwerdan salên paşê jî didomin û her dema ku mîrên Zirkî guh nedin daxwazên Osmanîyan bi çêkirina hincetekê tên cezakirin. Bo nimûne di 1704ê da Dewleta Osmanî dixwaze rêveberîya Dêrzinê bide destê Xelef Begê Bedlîsî û mafê Zirkîyan binpê bike. Dema ku Cîhanşahê mîrê Dêrzinê li dijî vê biryarê derdikeve jî ji bo tedîb û tenkîl walîyên Dîyarbekir û Wanê bi ser da dişîne. Cîhanşah xwe li hember wan ranagire û xwe ber bi çiyayan vedikêşe. Herçend di 1708ê da Sultan Ehmedê Sêyem careke din mîrektîya wî lê vedigerîne jî du meh paşê dîsa dest datîne ser mîrektîya wî (Epözdemir, 2011: 29-30). Bi heman awayî di serdema Sultan Selîmê Sêyem da jî dema ku hin daxwazên Osmanîyan nayên cihbichkirin Nuh Beg û Temir Begê Zirkî wek “şeqî” tên ragihandin. Ji bo jinavbirina wan ji begên din ên Zirkî û begên deverê tê xwestin ku arîkarîya Zuhdu Paşayê walîyê Dîyarbekirê bikin da ku wan bînin rayê. Bi vî awayî dewleta Osmanî dema nikare rasterast asayîşê dabîn bike ji alîyekî ve ji hêza rêveberên cîyawaz ên malbata Zirkîyan û mîrên din ên Kurdistanê sûd werdigire ji alîyekî ve jî wan li dijî hev sor dike û zemîna şer û dijberîyan di nav wan da çê dike (Ekinci, 2022: 166-168) da ku careke din ew jî bi heman awayî tola xwe ji yên din bigirin. Bi vî awayî ev rewş wek gerînekê her carê mîrekî kurd dike armanc, wan dadixe û hikumeta navendî bilind dike.

Jixwe herî dawî jinavbirina desthilata Zirkîyan bi vê rêbazê tê pêkanîn. Lewra tevî ku Dewleta Osmanî serhildana 1819ê ya eşrafên Dîyarbekirê bi arîkarîya Eyûb Begê Milî, Telî İbrahîm Beg, Huseyn Beg û Temir Begê mîrên Tercîl, Entax û Hêneyê yên Zirkî bitepisîne û padîşah wek dîyarî ji wan ra deh “xilal”ên samûrî bişîne jî çend sal paşê di 1827ê da vê carê bi rêya nameyekê ji Eyûb Begê Milî dixwaze ku li dijî Receb Begê mîrê Tercîlê arîkarîya hêzên hikumetê bike. Bi vî awayî serederîya “şeqî”yekî bi Receb Begî dikin û wî bi zordestî û rêbirîyê tawanbar dikin (Bayraktar, 2017: 140-142). Li ser vê Receb Begê Zirkî bi arîkarîya

serekekî kurd ê din tê jinavbirin û ev dibe çarenûsa mîrên din jî. Li hember vê rewşê, herçend mîrên Zirkî bi mîrê Gêlê, hozên derûdora Madenê, Mîrza Axayê Silivî û bi taybetî jî bi Mîr Mihemed Paşayê Rewandizî ra tifaqekê çê bikin (Ertekin, 2021: 109-111) û hêza xwe berhev bikin jî nikarin li hember sîyaseta navendîkirina Dewleta Osmanî xwe ragirin û di dawîyê da ji nav diçin û ji welatê xwe tèn mişextkirin.

3.3. Şerên Navxweyî

Şerefxan vê kêmasîya mîrên kurdan di mînakê Zirkîyên Dêrzin û Girdikanê da berbiçav dike ku gelek çaran dikevin qirika hev û bi vê rewşa xwe desthilata xwe lawaz û ya navendê jî bihêztir dikin. Li Dêrzinê piştî mirina Mîr Hemzeyê kurê Mîr Xelîfî her çar kurên wî li ser desthilatê dikevin pêsîra hev û dest bi şerî dikin. Di encama vî şerî da Elî Beg her sê birayên xwe têk dibe û dibe mîrê Dêrzinê. Piştî mirina wî di 1535ê da li ser fermana Sultan Suleymanî li cihê wî, birayê wî Şah Qulî Beg dibe mîr û heşt salan bê kêşe mîrektî dike. Lê carekê dema ku ji Stenbolê vedigere rastî Nasir Begê Zirkî yê mîrê Girdikanê dibe û ji ber neyartîyeke wan a kevin Nasir Beg û zilamên wî dike (2007: 333).

Ev rûdan li ser gundê Minarê çê dibe û ev gund di navbera mîrektîya Dêrzin û Girdikanê da dibe sedema şerekî dûrûdirêj. Şah Qulî Begê mîrê Dêrzinê ji bo ku ev gund di nav sînoren Dêrzinê da bimîne diçe Stenbolê û ji Sultan Suleymanî ji bo vî gundî fermanekê werdigire. Nasir Beg dema vê dibihîze hêrs dibe û ji bo tolhildanê berê xwe dide Stenbolê. Li bajarê Boluyê rastî hev tèn, di navbera wan da şerekî mezin çê dibe û Şah Qulî Beg û hemû xizmetkarên wî ji aliyê Nasir Begî ve tèn kuştin. Li ser vê mîrlîwayê bajêr Nasir Begî û 30 zilamên wî digire û li ser fermana Sultanî wan bi dar ve dike (Bedlîsî, 2007: 335-336).

Ji ber vê neyartîyê Mihemed Begê Girdikanî bi handana Şemsedînê Kedxudayê Hezoyê di gel Mihemed Begê kurê Dûman Begê Dêrzinê dest bi şerî dike. Ji ber kîn û tolhildanê bajar û gundên Dêrzinê dişewitîne û talan dike. Li ser vê Mihemed Begê Dêrzinî jî bersiva wî dide û di şerekî da Mihemed Begê Girdikanî bi giranî birîndar dike. Herçend wî bigihîjînin Keleha Girdikanê jî rojek paşê dimire. Piştî vê Mihemed Begê Dêrzinî êrîşî serekên Girdikanê dike û hemû kesên piştevanên vî şerî dike û dest datîne ser malên wan (Bedlîsî, 2007: 334). Di encamê da bi navberkarîya mîrê Hezoyê û Zeynel Begê Şêrwî li hev hatin çê dibe û li ser vê lihevhatinê Mîr Mihemed Begê Dêrzinî di şûna xwîna bavê wî da gundê Minarê û hinek mal û erzaqan dide Nasir Begê Kurê Mihemed Begî (Bedlîsî, 2007: 336). Bi vî awayî ji ber gundekî çend mîrên Zirkî û zilamên wan tèn kuştin û bi destê xwe hêz û desthilata hev kêmbûn dikin.

3.4. Dijberîya Zirkîyan di gel Desthilatdar û Hozên Cîran

Ji çavkanîyên dîrokî tê famkirin ku ji bilî milmilaneyê navbera şaxên Zirkîyan di navbera wan û mîrektî û hozên din da jî car bi car dijberî û pevçûn çê dibin. Em ji çavkanîyên dîrokî hîn dibin ku di sedsala 14ê da di navbera Zirkî û Silivîyan (Suleymanî) da gelek çaran şer çê dibin û karîgerîya vî şerî heta sedsala

19ê jî didome. Hesên Hisnîyê dîroknûsê Eyûbîyên Hisnkeyfayê, bi hûrgilî li ser şerê Zirkî û Silivîyan radiweste ku di navbera 1370-1371ê çê dibe. Li gor wî cara pêşî di 1370yê da Zirkî êrîş dibine ser Silivîyan, gelek kesên wan dikujin û malên wan talan dikin. Li ser vê Silivî jî bersiva wan didin û heta ber deriyê Meyafarqînê didin dû wan û gelek kesan ji wan dikujin. Li hember vê, Zirkî li Meyafarqînê dor li wan digirin û Mîr Celaledînê serokê wan dikujin. Li ser vê Silivî ji ber wan direvin û Zirkî ji vê rewşa wan a perîşan sûd werdigirin û dema ku Silivî mijûlî şîna Mîr Celaledînê ne, malên wan talan dikin.

Piştî demekê Silivî xwe berhev dikin û bi arîkarîya hin mîr û hozên din ên kurdan di êrîşeke berevajî da Şêx Şemsedînê birayê Şêx Behaedînê serokê Zirkîyan dikujin. Herweha dema ku Zirkî li Meyafarqînê mijûlî civînê ne, êrîşî keleha Kenderîbê dikin û malên Zirkîyan talan dikin. Li ser vê dîsa di navbera wan da şer çê dibe û Silivî bi arîkarîya hevpeymanên xwe Zirkîyan dişikînin û vedigerin welatê xwe. Ev şer di 1371ê da bi destpêşxerîya Mîr Seyfedînê Botî û bi pesendkirina Eyûbîyên Hisnkeyfayê bi dawî bibe jî (2019: 314-318) tu car di navbera van binemaleyan da aştîyeke berdewam çê nabe. Ji pêşhatên dîrokî tê famkirin ku di salên paşê da desthilata Zirkîyan li Meyafarqînê kêmtir dibe û piştî demekê Meyafarqînê ji dest didin. Em dikarin bibêjin ku neyartîya Zirkî û Silivîyan bi derbazbûna sedsalan pîr bibe jî ji bîr nabe. Loma jî ev milmilane heta sedsala 19ê dirêj dikêşe. Li ser vê neyartîyê James Brantê ku di 1838ê da li herêmê digere, dîyar dike her sê mîrên Zirkî yên Entax, Tercîl û Hêneyê 15 salan di gel Mîrza Axayê serokê hoza Silivîyan di nav şerî da bûne (2018: 46). Ev jî nîşan dide ku rikeberîya di navbera wan da her berdewam bûye û salên dîrûdirêj hev lawaz kirine.

Em heman dijberîyê di navbera şaxên din ên Zirkîyan û cîranên wan da jî dibînin. Salihê kurê Xan Budaqê mîrê Şêrwanê radigihîne ku mîna bavê xwe ew jî gelek caran bi mîrên Zirkî ra dikeve nav şer û pevçûnan. Li ser vê rewşê Mîr Salih dîyar dike ku şer û hevkuştin ji kurdan ra bûye adeteke bêyom û dema derfeta şerê wan û bîyanîyan nebe ew xwe bi xwe şerê hev dikin û mîna kewan hev dikêşin ser dava dijminî. Ji ber vê halê perîşan ê kurdan vedigerîne ser vê taybetmendîya wan û vê wek sedema sereke ya paşvemana wan dibîne ji cîranên wan ên ereb, ecem û roman (2005: 133-134).

3.5. Mîrên Zarok

Monarşî di nav xwe da hin kêmasîyên sîstemîk vedihewîne û derbazbûna rêveberîyê ji bavî bo kurî yek ji kêmasîyên wê yên herî berbiçav e. Ev şêwaza rêveberîyê dibe sedema binpêkirina prensîba lîyaqetê ku ji bo her desthilatek xaleke gewherî ye. Mîrektîyên binemaleyî yên kurdan jî wek mînakên biçûk ên monarşîyê rûbirûyê kêşeyên bi vî awayî dibin û em di mînaka Zirkîyan da dibînin ku gelek caran mîrên zarok tên ser hikum. Ji nav mîrên Zirkî piştî Hesên Begê mîrê Entaxê bi fermana Sultan Muradî mîrektî bo Yûsif Begî tê dayîn. Yûsif Beg dema ku dibe mîr hêja zarok e û ji ber sedemeke nedîyar zû dimire. Ev rûdan dibe sedem ku ji bo mîrektîyê Welî Beg û Cîhanşah Beg li hember hev derkevin û

herwek li jor jî hat behskirin ev kêşe bi rêya bertîldana rayedarên Osmanî bê çareserkirin (Bedlîsî, 2007: 340).

Mîrên zarok di şaxên din ên Zirkîyan da jî derdikevin pêşîya me. Bo nimûne dema Dûman Begê mîrê Dêrzinê di şerekî da li hember Qizilbaşan dimire kurê wî Mihemed Beg di 15 salîya xwe da dibe mîrê Dêrzinê (Bedlîsî, 2007: 334). Bi heman awayî piştî ku Mihemed Begê Girdikanî ji aliyê mîrê Dêrzinê ve tê kuştin kurê wî Nasir Beg jî di temenê zaroktîyê da dibe mîrê Girdikanê. Ev mîrê zarok li cihê ku bi karê rêveberîya mîrektîyê ra mijûl bibe, li gor siruştaya xwe ya zaroktîyê gelek caran dilîze û dema xwe bi henek û listikan derbaz dike. Rojekê dema ku bi xizmetkar û qeşmerê xwe yê bi navê Çenberî ra diçe nêçîrê Çenber heşîşê dikêşe, bi henekan serê xencerê dide ser sîngê Nasir Begî û wî dike. Li ser vê di şûna Nasir Begî da bi fermana sultanê Osmanî Mîr Mihemedê kurê wî dibe mîrê Girdikanê ku ew bi xwe jî zarok e (Bedlîsî, 2007: 337). Bi vî awayî li dû hev çend mîrên zarok dibin mîrên Girdikanê û ev jî dibe sedema lawazketina vê mîrektîyê.

