



IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

14-17 Mayıs 2015, Kütahya



Bildiriler Kitabı - III

Edebiyat - Tarih



IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - III

(Edebiyat - Tarih)

14-17 Mayıs 2015, Kütahya

Düzenleyenler



Destekleyenler



Dumlupınar Üniversitesi



Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı



TÜBİTAK



Kütahya Belediyesi

İstanbul 2015

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Sultantepe Mah. Cumhuriyet Cad. Fıstıkkağacı İş Mrk. No: 39/2 Üsküdar, İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

Editörler

Hümeyra Dinçer / İlmî Etüdlere Derneği
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Tashih

Muhammed Asaf Çelen, Dudu İkinci Demir, Muhammed Cemal Ünal, Cafer Deniz

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertarğın

ISBN: 978-605-84009-4-8 (3.c) • TAKIM NO: 978-605-86466-9-8 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdlere Derneği (İLEM) | Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM)

Destekleyen Kurumlar

Dumlupınar Üniversitesi | Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı | TÜBİTAK | Kütahya Belediyesi

Baskı

Matsis Matbaa Hiz. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1 Küçükçekmece - İstanbul • Sertifika No: 20706 • Tel: (0212) 624 21 11

Düzenleme Kurulu

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Bünyamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Abdullah Said Can**, İstanbul Üniversitesi (Kongre Sekreteryası) | **Murat Çemrek**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Zekai Eroğlu**, İlmî Etüdlere Derneği | **Ümit Güneş**, Yıldız Teknik Üniversitesi (Koordinatör) | **Bilal Kemikli**, Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (Başkan) | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Ahmet Toklucuoğlu**, İlmî Etüdlere Derneği | **Ahmet Türkan**, Dumlupınar Üniversitesi | **Rifat Türkel**, Dumlupınar Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Mahmut Hakkı Akın**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Metin Aksoy**, Uluslararası İlişkiler Bölümü | **Ümit Aktı**, Dumlupınar Üniversitesi | **Nezir Akyeşilmen**, Selçuk Üniversitesi | **Haluk Alkan**, Marmara Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın**, Marmara Üniversitesi | **Necati Anaz**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Berdal Aral**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Yalçın Armağın**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Halis Aydemir**, Dumlupınar Üniversitesi | **Mehmet Ali Aydemir**, Selçuk Üniversitesi | **Hediyeullah Aydeniz**, Marmara Üniversitesi | **Fuat Aydın**, Sakarya Üniversitesi | **Mehmet Babacan**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Mehmet Bahçekapılı**, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Edip Asaf Bekaroğlu**, İstanbul Üniversitesi | **Bünyamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Mahmut Bilen**, Sakarya Üniversitesi | **Mehmet Fatih Birgöl**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Büyükkasım**, Marmara Üniversitesi | **Abdullah Çakır**, Dumlupınar Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi | **Tamer Çetin**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Mehdin Çiftçi**, Dumlupınar Üniversitesi | **Osman Demir**, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | **Mustafa Demirci**, Selçuk Üniversitesi | **Soner Duman**, Sakarya Üniversitesi | **Süleyman Elik**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Selami Erdoğan**, Dumlupınar Üniversitesi | **A. Teyfur Erdoğdu**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Alev Erkillet**, Sakarya Üniversitesi | **Gökhan Göktürk**, Dumlupınar Üniversitesi | **İlhami Günay**, Dumlupınar Üniversitesi | **Gülcan Işık**, Gazi Üniversitesi | **Hüsamettin İnaç**, Dumlupınar Üniversitesi | **Hasan Karataş**, St.Thomas University | **Ali Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **M. Cüneyd Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Süleyman Kaya**, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Kelebek**, Dumlupınar Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Dumlupınar Üniversitesi | **Necmettin Kızılkaya**, İstanbul Üniversitesi | **Kasım Kocaman**, Dumlupınar Üniversitesi | **Mustafa Kömürçüoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Cemil Oruç**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Ertuğrul Ökten**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | **Özer Özçelik**, Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi | **Ali Yaşar Sarıbay**, Uludağ Üniversitesi | **Ubeydullah Sezikli**, İstanbul Üniversitesi | **Şükür Sim**, İstanbul Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Murat Şentürk**, İstanbul Üniversitesi | **Ayşe Taşkent**, Bağımsız Sanat Derneği | **Asiye Tiğlı**, Dumlupınar Üniversitesi | **Ahmet Hakkı Turabi**, Marmara Üniversitesi | **Ahmet Türkan**, Dumlupınar Üniversitesi | **Ahmet Ulvi Türkoğ**, Galatasaray Üniversitesi | **Rifat Türkel**, Dumlupınar Üniversitesi | **Ahmet Uysal**, Marmara Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mustafa Asım Yediyıldız**, Uludağ Üniversitesi | **Halil İbrahim Yenigin**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Kadir Yıldırım**, İstanbul Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için

Esra Çiftçi, Gökhan Şener, Haris Yardımcı, Mehmet Yıldırım, Asiye Şahin ve Duygu Öksünlü'ye teşekkür ederiz.



SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Birbiri ile ilişkisi sorunlu hale gelmiş sosyal bilimlerin yeniden birbiri ile konuşturulması ve birbirinden faydalanmaları ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bu farkındalıktan hareketle, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç ilim insanlarını biraraya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılmayı ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kongre vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman, ilim ve bilim insanları biraraya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadırlar. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanında ki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir.

İLEM bünyesinde bu yıl dördüncüsü düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez biraraya getiren kongrenin ilki 2012 yılında Konya'da, ikincisi 2013 yılında Bursa'da ve üçüncüsü de 2014 yılında Sakarya'da düzenlenmiştir.

IV. TLÇK 14-17 Mayıs 2015 tarihleri arasında İLEM ve Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM) işbirliğiyle Kütahya'da gerçekleştirilmiştir. Dumlupınar Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı kongre, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Kütahya Belediyesi ve TÜBİTAK tarafından da desteklenmiştir.

Kongreye toplam 478 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 280'ine özet üzerinden ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 190 tam metinden 133'ü sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari, Siyaset

Bilimi, Uluslararası İlişkiler, İktisat, Edebiyat, Tarih, İlahiyat, Felsefe, Eğitim Bilimleri, İletişim ve Sosyal Politika disiplinlerinde 2 gün boyunca, 32 oturumda, toplam 133 tebliğ sunulmuştur.

IV. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 112 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat ve Tarih alanlarında sunulan 22 bildirden oluşmaktadır.

IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İLEM üyelerine, Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM) Müdürü Rifat Türkel’e, Atatürk Kültür Merkezi Başkanı Prof. Dr. Turan Karataş ve Başkan Yardımcısı Şaban Abak’a, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Remzi Gören’e, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve kongre düzenleme kurulu başkanı Bilal Kemikli’ye ve Kütahya Belediye Başkanı Kamil Saraçoğlu’na müteşekkirimiz.

Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Hümeıra Dinçer, Ümit Güneş

IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

EDEBİYAT

Asiye Çiğrı Yıldırım

Hasan Ali Toptaş'ın "Uykuların Doğusu" Romanında Pastiş Unsuru9

Kübra Çelebi

Leyla Erbil'in Tuhaf Bir Kadın Romanında Sosyalizm ve Gelenek Arasında Sıkışmış Bir Kadın: 'Nermin' 19

Nesrin Aydın Satar

İslâm ve Edebiyat: Kavramsal Tartışmalar Bağlamında Yeni Bir Çerçeve Denemesi 31

Selma İnalkaç

Sait Faik Abasıyanık'ın "Lüzumsuz Adam" Adlı Hikâyesini Yapısalcı Bir Yaklaşımla Anlamlandırma Denemesi45

Cevat Sucu

İmparatorluk, Şair ve Şehir: 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Şehrengizler57

Humeyra Mermer

Muhammed Vefâ Efendi ve Bir Na'tı Üzerine Şerh Denemesi69

Oğuz Yılmaz

Türk İslam Edebiyatı'nda Manzûm Tecvîdler 81

Zehra Öztürk

Necâtî Bey Divanı'nda "Şiir" ve "Şair" in Vasıfları101

TARİH

Zeynep Kaya

Resmî Tedvin Döneminin İlk Tarihçisi Olarak İbn Şihab ez-Zühri ve Tarihçilik Anlayışı119

İlknur Ekiz

Sanayi Ötesi Toplumlarda Çalışmanın Metalaşması133

Mesut Can

Orta Asya Kent Topoğrafyasına Dair Genel Kabuller Üzerine Bir Değerlendirme143

Mustafa Altuğ Yayla

Lamiî Çelebi ve Onun Maktel-i Âl-i Resûl'u: 16. Yüzyıl Vaizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşıtlığına Yakından Bakmak155

Şenol Gündoğdu	
Namık Kemal ve Mehmed Akif'in Batı Algıları.....	163
Meryem Karabekmez	
2. Abdülhamid Döneminde Modern Osmanlı Eğitiminin Oluşumu.....	173
Yunus Kırmacı	
16. Yüzyılda Sıra Dışı Bir Eser: Tarih-i Hindi Garbi.....	185
Emine Battal	
Yeni Dinî Hareketler ve Şiddet.....	197
Mehmet Kalkan	
Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları (Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri) İstatistiksel Analiz: 1959-2013.....	209
Seda Özmen	
Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu.....	221
Gurban Huseynov	
Türkiye'de Bölgesel Düzeyde Gelir Dağılımı Eşitsizliğinin İncelenmesi.....	235
Esra Keskin	
Kuzey Afrika'nın İslâmlaşmasında Bir Dönüm Noktası: "Aşere" Heyeti.....	247
Rıdvan Gür	
Ebu Cehil ve İslâm Karşıtı Faaliyetleri.....	255
Seda Şahin Ahmetaj	
Osmanlı Döneminde Balkanlar'da Eğitim-Öğretim Müesseseleri 19. Asır İpek Sancağı Örneği.....	267