4. Beşdarîya Zirkîyan di Geşedana Çanda Kurdî da

Ji çavkanîyên dîrokî derdikeve ku Zirkî nêzî hezar salî wek binemaleyeke desthilatdar, di geşedana çanda madî û manewî ya kurdan da cihekî giring digirin. Ji xebatên ku li ser Zirkîyan hatîye kirin, derdikeve ku ev binemale bi kelehên xwe yê mîna Entax, Mîhranî, Nûşad (Boşad), Tercîl, Dêrzin, Girdikanê û bi mizgeft, medrese, tekya, qesir, hemam û kanîyên xwe gelek berhemên madî didin çêkirin ku hin bermahîyên wan gihîştine heta îro jî. Ji çavkanîyên dîrokî û berhemên mayî dîyar dibe ku Ehmed Begê mîrê Entaxê di 1528ê da li navenda Dîyarbekirê ji bo şafîyan mizgeftekê dide nûjenkirin (Işık, 2021: 79; Budak, 2023: 20) ku îro bûye beşek ji Mizgefta Mezin a Dîyarbekirê. Herweha ev mîr giringîyeke mezin dide avadanîyê ji ber vê jî li navenda Liceyê di nav kelehê kevin a hilweşîyayî da mizgeftek, medreseyek û zawîyeyekê bi hev ve dide çêkirin û ji bo dabînkirina xercîyeyên van dezgehên bi navê “Weqfa Mescid û Medrese û Zawîyeyê ya Ehmed Begî” weqifekê ava dike û dahata rezê Eynê Dilê yê Liceyê û gundê Mehmedbana Hênêyê ji bo wê vediqetîne (Bizbîrlîk, 1996: 130; Işık, 2023: 213). Bi demê ra di nav vê kulîyeyê da pirtûkxaneyek jî tê çêkirin (Işık, 2021: 80) û ev kulîye heta erdheja Liceyê jî dibe navenda pêgîhandina gelek kesên giring. Ji vê kulîyeyê îro tenê beşa mizgeftê hatîye restorekirin û yê din hemû têk çûne. Herçend îro şopên gelek nemabin jî endamên binemaleya Zirkî û xelkê herêmê behsa hin avadanîyên din ên Zirkîyan jî dikin. Di navenda Liceyê da Seraya Mehmet Beg û Mahmûd Begî, Kanîya Xanim Xatûnê û Kanîya Hesên Begî, Hemama Hecî Melek Beg ji van berhemên in ku di erdheja Liceyê da dirûxin (Işık, 2021: 83-85). Herweha ji şaxa Zirkîyên Tercîlê Mizgefta Mezin a Hezroyê (sedsala 17ê) ji şaxên Zirkîyên Dêrzin û Girdikanê jî mizgeftên gundên Xelîl Beg (1669-1670) û Dêrzinê (sedsala 18ê) hêjayî amajekirinê ne (Pekol, 2017: 38-40). Lê ji van berhemên madî wêdatir Zirkî di berhemênîna çanda kurdî ya manewî da jî beşdarî dikin û şopa xwe li dîroka çanda kurdî dixin. Li gor zanyarîyên berdest em dê cih

bidin sê kesayetîyên Zirkî ku her duyên pêşî di dîroka çanda kurdî da xwedî cihên gelek giring in.

4.1. Îbnu'l Ezreq

Îbnu'l Ezreq di 1117ê da li Meyafarqînê ji dayik dibe û navê wî “Ehmed îbn Yûsif îbn Elî îbn Ezreq” e (Avad, 1975: 15, 49). Em ji berhema wî ya navdar *Tarîxa Meyafarqînê* hîn dibin ku ew jî mîna bav û bapîrê xwe yek ji burokratên serdema Merwanîyan e. Mixabin li ser binemale û hoza wî ne ew ne jî dîroknûsên piştî wî agahîyên zêdetir nadin. Lê hevbeşîya paşnav û welatî dibe sedem ku wek hîpotezekê mirov wî nîsbetî binemale û hoza Zirkîyan bike. Lewra li vê herêmê gelek kelehên Zirkîyan yên mîna Entax, Tercîl, Mîhranî û Boşadê hene û dem bi dem Meyafarqîn bi xwe jî dikeve bin hikumê wan. Ji ber vê berî me jî ji ber heman hokaran hin hin dîroknûs û dîroknasên kurd behsa Zirkîbûna wî dikin (Varlî, 1997: 337; Gümüş, 2012: 455) û ji nav van Îbrahîm Bozkurt îdîa dike ku mîrê pêşî yê Tercîlê Şêx Seyîd Hesên ji neviyên Îbnu'l Ezreq e (2021: 234).

Îbnu'l Ezreq heta 1138ê li Meyafarqînê perwerde dibe lê di maweya jîyana xwe da ji ber mebestên perwerde û karê rêveberî û dîroknûsîyê li çendîn welat û bajarên mîna Amed, Mûsil, Mêrdîn, Dinêser, Bexdad, Şam, Xelat, Rey, Bercis, Bergerî, Nevşehîr, Tebrîz, Hema, Humus, Heleb, Menbic, Heran, Resuleyn, Dîrsaliba, Medayîn, Anî û Gurcistanê digere. Li Bexdadê zanistên fiqih, feraîz, rêziman, hedîs û tefsîrê dixwîne. Di van geştên xwe da dibe mêvanê xelîfe û hikumdarên, li Bexdadê beşdarî zewca Muqtedî dibe û li Gurcistanê jî di gel mîrê Ebzaxê beşdarî seferên Derbend û Alanê dibe (Fariqî, 2023: 24-28, 480, 493-499; Avad, 1975: 53-60).

Ji bilî vê geşt û perwerdeyê di jîyana xwe da erkên giring ên burokratîk bi cih tîne. Ji ber vê li ser şopa bapîrê xwe Ebu'l Hesên Elî bîn Ezreqî di 1148ê da dibe berpirsyarê weqfên derveyê bajarê Meyafarqînê. Di 1149ê da wek balyozê Seîd Husameddîn Temirtaş ji bo kirîna hesinî diçe Mûsilê. Li Hisnkeyfayê nazirtî, li keleha Erzenê walîtî û demekê jî qazîti dike. Piştî vê maweyekê li Meyafarqînê serperîştîya Dîwanê û çavdêrîya Weqfa Meyafarqînê dike û herî dawî li Şamê jî çavdêrîya weqfên derûdora Şam û Dimişqê dike. Dîroka mirina wî bi başî neyê zanîn jî di hin çavkanîyan da wek 1176, di hinekên din da jî wek 1181 tê destnîşankirin (Fariqî, 2023: 24, 510-523; Beysanoğlu, 2003: XV-XVI).

Bêguman Îbnu'l Ezreq bi nivîsîna pirtûka xwe ya li ser dîroka Merwanîyan di dîroka kurdan da cihekî giring digire û bi saya berhema wî em bi awayekî hûrgilî li ser dîroka Dewleta Merwanî û bajarvanîya Meyafarqînê dibin xwedî agahîyên berfireh. Balkêş e ku vê berhema xwe ne ji ber xatîrê mîr û xelîfeyekî ji ber xîret û hemîyeta xwe dinivîse û bi awayekî hişmendane dîroka bajarê xwe, tomar dike (Fariqî, 2023: 33). Ji vî alîyî ve bi bawerîya me dendika hişmendîyeke kurdewarî diçîne ku salên paşê berhemên navdar ên mîna *Şerefname* û *Mem û Zînê* her ji ber vê motîvasyonê tên nivîsîn û ji bo çanda kurdî dibin çavkanîyên bêhevta. Ev taybetmendî bi dîtina me giringîya vê berhemê û nivîskarê wê

zêdetir dike û bi vê taybetmendîya xwe Êbnu'l Ezreq dibe nerîtdanerê têgihîştineke xwemalî.

4.2. Mîr Yaqûbê Zirkî

Herwek dîroknûsiyê, di qada edebîyata nivîskî da jî ji binemaleya Zirkî kesayetîyên pêşeng derdikevin. Çavkanîyên dîrokî nîşan didin ku bavê damezirînerê ê vê malbatê Şêx Hesênê Zirkî helbestên sofîgerîyê dinivîse û xwedan dîwanekê ye ku jî helbestên tirkî û farisî pêk tên (Bozkurt, 2021: 231). Ji ber ku ev dîwan negihîştîye roja îro em nizanin tê da helbestên kurdî hene yan na lê li gor Şerefhanê Bedlîsî jî mîrên vê binemaleyê Mîr Yaqûbê Zirkî xwedî dîwaneke kurdî ye. Li gor vê ragihandinê Mîr Yaqûb wek mîrekî giring ê şaxa Dêrzînê ya Zirkîyan dibe helbestvanê pêşî yê kurdîya kurmançî ku mixabin berhema wî heta niha jî nehatîye dîtin.

Li ser jîyan û berhema wî dîsa çavkanîya sereke *Şerefname* ye. Li gor vê berhemê di 1543yê da dema ku Şah Qulî Begê mîrê Dêrzînê li Boluyê ji alîyê Nasir Begê mîrê Girdikanê ve tê kuştin Mîr Yaqûbê kurê Mihemed Begî bi fermana Sultan Silêmanî dibe mîrê Dêrzînê û 25 salan li ser hikum dimîne. Şerefhan wî wek kesekî têgihîştî, xweşexlaq, dîndar û edebdost dide zanîn ku heweseke wî ya zêde ji bo helbestê heye û di vî warî da gelek çalak e. Li gor ragihandina wî, Mîr Yaqûb li ser yekîtîya Xwedê û heqîqetan li pey xwe gelek helbestan dihêle û piranîya helbestên wî jî bi kurdî ne (2007: 333).

Eger rojek ji rojan ev dîwan bê dîtin dê bibe dîwana pêşî ya kurdîya kurmançî û mîrekî Zirkî jî bibe damezirînerê edebîyata nivîskî ya kurdîya kurmançî di serdema îslamî da. Ev berhema wî jî bilî ku di kurmançî da dîwana yekem e, Mîr Yaqûbê Zirkî jî li gor zanyarîyên me yê îro bi vê dîwanê dibe yekem mîrekî kurdî ê helbestvan ku mînakên weha di nav kurdan da kêman in. Bi vî awayî Zirkî jî du alîyan ve di dîroka edebîyata kurdî da pileya yekembûnê bi dest dixin ku ew jî nivîsîna dîwana yekem a bi kurmançî ye û destpêka nerîta helbestvanên mîr e. Li ser vê rêçê di sedsalên paşê da gelek mîrên helbestvan derdikevin ku hin kesên mîna Mîr Îmadînê Hekarî (Sebûrî), Mîr Ebdula Xan (Arif), Petew Begê Hekarî, Mîr Muhemmed Teyar Paşayê Amêdî û kurê wî Îsmail Paşayê Amêdî mînakên vê ne (Aykaç, 2021: 351).

4.3. Mewlana Mihemed Zirkî

Ji bilî qadên dîrok û edebîyatê di qada zanistên dînî da jî şopên giring ên Zirkîyan tê dîtin, lewra di hemû navendên Zirkîyan da mirov rastî çendîn medreseyan tê û di van medreseyan da çendîn zanayên dînî derdikevin. Mixabin di çavkanîyên navborî da li ser jîyanname û xebatên van kesayetîyan tu zanyarîyek nîne. Lê Şerefhan dema navê her pênc medreseyên Bedlîsê û muderîsên wan tomar dike, dîyar dike ku li Medreseya Hacîbegîyeyê Mewlana Mihemed Zirkî dersan dide. Li ser kesayetîya wî jî dîyar dike ku di mijara fiqhê da xwedî zanyarîyên zêde ye, mirovekî çavtêr, xweparêz, dîndar, sofî, rast û dirust e ku mînakên wî di wê demê da kêman tên dîtin (2007: 449-450).

Herwek li jor jî amaje pê hat kirin di dema Hesênê Dirêj û Sultan Yaqûbê Aqqoyunî da ji ber ku Bedlîs ji aliyê Zirkîyên Tercîlê ve tê birêvebirin ev mîrektî û bajêr dora bîst salan di bin rêveberîya Zirkîyan da dimînin em dikarin bibêjin ku hebûna zanayekî mîna Mewlana Mihemed Zirkî li Bedlîsê encameke siruştî ya ve hikumranîyê ye. Mixabin ji vî zanayî tu berhem negihîştîye roja me. Lê tomarkirina navê wî ji aliyê Şerefxanî ve nîşan dide ku Mewlana Mihemed Zirkî zanayekî giring ê serdema xwe bûye.

Encam

Çand, dîrok û edebîyat rengvedana bikerên xwe ne û kêr zêde rengûrûyên neteweya xwe nîşan didin. Mîna gelek warên çandî, dîroka kurdan heta roja îro jî bi başî nehatîye ronkirin û gelek xalên şêlû û tarî hene. Ji bo gihîştina zanyarîyên nû û derxistina dîmena giştî ya dîroka kurdan pêwîstî bi xebatên monografîk û navçeyî hene da ku bi rêya van parçeyên biçûk, xalên tarî bîn ronîkirin.

Zirkî di dîroka kurdan a sîyasî û çandî da binemaleyê giring û xwedî dîrokeke hikumranîya hezar salî ne. Ji ber vê endamên ve binemaleyê di maweya hikumranîya xwe da çendîn berhemên madî û manewî diafirînin. Herçend piranîya dîroknasan di çarçoveya zanyarîyên Şerefxanî da dîroka sîyasî ya ve binemaleyê bi Şêx Hesênê Ezreqî û serdema Artûqîyên Mêrdînê bidin destpêkirin jî em vê yekê wek mîteke sîyasî dibînin û dîroka wan kevintir dizanin. Lewra çavkanîyên din ron dikin ku Şêx Hesên û Zirkî berî Artûqîyan li vê herêmê hene û peywendîya Şêx Hesên û Emîr Artûqî jî bêbingeh e.

Mîna hemû desthilatên dema xwe, sînorên hikumranîya Zirkîyan jî guherbar in. Ji zanyarîyên hin çavkanîyan derdikeve ku ev binemale dem bi dem sînorê desthilata xwe berfireh dike carinan jî paşve dike. Bo nimûne di dema Aqqoyunîyan da sînorê desthilata wan ji bakurê Dîyarbekirê heta Bedlîsê berfireh dibe û di dema Osmanîyan da jî Entax, Tercîl, Mîhranî, Dêrzin, Girdikan, Mîhranî û Hêne navendên wan ên rêveberîyê ne.

Şaxên hikumranîya Zirkîyan mîna mîrektîyên din ên kurdan gelek çaran li ser mîrektîyê yan bidestxistina gundek yan deverekê li dijî hev şer dikin, hev dikujin, gilîya hev bi sultan û paşayên Osmanî dikin û ev jî dibe sedema lawazketina wan. Ji aliyê din ve nakokîya Zirkîyan di gel hozên cîran û hebûna mîrên zarok jî di dîroka wan da dibe sedema lawazîyê ku ev kêr zêde di hemû sîstemên monarşîk da tîn dîtin. Lê ji hemûyan giringtir destwerdana Osmanîyan û destdirêjîya burokratên Osmanî dibe sedema sereke ya lawazîya Zirkîyan.

Ji aliyê çanda madî ve ji Zirkîyan gelek keleh, mizgeft, seray û avahîyên din mabin jî piranîya wan îro kaviil bûne lê ji aliyê çanda manewî ve; Îbnu'l Ezreq ji aliyê dîroknûsîya kurdî ve û Mîr Yaqûbê Zirkî jî ji aliyê edebî ve du kesayetîyên giring ên Zirkî ne ku yek ji pêşengên dîroknûsîya kurdî tê qebûlkirin yê din jî helbestvanê pêşî yê kurdîya kurmançî û mîrê pêşî yê helbestvan tê qebûlkirin. Herweha di serdema hikumranîya Zirkîyan da gelek medrese tîn vekirin û li van

medreseyan gelek zana peyda dibin ku Mewlana Mihemed Zirkî yek ji van e ku li Bedlîsê muderistî kirîye.