EDEBİYAT

Hasan Ali Toptaş'ın “Uykuların Doğusu” Romanında Pastiş Unsuru

Asiye Çiğrı Yıldırım*

Öz: Bu çalışmada, 21. yüzyıl Türk edebiyatının önemli isimlerinden Hasan Ali Toptaş'ın “*Uykuların Doğusu*” (UD) adlı eserinin, postmodern metinlerin iç bünyesinde karşımıza çıkan pastiş ögesi çerçevesinde incelenmesi amaçlanmıştır. Postmodern edebiyatın güçlü bir temsilcisi olarak kabul edilen Toptaş'ın UD adlı eserinde, postmodern anlatıların biçim kurgusunda önemli bir anlatı ögesi olan pastiş unsuru olarak masalsi üslup ve bu üslubun metnin genel atmosferini oluşturmadaki etkisi incelenmiştir. Öncelikle metinde yer alan masal türüne ve diline ait kelime, deyiş ve ifadeler tespit edilmiştir. Ardından, çalışmanın ana eksenini oluşturan pastiş unsuru olarak masalsi üslubun, bilhassa modern roman kurgusu için vazgeçilmez öğeler olan zaman ve mekân unsurlarının gerçekliğinin kırılmasında, yazar-okur ilişkisinin anlatıcı-dinleyici ilişkisine dönüşmesinde ve metnin bütününde gerçekle düş arasında kalan bir dünyanın kurgusunda üstlendiği rol ortaya konmuş ve metnin geneline hâkim olduğu görüşüne varılmıştır. Genelde tahkiye geleneğine, özelde masal diline ait hitap sözcüklerinin, kalıplaşmış kelime ve kelime gruplarının kullanımıyla metnin, gerçekle arasına koyduğu mesafe açılmış, belirsizlik özelliği güçlenmiştir. Özellikle gerçekliğin keskin çizgilerinin silinmesinde, okurun düşle gerçek arasında gezinmesine olanak sağlayan zengin çağrışımlarla örülü bir kurgunun oluşturulmasında, masal üslubunun güçlü bir anlatım özelliği olduğu görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Postmodernizm, Pastiş, Hasan Ali Toptaş, Masal, Uykuların Doğusu.

Giriş

Sanatçı bin yıllardır, içinde yaşadığı tarihsel kesitin, yaşama/doğaya/evrene/insana ilişkin sorulara verdiği doğabilimsel ve düşünsel yanıtlara koşut olarak oluşan estetik değer ölçütleri çerçevesinde biçimlendirir yapıtlarını (Ecevit, 2012, s. 17). Bunun bir neticesi olarak insanın gerçeklikle olan ilişkisi, ait olduğu çağın gerçek tanımına ve sahip olduğu bilgi ile biçimlendirebildiği dünyaya bağlı olarak değişiklik gösterecektir. Aydınlanmanın bir sonucu olarak aydınlanmanın en temel ve yüce değeri olan akılcılık ve akıl ölçüğünde algılanabilir gerçeklerin yarattığı değerlerle kurgulanan dünya; sanatı, dolayısıyla edebiyatı da bu ölçekler doğrultusunda şekillendirmiştir. “19. yüzyıl romanının *nerede, ne zaman, nasıl ve neden* sorularına neredeyse kesin yanıtlar veren biçim-içerik dokusunun, çağın gerçeklik anlayışı-

* Doktora Öğrencisi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
İletişim: asiye.cigri@mynet.com Kdz. Ereğli Anadolu Lisesi, Kdz. Ereğli/ ZONGULDAK.

la bire-bir örtüştüğü söylenebilir. 19. Yüzyıl realist romanı Newton Fiziğinin edebiyat estetiğindeki uzantısı görünümündedir” (Ecevit, 2012, s. 23). Bu yüzyılın, mimetik anlayışın güçlü eserlerinin verildiği dönem olması, elbetteki tesadüfi değildir. Bilimin ilerlemesi, pozitivizmin ve determinizm ilekelerinin, şaşmaz gerçeğe ulaşmada tek araç olarak kabul edilmesi, sanatı ve sanatçıyı çağın gerçeklik tanımı ve algısına bağlı olarak biçimlendirmiştir. Fakat diğer taraftan aydınlanmanın ilkeleri ile inşa edilen modern dünya kurgusu içinde, 20. yüzyıla geldiğinde, akıl ve bilimle doğaya hükmeden insan; aklın esasında yaratılan insanî değerlerin, insana hizmet edeceğine sonsuz güven duyulan bilime inancın -iki dünya savaşına ve milyonlarca insanın ölümüne tanık olarak- çöküşünü ve insanlığın aldatılışını izler.

19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde bilinçaltının keşfi, Einstein'ın İzafiyet Teorisi ile birlikte, modern düşüncenin gerçek tanımında kırılmalar yaşanır ve bilimin tartışılmaz doğrularının tartışılmaya başlanmasıyla bu durum şiddetlenir. “Gerçeklik yitimi yirminci yüzyıl felsefesinin ana sorunsallarındandır” (Özkul, 2008, s. 329). 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçeğini sorgulamaya başlayan ve bu belirsizlikle yaşamı kurgulamaya çalışan insan; diğer taraftan ileri kapitalist bir dünyada günlük yaşamına ve dolayısıyla kendisine yabancılaşmaktadır. “Her geçen gün katlanarak çoğalan bilimsel buluşların teknolojiye türevleri, bilişim iletişim alanlarındaki akıl almaz gelişmeler ve bunların yaşamla bütünleşmesi, oluşturmaya çalıştığımız yeni gerçeklik panosuna gerçekdışı bir bilim-kurgu tonlaması katar” (Ecevit, 2012, s. 28). Öyle ki gündelik yaşamın en sıradan nesnelere kişi için anlaşılması güç, hayatı kolaylaştırdığı ölçüde, yaşamı karmaşıklaştıran, gerçeği bulanıklaştıran nesnelere dönüşmüş, adeta nesnelere gücü hayatın hâkim gücü haline gelmiştir. “Postmodern özne nesneyi tanımaya çalışmakta ancak tanıyamamaktadır. Bu da onda nesneye karşı bir öfke yaratmaktadır” (Emre, 2004, s. 150). Hayatın en sıradan parçalarıyla uzlaşmakta güçlük çeken özne artık başka bir döneme, postmodern döneme aittir.

Postmodernizm; modernitenin pratiklerinin modern teorinin düşlediği bir zeminden çıkarak kendine yabancılaştığı, kendini dönüştürüp yeni bir dönemi başlattığı sürece verilen addır (Emre, 2004, s. 34). Modernizmin değerlerine karşı çıkışın ifadesi olan postmodernizm; özellikle pozitivizm ilkeleri doğrultusunda belirlenmiş gerçeklik tanımıyla kurgulanan dünyaya ve bir süre sonra gerçeği tek ve değişmez kılan akla, insanı tekleştiren ve dolayısıyla benzeşmenin getirdiği hiçleşmeyle sürüklendiği yok oluşa, kapitalizmin tüm insanlığın aklını ve duygularını gütmeye çabasına adeta bir manifesto, bir başkaldırıdır. Çünkü aydınlanma düşüncesinin vaatlerine -objektif bilimle zenginleştirilecek bir yaşama, evrenselleştirilecek insani değerlere, evrensel ahlâka- duyulan (duyulması beklenen) inanç, 2. Dünya Savaşı ile iyileşmesi mümkün olmayacak bir yara almış, şiddetli bir sarsıntı geçirmiştir. Bundan sonraki süreçte modernizmin her alandaki merkezî ve tekçi dayatması, güçlü bir eleştiriyle karşılaşılabilecek ve sorgulamalara maruz kalacaktır.

Bu köklü değişimlerin yaşandığı süreçte postmodernizmin kendini en geniş ve güçlü bir biçimde ifade edebildiği alanların başında kuşkusuz edebiyat gelmektedir. Postmodernizmin

anti-modern tavrı, postmodern edebiyatın, modern edebiyata tavrı ile nerdeyse aynıdır. Modern edebiyatın gerek türsel, biçimsel, kurgusal gerekse okura dolayısıyla genele hükmedici tavrı ve içerik, postmodern anlatıda yerini yeni ifade olanaklarına bırakır. Artık yazarla okur neredeyse yer değiştirmiş; okur, yazma sürecinin bir parçası hatta yazma eylemine eşlik eder olmuştur. Öyle ki "Postmodernistler metin merkezli düşünmede o kadar ileri giderler ki metin yazarı konusunda bile şüpheye düşülür. Bir anlamda, metnin yazılırken değil okunurken yazıldığını düşünürler" (Emre, 2004, s. 100). Kuşkusuz postmodernizmin edebî türler içinde en fazla değişime uğrattığı tür olan romanda ne alışlagelen olay örgüsü ne kahraman ne de zaman ve mekânı bulmak mümkündür. "Kısaca postmodern metin anlayışının, modern ve klasik anlatıların kabul ettiği bütün konvansiyonel kurguları hem zımnen, hem de doğrudan ifadelerle reddederek, kendince daha kaotik bir metinsellik karşımıza çıktığını görürüz" (Emre, 2004, s. 101). Roman türü artık roman olarak adlandırılmayacak denli değişim yaşamış ve postmodernizmin eklektik ve belirsizlik özelliğini bünyesinde sındırdığı için romandan *anlatı'ya* dönüşmüştür.

Göreceliği esas aldığı için rasyonel bilgiye inanmayan, gerçeği yansıtma veya arama peşinde koşmayan postmodern felsefe ile üretilen romanların en önemli özelliği, her bakımdan çoğulcu bir anlayışla yazılmış çok sesli ve çok parçalı metinler olmaları, okurda belirsizlik duygusu yaratmalarıdır (Özdemir, 2013). Bu sebeple gerçekliğin katı, somut, değişmez tanımını ve algısını yıkmaya dönük gayretin bir parçası olarak karşımıza çıkan belirsizlik, modern aklın dayattığı gerçeğin tahtını sallarken her bireyin kendi dünyasında kendi gerçeğini yaratmasına imkân tanır. "Postmodern yazar bir taraftan modern yazarın gerçeklik takıntısıyla alay ederken, diğer taraftan gerçeğin çok yönlü görüntüsünü sergilemeye çalışır" (Balci, 2009, s. 38). Buna ilaveten modernizmin şiddetle eleştirdiği, küçümsediği klasik döneme ait değerlerin, edebî eserlerin, bu eserlerde kullanılan üslubun postmodern anlatılarda sıklıkla yüceltilerek yer aldığı görülür. Özellikle modernizmin, klasikle ve gelenekle arasına koyduğu mesafe ve geleneğe karşı oluş, postmodern metinlerin sorunsallaştırdığı alanlar olur. "Hans-George Gadamer, aydınlanmanın içine düştüğü hatalardan biri olarak akli gelenekle karşı karşıya getirmesi olarak görür ve temelde geleneğin de akıldan soyutlanamayan bir parçası olduğunu, bu yüzden onun reddedilmesinin mümkün olmadığını vurgular" (Emre, 2004, s. 151). Bu sebeple postmodern metin bünyesinde geçmişe, geleneğe, yerel olana yer verirken farklı yönelimler ortaya koyar. Evrenselin karşısında yerel olana atfedilen önem, "postmodern metinlerde; mitolojiden ve dinî anlatılardan başlayarak insanlığın kültür tarihi içinde yer bulmuş sözlü ve yazılı bütün ürünlerden, yerel kültürlerden ve bu kültürlerle ait geleneksel sözlü türlerden yararlanılarak, romanın alışılmış olan yapısını bozma ve karnavalesk bir yapı oluşturarak biçimsizleştirme" (Özdemir, 2013) şeklinde ifadesini bulmaktadır.

Alışlagelen roman tanımının dışına çıkarak anlatıya dönüşen postmodern metnin, postmodern oluşunu sağlayan yöntem ve yönelimleri üzerine yapılan çalışmalarda karar birliğine varılan önemli hususlardan birisi metinlerarasılıktır. Ünal (2008), çalışmasında me-

tinlerarası yöntemleri metin yazarlarının yararlandıkları veya eleştirmek için odaklandıkları diğer metinleri kullanma biçimlerinin genel adıdır, şeklinde tanımlar ve Aktulum'un yapmış olduğu metinlerarası tanıma ve tasnife yer verir: "Aktulum'un tasnifine göre bu yöntemler ortak birliktelik ilişkileri ve türev ilişkileri olmak üzere ikiye ayrılır. Ortak birliktelik ilişkileri alıntı/gönderge, gizli alıntı ve anıştırmadır. Türev ilişkileri ise parodi alaycı dönüştürme ve pastiştir. Bunlardan parodi ve pastiş dışındakilerin kullanımı açıktır ve tespiti kolaydır. Bu ikisini kısaca tanımlarsak:

Parodi; özetle bir metnin referans metnini taklit yoluyla içerik, biçim veya herhangi bir bağlamını değiştirerek kullanmaktır. İki amaçtan birini taşır. Ya referans metne saygı sunmak ya da onu karikatürize etmek.

Pastiş; parodiden farklı olarak eleştirel bir amaç taşımayabilir. Yazar, referans yazarın üslubunu benimseyerek metni kendi metnine uyarlar. Sadece üslup değil izlek ya da içerik de uyarlanabilir. Taklit ve öykünme ilişkinin özüdür."

Parodi, taklit edilen metnin içerik boyutuyla ilişkili iken pastiş, genel anlamda üslupla ilişkilidir. "Pastiş, postmodernist romanda biyografi, otobiyografi, bilimsel metin vb. söylem alanlarına ya da destan, masal, halk hikâyesi, söylence gibi türlere özgü üslup öğelerini, söyleyiş tarzlarını metnin temel üslubu edinmek şeklinde kullanılmaktadır. Pastişte taklit, metnin ancak üslubuyla sınırlı kalır. Metnin konusu bu ilişkinin dışındadır. Dolayısıyla pastiş, üslubun taklididir postmodernist romanda" (Sazyek, 2002). Bu yöntemle yazar geleneğe yüzünü dönme, yerel olana atıfta bulunma, merkezî olandan kaçınma imkânı yaratırken, anlatı için farklı ifade olanakları da yaratmış olur.

20. yüzyılın değişen gerçeklik kavramı ve estetik anlayışı doğrultusunda "Postmodern öykü anlatıcısı, öyküyü yansıtmacı bir yaklaşımla anlatmıyor, onun doğru/gerçek olduğunu savlamıyor, tam tersine öyküsünün kurmaca karakterinin altını çizerek yapıyordur bunu; yabancılaştırılmış bir dünyada yaşamı, araya sıkıştırılmış bir tampon gerçeklik aracılığıyla ikinci elden yansıtıyordu" (Ecevit, 2012, s. 29). Bütün bunlar için metnin oluşumunda pastiş unsuru kurgunun önemli bir parçası olmuştur. "Yeni yazar pastişi de parodiyi de metinlerarası düzlemi de çoğu kez metnin mimetik masumiyetini bozmak için kullanır" (Ecevit, 2012, s. 76). Çoğu zaman etik bir kaygıyla esere ve yazara yönelik eleştirisi konusu olan taklit; taklitten öte bir amaçla kullanılması neticesinde, postmodernizmle birlikte meşruluğunu ilan etmiş ve *eskî'nin* hala güzel, etkili, değerli ve yeni olana alternatif olabileceğini ortaya koymuştur.

Masala Açılan Kapı: Uykuların Doğusu

Türk edebiyatında, postmodern anlayışın güçlü etkilerini eserlerinde çok net görebildiğimiz Hasan Ali Toptaş'ın, dili kullanmadaki özgünlüğü ve dille kurduğu anlatı dünyasının sıra dışı gerçekliğine imkân sağlayan en önemli unsurlardan biri hatta belki de en önemlisi

masalsı üslubudur. *Uykuların Doğusu* (UD) bir cümlelerin ortasından başlar, okurun varlığına bağlı olmayan bir akış her daim vardır ve okur, kitabı eline aldığı anda bu akışı ilk kelimeyi okuduğu anda izlemeye başlamıştır. "bir gölge gibi masaya doğru yeniden yürüdüm. Doğrusunu istersen içimdeki hikâyenin hangi cümleden başlayacağını bilemiyordum" (Toptaş, 2013, s. 5) diyerek başlayan anlatı, geleneksel kültürümüzün önemli mirası olan hikâyeciliğimizin anlatmaya dayalı oluşunu anımsatır ve böylece okur da gerçekliğin ilk kırılma anına, metnin başlangıcında tanık olur. "...nasıl oldu bilemiyorum ama birden bire masanın üstündeki kağıtların şeklini alan zaman kımıldandı sanki" (Toptaş, 2013, s. 5) cümlesi, gerçekten sapışın istikametini belirleyen cümle olarak çıkar karşımıza.

Anlatının diline hâkim olan sözcük ve sözcük gruplarının, adeta gerçeklik kurgusunu yıkıma uğratacak, hikâyeyi ve okuru belirsizliğin sularına taşıyacak özellikte olması, metni masalsı bir anlatıma sürükler. Özellikle çok fazla sayıda kullanılan, sözgelimi, öyle ki, hatta, belki, bilemiyorum, sanki, derken, işte, birden bire, işte böyle, vb. kelimeler, hayalle gerçeğin arasındaki çizgiyi tıpkı uyku ile uyanıklık arasındaki bilincin bulanıklaşması gibi silikleştirmiştir.

"...içi derin boşluklarla dolu çıplaklığından doğuyormuş sözgelimi..." (Toptaş, 2013, s. 51)

"...uzun uzun parmaklarıyla okşamışım sözgelimi..." (Toptaş, 2013, s. 79)

"...zümrüt kaplı hançerler varmış sözgelimi..." (Toptaş, 2013, s. 80)

"...akıl almaz kargaşalar varmış sözgelimi..." (Toptaş, 2013, s. 112)

"... tepelerine bayrak takılan beyaz birer dağ büyüklüğündeki gemileri anlatıyormuş sözgelimi." (Toptaş, 2013, s. 123)

Anlatıda en sık tekrar eden kelimelerden biri "sonra işte" yapısıdır.