Herçend xebata Ibnu'l Ezreq bi erebî be jî ji bo dîroka Merwanîyan çavkanîyeke giring e û beşeke dîroka kurdan zelal dike. Mixabin dîwana Mîr Yaqûbî heta roja îro jî nehatiye dîtin ku piranîya wê ji helbestên kurdî pêk tê. Ev jî nîşan dide ku Zirkî hem di dîroka siyasî ya kurdan da hem jî di xebatên çandî yên kurdî da xwedî karîgerîyeke berbiçav in û ji ber vê jî dibin beşeke giring a çand û dîroka kurdan.

Çavkanî

- Acar, A. (2012). Dünden Bugüne Hetâkh (Atak) Kalesi. Dünden Bugüne Lice Sempozyumu Bildirileri. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları. 13-45.
- Avad, B. A. (1975). Meyyafarqîn ve Amed Tarihi'ni Nerede ve Nasıl Buldum?. Mervani Kürtleri Tarihi. (Çev. M. E. Bozarlan). Koral Yayınları. 9-66.
- Aydeniz, V. (2012). Akkoyunlu-Kürt İlişkileri. İstanbul: Nûbihar.
- Aykaç, Y. (2021). Mîr Yaquûbê Zirkî: Mîrekî Şair Di Edebiyata Kurdî Ya Klasîk De. Ashâb-ı Kehf Şehri Lice Tarih, Edebiyat, Kültür. H. Yıldız-A. Ertekin-D. Adlığ-A. Cengiz (Ed.). Ankara: Sonçağ Akademi. 343-354.
- Azimli, M. (2008). Artukluların Kuruluşu ve İlk Artuklu Emiri Necmettin İlgazi'nin Siyasi Faaliyetleri (1106-1122). Artuklular. İ. Özcoşar (Ed.). Mardin: Mardin Valiliği Kültür Yayınları. 13-20.
- Bayraktar, U. B. (2017). Erken 19. Yüzyılda Kürt-Osmanlı İlişkileri: Zirki Beyleri ve Hazro'da Yerel Siyaset. Osmanlı Devleti ve Kürtler. İ. Özcoşar-S. Vali (Ed.). İstanbul: Kitap Yayınevi. 135-154.
- Bedlîsî, Ş. (2007). Şerefname. (Wer. Z. Avci). İstanbul: Avesta.
- Beysanoğlu, Ş. (2003). Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi Başlangıçtan Akkoyunlulara Kadar. Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yayınları.
- Bizbirlik, A. (1996). 16. yy.'da Tercil Sancağı Üzerine Notlar. Osmanlı Araştırmaları XVI. H. İnalçık-N. Göyünç-H.L. Lowry-İ. Erünsal-K. Kreiser-A.A. Şentürk (Ed.). İstanbul: Enderun Kitabevi. 85-120.
- Bizbirlik, A. (1996). 16. Yüzyılın Ortalarında Atak Sancağı ve Sancak Beyleri Üzerine Notlar. Osmanlı Araştırmaları XVI. H. İnalçık-N. Göyünç-H.L. Lowry-İ. Erünsal-K. Kreiser-A.A. Şentürk (Ed.). İstanbul: Enderun Kitabevi. 109-133.
- Bozkurt, İ. (2021). Aşiretler Tarihi. İstanbul: Nûbihar.
- Brant, J. (2018). 1838 Yazında Kürdistan. (Çapa Duyem). İstanbul: Weşanxaneya Rûpelê.
- Budak, M. (2023). Zirkan Aşiretinden Hazro Beyleri. İstanbul: Nûbihar.
- Ekinci, R. (2012). Azîz Efendi'nin İslahatnâmesi Üzerine. Kürt Tarihi. 2, 12-19.
- Ekinci, M. R. (2022). Beylikten Sancağa Osmanlı İdari Teşkilatında Atak (16-19. YY.). Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar. E. Çiftçi, V. Gürhan, M. R. Ekinci (Haz.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. 143-186.
- Ekinci, R. (2023). Peymana Hikimdarın 1535 Peymana Qanûnî Siltan Silêman Digel Hakimên Kurd. Dewlet û Mîrgehên Kurdî di Serdemên Naverast û Nû da. Zaxo: Senterê Zaxo bo Vekolînên Kurdî. 2, 17-32.
- Epözdemir, Ş. (2011). Zirkan Beylikleri Tarihinde Derzın. Ankara: Fanos Yayınları.
- Ertekin, A. (2021). Atak Beylerinden Zirki Timur Bey ve Dönemin Panoramik Özeti. Ashâb-ı Kehf Şehri Lice Tarih, Edebiyat, Kültür. H. Yıldız-A. Ertekin-D. Adlığ-A. Cengiz (Ed.). Ankara: Sonçağ Akademi. 72-118.
- Fariqî, İbnu'l Ezreq (2023). Tarîxa Meyafarqînê. (Wer. E. Narozî). Kerîm El-Xulî – Yusuf Baluken (Amd.) İstanbul: Nûbihar.

- Gümüş, E. (2012). Lice ve Çevresinde Kurulmuş Beylikler ve Burada Meskun Aşiretler. Dünden Bugüne Lice Sempozyumu Bildirileri. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları. 451-461.
- Gümüş, E. (2021). Mihrani Ekrad Sancağı: Kadim Bir Aşiret Yurtluk Ocaklığı. Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi. 6 (1), 1-27.
- Gümüş, E. (2024). Zirki Aşireti'nin Yurtluk Ocaklık Bir Sancağı: Tercil Beyliği (1515-1750). Anatikçağ'dan Günümüze Medeniyetler Kavşağında Hazro Tarih-Toplum-Kültür. O. Bozan-A. Ertekin-A. Yaz (Ed.). İstanbul: Çizgi Kitabevi. 139-162.
- Hisnî, H. İ. M. (2019). Tarîxu Hisni Keyfa. Y. Baluken (Ed.). İstanbul: Nûbihar.
- Işık, S. (2021). Lice Beyleri, Vakıf Ahmet Bey Camii ve Sakal-ı Şerif. Ashâb-ı Kehf Şehri Lice Tarih, Edebiyat, Kültür. H. Yıldız-A. Ertekin-D. Adlığ-A. Cengiz (Ed.). Ankara: Sonçağ Akademi. 71-92.
- Işık, F. (2023). Lice Zirkileri Aile Tarihi. İstanbul: Logo Yayınevi.
- Korkusuz, M. Ş. (2004). Tezkire-i Meşayih-i Amid Dayarbakir Velileri I-II. İstanbul: Kent Yayınları.
- Kürd Emirlerinin Muktedir Oldukları Zamanda Yaptıkları Hizmetler. (2012). (Çev. Ö. Beyter-R. Ekinci). Kürt Tarihi. 2, 20-27.
- Pekoş, F. (2017). Zirki Beylikleri ve Beyleri Tarihi. Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı. Teza Çapnebûyî ya Mastirê.
- Tihranî, E. (2014). Kitab-ı Diyarbakriyye. (Çev. M. Öztürk). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Xan Budaq, S. (2005). Dîroka Nijada Şêrwan. (Wer. K. Soylu). İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Varlı, E. M. M. H. X. (1997). Dîroka Dugelên Kurdan 600-1500 Derpêç 1. İstanbul: Hoşka Weşan û Lêkolîna Sîpan.
- Veroj, S. (2023). Kurdistan siyasi, içtimai, edebi, ilmi haftalık müstakil fikir mecmuasıdır. Stenbol: Weşanên Dara.
- Zekî Beg, M. E. (2002). Dîroka Kurd û Kurdistanê. (Wer. Z. Avci). İstanbul: Avesta.

Bandorên Stereotîpên Zayenda Cîvakî Li Ser Pêkanîna
Kevneşopiya Dengbêjiyê: Mînaka Eyşe ŞAN

Leyla Kaplan¹

Dengbêjlik Geleneğinin İcrasında Toplumsal Cinsiyet
Kalıpyargılarının Etkileri: Ayşe ŞAN Örneği

Öz

İnsan sosyal bir varlıktır ve onun içinden çıktığı topluma uyum sağlaması beklenir. Ne var ki içinde yaşadığımız toplumda cinsiyetçi yaklaşımlar oldukça fazladır ve bu yaklaşımlar çoğunlukla kadınların aleyhine olmaktadır. Ayşe Şan, yaşadığı dönemde sesini duyurabilmiş ve etkisi hala da devam eden kadın dengbêjlerdendir. O da hemcinsi birçok kadın gibi cinsiyetçi yaklaşımlara maruz kalmış fakat onlardan farklı olarak bu yaklaşımlara direnip hayallerinin peşinden koşmuştur. Ayşe Şan tüm hayatı boyunca toplumsal cinsiyet kalıpyargıları ile mücadele etmiş, ayakları üzerinde durmuş, aileye, topluma rağmen bir kadın olarak onlarca CD, kaset doldurup konserler vermiştir. Bu çalışmada Ayşe Şan'ın hayatı ve sanatı hakkında bilgi verildikten sonra, toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kalıpyargılarına değinildi. Daha sonra, Ayşe Şan'ın yaşamı toplumsal cinsiyet kalıpyargıları çerçevesinde incelendi. Sonuç olarak Ayşe Şan'ın tüm hayatı boyunca toplumsal cinsiyet kalıpyargılarına başkaldıran bir kişilik olarak var olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ayşe Şan, dengbêj, toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyet kalıpyargıları, kadın.

¹ Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü
Doktora öğrencisi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı,
leylakaplan@artuklu.edu.tr, ORCID: [0000-0001-7887-9017](https://orcid.org/0000-0001-7887-9017).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 27.05.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 11.07.2024

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

The Effects of Gender Stereotypes in the Performance of the Dengbêj Tradition: The Ayşe ŞAN Example

Abstract

Human is a social entity and is expected to adapt to the society he/she came from. However, in the society we live in, there are a lot of sexist approaches and these approaches are mostly against women. Ayşe Şan is one of the female dengbêjs who made her voice heard during her lifetime and whose influence still continues. Like many women of her same sex, she was exposed to sexist approaches, but unlike them, she resisted these approaches and pursued her dreams. Ayşe Şan has struggled with gender stereotypes all her life, stood on her feet, filled tens of CDs, cassettes and gave concert as a woman despite family and society. In this study, after giving information about Ayşe Şan's life and art, gender and gender stereotypes were mentioned. Later, Ayşe Şan's life was analyzed within the framework of gender stereotypes. As a result, it has been revealed that Ayşe Şan has existed throughout her life as a personality that rebelled against gender stereotypes.

Keywords: Ayşe Şan, dengbêj, gender, gender stereotypes, woman.

Kurte

Mirov heyîneke civakî ye û tê hêvîkirin ku xwe bi civaka jê derketiye re biguncîne. Lê di civaka em tê de dijîn de helwestên zayenda civakî gelek zêde ne û ev helwest jî bi piranî li dijê jinan in. Eyşe Şan yek ji wan dengbêjên jin e ku di serdema xwe de dengê xwe daye bihîstin û bandora wê hêj jî dewam dike. Ew jî wekî gelek jinên hemcins tûşî helwestên zayendî maye lê bi awayekî ji hemcinsên xwe cudatir li hemberî wan helwestan ber xwe daye û ketiye pêy xeyalên xwe. Eyşe Şan bi temamiya jiyana xwe de bi stereotîpên zayenda civakî re mucadele kiriye, li ser pê xwe sekiniye, tevî malbat û civakê dîsa jî bi dehan sêlik û band daye tijekirin û konsert dane. Di vê xebatê de ewil di derheqê jiyana û hunera Eyşe Şanê de agahî hatin dayîn paşê li ser zayenda civakî û stereotîpên zayenda civakî hate sekinîn. Jiyana Eyşe Şanê li gorî stereotîpên zayenda civakî hate nirxandin. Di dawiyê de hate xuyakirin ku kesayeta Ayşe Şanê ya ku di temamiya jiyana xwe de li hemberê stereotîpên zayenda civakî sekiniye, dizane ku çî dixwaze û ji bo xwestekên xwe bêyî ku dev jê berde dixebite.

Peyvên Sereke: Eyşe Şan, dengbêj, zayenda civakî, stereotîpên zayenda civakî, jin.

Extended Abstract

Sex as a term relates to being biologically male or female. Gender is gender identities. These gender identities are social responsibilities assigned to women and men in different places and times. While the main thing in sex is biological differences, gender refers to differences created as a result of cultural values. A social categorization such as masculine and feminine is the result of gender and the criterion here is cultural.

Stereotypes are the behaviors and characteristics that society expects from women and men as a group. Stereotypes are actually a kind of

prejudices. Although we can talk about common stereotypes across cultures, this rate is low. Stereotypes differ from culture to culture and they are resistant to change. Existing stereotypes need a very long time to change and transform. Sex stereotypes are often thought of as opposites for men and women. Stereotypes force both sexes to think and live in a certain way. Stereotypes draw boundaries for people and put them into certain molds. The options offered by stereotypes for one sex may be advantageous for one sex and disadvantageous for the other sex. This leads to inequality between the sexes. For example, gender stereotypes present the inside of the house as the domain of women, while the outside of the house is the domain of men. This makes men active and dominant and women passive. And society is very resistant to change in this regard.

Dengbêj tradition is one of the ancient cultures of the Kurds. Although we do not have enough data on the oldest dengbêj in history, Evdalê Zeynikê and Gulê are among the first known dengbêjs. In this tradition, which continues to this day, male dengbêjs outnumber female dengbêjs. When dengbêj is mentioned in society, it is seen as a field that belongs to men and is masculinized. While male dengbêjs have had more opportunities to practice their art, female dengbêjs have been restricted to a very narrow area. Male dengbêjs practiced their art under the protection of *Agha*, *Mir* and *Begs*, participating in *divans* or traveling from region to region, and had the opportunity to improve themselves. The same was not valid for female dengbêjs. Women dengbêjs have been able to perform their art only when given the opportunity in female-only environments. They had no opportunity to travel from village to village and practice their art. If there was a dengbêj in the family, they learned new songs by listening to him or through the radio. Ayşe Şan was born as the daughter of dengbêj father. She witnessed this culture from a very young age and became a secret follower of it until a certain age. As a woman, her family did not approve of her singing the *kilam*, and until a certain age she could only sing the *kilam* in narrow and closed spaces where women were present. These narrow and confined spaces became an incentive rather than a deterrent for Ayşe Şan, and she moved out of the confined space and into the wide space to practice her art. Of course, this was not easy for her as a woman and she paid a heavy price. Ayşe Şan realized her art, which she thought was not suitable for women, by resisting social stereotypes. She pursued her dreams, but at a heavy price. We can list some of these costs as follows: not being able to return to her beloved mother and family, not being able to be with her mother during her illness, being threatened with death by her family and relatives, exploitation of her labor. With her stance and life, Ayşe Şan has managed to challenge gender stereotypes in the twentieth century and has not given up on pursuing her dreams.

Destpêk

Di nav kurdan de ji ber ku çanda nivîskî dereng dest pê kiriye ji bo gelek çavkaniyan mirov berê xwe dide çanda devkî. Di nav çanda devkî ya kurdan de “dengbêj” cihekî girîng digire. Her çiqas bi sedî sed neyê zanîn ku çanda dengbêjiyê kengê dest pê kiriye an jî dengbêjê/a ewil kî ye, lê dîsa jî li gorî agahiyên ber dest em dikarin navê Selîmê Silêmanî bibêjin. Ew di sedsala XVIIan de jiyaye û dengbêjê mala Mîr Şeref Begê Hîzanê bûye (Pariltı, 2006: 89). Evdalê Zeynikê, Gulê, Resoyê Gopala, Şakiro hin ji wan dengbêjên ewil ên navdar in.

Di gelek berhemên folklorîk de jina kurd weku afrîner û îcrakar derdikevin pêşberî me (Suvağci, 2021: 764). Îcrakerê berhemên devkî yên di nav kevneşopîya dengbêjiyê de cih digrin jî zehfî jin in lê ji ber rolên wan ên di civakî de bi awayekî azad, bi dilê xwe nekarine vî karî bikin. Ji ber kevneşopiyên dîni û civakî jinan nekarine xwe zêde bidin pêş. Dema mirov ji aliyê zayenda civakî ve dinirxîne mirov dibîne ku dengbêjî zêdetir weku karê mêran hatiye dîtin. (Keleş, 2019: 392). Qadên gelemperî û qadên taybet di vê rewşê de bandoreke mezin dikin. Bêqîmetbûna qadên taybet û yên bi jinan re têkildar dibe sedem ku dengên bi qadên taybet ve sîndarkirî wek negiring bînin dîtin. Di vê qerna modern de tiştên ku ji jinê tê texsîrkirin denga gelemperî bi xwe ye (Schäfers, 2016: 25-26). Dengbêjên mêr di jiyana xwe ya dengbêjiyê de texsîrkirineke bi vî awayî nejiyane û karîbûne di qadên gelemperî de hunera xwe îcra bikin.

Dema mirov bi awayekî gelemperî li dengbêjên jin dinihêre mirov dibîne ku zehfê wan ji ber “jînbûna xwe” di nav civakê de hatine vederkirin. Kilam an jî strangotin ji bo wan wek “şerm”, “eyb” û “gûneh” hatiye dîtin. Nexasim kal û pîr belavbûna dengê jinê ya di nav civakê de (stran gotina wê) wek şermeke mezin dinirxînin. Li gorî wan strangotina jinê ji bo rûmeta malbatê tiştêkî xeternak e. Lewre dixwazin ku pêşiya wê bigirin (Schäfers, 2019: 81). Li gelek deveran civakê bi awayekî nebaş ji wan jinên dengbêj nihêriye. Heta gelek caran ji civatê hatine îzolekirin. Ji ber van sedeman jiyana jinên dengbêj bi trajediyên mezin ve tije bûne (Özcan Elçi & Cengiz, 2019: 980). Ne tenê di civaka kevin de ya ku rêz û qîmet nedidan jina dengbêj belkî îro jî di sedsala bîst û yekem de hêj jî ev bawerî li gelek cihan serdest e (Xakpûr, 2023: 17).

Di hunera dengbêjiyê de perwerdehî ji perwehiya îro ya modern cudatir bûye. Ji bo hinbûn û pêşxistina vê hunerê saziyên perwerdehiyê tune bûne. Ev çand û kevneşopî bi rêya hoste û şagirtan heta îro hatiye. Dema kesên ciwan xwestine ku xwe di dengbêjiyê de pêş bixin çûne ba dengbêjên din ên navdar û li ba wan xwe pêş xistine. Wan bi awayekî devkî perwerde dîtine û bi rêya guhdarkirin û jiberkirinê kilaman hîn bûne. Ji bo jiberkirina kilaman hafizeyek xurt hewce ye. Bê nivîs û tenê bi rêya guhdarkirinê dengbêjan bi dehan kilam ji ber kirine. Ev rewşa perwerdehiyê mirov dikare bibêje ku zêdetir ji bo dengbêjên mêr derbasdar bûye. Jinên dengbêj nekaribûne biçin ba dengbêjên din ku kilamên nû

hîn bibin. Jinên dengbêj bi çend rêyan karibûne kilamên nû hin bibin. Yek ji wan rêyan di mal de hebûna dengbêjekî bûye. Jinên dengbêj bi guhdarkirina kilamên bav, bira û mezinên xwe hînî kilaman bûne. Eyşe Şan jî ji bo vê rewşê mînakeke girîng e. Ew bi saya bavê xwe yê dengbêj bi kilaman mezin bûye (Seyfudîn, 2023: 50) û hê di emrekî piçûk de hînî kilamgotinê bûye. Rêyeke din a hînbûna kilaman jî radyo bûye. Radyo di çanda dengbêjiyê de serdemeke modern e (Gürür, 2021:1329. Dengbêjan bi saya guhdarkirina Radyoya Bexda û Êrîvanê gelek kilam jî ber kirine. Radyo jî bo dengbêjên jin bûye derfeteke mezin. Derfeta hin dengbêjên jin çêbûne ku di radyoyan de kilaman jî bibêjin. Îran Xan yekem jina dengbêj a Kurmanc e ku li Urmiyeyê di radyoya Urmiyeyê de digel dengbêj Xalê Birê stran gotine. Mala Îran Xanê li gund bûye û her roj bi dehan kîlometre rê çûye ku bikaribe di radyoyê de stranên bibêje (Xakpûr, 2023: 32-33). Dîsa Meryem Xan yek ji wan dengbêjan e ku wê dengê xwe bi rêya radyoya Bexdayê daye guhdarkirin. Bi vî awayî Meryem Xan bandor li ser hin dengbêj û stranbêjên jin kiriye. “Ji van jinan yek jê dengbêj Eyşe Şan e ku weku Meryem Xanê di jiyana xwe ya hunerî de rastî gelek astengiyan hatiye” (Uluç, 2021: 33). Meryem Xan a ku weku “Siltana Kurda” jî hatiye nasîn bi jiyana xwe ya hunerî cesaret daye jinên dengbêj û hunermend. Navê wê weku yekem jina dengbêj a dengê wê hatiye qeydkirin derbas dibe. Dengê wê di stûdyoyên Bexdayê yê Beyzafon, Odeon, Sudwa, Ebu Kelb û Naîm de hatiye qeydkirin (Mendeş, 2019: 106-108). Li vir divê li ser binavkirina dengbêjî û stranbêjî jî çend tiştên bên gotin. Li gori hin kesan Eyşe Şan û Meryem Xan weku dengbêj navdar bûne lê ew hunermendên dengê ne û dengbêj nîn in. Yorulmaz (2017: 55) jî di wê bawariyê de ye û dibêje ku kilamên dengbêjan her tiştî venabêjin. Kilam lehengên têkçûyî, yê hatine kuştin an jî mirine vedibêjin. Her çiqas di binavkirina dengbêj û stranbêjê de lihevkirineke teqez tune be jî Meryem Xan û Eyşe Şan di çavkaniyên vê xebatê de weku dengbêj hatine binavkirin. Lewre me jî wan wekû dengbêj bi nav kir.

Di nav çanda dengbêjiyê de Dengbêj Gulê û Pero di nav jinên dengbêj ên ewil de cih digirin. Ji xeynî wan Elmas Muhammed Xan, Meryem Xan, Fatma Îsa, Aslîka Qadir, Eyşe Şan, Xana Zazê, Zafîne Şekir, Dengbêj Gazin, Dîlbera Wekîl, Xana Zazê, Kubara Xido, Îran Xanim, Daykî Cemalî² jî dengbêjên jin ên din in (Keleş, 2019: 393). Dengbêjên jin li hemberê stereotîpên civakî ber xwe dane û rastî gelek zehmetiyan hatine. Yek ji wan jinên dengbêj Sûsika Simo ye. Ew li Ermenîstanê ji dayik bûye û dengbêja jin a ewil e ku heta serdema xwe ji aliyê dewletê ve hatiye nasîn. Keça malbateke Êzdî ye û cara yekem li Ermenîstanê li ser sehneya dewletê kilam gotiye. Her çiqas bixwe Êzdî be jî digel yekî Ermenî zewiciye û li hemberê stereotîpên civakê sekiniye. Fatma Îsa, ewil û tekane jina dengbêj a misilman e ku li radyoya Erîvanê de xebitî ye. Wan demên ku jinan tenê dikariya di civatên jinan de di nav mal de kilam bigotana wê di Radyoya Erîvanê de ji bo demeke kurt stran gotine û di nav herêma kurdan de hatiye nasîn. Ji ber

² Ji bo tomarên ewil ên van jinên kurd mirov dikare berê xwe bide projeya ku bi serpereştîya Zeynep Yaş ve tê kirin: <https://www.youtube.com/@dengejinenmezopotamyaye/videos>

hişmendiya patriarkî destûr nedane ku li radyoyê êdî kilaman bibêje û wê jî tenê di dawetan de kilam, di şînan de jî zêmar gotine û bi vî awayî dewam kiriye (Zaman, 2019: 35-36). Meryem Xan jî yek ji wan jinan e ku li hemberê bertekên malbatî ber xwe daye û ji bo hunera xwe hevjinê xwe berdaye. “*Heger bê huner bijîm ez ê bimirim*” gotiye û hunera xwe bijartiye (Deveci Bozkuş, 2011: 121). Eyşe Şan jî wekî gelek dengbêjên jin li hemberê stereotîpên zayenda civakî ber xwe daye, ji bo hunera xwe ji mal derketiye û gelek bajar û welat geriyaye. Bi saya ked û serfiraziya wê jê re “*Qiralîçeya Bê Tac û Text*” gotine û wê jî ji bo armanc û xeyalên xwe heta dawiya emrê xwe ber xwe daye. Li hemberê tehdîtên mirinê yê bira û xizmên Eyşe Şanê wê nekariye careke din vegere Diyarbekirê, heta ji bo mirina diya xwe jî nehiştine here û qebra diya xwe bibîne (Öztürk, 2012: 124). Mirov di muzîka Eyşe Şanê de şopên redkirina ji malbatê, mişextî û tenêtiyê dibîne. Meryem Xan û Eyşe Şan di serê sedsala bîstem de yekem jinên dengbêj in ku di muzîka kurdî de dengê wan hatiye tomarkirin û îro di nav guhdarên kurd de gelek popûler in. Wan herduyan jî pevçûnên giran digel malbatên xwe jiyane (Schäfers, 2019: 82).

Ji van mînakên jî diyar dibe ku dengbêjî ji bo jinan wekî mêran hêsan hebûye. Jinan ji bo vê hunerê gelek ber xwe dane, tuşî rexneyên ji malbat û civakî mane, hin caran mecbur mane zarokên xwe li ba kesên din hiştine, hin caran mecbûr mane ji hevjinên xwe veqetiyane. Jinên dengbêj ji bo vê hunerê gelek berdêlên giran dane.

1. Jiyan û Serboriya Hunerî ya Eyşe Şanê

1.1. Malbat

Eyşe Şan di sala 1938an de li Diyarbekirê hatiye dinyayê. Ew wek Eyşe Şan, Eyşe Xan, Eyşana Elî hatiye naskirin. Diya wê Elîf (Heciye) Xanim ji mala Hecî Mistefa Begê Erzerûmî ye. Bavê wê Mihemed Osman Elî Şan e ku bi eslê xwe ji Bîngolê ji eşîra Cibriyan e û di xortaniya xwe de diçe Diyarbekirê û li wir dijî. Dê û bavê Eyşe Şanê li Diyarbekirê hev du nas dikin û li wir dizewicin. Malbat li Taxa Erbedaşê rûdînin û Eyşe Şan jî li wir ji dayik dibe. Keça mezin a malê Eyşe Şan e û ji xeynî wê 2 xwişk (Remziya û Salîha) û birayekî (Elî) wê hene. Wexta ku şerê cîhanê yê duyemîn diqewime bavê Eyşe Şanê diçe şer û li wir nexweş dikeve û paşê rehma dîke. Dema bavê wê rehma dîke Eyşe Şan hêj 9 salî bûye (Yaş & Akçol, 2009: 17; Yaş, 2016: 207).

Eyşe Şan ji ber dengbêjiya bavê xwe û şevbihêrkên li mala wan çêdibin hê di emrekî biçûk de hevnasîna wê bi vê çandê re çêdibe. Her çiqas bavê Eyşe Şanê dengbêjekî navdar jî be ji ber baweriya xwe ya olî tu carê dengê xwe tomar nekiriye û tomarkirina dengê jî wek tişteki şaş dîtiye. Eyşe Şan di nav malbateke oldar de mezin bûye û di destpêkê de tenê karibûye di civata jinan de kilam û stranan bistre û mewlûd û Qur'anê bixwîne. Piştî ku Eyşe Şan êdî ji dengê xwe bawer e û dixwaze dengê xwe tomar bike dîsa malbata wê li hemberê wê disekin û destûr nadin. Lê dîsa jî Eyşe Şan di 15 saliya xwe de bi awayekî ji

malbata xwe xef diçe û dengê xwe tomar dike. Piştî tomarkirinê dengê wê yê zîz û xweş li derdorê nav û deng dide (Yaş, 2016: 207).

1.2. Zewac

Eyşe Şan zewaca xwe ya ewil bi Şewket Turan re dike û ew çax 15 salî bûye. Ew diçe ser hewiyê û dema ku malbata Şewket Turan dibihîzin Eyşe Şanê dengê xwe tomar kiriye aciz dibin û hewiyê tînin ser Eyşe Şanê. Eyşe Şan vê rewşê qebûl nake û keça xwe ya bi navê Yasemîn (ew çax 3 mehî bûye) digire û vedigere mala bavê xwe. Eyşe Şan ji bo vê zewaca xwe wiha dibêje: “**Ez di emrê xwe yê ciwan de bextreş bûbûm û bêbext mabûm. Qederê hêdî-hêdî toqa xwe diavêt stuyê min** (Oreмар, 2015: 28). Ji strana wê ya bi navê **Derdê Hewiyê** jî tê fêmkirin ku Eyşe Şan ji wê rewşê gelekî aciz bûye: “**Welle te nagirim, bîlle te nastînim/ Derdê hewiyê welle nakîşînim... Jinê wî didu ye çavê wî birçî ye/ Li malê pev çûye welle nastînim...**” (Oreмар, 2015: 90). Piştî Şewket Turan, Eyşe Şan digel kesekî bi navê Çerkez re dizewice lê zêde wext li ser derbas nabe û Çerkez jî aliye xwîniyên xwe ve tê kuştin. Dema Eyşe Şan diçe Stenbolê li wir digel Evidirehman Kerse ku sazbandê wê ye dizewice. Ji vê zewacê kurê wê yê bi navê Murad çêdibe. Eyşe Şan jî Evidirehman Kerse vediqete û dema ji Ewropa vedigere li Ortakoya Stenbolê bi cih û war dibe û li wir bi Mustefa Ayhan re dizewice. Ew nêzikê 13-14 salan bi hev re dijîn (Yaş & Akyol, 2009: 19-28).