"Sonra işte bütün bunlardan kaçarcasına..." (Toptaş, 2013, s. 54)

"Sonra, işte o böyle bakarken..." (Toptaş, 2013, s. 61)

"Sonra, işte ben, çiçeklerimin arasında elimdeki haziranla birlikte oturuken..." (Toptaş, 2013, s. 70)

"Sonra, işte o böyle bağırınca sesi heybetli bir rüzgara dönüüp..." (Toptaş, 2013, s. 154)

"Sonra, işte adam ortalığa saçtıkları dehşeti kendi tekrarlarıyla örten basit bilgileri..." (Toptaş, 2013, s. 100)

"Sonra, işte böyle, köyü geride kalan koca ağızlı köpek havlamalarının içinde bırakarak..." (Toptaş, 2013, s. 122)

"Sonra işte günün birinde orada 'Bakmıyor çeşm-i siyah feryade/ yetiş ey gamze yetiş imdada' şarkısı okunurken briden bire bir kız görmüş babam." (Toptaş, 2013, s. 218)

"Sonra, işte o gün o üç katlı evin önüne varınca, elindeki şeker kutusunu babaanneme vererek..." (Toptaş, 2013, s. 223)

Anlatıda karşımıza çıkan, sözlü anlatım geleneğinin kalıplaşmış ifade biçimlerinden biri olan “sonra işte.../sonra işte ...böyle...” (Toptaş, 2013, s. 87) kalıp yapılarının özellikle paragraf başlarında sıkça kullanımında, zaman ve olay açısından ardışıklığın ifadesi olan “sonra” kelimesinin alışlagelen biçimde bağlantı kurmak yerine paralel bir zamana ve olaya geçişin köprüsü biçiminde yer aldığını görürüz.

Benzer bir görevle masal anlatımının sıkça başvurduğu bağlaçlardan biri olan “derken” kelimesi de anlatımda yine çok sık karşımıza çıkan sözcüklerden biridir. Masal anlatımında özetleme bağlacı olan ‘derken’, içinde olunan olaydan başka bir olaya geçildiğinin habercisidir. Üstelik bu haberi verirken miktarı belirsiz de olsa geçen bir zamanı hissettirir dinleyiciye.

“Derken, amaçsız bir şekilde, dağ bayır demeden...” (Toptaş, 2013, s. 72)

“Derken, evin öteki ucundan annem geliyordu gene...” (Toptaş, 2013, s. 93)

“Derken , işte elindeki bu göz kamaştırıcı parıltıyla birlikte...” (Toptaş, 2013, s. 95)

“Derken, şişip şişip sönen bembeyaz çarşafların...” (Toptaş, 2013, s. 117)

“Derken, büyüdükçe büyüyen bu eli şemsiyeli ceset...” (Toptaş, 2013, s. 138)

“Derken, sandal tabaka tabak titreşen suların üzerinde...” (Toptaş, 2013, s. 140)

Postmodernizmle birlikte modernizmde de her şeye hâkim gerçekçi ve gözlemci yazarın da büyük bir değişime uğratıldığını, yazarın değil metnin merkeze alındığını ve en az yazar kadar okurun da metni oluşturmada söz sahibi olduğunu görürüz. Yazarın iktidarının sarsılışı, gerçeklik algısının değişmesiyle paralel olarak her şeyi gören, bilen yazarı da değişime uğratmış, belki de böyle bir sorumluluktan kurtulan yazar, hayal ve imgelem dünyasının kapılarını, hem kendisi hem de okur için sonuna kadar açamasa da aralamayı başarmıştır. Bunun neticesinde de her şeyi gören değil gördüklerine, bildiklerine, inandıklarına şüpheyle yaklaşan, hatta zaman zaman bu konuda okurdan yardım isteyen bir yazara dönüşmüştür ve bu değişim, postmodern anlatıları, gerçeklikten uzaklaştırarak biraz daha bilinç altı çağrışımlarla yaratılan bir dünyaya yaklaştırmıştır. UD’de anlatıcı-yazar, sözlü edebiyat geleneğini adeta devam ettiren bir yazara dönüşerek okur için yazmamakta, adeta dinleyiciye anlatmakta ve bunun bir neticesi olarak metin, masalsı bir havaya bürünmektedir.

“... nedensiz bir sıkıntıya mı kapılmış da yapacak başka bir şey mi bulamamış hiç bilemiyorum ama...” (Toptaş, 2013, s. 47)

“...hayatın gerçekliğini sıcaklığına değiştirip bir şekilde ondan intikam almak için mi yapmışlar bilemiyorum.” (Toptaş, 2013, s. 51)

“Sonra onun havası mı etkili olmuş pek bilemiyorum ve işte sana bunu da söyleyemiyorum ama...” (Toptaş, 2013, s. 48)

“Sonra farkına bile varmadan eskisine göre biraz daha mı dik durmaya çalışmış bilemiyorum.” (Toptaş, 2013, s. 64) derken de aslında yazar anlatıcı olaylara en fazla okur kadar

yakından bakabilen bir gözlemci gibidir. Daha ötesini, daha fazlasını ya da daha sonrasını yazar- anlatıcı da bilmemektedir.

Masalda olduğunu okura duyuran ve bunun yanı sıra anlatıda yazar-anlatıcıyla okuru aynı çizgide tutup gerçeğe aynı mesafeden baktıran bir başka ifade biçimi, sıkça tekrar edilen "nasıl olmuşsa olmuş" söz grubudur. Bu ifadeyle, bilhassa mantık zincirinden kopuş, masalın kendi içindeki kurgunun bile gerçekliğine aykırı bir değişim, dinleyicinin kendi hayal gücüne bırakılırken yine aynı ifade postmodern metinde gerçekliği silikleştirip yok ederken belirsizliği hatta yazar- anlatıcının okurdan daha fazla bir bilgiye sahip olmadığını ortaya koyar.

"Sonra, nasıl olmuşsa olmuş, birdenbire, üzerinde 'YANIK HÜSREV PAŞA- Made in China' yazısıyla birlikte bir de ..." (Toptaş, 2013, s. 86)

"Derken, artık nasıl olduysa birdenbire ürperip kendine gelmiş de..." (Toptaş, 2013, s. 108)

"Bakar bakmaz da nasıl olmuş bilemiyorum ama, bir şekilde adamın sessizliğini iştmiş sanki." (Toptaş, 2013, s. 130)

"Sonra, artık nasıl olmuş bilemiyorum ama, işte bu cesetlerden biri ötekilerin arasından sıyrılarak hızla sandala doğru atmış kendini." (Toptaş, 2013, s. 138)

Okuru güçlü bir belirsizliğe sürükleyen ve yazar-anlatıcının da aynı belirsizliğin içinde olduğu bir masal dünyası kurulmuştur dil yardımıyla.

Bir diğer masalsı unsur ise okuru, metni okumaktan çok dinliyor olduğu duygusuna sürükleyen hitap sözcükleridir. Özellikle anlatının bütününe serpiştirilen, hikâye ve masal diline ait, yazı dilinden ziyade konuşma dilinde aşına olduğumuz kelime grubu "efendime söyleyeyim", masalsı anlatıma giden merdivenlerin birkaç basamağını daha çıkmamızı sağlamıştır.

"Ona eşlik edercesine, efendime söyleyeyim, kalabalık da tıpkı küle belenmiş bir canavar sürüsü gibi..." (Toptaş, 2013, s. 49)

"...bulur bulmaz da, efendime söyleyeyim, sisli puslu görüntülerin arasından çıkıp..." (Toptaş, 2013, s. 59)

"İşte böyle yürüyünce de, efendime söyleyeyim, bir süre sonra kendini bir mezarlığın girişinde bulmuş." (Toptaş, 2013, s. 83)

"Gidince de, efendime söyleyeyim, bu insanlar otobüslerle karşılaşmışlar orada." (Toptaş, 2013, s. 118)

"Sonra, efendime söyleyeyim, nasıl olsa gelen giden olmaz diye bunlar dükkanı erkenden kapatmışlar o gün..." (Toptaş, 2013, s. 161)

Anlatıda okuru, ne olay ne kurgu ne de kişilerin olağanüstü nitelikleri masal dünyasına sürükler. Masal dünyasının harcı da tuğlası da sadece ve sadece kelimelerdir adeta ve bu kelimelerin bir araya geliş biçimleridir. Özellikle tekrarı ile anlatımın şiirselliğini güçlendiren

kelimeler, aynı zamanda anlatımı ve okuru yavaş yavaş gerçeğin çemberinden uzaklaştırır ve en son noktada belirsizliğin, dolayısıyla kendi kurgulayacağı düşün içine bırakır.