Ji zewacên Eyşe Şanê 3 zarokên wê çêbûne. Yasemîn Turan, Murad Kerse û Şehnaz. Şehnaz li Entabê ji dayik bûye û hêj di sal û nivîya xwe de ji nexweşiyê rehmet kiriye (Oreмар, 2015: 351). Piştî mirina Şehnaz di sala 1961an de Eyşe Şan berê xwe dide Stenbolê û li wir bi cih û war dibe (Yaş & Akyol, 2009: 21). Mirina keça wê li ser Eyşe Şanê bandorekê nezin dike, Eyşe Şan dibêje: “... Gava ew mir hema min kir ez aqlê xwe winda kim. Min go Entap nema li min heram bû. Êdî min radyo jî berda. Min berê xwe da Stenbolê...” (Net Play Music, 2023: 9). Piştî mirina Şehnazê û zehmetiyên jiyana Eyşe Şan strana xwe ya **Qederê** dinivîse (Zaman, 2019: 45). Di vê stranê de: “... **Qederê çer bikem mîna qederê xelkê tu ji min re nebûyî yar/ Te ez kirim peyakê rêdûrê westiyayî peyayê piyadar/ Tu bûy siwarekî bi rim û bi mizraqê li sirta mi sêwî xelqê bûyî siwar/ Yar yar yar, qederê yar, yar** (Yaş, 2016: 214) dibêje.

1.3. Jiyana Hunerî

Eyşe Şan ji ber ku bavê wî jî dengbêj bûye di nav atmosfereke wisa de mezin bûye ku hêj di zaroktiya xwe de çanda dengbêjiyê nas kiriye û di nav mala xwe de guhdariya bi dehan kilaman kiriye. Dema şevbuhêrk û civata dengbêjan li mala wan digere Eyşe Şan jî li pişt derî wan kilam û stranan guhdarî dike. Eyşe Şan bi vî awayî behsa wan rojên xwe dike:

Xwezî zimanê mala me ya Diyarbekirê hebûya û ji me re qala wan şevbuhêrkên dengbêjan bikira. Min ji wê demê, di quncikan de li dengbêjan guhdarî dikir. Min hingî jî dil û can li wan guhdarî dikir, heke yekî gazî min bikira ezê veceniqiyama. Min îlhama hunermendiyê jî bavê xwe girîtiye.

Dengê bavê min ê zîz û dilşewat pir tesîr li min dikir. Sal derbas dibûn, dîsa jî dengê wî ji guhê min dernediket. Min çav li bavê xwe dikir û dixwest klamên wî bêjim (Yaş&Akyol, 2009: 18).

Ji van gotinên Eyşe Şanê em dibînin ku tesîra bavê wê li ser xwestina wê ya kilamgotinê gelekî zêde bûye. Eyşe Şan beriya 15 saliya xwe -cara ewil wê çaxê dengê xwe tomar kiriye- ji ber ku dengê wê zehf xweş bûye dema civata jinan kom bûne ji wan re carinan Qur'anê dixwîne carinan jî stran û kilamên ku ji bavê xwe fêrbûyî distre. Ji xeynî van beyt, îlahî, mewlûd û destanên li ser evîndariyê yên wekî Leyla û Mecnûn, Tahir û Zuhre, Yusif û Zuleyha, bi farisî qasîdeyan jî dixwîne (Yaş, 2016: 207). Bi vî awayî stranbêj û kilambêjiya wê dest pê dike.

Eyşe Şan dema ji dengê xwe bawer dibe dixwaze xwe wekî stranbêj bide pêş lê malbata wê destûr nade, ji ber ku bavê wê rehmet kiriye û diya wê jî jineke oldar bûye. Lê ew dîsa jî bi awayekî xef diçe û dengê xwe tomar dike. Dema dengê xwe tomar dike hêj 15 salî ye û di demek kurt de dengê wê li hawirdorê nav û deng dide. Di salên 1960î diçe Eyntabê û li wir ji xwe re karê honandin û pînekariyê dike; paşê jî li ciyê firotina bilêtê otobusan ya bi navê Findikli-Toros dixebite. Bi vî awayî debara xwe dike. Di ber vê karê xwe re li Radyoya Eyntabê wekî hunermendekê stranbêjiya herêmkî dike. Eyşe Şan cara pêşî li vê radyoyê dest bi stranbêjiya profesyonel dike û di vî warî de gelekî pêş dikeve. Eyşe Şan li radyoyê bi zimanê tirkî stranan dibêje, lê piştî nav û dengê wê bi rêya radyoyê belav dibe li hin gazinoyên malbatî yên li derdora Eyntabê û gelek deverên din bi zimanê kurdî û tirkî stranan dibêje (Yaş, 2016: 207, 208).

Eyşe Şan di sala 1961ê de berê xwe dide Stenbolê û li wir stranên xwe li ser qewanan tomar dike. Di sala 1963an de sêlika 45î ya yekem bi navê “Ez Xezal Im” dertîne. Di vê sêlikê de 2 stranên kurdî “Ez Xezal Im, Lê Lê Ximşê” û 2 stranên tirkî “Siverek Yollarında, Çileli Başım” hene. Eyşe Şan li Stenbolê li gel Albert Meşûlûnê cihê û Lutfu Sutşûb peymanan datîne û sêlikên wê derdikevin. Bi tomarkirina her qewanê re zêdetir bi nav û deng dibe; ew wekî hunermenda herî baş tête hîlbijartinê lê ji ber ku stranên kurdî jî dibêje xelata wê nadinê. Eyşe Şan ew qas populer dibe ku li gel hunermendên navdar ên tirk wekî Nezahat Bayram, Zeki Müren, Arif Sax, Nurî Sesîgüzel, Elî Ekber Çiçek, Orhan Gencebay derdikeve ser sehneyê. Şirketên qewanan bi saya dengê Eyşe Şanê gelek dewlemend dibin lê tu carê heqê Eyşe Şanê nadin û ev jî li ser Eyşe Şanê bandoreke xirab çêdike lewre 2 caran dike ku xwe bikûje (Yaş, 2016: 209, 210). Eyşe Şan yekem jina kurd e ku li Tirkiyeyê di sala 1963an sêlikên wê derdikevin (Yaş & Akyol, 2009: 24).

Hunermenda bi nav û deng Eyşe Şan, di sala 1972an de ji bo konsert û bernameyan diçe Elmanyayê û li bajarê Munîhê bi cih û war dibe. Ji xeynî Elmanyayê li Holanda, Avusturya û hwd. ji bo gelek konsert û bernameyan derdikeve ser sehneyê û şeş kaset derdixîne. Bi radyoya BBC ya Londrayê re bername çêdikin ku ev bername wê li seranserê cîhanê di nav kurdan û gelê din de dide naskirin. Eyşe Şan sê sal û nîv li Elmanyayê dimîne. Qewana wê ya bi navê “Memo Gider Alamanya’ya” (Memo Diçe Elmanyayê) derdikeve û li Tirkiyeyê

dibe elbûma ku herî zêde tê firotin. Ew ne bi tenê kurdî bi zimanê tirkî, farisî, erebî û rûmî jî stranên dixwîne (Yaş, 2016: 210, 211).

Eyşe Şan di sala 1975an de ji Ewrûpa vedigere û li Ortakoya Stenbolê bi cih û war dibe. Di 1977an de ji bo bêdengî û aramiyê mala xwe dibe Îzmîrê. Saleke din berê xwe dide Iraqê û li Mûsilê ji bo radyoya Kerkûk çend stran dixwîne. Bi qasî mehekê li Bexda, Hewlêr, Duhokê dimîne. Li wan deran bi gelek hunermendên wê demê yê wekî Fewziye Mihemed, Resûl Gerdî, M. Arîf Cizîrî, Îsa Berwarî, Semîr Zaxoyî, Tehsîn Taha û hwd. re hevnasîna wê çê dibe. Li ser Tv ya Kerkûkê bername pê re tên çêkirin û ji stranên wê yê “Yar Qederê” û “Wille Nastînim” re klîb tên çêkirin (Yaş, 2016: 211).

Pîştî Eyşe Şan ji Iraqê vedigere Tirkîyeyê, ji ber ku doza kurdîtiyê kiriye tê binçavkirin. Rewşa wê ya psîkolojîk û aborî xerab dibe. Wê demê siyasetmedarê kurd Şerafettîn Elçî ji bo Eyşe Şan kadroyeke memûrtiyê li daîreya avadaniyê li beşa ewraq û qeydan peyda dike. Eyşe Şan bi salan li bajarên Îzmîr, Kutahya, Aydinê dijî. Di serê salên 1990î de di serdema desthilata Tûrgût Ozal de qedexeya li ser zimanê kurdî heta radeyekê tê hildan û kasetên kurdî derdikevin. Eyşe Şan jî kaseta xwe ya bi navê “Werin Werin Pêşmerge ne” derdixe. Dû re bi navê “Diyarbekir” û “Newroz” du kasetên din derdixe û her weha di projeya bijarteyeke stranbêjên kurdî de cî digire ku bi navê “Botan 1 û Botan 2” ye (Yaş & Akyol, 2009: 35; Yaş, 2016: 212).

Kakşar Oremar stranên Eyşe Şanê li gorî naveroka wan dike sê beş:

1. Stranên klasîk û kilamên bav û kalan ku bi sedan sal in ji aliyê dengbêjên kurd ve hatine gotin. Eyşe Şanê jî rêya dengbêjên berê şopandiyê û gelek stranên klasîk ji mirinê rizgar kirine. Wê qîmeteke pîr mezin daye stranên gelêrî û folklorî. Çend mînakên van stranên ev in: Cembeliyê Mîrê Hekariyê, Mem û Zîn, Lê Lê Bêmal, Zerî Heyran, Cemîle, Berîvan, Koçerê, Lawikê Metînî, Meyro, Hesenîko û hwd.
2. Stranên ku serekaniya wan jîyan û dîtinên Eyşe Şanê ne û di wexta jiyana xwe de afirandine û xwendine. Meriv dikare bibêje ku naveroka van stranên jiyana Eyşe Şanê bixwe ye. Ji stranên wê “Derdê Hewiyê an Wille Te Nastînim, Qederê” dikarin wek mînak bînin dayîn. Eyşe Şan van stranên li ser jîyan û bextreşîya xwe nivîsandiyê. Strana xwe ya bi navê “Xerîbim Dayê” li ser mirina dayika xwe gotiye ku dayika wê beriya mirina xwe xwestiyê ku keça xwe Eyşe Şanê bibîne lê destur nedane û daxwaza dayika wê bi cî nehatiye.
3. Di salên dawî yê jiyana Eyşe Şanê de wê zêdetir stranên siyasî gotine. Strana Salih û Nûrê, Werin Werin Pêşmerge ne, Newroz, Diyarbekir çend mînakên van cure stranên in (Oremar, 2015: 71-75).

Ji ber qedexeyên li ser zimanê kurdî stranên Eyşe Şanê yê tirkî ji yê kurdî zêdetir in. Di stranên wê de mijarên sereke xerîbî, qeder, dayik, mişextî, hesreta welatê bav û bapîran û malbatê, bindestî û zordestiya li ser jinan û bextreşîya

wan, tenêti û dilgiranî û bêbextiya mirovan e (Yaş & Akyol, 2009: 41; Zaman, 2019: 50).

1.4. Nexweşî û Koça Dawî

Eyşe Şan ji ber nexweşiya penceşêrê di roja 18.12.1996an de li nexweşxaneyek Îzmîrê jiyana xwe ji dest dide. Her çiqas berê wesiyet kiribe jî ku wê li Amedê li ba dayika wê weşêrin dîsa ji ber bêderfêtbûnê kur û keça wê Eyşe Şanê li Goristana Kaynaklar a bajarê Îzmîrê li bajarokê Bucayê defin dikin. Rojnameger û nivîskar Müslüm Yücel dereng pê dihese ku Eyşe Şan rehmîti kiriye, piştî mirina wê di 12.02.1997an de nivîsekê li ser wê dinivîse û belav dike, bi vî awayî haya guhdar û dilxwazên wê ji mirina wê çê dibe (Yaş & Akyol, 2009: 37).

2. Zayenda Civakî û Stereotîpên Zayenda Civakî

2.1. Zayenda Civakî

Peyva zayenda civakî (gender) cara yekem di pirtûka “Sex and Gender” ya Robert J. Stoller ku di sala 1968an de weşaye hatiye bikaranîn. Lê kesî ku peyva zayenda civakî di civaknasîyê de bi kar aniye û belav kiriye Ann Oakley e. Ann Oakley di pirtûka xwe ya bi navê “Sex, Gender and Society” de ku di sala 1972an de hatiye weşandin aliyê civakî ya zayendê bi navê “zayenda civakî” (gender) xistiye nav mijarên nîqaş û lêkolînên bingehîn ya civaknasîyê (Marshall, 1999: 98). Wekî ku nivîskar di pirtûka xwe ya bi navê “Sex, Gender and Society” de rave dike “zayend” (sex) ji aliyê biyolojîk ve behsa cudahiya jin û mêrî dike lê “zayenda civakî” (gender) ji aliyê civakî ve behsa dabeşkirina jinîti û mêranîyê dike. Ann Oakley pênaseya zayenda civakî bi vî awayî dike: *“Zayend peyveke wisa ye ku cudahiyên biyolojîk yê di navbera jin û mêrî de diyar dike: ev cudahî bi organên zayendî tê xuyakirin û têkildarê cudahiyên fonksiyonên zayokî ya mirovan e. Lê zayenda civakî meseleyeke çandî ye: destnîşanê senifandina civakî ya ‘nêrza’ û ‘mêza’ yê dike.”* (Oakley, 1985: 16). Pênaseyek wek Oakleyê ji aliyê Bilton ve hatiye kirin: Zayenda civakî behsa kategoriyên mêranî û jinaniyê dike ku di çandên cuda de bi awayên cuda hatine pênasekirin û bi awayekî civakî hatine saz kirin. Ew ji bo her du kategoriyan jî erk û tevgerên ku ji aliyê civakê ve hatiye empozekirin diyar dike (2008: 129).

Heger em xebatên dîrokî yê li ser zayenda civakî binêrin dikarin van tiştan bibêjin: Di xebatên zayenda civakî yê ji 1970an vir ve de sê qonaxên giring hatine tomarkirin: Qonaxa yekem ew qonax e ku tê de li ser cudahiyên zayendî (jin-mêr) sekîne. Li gorî lêkolînerên xebatê sedema van cudahiyan taybetmendiyên biyolojîk a mirovan e. Di qonaxa duyem de li ser civakbûn û rolên zayendî yê hatine hînbûn sekîne. Zayenda civakî her wekî berhema bikêşkirinê ku jinê wek ferd nabîne hatiye dîtin. Di qonaxa sêyem de hatiye ferq kirin ku zayenda civakî di hemû pergalên civakî (patriyarkal û çîndar) de roleke navendî dilîze (Ecevit vd., 2011: 4).

Koka biyolojîk a zayenda civakî tune ye, ya rastî têkiliya di navbera zayend û zayenda civakî de qet “xwezayî” nîne (Oakley, 1985: 16). Bi gelemperî jin an jî mêrbûna mirovan li gorî nîşaneyên biyolojîk dikarin bînan diyarkirin. Lê bi heman awayî mirov nikare li nêrza û mêzabûna wan binêre. Di nêrza û mêzabûnê de krîter çandî ne, li gorî wext û cihê dikarin biguherin. Divê çawa ku neguheriya zayendê tê qebûlkirin bi heman awayî guhêrbariya zayenda civakî jî divê bê qebûlkirin. Hin cudahiyan di navbera zayend û zayenda civakî de ev in: Zayend fitrî ye; zayenda civakî sosyoçandî e û diyardeyek e ku ji aliyê mirovan ve hatiye çêkirin. Zayend naguhêre, li her cihê bi heman awayî dimîne; zayenda civakî guhêrbar e, li gorî wext, çand û heta malbatê diguhêre. Zayend nikare bê guhertin; zayenda civakî dikare bê guhertin (Bhasin, 2015: 10-11). Li gorî Beauvoir jî zayend fenamenî ye lê zayenda civakî hatiye bi dest xistin. Ew di wê baweriyê de ye ku zayend guhêrbar nîne lê zayenda civakî avakirina çandî ya civakê ye (Beauvoir, 1989:7). Judith Butler li ser têgehên zayend û zayenda civakî nêrîneke cuda tîne û dibêje ku zayend bixwe jî avakirinek civakî ye. Zayend tenê normeke çandî ye ku diyardeya maddî ya laşan bi rê ve dibe (Butler, 1993: 2 -3).

Civak an jî çand zorê dide mirov ku li gorî zayenda xwe ya biyolojîk hin tiştan tercih bike. Bo mînak, tê hêvîkirin ku jin di nav rengan de pembeyê û mêt jî hêşîn hilbijêre; ya rastî hêj ku mirov ji dayik nabe beriya zayînê qerar tê dayîn. Dema zayenda zarokê hîn dibin heger zarok keç be kincên pembeyî tê standin û odeya wê bi wê rengê tê boyaxkirin; zarok heger kur be kincên hêşîn tê standin û odeya wî bi wê rengê tê boyaxkirin. Heman rewş gelek caran di wextê zarokbûn û gihîştibûnê de jî ji mirovan tê hêvîkirin. Bi heman awayî tê hêvîkirin ku jin nermok, dirist, fedekar, dilsoz be û mêt divê hişk be. Gelek caran xisletên nebaş yê ku mêt dikin tînan normalîzekirin û tolerekirin. Mesela nesadiqbûna mêtî dikare wek mînakê vê rewşê bê dayîn. Girîna mêtan xweş nayê dîtin lê girîna jinan wek tiştêkî zehf normal tê dîtin. Li gorî Bhasin mêt, serê malê, xwedî û birêvebirê mal û milkê û kesê ku bi awayekî aktîf beşdarê siyasatê, ol, karsazî û jiyana pîşeyî dibe tê dîtin. Li aliyê din jî jinê tê xwestin ku zarokan bîne dinê û wan mezin bike, li nexweş û kal û pîran binêre û hemû karên malê bike. Jin bi vî awayî tînan perwerdekirin (Bhasin, 2015: 14). Bi vî şiklî jî bo hêvî û xwestekên ji jin û mêtî mirov dikare bi dehan mînanan bide. Ev di bingehê de stereotîpan ava dikin û ji ber ku ev stereotîp kokdar û domdar in guherîna wan ne hêsan e. Dema nîrxandîneke bi gelemperî tê kirin ew çax tê dîtin ku rolên zayenda civakî dikare wextê ji bo zayendekê biavantaj be di heman demê de ji bo ya din bibe dezavantaj.

2.2. Stereotîpên Zayenda Civakî

“Stereotîpên zayenda civakî” cara yekem di sala 1922an de di xebata Walter Lippman a bi navê “Public Opinion” de hatiye bikaranîn. Lippman di vê pirtûka xwe de “stereotîpan” wekî “wêneyên di hişê me de” bi nav kiriye. Li gorî Lippman ferd, ferdên li derdora xwe yan jî rewşên ku şahidiya wan kiriye li gorî “wêneyên di hişê xwe de” îdraq dike. Bi gotîneke din sînor û pîvanên ku

têgihîştinê diyar dikin ev in. Li gorî wî wêneyên di hişê me de li hemberê temsîlên hemû cihanê nebin jî yê cihana ku mirov pejirandiye ne (vghzr. Ünlü, 2018: 155). Piştî Lippman gelek zanyar li ser stereotîpan lêkolîn kirin û taybetmendiyên wan diyar kirin. Bi taybetî piştî lêkolînên di çarçoveya nasnameya nîjadî û etnîkî de taybetmendiyên bingehîn ên stereotîpan wiha hatiye rêzkirin: Di mirovan de meyla nîrxandinê ya li gorî çend pîvanên diyarker heye û ev meyl bi hêz e. Stereotip li hemberê guherînan ber xwe didin. Ew di pêvajoya civakbûnê de heta bêyî naskirina koma navborî pêk tê. Stereotîp xususe di demên tengezariya civakî de diyarkertir dibin û roleke neyînî dilîzin (Harlak, 2000: 48).

Li gorî Francoiyê ramana stereotîpik ji bo wê meyla tê gotin ku mirovên ji komên curbecur ên wekî nijad, zayend, herêm, netewe û komên profesyonel kategorîze bike û bifikire ku ew hemû heman taybetmendiyê nîşan didin, her çiqas ew bi rastî jî taybetiyên curbecur nîşan didin (Vghzr. Yaşın Dökmen, 2021: 31). Allport yek ji wan kesan e ku li ser stereotîpan xebatên hûrgilî dikin. Li gorî wî ramanên mirovan bi rêya hin kategoriyên diyarker çê dibin. Dema ku ev ketagorî careke şiklê xwe digirin êdî hîmên stereotîp û pêşdaraziyên jî tê avêtin. Ji bilî vê, ne hêsan e ku meriv ji vê rewşê dûr bikeve. Li gorî Allport pênc taybetmendiyên bingehîn ên pêvajoya kategorîzekirinê wiha ne: Kategorîkirin kom û senifandinan diafirîne ku di jiyana me ya rojane de ahengê rêberî bike. Kategorîkirin mirov û objeyan di nav çînekê de asîmîle dike. Bi rêya kategoriyê objeya eleqedar bi awayekî lez tê nasîn. Naverokeke ramanî û hestiyarî ya kategoriyê heye. Kategorî di hin rêjeyên diyarker de dikarin rasyonel bibin (Allport, 1979: 20-23).

Yaşın Dökmen (2021: 104) stereotîpên ku cureyeke pêşdaraziyê ne wiha pênase kiriye: Hin taybetmendî û tevger in ku civak wek kom ji jin û mêran hevî dike. Stereotîpên zayendî di zayenda jin û mêran de bi piranî her wekî dijê hev in tê fikirîn. Tevgerên mêr û jinê di nav hin qaliban de tîndarî û di encama wê de jî newekheviya zayendî dest pê dike û piranî piştî vê newekheviyê rewş di aleyhê jinê de çê dibe. Rol-qalibên zayenda civakî nava malê dide jinê û derveyê malê jî dide mêrî. Ev jî jinan pasîv û mêran aktîv dike. Û civak di vê mijarê de pir hişk e, guherîna rol û stereotîpên heya bi awayekî hêsan çênabe.

Têgihên wekî “stereotîp”, “pêşdarazî”, “cîhêkarî” dikarin li şûna hev bînan bikaranîn. Lê di bingehê xwe de ew di heman rastekê de merheleyên cuda temsîl dikin. Bê stereotîp pêşdarazî çênabe. Bê stereotîp û pêşdarazî jî cîhêkarî çênabe. Destpêk stereotîp e; cudahiya di navbera pêşdaraziyê û stereotîpê de ew e ku hestek xurt bi stereotîpê re heye. Stereotîp mekanîzmeyeke girîng e ku pêşdaraziyên xwedî dike û diparêze. Wesfa stereotîpê bi yek awayî ye lê pêşdarazî dikare gelek stereotîpan bihewîne (Bilgin, 2016: 383-384). Stereotîp parçeyeke naskirî ya pêşdaraziyê ye û di derheqê komên mirovan de baweriyên qalibgirtî, gelemperî dihewîne. Dema dilzîziyek bi hêz digel stereotîpê dibe stereotîp vediguherin helwestan yanî şiklên pêşdaraziyên digirin (Paker, 2012: 42). Stereotîpên zayenda civakî dikare li ser hemû jiyana mirovan bandor bike. Carinan dibe ku mirovan bixe bin berpîrsiyarên ku ji hêza wan zêdetir in, ev jî

dikare bibe sedem ku mirov bi rewşên xeternak yê bi jiyane re eleqedar re rû bi rû bimîne. Çimkî dikare wisa bê hêvîkirin mirov berpirsiyarên ku zorê dide hêz û derfetên wî/ê hilgire ser milê xwe. Ew rewş dikare mirov ber bi depresyonê ve bibe û bibe sedema tevgerên wekî mirovkujî û xwekujiyê (Vatandaş, 2020: 764). Sedema Eyşe Şanê ya ku du caran hewl daye xwe bikuje jî heman sedem e (Yaş & Akyol, 2009: 29).

Zehra Y. Dökmen, taybetmendiyên sereke yê stereotîpan wiha rêz kiriye: Di stereotîpên zayendî de bi demê re guherînen gelek piçûk çêdibin. Çawa ku stereotîpên zayendî guherînen zêde nadin nîşan di heman demê de di çandên cuda yê cihanê de hevşibiyên mezin didin nîşan. Stereotîpên zayenda civakî dibe ku li gorî çandên cuda biguherin. Çawa ku di nav çandên cuda de taybetmendiyên stereotîpên zayenda civakî yê neguhêrbar hebin bi heman awayî yê guhêrbar jî hene. Çimkî di hemû çandan de wateyên li jin û mêrî hatine barkirin cuda ne. Stereotîpên zayenda civakî li gorî temen, netewe û çîna civakî ya mirovan diguhere. (Y. Dökmen, 2021: 107-112). Lewre gelek asayî ye ku çawa di civak û erdnîgarên cuda de stereotîpên civakî yê hevpar hene bi heman awayî stereotîpên ji hev cuda jî dikarin hebin. Hin sedemên van cudahiyan dikare wek terza jiyane, çand, temen û baweriyên dîni yê mirovan bidin xuyakirin.

Ji bo tespîtkirina stereotîpên zayenda civakî gelek pîvang hatine pêşxistin. Yek ji van pîvangan ya Sandra Bem e ku di sala 1974an de hatiye saz kirin. Bem di envanterê rola zayendî de mirovan li gorî taybetmendiyên wan dike çar beş: jinane, mêrane, androjen û nediyar. Ev pîvang di nav pîvangên herî navdar de cih digire. Envanterê din ya Stereotîpên Rola Zayendî di destpêka salên 1970an de ji aliyê Inge Broverman ve hatiye pêşxistin. Li gorî vê envanterê hin taybetmendiyên jinanetî û mêranetiyê wiha hatine rêzkirin: Taybetmendiyên jinanetî: ne bi hêrs, zehf hestiyar, ji zanistên fen û matematîkê hez nake, zehf pasîf, zehf bê mantiq, bi awayekî rehet digirî, ji xwe ne bawer, oldar, zehf bê deng, birêkûpêk, nazik û hwd. Taybetmendiyên mêranetî: zehf bi hêrs, ne hestiyar, objektîf, ji zanistên fen û matematîkê hez dike, zehf bi mantiq, zehf çalاک, qet nagirî, ne zêde bawermend, zehf azad, zehf maceraperest û hwd. (vghzr. Zengin, 2016: 6-7).

2.3. Eyşe Şan û Rol û Stereotîpên Zayenda Civakî

Tevgerên ku civak ji jin û mêran li gorî zayenda wan ji wan hêvî dike wek “stereotîpên zayenda civakî” tên binavkirin. Aliyekî ve tevgerên ji jinan tên hêvîkirin wek eleqedarbûna wan ya digel zarok, hevjin û mala wan, çêkirina karên malê, ji aliyê hestiyariyê ve naîv, aram û fedakarbûna wan; ji mêran jî tê hêvîkirin ku hewcedariyên mal, zarok û hevjinê bi cih bîne. Mêr divê malbata xwe biparêze, xebatkar, fedekar û ji aliyê hîsî ve bi hêz be (Çelik, 2008: 20).

Stereotîpên zayenda civakî hêj di temeneke piçûk de tên hînkirin û têgehiştina kesana li ser zayendê çêdike. Ev pêvajoyê ji bo mêr û jinan ve têgehiştina “em” û “ew” dide destpêkirin. Bi vi awayî ji bo zayendek ya/ê din tê

dikekirin. Dema ku jin û mêt tiştên ku dikarin û nikarin bikin û stereotîpên zayendên xwe hîn dibin êdî ev qalîp vediguherin darazên neguhêrbar. Di rastiyê de ev hemû daraz darazên guhêrbar in ku ji aliyê civakê ve li ser me hatine ferzkirin. Dema ku jin vê ferq bikin ew ê bibînin ku di rastiyê de gelek tiştên ku dikin taybetmendiyên neguhêrbar ên girêdayî zayendê nînin. Ev stereotîp daneyên civakî ne û bi guherîna civakê dê ew jî rastê guherînan bînin. Di cîhana modern ya roja me de jina ku ketiye di nav jiyana xebatê de bûye sedem ku gelek stereotîpên zayenda civakî nerm bibin û biguherin.