“Dahası çok geçmeden bu tat bütün gövdeme yayılıyor, yayılınca doygun bir titremeye dönüşüyor, dönüşünce de beni alıp benim sınırlarımın içinde her biri birbirinden keyifli uzun yolculuklara çıkarıyordu.” (Toptaş, 2013, s. 90)

“... varınca herkes durmuş ona bakarken koridorun sonuna doğru koşmuş, koşunca kapıyı açıp arşive girmiş ve girince de birkaç dakika daha gecikirse küt diye düşün ölecekmış gibi bu aleti ağzına götürüp hızla çalmaya başlamış.” (Toptaş, 2013, s. 96)

“... birdenbire zamanın koridorlarından çıkıp gelirlermiş sanki. Gelince de işte bunlar şurası ev, orası dükkan ötesi mescit demeden büyük bir açgözlülük halinde sağa sola saldırır, saldırınca küreğe benzeyen kocaman elleriyle yükte hafif pahada ağır ne var ne yoksa hepsini alıp ceplerine ve çuvallarına doldurur, doldurunca da bulut bulut uçuşan nefesleriyle karanlık cüsseleriyle birlikte ansızın ortalıktan kaybolurlarmış.” (Toptaş, 2013, s. 113)

“İşte tahta parçalarıyla sandallar da bu hıçkırıklara tosladıkça yalpalamışlar orada, yalpaladıkça kendi çevrelerinde defalarca fırl fırl dönmüş, döndükçe de geniş ve karmaşık kavisler çizerek otobüslerin bulunduğu yere doğru biraz daha yaklaşmışlar.” (Toptaş, 2013, s. 119)

“hem türkülerden kalmışa hem de söylenecek şarkılardan gelmiş benzeyen bu sessizlik aniden genişlemiş hatta, genişleyince varıp duvarlara ve camlara çarpmış, çarpınca dönüp hızla akmış, akınca da gidip masalarda oturan insanların içindeki çeşitli zamanların içine sızarak derinleştikçe derinleşmiş. (Toptaş, 2013, s. 217)

“Hatta kimi zaman hafifçe yerden havalanıyor, havalanınca insanın aklını başından alan yumuşak bir kumaş hışırtısına dönüşüyor, dönüşünce de karanlık noktaların, sessizliklerin ve ışılıtların arasında geçerek şehrin derinliklerine doğru aniden uzaklaşıyor.” (Toptaş, 2013, s. 220)

Yukarıda yer alan alıntılarda da görülen rivayet zamanı, aynı zamanda anlatının geneline hâkim olan zamandır. Bu da anlatıyı ve okuru masalsı dünyaya sürükleyen basit ama aynı zamanda güçlü bir diğer masal üslup özelliğidir.

Kimi bölümlerde ise yazar-anlatıcı bir masal dünyası içinde olduğunu çok açık bir biçimde ifade etmekten kaçınmaz. Masalsılığa açılan kapı biraz daha aralanır metinde.

“Daha doğrusu, mucize dediğimiz şey heybetli bir adam kılıfına girip tıpkı masallardaki gibi köpük köpük dalgalanan beyaz bir ata binmiş de, elindeki kamçıyı birkaç kez şaklatarak, toz bulutlarının içinden çıkıp hışımla kalabalığın üstüne doğru yürümüş.” (Toptaş, 2013, s. 64)

“Sonra o böyle çırpındıkça, karanlık dediğim karanlık da tıpkı masallardaki kuyular gibi inanılmaz bir hızla büsbütün derinleşmiş orada.” (Toptaş, 2013, s. 115)

Masalsı üslup; metnin genelinde zaman ve mekân unsurlarını belirsizleşmesi, tanımlanabilir bir mekân unsurunun ortadan kalkması hususunda ayrıca modern romanın kurgusunun önemi bir parçası olan kronolojik zaman yerine esnetilebilen bir zamanın ve çoğu zaman zamansızlığın, anlatının bütününe hâkim olmasına da imkan yaratır.

"Dükkanın içinden geçen günlerin içinden geçmişler." (Toptaş, 2013, s. 170)

"Dükkanın içinden geçen haftaların içinden geçmişler." (Toptaş, 2013, s. 171)

"Dükkanın içinden geçen ayların içinden geçmişler." (Toptaş, 2013, s. 173)

"Sonra işte kırk yıl önce günün birinde ben bir adamı bir adama şeker verirken gördüm." (Toptaş, 2013, s. 181)

"Gene de, artık ne zaman çatıyorsa keyfi çattığında ya da nereden esiyorsa akli esitiğinde, ayda yılda bir kez de olsa dağlardan inermiş bu kuş." (Toptaş, 2013, s. 202)

"... bana anlattığına göre, dedemle birlikte babam şehrin sokaklarında değil de sabahtan akşama dek düpedüz bu hikayelerin içinde geziniyormuş artık." (Toptaş, 2013, s. 195)

Anlaşılan odur ki UD'de masalsı üslubun hakim gücü, postmodern anlatının belirsizliğine hizmet eden önemli bir unsur olarak varlığını güçlendirir. Ne bilinmesi mümkün bir zaman, ne alışlagelen bir anlatıcı, ne üstüne gerçek manada basılabilen bir mekân ve ne de okurun peşinden sürüklendiği bir olay ve kahramanı vardır artık. Bütün bu unsurların belirsizliği, kuşkusuz postmodern metnin kendi doğasının bir sonucu olmakla birlikte masal üslubu, bu belirsizliği güçlendiren önemli bir anlatım özelliği olarak çıkar karşımıza.

Sonuç

Çalışmada postmodern romanın önemli bir ögesi olan pastiş unsuru değerlendirilmiş ve masal üslubunun, metnin geneline hâkim olduğu hatta metnin harcı olarak diğer unsurları da bir araya getirirken onlara biçim verdiği verdiği görülmüştür. Sözlü edebiyatın önemli bir türü olan masalın diline ait hitap sözcüklerinin, gerçek algısını metnin içinde yeniden oluşturan, sözgelimi, sonra işte, derken, bilmiyorum ama, nasıl olmuşsa olmuş, efendime söyleyeyim vb. kelime ve kelime gruplarının anlatının kurgusuna hâkim olduğu tespit edilmiştir.

Romanda pastiş unsuru olarak tespit edilen masalsı üslubun, metnin bütününe nüfuz eden gerçeküstü kurgusun oluşmasında güçlü bir zemin oluşturduğu, yanı sıra içerdiği fantastik öğelerin, bu üslup sayesinde olağana dönüştüğü ve okur için yadırganan bir durum olmaksızın uzaklaştığı görülmüştür.

Çalışmada yazar-okur, anlatıcı-dinleyici ilişkisi üzerinde de durulmuş ve şu sonuca varılmıştır: Modern romanda alışlagelen bakış açılarından farklı olarak her şeyi bilen, gören ve okuru arkasından sürükleyen yazar, yerini anlatıcıya bırakmış ve bu anlatıcı sözlü edebiyat-

ta tahkiye geleneğinin bir ustasıymışçasına hikâyesini yazmaktan çok anlatan, dolayısıyla dinleyiciye seslenen bir yazar-anlatıcıya dönüşmüştür.

Son söz olarak “*Uykuların Doğusu*” olarak seçilen ad, anlatımın içeriğine ilişkin bir yorum yapmak için önemli bir anahtar sunar okura. Uyku ve masal, masal ve Doğu ilişkisi, Doğu’nun tıpkı masallar gibi mistik, düşsel, tılsımlı, olağanüstü bir dünya çağrışımı, okura hangi sularda yüzeceğini oldukça postmodern bir tarzda ve belirsizlikle bildirmektedir. Hasan Ali Toptaş’ın masalsı üslubu, gerçeği bir dinamitle patlatıp bir anda yerle bir etmek yerine, bir erozyona uğratar. Seçilen kelimeler ve kelimelerin kullanımıyla yaratılan masal dünyasında, gerçeğin sert kabuğu, masal üslubuna ait her bir kelimenin ve söyleyiş özelliğinin kendisine değmesi ile yavaş yavaş yıkıma uğrar. Bu sebeple gerçek ve hayal; uyku ve uyanıklık arasında gezindiren, düşü gördüğümüz esnada düşe inandığımız kadar okumaya başlandığı anda kurgulanan dünyaya okuru inandıran bir anlatıdır ve belki bu yüzyılın masalıdır *Uykuların Doğusu*.

Kaynakça

- Balcı, Y. (2009). 80 sonrası Türk romanında bir formasyon olarak deformasyon, *1980 Sonrası Türk Romanı Sempozyumu bildirileri* içinde (s. 27-37). (Ed. H. Argunşah, A. Demir), Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Ecevit, Y. (2012). *Türk romanında postmodernizm açılımları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Emre, İ. (2004). *Postmodernizm ve edebiyat*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Özdemir, G. (2013). Romanın varoluş serüveni. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(13), 1281-1292.
- Özkul, M. (2008). Post-modern dönemde roman ve nitelikleri. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 16 [Özel sayı], 322-332.
- Sazyek, H. (2002). Türk romanında postmodernist yöntemler ve yönelimler. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 4 [Özel sayı], 493-509.
- Toptaş, H. A. (2013). *Uykuların Doğusu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünal, H. (2008, Haziran). Postmodern Starteji ve Yöntem Sorunu Üzerine. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 16 [Özel sayı], 286-296.