Eyşe Şan jî yek ji wan jinan e ku meriv dikare bêje di hemû jiyana xwe de li hemberê van stereotîpên zayenda civakî berxwe daye û jiyaneke têkoşer borandiye. Ew li hemberê van stereotîpan sekiniye û ji bawerî û xwestekên xwe venegeriyaye. Her çiqas ev sekna wê bûye sedema hin nerehetiyên malbatî û civakî jî dîsa ew li ser qerara xwe sekiniye û jiyana xwe ya hunerî jiyaye. Em ê di vê beşê de li ser hin rol û stereotîpên zayenda civakî yên di jiyana Eyşe Şanê de bisekinin ku li wê bandor kirine.

2.3.1. Evîndarbûna Eyşe Şanê

Eyşe Şan ji ber rind û bedewbûna xwe di jiyana xwe de gelek caran hem ji aliyê mêtên ezeb hem jî yên zewicandî ve hatiye xwestin. Her çiqas di zewaca xwe ya ewil de wek hêwî çûbe jî beriya vê zewacê hezkiriyekî wê çêbûye.

Eyşe Şan wek jineke evîndar di jiyana xwe de tenê carekê derdikeve pêşberê me. Ev evîndarbûna wê jî beriya zewaca wê ya ewil diqewime. Mihemed navê hezkiriyê wê ye û telebeyê dibistanê ye. Ew ji hev hez dikin, sozê didin hev, wisa biryar didin ku piştî qedandina dibistana Mihemed dê bizewicin. Lê birayekî Mihemed her çiqas zewicandî bûye jî ew jî dixwaze bi Eyşe Şanê re bizewice; dema xwestina wî bi cih nayê ew çax li ser Eyşe Şanê gotinên xirab dibêje û dibe sedema veqetîna wan (Oremar, 2015: 24-26). Ev veqetîn ji ber ku ne bi dilê Eyşe Şanê ye bandoreke xirab li ser Eyşe Şan çêdike. Piştî Mihemed Eyşe Şan gelek caran zewicî ye lê wek hezkiriyê wê tenê navê Mihemed derbas dibe. Piştî ji veqetîna Şewket Turan jî di hiş û dilê wê de her Mihemed hebûye (Oremar, 2015: 28-29).

2.3.2. Dayikbûna Eyşe Şanê

Li gorî agahiyên ber destê me em dizanin ku sê zarokên Eyşe Şanê çêbûne. Navê wan Yasemîn, Şehnaz û Mirad e. Zaroka wê ya ewil Yasemîn, ji Şewket Turan (yekem zewaca Eyşe Şanê) e. Şewket Turan xelkê Dêrika Çiyayê Mazî ya Mêrdînê bûye û dema bi Eyşe Şanê re zewicî ji xwe zewicandî bûye. Dema Yasemîn sê mehî dibe Şewket Turan dotmama xwe ji xwe re tîne. Eyşe Şan hewiyê qebûl nake, keçika xwe digire û vedigere Amedê li ba malbata xwe (Yaş, 2016: 207). Zaroka Eyşe Şanê ya duyem Şehnaz e. Ew li Eyntabê ji dayik dibe lê hêj 18 mehiya xwe de dimire. (Yaş, 2016: 209). Zarokê Eyşe Şanê ya sêyemîn Mirad e. Mirad ji hevjinê wê Evdîrehmanê Entabî (Abdurrahman Kerse) çêbûye (Yaş, 2016: 210).

Zewaca Eyşe Şanê ya bi Şewket Turan re ne bi dilê wê bûye. Dema keça wê Yasemîn 3 mehî bûye Eyşe Şan nexweş bûye û keça xwe hêştiye li mala hevjinê xwe û çûye li ba diya xwe. Nexwestiye careke din vegere lê Yasemîn ji hişê wê derneketiye, gotiye ku ez ji nexweşiyê bimirim jî ez ê biçim ba keça xwe. Herçiqas nexwestibe jî ji bo xatirê keça xwe ya sê mehî dîsa vedigere li ba hevjinê û hewiya xwe (Oremar, 2015: 28).

Eyşe Şan dema diçe Elmanyayê bi cih dibe ji ber kar û xebatên hunerî nikare zarokên xwe bi xwe re bibe lewra zarokên wê li ber destê malbat, nas û dostan mezin dibin (Yaş, 2016: 210; Yaş & Akyol: 2009: 27). Mirad Kerse di hevpeyvîneke xwe de ji bo diya xwe Eyşe Şanê wiha dibêje:

Dayîkeke gelege dilovan, kesayetiyeke masum bû. Gelek kezebşewitiyê min bû... Ji min pir hez dikir, ji ber ku ez her tim pê re bûm. Lê dayiktiya xwe zêde bi min neda hîskirin, ji ber hunermend bû. Gelek caran ez li ba dapîra min, xaltiya min, xwişka min an jî zarokxaneya dihiştim. Wê jî ev yek nedixwest lê li aliyekê jî neçar bû. (Yaş & Akyol: 2009: 42-43).

Eyşe Şan ji ber jiyana xwe ya hunerî bi dilê xwe nekariye li zarokên xwe xwedî derkeve. Ji bo kar li gelek bajaran geriyaye, çûye Almanayê nêzikê sê salan li wan deran maye û nekariye zarokên xwe li gel xwe bibe her derê. Ji bo van sedeman zarokên wê piranî li ba diya wê û nas û dostên wê mane. Ev rewş her çiqas xweşê wê neçûbe jî ji neçariyê wisa kiriye. Dema keça wê Yasemîn li Entabê li ba xwişka wê dimîne û diçe lîseyê; kurê wê jî ew çax li Amedê li ba diya wê dimîne. Bavê Yasemîn keça xwe direvîne û dibe lê Eyşe Şan dev ji keça xwe bernade, parêzer digire û mehkemê qezenç dike. Keça xwe tîne li ba xwe. Keça wê dixwaze bizewice lê Eyşe Şan ji bo xwendina wê gelek ked dide, dixwaze wê bibe Almanayê û bide xwendin (Oremar, 2015: 42). Her çiqas Yasemîn guhdariya diya xwe nake jî dîsa Eyşe Şan her tim piştgiriya dide keça xwe û li wê xwedî derdikeve.

2.3.3. Bêqederî

Temaya bêqederî di jiyana Eyşe Şanê de gelek cihan xwe dide der. Ew bixwe ji bo piştî gelek bûyerên ku li ser jiyana wê qewimîne têgeha bêqederiyê bi kar anîye. Mînaka ewil ya bêqederiya wê mirina bavê wê ye. Bavê Eyşe Şanê ji nexweşiyê rehet dibe û ew çax Eyşe Şan hêj neh salî bûye. Eyşe Şan piştî çûyîna bavê xwe dibêje ku bi rehetkirina bavê min re qederê derba xwe ya ewil li nav serê min xistibû (Oremar, 2015: 22). Ji van gotinên wê jî diyar dibe ku mirina bavê mirov ji bo zarokan dibe trawmayeke mezin.

Gilî û gazindên Eyşe Şanê ya ji qederê cara diduyan bi zewaca wê ya ewil re derdikeve pêşberî me. Zewaca wê ya ewil bi dilê wê nebûye û wek hewî çûye ser jineke din. Hewiya wê gelek neheqî lê kiriye û di nav mal de rehetiyê nedayê. Eyşe Şan vê rewşê bi bêqederbûna xwe ve girê dide û dibêje ez her tim digiriyam, min xwarin nedixwar û ez lawaz diketim (Oremar, 2015: 27). Ji xwe nikare zêde tehemûlê hewiyê bike û salekê bi şûn de hevjinê xwe diterikîne û diçe li ba diya

xwe dimîne. Di kilama wê ya bi navê “Derdê Hewiyê” de ji rewşa hewitiyê tîne ziman û dibêje derdê hewîyê nakişînim (Oremar, 2015: 90).

Negihîştina Mihemedê li ser Eyşe Şanê badoreke xirab dihêle, Eyşe Şan dike nake nikare wî ji bîr bike. Piştî zewaca wê ya bi Şewket Turan re jî hêj xwediyê dilê wê Mihemed e. Keça wê Yasemîn jê re dibe lê dîsa jî Eyşe Şan dibêje ku: “*Di nava vê qedera xwe ya bi kul û êş de Mihemedê min kesê ku cara yekê dilê min ketibûyê, ji bîra min nedîçû.*” (Oremar, 2015: 28). Negihîştina Mihemedê, zewaca bi Şewket Turan re, hewî ev hemû ji bo Eyşe Şanê dibin sedema bêqederbûnê.

Bêqederiya Eyşe Şanê di navlêkirina keça wê de jî xwe dide der. Eyşe Şan vê rewşê wiha tîne zimên: “*Ez di emrê xwe yê ciwan de bextreş bûbûm û bêbext mabûm. Qederê hêdî- hêdî toqa xwe diavêt stûyê min. Heta navê Yasemînê jî şirîka min Zekiye lê danîbû.*” (Oremar, 2015: 28). Zekiye, hewiya Eyşe Şanê ye û nehêştîye ku Eyşe Şan navê keça xwe bide. Vê bûyerê Eyşe Şanê aciz kiriye lê nekariye tiştêkî bibêje û ji bêqederiya xwe razî bûye.

Eyşe Şan di jiyana xwe ya hunerî de jî xwe wek keseke bêqeder dibîne. Piştî çûna Almanyayê sala duyemîn Yılmaz Asöcal jê dixwaze ku peymanekê daynin. Eyşe Şan cara ewil bi Albert Meşûlûn repeymanekê girê daye û zehf poşman bûye û naxwaze dîsa heman şaşitiyê bike. Lewre daxwaza Yılmaz Asöcal qebûl nake û gazindên xwe wiha tîne zimên: “*Te digot qey ev li qedera min hatibû nivîsîn, hemû kes yê ji zehmet û keda piştî min dewlemend bibûna û ya ku wê li kêlekê bimaya û wê winda bikira jî dîsa ez ê bûma!!!*” (Oremar, 2015: 42).

Piştî ku Eyşe Şan ji Elmanyayê vedigere tê li Stenbolê bi cî dibe. Di bin navê “Şan”ê de çar sêlik dixwîne û belav dike. Belavkirina wan dide Ömer Plakê. Eyşe Şan dixwaze ji xwe re dikaneke biçûk a sêlikan veke. Lê bêqederbûna wê dîsa li hemberê wê dibe asteng û gava kaset derdikevin piyasa bandor li ser hemû firmayên sêlikçêker dike û gelek firma tèn girtin. Ji ber ku kaset derdikevin û êdî sêlik baş nayên firotin. Tu kes piştgirî û alîkariyê nade Eyşe Şanê û ew jî ji naçarî sêlikên xwe kom dike û wan dibe malê (Oremar, 2015: 44).

Ev bêqederî di jiyana Eyşe Şanê de li gelek cihan xwe dide der û ev jî bandoreke mezin li ser wê dike. Ev bêqederî ji bo Eyşe Şanê dibe mijareke sereke ji bo kilamên wê. Ji kilamên wê yên bi navê “Qederê, Qedera Min, Zalim Qederê, Ax Felekê” (Oremar, 2015: 86, 106, 244, 256) jî diyar dibe ku wê her tim ji qedera xwe ya nexweş giîlî û gazindan kiriye. Mînakek ji van gazindan wiha ye:

Qedera Min

Qedera min ev e

Carek çênabî

Min ji kê re çêyî kir

Ew kir xirabî

Umrê hat û borî

Bi vî ezabî

Betilîm hevalno, betilîm êdî

Min rojek xweş nedî

Tim ewr û tarî

Li min ne havîn hat

Û ne biharî

Qeder li min bûye

Ew gurê harî

Betilîm hevalno (Oremar, 2015: 106).

Eyşe Şan qederê dişibîne gurekî sibatê yê birçiyê har û siwarekî bi rim û bi mizrax. Her wekî qederê wê kiribe qumarçî, ticar, şivan, bêbextê sextekar behs dike (Yaş & Akyol, 2009: 150).

2.3.4. Bandorên Stereotîpên Civakî di Jiyana Eyşe Şanê de

Ayşe Şan di hemû jiyana xwe ya hunerî de li hemberî stereotîpên zayenda civakî di nav şerekî de bûye. Li hemberê van stereotîpan hin caran ew qas westiyaye ku êdî nexwestiye bijî û du caran hewl daye xwe bikujîne (Oremar, 2015: 47). Beriya jiyana Eyşe Şanê ya hunerî Eyşe Şan, di gelek cihên cuda de xebitîye. Yek ji wan karên ku wê kiriye karê honandinê bûye. Ew ji bo alîkariya mesrefa mala diya xwe vê karê dike. Lê ji ber ku li gel mişteriyên mêr re bazariya heqê honandinê kiriye ev yek bûye sedema hin pirsgirêkan. Birayê wê bazariya li gel mêran nexwestiye û ji bo vê sedemê jî gelek li Eyşe Şanê xistiye (Oremar, 2015: 35). Ev jî dide xuyakirin ku li gorî stereotîpên zayenda civakî jin divê tenê li gel jinên din biaxive û bazariyê bike; mêran re axaftin, bazarî kirin wek tiştêkî şaş tê dîtin û gelek caran jî malbat destur nadin. Heman hişmendî di birayê Eyşe Şanê de jî hebûye, lê dîsa jî Eyşe Şan xebata xwe domandiye û xwesteka birayê xwe bi cih neanîye. Ev rewş bi têgeha namûsê re eleqedar e. Di civatên patriarki de “namûs” bi piranî bi jinê re hatiye girêdan. Di binyata patriarki de pêvajoya parastina bedena jinê roleke sereke dileyîze (Bilgin, 2016: 222). Di binê berteka birayê Eyşe Şanê de jî heman mentalîte heye. Jin divê bi awayekî veşartî be û li gel mêrên din, merên biyanî nekeve têlikiyê heta neaxive jî.

Piştî zewaca Eyşe Şanê ya bi Şewket Turan re sal û nîv derbas dibe û malbata Şewket Turanî dibihîzin ku bûka wan li derdorê hatiye naskirin. Li gorî rê û rêbaza wan nayê qebûlkirin ku bûka wan stranbêj be û bi dengê xwe bê nasîn. Li hemberê kilamgotina Eyşe Şanê ew jî dixwazin li ser wê hewî bînin û bi vî awayî bertek nîşan didin. Şewket Turan diçe û keçmama xwe ji xwe re tîne lê Eyşe Şan hewiyê qebûl nake, li gel keça xwe ya sê mehî mal û mêrê xwe li pişt xwe dihêle û diçe Amedê mala diya xwe (Yaş & Akyol, 2009: 19-20). Dîsa stereotîpên zayenda civakî vê yekê qebûl nake ku jineke kilam û stranên bibêje û li derdorê jî bê nasîn. Ev bûyer dibe sedem ku Eyşe Şan ji hevjinê xwe veqete. Eyşe Şan zehmetiyên van stereotîpan tenê di bidawîbûna zewaca xwe de ne, di hemû jiyana xwe de dîtîye. Wextê diya Eyşe Şanê Elîfe Xanim li Amedê bê kes û xwedî dimire, Eyşe Şan ji tirsra bira û nasên xwe ji bo cara herî dawiyê jî nikare here diya xwe bibîne

(Oremar, 2015: 79). Piştî Eyşe Şan ji mal derdikeve û li Entab, Stenbol û cihên din dengbêjîyê dike êdî nas û birayên wê nahêlin Eyşe Şan vegere Amedê. Ji ber ku li gorî nêrîna wan nabe ku jineke biçê kilaman bibêje, kaset û CDyan derxîne, konsertan bide... û hwd. Ev tişt ji aliyê malbatê ve bi tu awayî nehatiye pejirandin û bûye sedem ku Eyşe Şan her tim li xurbetê bimîne. Eyşe Şanê li ser mirina diya xwe vê kilamê gotiye û di rojên dawî yên diya xwe de nedîtina wê ji bo Eyşe Şanê bûye kul û keder:

Heywax Dayê

Daykê qurban ava Çemê Diyarbekrê dîsa îro tê ye lemelem e

Dayê qurban ji xu ra pêlê bi ser pêlê dixê davê ser kelem e

Hecî Xanim dîsa îro dilê mi şewitî dayka mi ket bîra min e

De hêstirê çavê mi xerîba Xwedê fena barana biharê tê ji xu ra nasekine

De heywax dayê

Xerîb im dayê

De heywax dayê

Bêkes im dayê

Kesê min nema li vê dinyayê

Derdgirani im dayê (Yaş & Akyol, 2009: 118).

Bi awayekî gelemperî hêvî û xwestinên civakê ji jinan zeîfbûn, hestiyarbûn, nazikbûn e. Ji xeynî van divê ji bo jinan navenda jiyana wan xanî, hevjin û zarokên wan bibe (Özkan, 2014: 1239- 1252). Ji bo Eyşe Şanê navenda jiyana wê her tim hunera wê bûye. Gelek caran zarokên xwe li ba dê, xwişk û nasên xwe hêştiye lê dîsa jî dev ji kilamgotinê neberdaye. Eyşe Şan di nav mal de, li cihên girtî ku ji bo jinan wek “cihê herî rast” hatiye dîtin nemaye û bi awayekî pasîf jiyana xwe neborandiye. Biryarên xwe yên di derheqê jiyana, kar û baran de bixwe daye û xwe nexistiye bin baskê mêran. Bi van awayan serhildaneke mezin li hemberê stereotîpên civaka patriarkî kiriye. Cihên ji bo jinan xweş nehatine dîtin ji bo Eyşe Şanê bûne cihên xebatê û îcrakirina hunera wê. Eyşe Şan li hemberê malbata xwe, nas û dostên xwe, civata xwe ya partiyarkî sekiniye û bajar bi bajar, welat bi welat geriyaye û li ser pêyên xwe sekiniye. Ew ji ku bibe hunermendeke navdar kaset û CDyan derxistiye; li Entab, Stenbol, Elmanya, Bexdat û gelek deverên din geriyaye. Her çiqas heqê xwe ji sêlikçêkeran nestandibe û li aliyekî wan dewlemend kiribe lê bixwe feqîr mabe jî dîsa her hewl daye û xebitîye. Eyşe Şan vê rewşê jî bi bêxwedîbûna xwe ve girê dide û dibêje heger li pişt min jî hin kes nebûna, rê nîşanê min bidana belkî heqê min ev qas nedihate xwarin (Oremar, 2015: 39).

Di salên 1955-60î de keçekê li nav civatê stran bigota, bi nav û deng bûya ev tiştêkî durrê adetan bû û ev kar jî li ba xelkê karekî bêrûmet û nehêja bû. Eyşe Şan bi hêzeke mezin dengê xwe di nav civakê de hildide; lê hêj di destpêkê de malbata wê dixwaze pêşiya wê bigire. Ewil Eyşe Şan di nava civata jinan de distra, dengê wê dihat ecibandin ji ber vê jî wê dixwest her kes dengê wê guhdarî bike. Lê ji ber ku malbata wê oldar bû li gorî dilê Eyşe Şanê nebû û malbata wê

piştgiriye nedayê. Li gorî malbat û civata wê serdemê tişteki ne normal bû ku dengê jinekê li ser dengê mêrekê bikeve. Dema dengê Eyşe Şanê ji nav mal û civata jinan derdikeve êdf xelk gotinan li ser wê dibêjin. Malbat dixwaze bi rêya zewaca beriya vê tiştî bigire û ji ber wê jî Eyşe Şanê dizewicînin (Yaş & Akyol, 2009: 19). Eyşe Şan dikare tenê dayika xwe razî bike ji bo stranbêjiyê lê bira û kesên wê yê nêzik dîsa naxwazin Eyşe Şan karê stranbêjiyê bike (Oremar, 2015: 80). Eyşe Şan ji neçarî bi Çerkez re dizewice û Çerkez piştgiriya wê kiriye ku karê xwe yê stranbêjiyê bike. Zêde wext ser re derbas nabe ji ber meseleyeke xwîndarî Çerkez tê kuştin. Eyşe Şan ji bo pêşketina strangotinê dersan distîne û dîsa malbat li hemberê wê dibe asteng. Ew çax jî Eyşe Şan berê xwe dide Entabê (Yaş, 2016: 207-208). Tu tişt wê ji biryara wê venagerîne. Eyşe Şan li pişt xwe mîrasek ji dehan kaset û CDyan pêk tê dihêle.

Encam

Dengbêjî ji bo kurdan çandeke gelek kevn e û ev çand hêj jî dewam dike. Hezaran kilam ji aliyê bi sedan dengbêjan ve hatine gotin, tomarkirin û ev kilam gihiştine roja îro. Her çiqas di dîroka kurdan de dengbêjî, bi piranî li gel mêran ve hatibe girêdan jî lê tê zanîn ku gelek dengbêjên jin jî hebûne û hene. Lê ji meseleya kilamgotinê re zêdetir bi çaveke patrîarkî hatiye temaşekirin û ev kar wekî karê mêran hatiye qebûl kirin. Li vê derê ev hişmendî bi zayenda civakî re têkildar dibe. Çimkê li gorî zayenda civakî karê jinê mal, zarok û hevjinê wê ye. Divê jin di cihên girtî de (xanî, mal) ji bo xizmeta malbata xwe bixebite. Ne normal e ku jineke dengê xwe bigihîne mîrên biyanî û dengê xwe ji bo aboriya xwe bi kar bîne. Zayenda civakî vê rewşê ji bo jinê guncaw nabîne.

Eyşe Şan jî yek ji wan jinan e ku di karekî ji bo mêran wek guncaw hatiye dît in de xwe daye xuya kirin. Wê dengbêjiyê wekî karekî bêzayend dîtîye û li wir jixwe re cih girtiye. Eyşe Şan di hemû jiyana xwe de li hemberî zayenda civakî û stereotîpên zayenda civakî di nav şerekî de bûye. Malbat û derdora wê li hemberê kilamgotina wê sekinîbin jî vê rewşê Eyşe Şanê ji doza wê dûr nexistiye. Wê ji bo xeyalên xwe, her tim berxwe daye û bi ser jî ketiye. Di salên 1950î de ji bo pêkanîna xeyalên xwe ji mala xwe derdikeve û gelek bajar û welat digere. Li ser serboriyên xwe, jiyana xwe kilaman diafirîne û tenêti, xerîbî, hewîtî, bextreşî, bêqederî dibin mijarên sereke yê kilamên wê.

Wek dawî dikare bê gotin ku jineke heger bixwaze dikare li hemberê hemû stereotîpên zayenda civakî bisekine û ji bo armanc û xeyalên xwe bixebite û bi ser bikeve. Di vê mijarê de Eyşe Şan mînakeke giring e. Her çiqas bedelên giran dabe jî dîsa (di nexweşî û mirina diya wê de destûr nedane ku bê û diya xwe bibîne) bes nekiriye û gihiştîye armanca xwe. Eyşe Şanê jiyaneke hunerî jiyaye û bi saya ked û baweriya xwe li pişt xwe bi dehan sêlik, band û kilam hêştine.

Çavkanî

- Allport, G. W. (1979). *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Perseus Books.
- Beauvoir, S. D. (1989). *The Second Sex*. Trans. H. M. Parshley. New York: Vintage Books.
- Bhasin, K. (2015). Toplumsal Cinsiyet “Bize Yüklenen Roller”. *Wer., Ay, K & Sarıhacıoğlu, Z.* İstanbul: Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları.
- Bilgin, N. (2016). *Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bilgin, R. (2016). Geleneksel ve Modern Toplumda Kadın Bedeni ve Cinselliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 26/. 219-243.
- Bilton, T. üyd. (2008). *Sosyoloji*. Wer., K. İnal. İstanbul: Siyasal Kitapevi.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- Çelik, Ö. (2008). Ataerkil Sistem Bağlamında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Benimsenmesi. *Teza Lîsansa Bilind*. Enqere: Zanîngeha Gaziyê, Enstîtuya Zanistên Cıvakî.
- Dengê Jinên Mezopotamyayê. (2023, 4 Berfanbar). Youtube. <https://www.youtube.com/@dengejinenmezopotamyaye/videos>
- Deveci Bozkuş, Y. (2011). Kürt Toplumunda Kadın Dengbêjler. N. Mora (Ed.). *Kültürlerarası İletişim Bağlamında İnsana Dair Duygular ve Ritüeller* (r. 99-130). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Ecevit, Y. üyd. (2011). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Gökçe Zengin, F. (2016). Karadeniz Fıkralarına Toplumsal Cinsiyet Açısından Yaklaşım. *Teza Lîsansa Bilind*. Samsun: Zanîngeha Ondokuz Mayısê, Enstîtuya Zanistên Cıvakî.
- Gürür, Z. (2021). *Dengbêjî di Peywenda Patronajê de*. Wan: Peywend.
- Harlak, H. (2000). *Önyargılar Psikososyal Bir İnceleme*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Keleş, B. (2019). Dengbêjliğin Tarihi Süreç İçerisinde Ortaya Çıkışı ve Değişimi. *Uluslararası Dengbêjlik Kültürü ve Dengbêjler Sempozyum Bildirileri*. R. 383-395.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Wer., O. Akinhay & D. Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Mendeş, H. B. (2019). *Meryem Xan Hayatı, Sanatı ve Şarkıları*. İstanbul: Avesta.
- Net Play Music. (2023, 8 Tebax). Taçsız Kraliçenin Öyküsü (Ayşe Şan) Röportaj. (video). Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=SVi-TNkXJdk>
- Oakley, A. (1985). *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith.
- Oreomar, K. (2015). *Prensese Bê Tac û Text Eyşe Şan*. (Çapa duyemîn). Amed: Weşanên Şaredariya Bajarê Mezin a Amedê.
- Özcan Elçi, D & Cengiz G. (2019). *Literatürde Kadın Dengbêjlerin Yeri ve Tartışılma Biçimleri*. *Uluslararası Dengbêjlik Kültürü ve Dengbêjler Sempozyum Bildirileri*. (r. 971-984). Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları.

- Özkan, D. (2014). Modern Sosyal Hayatta Kadının Toplumsal Cinselliğinin ve Rollerinin Dönüşümü: Geleneğe Karşı Modernite. *Turkish Studies*. 9 (2). 1239-1252.
- Öztürk, S. (2012). Kadın Kimliği Bağlamında Kültürel Bellek ve Van Merkezdeki Kadın Dengbêjliği Yansımaları. Teza Lîsansa Bilind, Stenbol: Zanîngeha İstanbul Teknik, Enstîtuya Zanistên Civakî.
- Paker, M. (2012). Psikolojik Açidan Önyargılar ve Ayrımcılık, Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar. K. Çayır & M. A. Ceyhan (Edt.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Parlıtı, A. (2006). Dengbêjler Sözü Yazgısı. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Seyfûdîn, N. O. (2023). Hunermend û Dengbêjên Jin. İzmir: Weşanên Na.
- Schäfers, M. (2016). Utançtan Kamusal Sese: Kadın Dengbêjler, Acının İşleniş ve Kürt Tarihi, (Wer. Ergin Öpengin), Kürt Tarihi, (26), 24-29.
- Schäfers, M. (2019). Tracing Connections: Kurdish Women Singers and the Ambiguities of Owning Oral Tradition. In M. Greve, W. Hamelink, & U. Özdemir (Eds.), *Diversity and Contact Among Singer-Poet Traditions in Eastern Anatolia* (pp. 77-93). Ergon: Baden-Baden.
- Suvağci, İ. (2021). Zayenda Civakî di Lorîyên Kurdî da. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 9(3). 763-770.
- Uluç, M. (2021). Meryemxan Dengbêja Hizin û Kederê. Wan: Peywend.
- Ünlü, D. G. (2018). Kişilerarası İletişim Sürecinde Toplumsal Cinsiyet Kimliğine İlişkin Kalıpyargıların Belirlenmesi. Teza Doktorayê. Enstîtuya Zanistên Civakî, Stenbol: Zanîngeha Stenbolê.
- Vatandaş, S. (2020). Toplumsal Cinsiyet Roller ve Kalıpyargıları Bağlamında Kadının Medyada Metalaştırılması. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. r. 747-784.
- Xakpur, S. (2023). İran Xanim: Hawarek ji Ūrmiyeyê. Stenbol: Nûbihar.
- Yaş, Z. & Akyol, H. (2009). *Ez Eyşe Şan Im. Hewlêr: Weşanxaneya Aras*
- Yaş, Z. (2016). *Şakarên Muzîka Kurdî. (Cilda 2.). Amed: Weşanên Şaredariya Bajare Mezin a Amedê.*
- Yaşın Dökmen, Z. (2021). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar. İstanbul: Remzi Kitabevi.*
- Yorulmaz, A. (2017). 'Dengbêjler ve Sözlü Tarih' Dosyası Üzerine Bir Eleştiri. *Kürt Tarihi*, (28), 53-57.
- Zaman, R. (2019). *Bir Direniş Hikayesi: Dengbêj ve Stranbêj Olarak Eyşe Şan. Teza Lîsansa Bilind. Stenbol: Zanîngeha İstanbul Bilgi, Enstîtuya Zanistên Civakî.*