Leyla Erbil'in Tuhaf Bir Kadın Romanında Sosyalizm ve Gelenek Arasında Sıkışmış Bir Kadın: 'Nermin'

Kübra Çelebi*

Öz: Kadın, dünyanın var oluşundan bu yana insana yapılan haksızlıkların ötesinde cinsiyeti sebebiyle de pek çok haksızlıklara maruz kalmış bir varlıktır. İnsan, hiçbir zaman kendisini içinde yaşadığı toplumdan tam olarak soyutlayamaz. Bununla birlikte kendi içine doğru yaptığı yolculuk veya birey olarak var olması da insanın bir başka boyutudur. Kadınların tarihsel süreçte temel haklarını savunma kısmından ideoloji ile ilgili söz sahibi olduğu kısma doğru geçirdikleri değişim hiç de kolay olmamıştır. Yüzyıllar süren bir mücadelenin ürünü olarak bugün kadın, doğuştan sahip olması gereken haklarını büyük oranda elde etmiştir. Kadın, temel hak arayışından yola çıkıp zaman içerisinde mücadelesine farklı ideolojik pencereler açmıştır. Bu pencerelerden biri de Marksist felsefedir. İdeal toplum düzeninin bu düşünceden hareketle sağlanabileceğine inananlar sosyalist düzenin savunucusu olmuşlardır. Bu düşüncenin geri planında, hak arayışında geleneksel yapı ile girilen mücadelenin de tesiri vardır. İster bireysel, isterse toplum içindeki konumu açısından olsun kadın ve ona dair haller, her zaman edebiyatın önemli tema değerlerinden biri olmuştur. Yukarıda sözü edilen durumun edebî metinlere yansıyan yönlerinin açığa çıkarılması bir tür yorum ve anlamlandırma faaliyetini gerektirmektedir. Bildiride Leyla Erbil'in "Tuhaf Bir Kadın" romanının Marksist felsefeden etkilenen "Nermin" adlı karakterinin halleri; muhafazakâr ailesi karşısındaki duruşu; geleneksel toplum yapısına dair sorgulamaları çözümlenmeye çalışılacak ve feminist edebiyat eleştirisi merkezli bir yaklaşımla "kadın"ın yeri tespit edilmeye gayret gösterilecektir.

Anahtar kelimeler: Anlamlandırma, Feminist Eleştiri, Kadın, Marksist Felsefe.

Giriş

Kadının ikinci cins olarak kabul edilmesinin gerekçesi, Âdem ile Havva menkıbesine kadar dayandırılır. Semavî dinlerde önce Âdem'in, sonra onun kaburgasından Havva'nın yaratılması ve cennetten kovulma hikâyesinde kadının yoldan çıkarıcı olarak yansıtılması, toplumsal algıda kadının ikinci cins olarak görülmesini temellendirmek için kullanılır. İlk çağdan günümüze kadar, hatta günümüzde de kadın, ataerkil düzenin mağduru olmuştur. Doğuştan sahip olması gereken hakları için bile mücadele vermek durumunda bırakılmıştır. Feminizm kadının temel, siyasî ve sosyal hak arayışı olarak doğmuş; daha sonra çeşitli fikir

* Doktora Öğrencisi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı.
İletişim: kubra.edebiyat@gmail.com, Peyas Mah. Yeni Yol Cad. Kemal Polat Sitesi C1 blok D:8 Kayapınar/ Diyarbakır

akımlarıyla da bütünleşerek varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Bu fikir akımlarından biri de Marksist felsefedir.

Marksist felsefe tarihsel materyalizm temeline dayalı bir görüştür. Sınıfsız, ortak sermayeye dayalı bir düzen ister ve bu mücadelede işçi sınıfından yanadır. Feminizmle kesiştiği nokta, Sanayi Devrimi ile birlikte kendini proleter sınıfın içinde bulan kadınların, erkeklerin yarısı kadar ücret almaları sebebiyle girdiği mücadeledir. Marksizm, kadının baskı altında oluş nedenini kapitalizm olarak görmektedir. Sosyalist sisteme geçilince hiç kimseye ekonomik olarak bağımlı olmayacaklarından, erkeklerden bağımsız ve onlara eşit olacaklardır (Demir, 2014, s. 59). Marksist feminizmin, kadınlardan beklentisi işçi sınıfıyla birlikte komünist düzene katkı sağlamaktır. Ancak kadının ikinci cins olarak görülmesi, ekonomik temellerden daha da derin bir sorun alanına işaret eder. Kadının toplumsal algıda ötekileştirilmesinin izleri, bir milletin şuurunu, geçmişini ve gelecek nesillere sirayetini sağlayan, kültür taşıyıcısı dilde bile görülüyorsa sorun daha büyük demektir. Feminizmin son aşamada geldiği nokta, kadının ikinci cins algısının dil varlığında bile vücut bulduğudur. Güç, kudret, iktidar gibi sözcükler erkeği; zayıflık, duygusallık gibi sözcükler kadını çağırıştırıyorsa toplumun kadın meselesi üzerine düşünmesi gerekiyor demektir.

Marksist felsefenin mesafeli durduğu veya karşı olduğu diğer bir mesele dindir. Aydınlanma Çağından önce Batı'da kilise, insanlar üzerinde ciddi bir güçtür. Aydınlanma Çağı, Rönesans ve Reform hareketleri devamında gelen Sanayi Devrimi ile birlikte bu kez kapitalist düzen gün yüzüne çıkmıştır. Kilise otoritesinden sonra insanlar, sermayenin kölesi durumuna gelmiştir. Marksist felsefe, kilisenin Batı'daki otoriter konumundan dolayı dinin, insanlar üzerinde sınıfsız toplum istekleri için bir tehdit oluşturduğunu düşünür. Geleneksel yapının muhafazası, Marksist düzenin gelmesi noktasında engel teşkil eder. "Din, her yerde, başkaları için sürekli çalışmalarıyla, yokluk ve kendi başına bırakılmışlıklarıyla çekilmez bir yük altına sokulmuş halk yığınlarının üzerine amansızca çöken ruhsal baskı araçlarından biridir" (Lenin, 1994, s. 9-10).

Leyla Erbil (1931-2013), Marx ve Freud'un görüşlerinden etkilenen yazarlarımızdandır. Kendine has üslubuyla dikkat çeken yazar, *Tuhaf Bir Kadın* romanında da kadına dair halleri gelenekle Marksist görüş arasında mücadele eden Nermin'in hikâyesini anlatmıştır. Leyla Erbil, geleneksel değerler içerisinde toplumun ürettiği tabulara karşı bir tutum içerisindedir. Siyasî ve sosyal konulara değinen yazarın üslubunda isyan söylemi hâkimdir (Enginün, 2009, s. 372). Biz, çalışmamızda geleneksel değerlerle çatışıp devrimci görüşü benimsemiş olan Nermin karakteri üzerinde yoğunlaşarak metindeki kadın söylemini analiz etmeye çalışacağız.

İnceleme

Tuhaf Bir Kadın romanı kız, baba, anne ve kadın olarak dört bölüme ayrılmıştır. Nermin, Hasan ile Nuriye'nin kızıdır. Anlatı, Nermin'in vitrinde ailesiyle ama esasen toplumsal değerlerle giriştiği mücadelede kendisini devrimci hareketin içinde bularak nasıl adım adım kadın olmaya doğru ilerlediğinin seyri üzerinedir.

Romanda önem arz eden mekânlardan biri olan Lambo, "Balıkpazarı'nda küçücük bir yer burası, çok hoş"¹¹ (s. 13) diye Nermin'in bahsettiği ozanların, ressamaların, gazetecilerin uğrak yeri olan bir meyhanedir. İlk kez arkadaşları Bedri ve Meral'le gittiği bu meyhaneye sıklıkla gitmeye devam eder; orada ozan ve yazar takımından birileriyle tanışır. Bu mekân; Nermin'in Marksist görüşlerinin temelini atıldığı aynı zamanda erkeklerin, kadına bakış açılarını sorguladığı bir mekân olarak karşımıza çıkar. Lambo'da tanıştığı kişiler, düzeni sorgulayan hapse girip çıkan, devrimci görüşlerinden dolayı mağdur olan kişilerdir. "Meral'le Lambo'ya uğradık bugün; "[b]ir aktörle hapisten yeni çıkmış, bir ozanla hapisten yeni çıkmış, bir mimarla hapisten yeni çıkmış, bir yeni hikâyeci ve bir yeni gazeteciyle hapse hiç girmemişler, tanıştık." (s. 15) Burada hapse hiç girmemiş olan gazeteci ve hikâyecilerin, yeni olarak vurgulanması; onların da yolunun hapse düşeceğini vurgulamak içindir. Okur yazar kimselerle uğraşıldığı, onların mahkûm edildiği gösterilir. Nermin, bir başka meyhane olan Çardaş'ta bulunduğu bir şaire, kendi yazdığı şiirleri okutur. "Kimler yeraltında yaşamaya iten bizleri/gök masmaviyken kardeşlerim, sapsarı benizlerimiz" (s. 14) şiirine karşılık, şair Nermin'e bir yerde işçi olup olmadığını sorar. Şairin, şiirlerini beğenmediğini düşünen Nermin, "İşte benim tek sığındığım, tek avunduğum şiirlerden de umudum kesildi artık. Yaşamamın anlamı ne olacak artık, ölebilirim artık" (s. 15) diyerek umutsuzluğunu, hayatın anlamına dair arayış içinde olan bir genç kız olduğunu vurgular. Nermin, üniversite okuyan, genellikle bahsettiğimiz mekânlara giden, devrimci kimselerle görüşen bir karakter olarak karşımıza çıkar. Meyhanenin, genç bir kızın takıldığı bir mekân olarak romanda vücut bulması, kadının içinde bulunması uygun görülmeyen mekân olarak toplum algısına terstir. Nermin, anne ve babasından gizli olarak meyhaneye gitmektedir. Çardaş, Lambo, Degustasyon isimli meyhaneler Nermin'in gittiği meyhanelerdir.

Nermin'in babası Hasan, gemici olduğu için çoğunlukla evden uzaktadır. Anne Nuriye, geleneksel düzenin temsili ve Nermin'in çatıştığı anne modeli olarak karşımıza çıkar. Nermin, Degustasyon'da bulunduğu arkadaşı Halit'e; "Annemin diktatörlüğünü, geçimsizliklerimizi, bir çeşit tutsak oluşumu, din baskılarını, acılarımı, özgürlüğümü elde edemezsem kendimi öldürmeyi düşündüğümü bile söyledim ona. Belki de kaçacağım evden, hiç kimsenin beni anlamadığını, tek arkadaşım Meral'i, şiire sığınarak ayakta durabildiğimi" (s. 17) anlattım, der. Nermin'in Halit'e anlattıklarında, bütün meselelerini buluruz. Annesinin diktatörlüğünden şikayetçidir. Çünkü annesi toplumun muhafazakâr düzeninin temsilcisidir.

11 Romandan yapılan alıntılar aşağıda künyesi verilen kitaptan, yalnızca sayfa numarası verilerek yapılacaktır. Erbil, L. (2014). *Tuhaf bir kadın*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Kız ve Aile (Marksizm ve Din)

Aile, toplumun temel taşlarından olarak görülür. Marksist görüş ise aileyi, kapitalist düzenin devamlılığını sağlayan bir tehdit olarak görür. Engels, evliliğin kadınları kocalarına bağlayıp ikinci sınıf birey haline getirdiğini ifade eder. Çünkü kadın, erkeğe ekonomik olarak bağımlıdır. Engels'e göre tek eşli evlilik, sınıflı toplumla sıkı bir bağlılık içinde olduğundan bu tür evliliğin kaldırılması, bir kadını özgürleştirmede önemli bir adımdır (Demir, 2014, s. 59). Bu görüş, tümüyle Marksist felsefeyi benimseyen insanların görüşü olmamakla birlikte aile kurumunun sorgulandığı bir gerçektir. Aile bir kültürün ve geleneğin, gelecek nesillere taşınmasında en önemli unsurlardandır. Toplumun temel taşı olarak görülmesi, toplumsal değerlerin birleştirici bir biçimde bireylere aktarılmasından ileri gelir.

Nermin'in anne ve babası, inançlı ve muhafazakâr tiplerdir. Babası, kızını anlamaya çalışır. Nermin'e hak verdiği kısımlar vardır ancak kızının düzen eleştirisini aşırı bulur. "Nermin haklı mı kim bilir? Kaçırmasa ölçüyü! Pabucum eskir düzen yüzünden der, Mahsune hanım bir adamla yakalanmış düzen yüzünden der, gemiler fırtınayla batar düzen yüzünden der. 'Bu sosyalistlik ne iyi şeymiş' dedim ona bir gün, 'İnsana hiç iş kalmıyo, ne bokluk varsa düzen yüzünden!' dinimizi; irade-i cüziyi, irade-i külliyyi anlattım ona, işin kolayını bulmuş bunlar, bir güldüydüm ki o gün..." (s. 84). Burada babanın sosyalist görüşle ilgili alaycı söylemi dikkat çekicidir. Sosyalist düşünce, düzene dair sorunları ekonomik temeller üzerine oturtur ve çıkış noktası olarak da kapitalist düzenin yıkılması gerektiğini söyler. Toplumun var eden pek çok geleneksel görüş de kapitalist düzeni oluşturan, destekleyen görüşlerdir. Babanın burada altını çizdiği "cüzi irade" ve külli irade" meselesi, İslâm dinindeki kader inancıyla ilgilidir. Dünya, bir imtihan dünyasıdır. İnsanın elinde olan iradeye cüzi irade denir. Kişi, seçimleriyle kendi kaderine bir yol çizebilir ancak bir de "külli irade" vardır. O da Allah'ın elindedir. Yani kulun elinde olmayan durumlar da söz konusudur. Dünyaya geldiğinde cinsiyetinin belirleyememesi, anne ve babasını seçememesi gibi. Baba, Nermin'in sosyalizm düşüncesinden yola çıkarak sosyalist görüşü eleştirir. Sosyalizmin düzen eleştirisine de her şeyin insanın elinde olmadığı noktasından yaklaşarak kadereci bir yorum yapar. Nermin, babasıyla yaptığı her konuşmada da lafı kendi düşüncelerine getirir. "Her vatandaş böyle yetmiş metrekairelik üç odaya, çiçekli küçük bir bahçeye sahip olsa, evlatlarını okutup dokutsa, iki üç kuruş da emeklilik aylığına konsa ne iyi olurdu değil mi?... Ama çoğu aç karnını doyuramıyor." (s. 85) Babası ölüm döşeğindeyken kızının Allah'a inandığını duymak ister ancak Nermin, yine de "Tanrı manrı yok şimdi, sömürenler var sömürülenler var" (s. 88) diyerek görüşünü ifade eder. Nermin, babasının üzüldüğünü, hatta yakında öleceğini bile bile babasının istediği gibi cevap verip yüreğine su serpmek yerine kendi düşüncelerini yineler. "Ezilerek, fazla baskıyla büyütülen kadınlar, karşılındakine eziyet çektirmekten zevk alırlar." (Tarhan, 2014, s. 146). Nevzat Tarhan, böyle kişilikte kadınları sadomazoşist olarak nitelendirir. Nermin'i tam olarak sadomazoşist olarak değerlendirebilir miyiz bilmiyorum ancak toplumsal değerlere karşı duyduğu öfke ve kendi özgürlüğünün kısıtlandığı düşüncesinin

verdiği hınç, babasının isteğini gözardı etmesine sebep olacak kadar kuvvetlidir. Babası, bu öfkesi sebebiyle Nermin'in hep huzursuz ve mutsuz olduğunu düşünür. "Bu düzenin vereceği her nimetten nefret ediyorum" (s. 89) diyen Nermin'in durumu babasını endişelendirir. Öfke, nefret insanın etrafındaki olaylara bakışını bulanıklaştırır. Marksizmin bu tanrıtanımaaz duruşu, Batı'da kilisenin insanları tahakküm altında tutmaya çalışmasından ve kapitalist düzene destekçi görünmesinden ileri gelmektedir. İslâm dini, insanlara doğru yolu gösterir ancak seçimlerinde insanları özgür bırakır. Marksist görüşün Türkiye'deki devrimci kardeşleri, din ve geleneksel yapı konusunda diğerleriyle hemfikirdir. Çünkü, "Ömürleri boyunca didinip yokluk içinde yaşayanlara, dinle, bu dünyada buldukları sürece itaatkâr olmaları ve tanrısal bir ödül umuduyla avunmaları öğretilir." (Lenin, 1994, s.10).

Nermin'in esas meselesi annesi ile yaşadığı çatışmadır. Annesi, babasına göre daha anlayışsız bir tip olarak karşımıza çıkar. Babası evde çok bulunmasa da annesi, devamlı dinî ve toplumsal değerler noktasında telkinler veren bir figür olarak yanındadır. Nermin için ev, huzursuz olduğu bir mekândır. Annesini anlatırken "Allahsızlardan başladı. Yalancılara cehennemde çekeceği işkencelerden. Mahrem yerlerini örtmeyenlerin uğrayacağı gazaplardan" (s. 19) bahsettiğini hep başkalarını örnek gösterdiğini ifade eder. "Bütün gece Neriman'ı anlattı anam. Ne kızmış o, hem yüksek tahsil yapmış, hem dinini unutmamış. Oruç tutarmış, anasına el verirmiş. Saçının telini namahreme göstermemiş." (s. 21) Nermin, evdeki bu baskıdan bunalmaktadır. Mutsuzluğunu biraz olsun Meral'le ve devrimci arkadaşlarıyla hafifletmeye çalışmaktadır. Devrimci arkadaşlarından biri Kürt asıllı olan Halit'tir. Memleketine dönmüş olmasına rağmen Nermin onunla mektuplaşır. Evdeki baskı ortamı, özgürlüğünü tehdit eden bir unsurdur. Halit'le kaçmaya karar verir ancak bu girişimi annesinin anlamasıyla sonuçsuz kalınca çareyi istemediği bir evlilik yapmakta görür. Jung, olumsuz anne arketipinden bahsederken; "Böyle bir kız ne istemediğini çok iyi bilmesine rağmen, yazgısının nasıl olmasını istediği konusunda genellikle bir fikri yoktur. Tüm içgüdüleri anneyi reddetmek üzerine yoğunlaştığı için kendine ait bir yaşam kuramaz. Ola ki bir gün evlenirse evliliği ya anneden kurtulma aracıdır ya da yazgı onun başına öyle bir erkek sarar ki adam anneye aynı karakter özelliklerine sahiptir." (Jung, 2013a, s. 30) der. Nermin de kesinlikle geleneksel toplumsal değerlere sahip olmak istemediğinden ve Allah'a inanmadığından emindir. İstemediği yaşam tarzı, annesinin dayattığı yaşam tarzıdır. Bu yüzden anneden kurtulma aracı olarak evliliği görür. Bu fikri ona veren Meral, abisi Bedri'yle evlenebileceğini, isterse göstermelik bir evlilik olacağını söyler. Bedri, Nermin'i uzun yıllardan beri sevmektedir. Nermin, son çıkış yolu olarak bu evliliği görür. Aslında evliliğin bu kadar kutsal olarak addedilmesi, Nermin için dalga geçilecek bir konudur. "Sonra abisinin koluna girdi, öteki koluna da ben girdim nişanlımın, karanlıkta kutsal evlilik kurumumuza doğru ilerledik." (s. 69)

Nermin, Bedri ile evlendikten sonra babası vefat eder. Romanda 'baba' kısmında babasının hastalık sürecinde yaşadıkları, 'anne' kısmında da yine annenin hayatı algılayışı anlatılır. En son 'kadın' bölümünde Nermin'in evlendikten sonraki hayatına yer verilir. Nermin, sosyalist

görüşleri ile birlikte mücadelesine devam eder. Bedri ile mutlu bir evliliği vardır. Halkın neden devrimci görüşlere mesafeli yaklaştığını anlamak ve halkı daha iyi tanımak için yaşadığı yerden Taşlıtarla'ya taşınır. Orada da halkı anlama ve devrimi anlatma noktasında çok başarılı olduğu söylenemez. Eşi, başlarda ona hep destek olurken sonraları Nermin'in gerçekleri göremeyip saplantılı olduğundan yakınlık onu terk eder. Nermin, ayrılık psikolojisini atlattırmaya çalıştığı süreçte kendisini yine davasına vermesi gerektiğini düşünür. Bu kez Anadolu'ya gidip Anadolu gerçeğiyle yüzleşmeye karar vermesiyle roman biter.

Kendini Gerçekleştir(eme)me

Roman, aslında Nermin'in bir kadın olarak topluma rağmen kendini gerçekleştirme savaşıdır. "İşte benim tek sığındığım, tek avunduğum şiiirlerden de umudum kesildi artık. Yaşamın anlamı ne olacak artık, ölebilirim artık" (s. 15) diyerek hayattaki anlam arayışını, bir şeylere tutunma ihtiyacını vurgulayan Nermin, esasen arayış içindedir. Fernando Pessoa, "Öyleyse kim kurtaracak beni var olmaktan? Hayatımı toprağa veriyorum" (Pessoa, 2014, s. 15) derken hayattaki anlam arayışını vurgulamak ister. Yaşamın bir anlamı, amacı kalmadığında insanlar için ölümle yaşam arasında bir fark kalmaz. Nermin'in amacı özgürlüğünü elde etmektir. "Ben özgürlüğümü elde etmeden mutlu olamayacaksam, dünya da bana bunu vermemekte direnmekteyse mutlu olamayacağım elbette..." (s. 18) diyen Nermin, özgürlüğü için çareyi evlenmekte görür. Hayatın anlamına dair çerçevesini de sosyalist görüşle çizer. Toplumdaki çarpıklıklardan, düzenden şikayetçidir. Çözümü, "Onun gibiler için canımı verebilirim... Kötülüğe karşı geldiklerine inanıyorum" (s. 26) dediği sosyalist görüş içindeki arkadaşlarında bulur. Onlardan gördüğü sıcaklık, aslında geleneksel toplumun temsilcisi olan annesinde görmediği sıcaklıktır. "Ömer Ağabey, 'Gel bacım gel', diye sarıldı, kucakladı beni... Şimdiye kadar kimse böyle sarılmadı bana... Bu işin tam bana göre bir iş olduğunu, hangi yola giderlerse gözüm kapalı artlarından gidebileceğimi anladım" (s. 27) demesi aslında onun arayış içinde olduğunu ve psikolojik olarak da boşlukta olduğunu gösterir. Hapise giren bir arkadaşına yardım için risk aldığı gün ile ilgili, "Her günüm böyle geçsin istiyorum" (s. 27) der. Nermin, mutsuz ve amaçsız dünyasına, değerlerini olumlu gördüğü sosyalizmi alır. Ancak biz Nermin'in annesiyle ilgili yaşamış olduğu çatışmada ne istemediği konusunda net olduğunu düşünmemize rağmen ne istediği noktasında çizdiği yolda o kadar da emin olmadığını düşünmekteyiz. Evlendikten sonra mücadelesine devam eder. Hatta dar gelirli insanların dünyasını daha iyi anlayabilmek için Taşlıtarla'ya taşınır. 'Kadın' bölümünde 'Bayan Nermin' olmuştur artık. "Bayan Nermin parti kurulur kurulmaz üyesi olmuştur. Ona öyle gelmişti ki üç dört yıla varmadan işçi kardeşleri alanlara sığmayacak, naraları yaldızlı gökleri delecek, yüzyıllardır beklenen 'imtiyazsız sınıfsız' toplum kuruluverecekti." (s. 154) Burada Nermin'in tutunduğu emellerin çatırdamaya başladığını görürüz. Tek önemli sorunlarının "halka inebilmek" olduğu fark edilince Nermin de eşiyile birlikte Osmanbey'de oturdukları evden Taşlıtarla'ya taşınır. Aslında davası uğruna gösterdiği çaba ve fedakarlık halkı aydınlatma isteğinin yanı sıra, esasen kendini gerçekleştirme isteğidir. İnan-

diği ve uğruna savaştığı amacın gerçekleştiğini görmek, var olduğunu gösterecektir. "Bir insanın elinden tanrılarını alırsanız, karşılığında ona yeni tanrılar vermek zorunda kalırsınız." (Jung, 2013b, s. 80). İnsan, maddi ya da manevi bir şeylere inanma ihtiyacı hisseder ancak bu inanç bireyin bakışını körleştirmemelidir. Birey, insanlara faydalı olmak için önce kendini keşfetmelidir. Jung Marksizmin ve devlet dininin, insan varlığını tehdit ettiğini ifade eder. Burada devlet dininden kasıt kilise otoritesidir. Ancak Marksizm de insanlık için en iyi ve tek yol olduğu söylemi ile karşımıza çıkmaktadır. "Her ikisi de inanca kayıtsız şartsız boyun eğilmesini ister ve böylece kişinin özgürlüğünü kısıtlar." (Jung, 2013b, s. 63).

Nermin, Taşlıtarla'da insanlarla iletişime geçip onları bilinçlendirme noktasında başarısız olur. Aslında onlarla derinlemesine bir ilişki kurmaktan ziyade, söylemlerini dikte ettirmeye çalıştığı için mahallede pek kabul görmez. Halkın "bir akıl hastası kadar saf olduğu için kandırıldığını" (s. 155) düşünen Nermin'in insanlara bakışı üst perdedendir. Zaten orta sınıfa mensuptur ve yaşam tarzı da öyledir. Mahalleden dar gelirli Fedai'ye bluzunu göstererek "... bunu 600 liraya aldım ben, senin bir aylık emeğin bu..." (s. 176) diyerek milleti bazı gerçeklerin farkına vardırılmayacağını bilmesi gerekir. Böyle bir yaşama rağmen, sosyalist söylemin içinde olmak insanlara samimi gelmez. Bir başka mesele de sosyalizmin dinle uğraşmasıdır. Marksizm'in toplumsal bakışındaki eksik yön, "din" meselesinde iktidarın algı yönetimine bakması; siyasetin içerisinde "birey" için böyle önemli bir mevzunun kullanılmaya çalışılması kâr odaklı bir durum olabilir. Bu üzerinde durulması gereken bir meseledir. Ancak sosyalist görüşün halk tabanında hatırı sayılır bir yankı bulamamasının esas sebebi, Marksizmin iktidarla hesaplaşması değil; birey psikolojisinde önemli bir unsur olan "inanma ihtiyacı"ndan doğan dine yönelik eleştirileridir. Karl Marx, dinin afyon olduğunu düşünür. İnsanları din ve geleneksel değerlerin birbirine karışması noktasında düşünmeye sevk edebilecek bu görüş; halka yönelik aşağılama içeriği taşıdığı için daha çok savunma psikolojisine sebep olmaktadır. Üstelik maddi anlamda da olsa Marksizm de insanın bir şeye samimi olarak "inanma ihtiyacı"ndan ileri gelmektedir. İnsanlık için en doğru olduğunu düşündükleri düzene. Dinler, insanların yalnızca bireysel dünyalarına hitap etmez; aynı zamanda sosyal düzene yöneliktir. Marksizm'le çatıştıkları nokta "düzen algısı"ndan kaynaklanır. Bütün dinler yardımlaşmayı, ekonomik uçurumu vurgular. Zenginin fakire vermesini teşvik eder ancak bireyi özgür bırakır. Bireyin vereceği hesabı ölümden sonraya bırakır; Marksizm için tek gerçek bu dünyadır. Bedri, sosyalizmin insanları küçümseyen ve halkı anlamayan yanına vurgu yaparak Nermin'e çıkarır. "Sömürülüyorsunuz, attığınız her adım yanlış, tuttuğunuz oruçlarla kıldığınız namazlar da hep boşa, demekle adam kandırılacağını mı zannediyorsunuz?" (s. 171) diyerek gerçekleri Nermin'in yüzüne vurur ve bir süre sonra da Nermin'i terk eder. Nermin'in kendisiyle hesaplaştığı kısım ayna karşısında kendini sorguladığı kısımdır. Benliğini keşfetme yolunda, kendine amaç edindiği sosyalizm için gösterdiği çabaları sorgular.

"Ayna", Türk edebiyatında önemli bir metafordur. Her şairde ve yazarda farklı imgesel alanlara işaret etse de genel olarak yansıtma anlamında kullanılır. Nermin, "boy aynasında ken-

dine rastladı yarı çıplak. İyice incelmışti son günler, beğendi. Aynadan kendisini izleyen ve zaman zaman ahlak konusunda bir deli kadar titizlik gösteren, şu zorlu kadınla göz göze gelmekten kaçınarak karşısında durdu, boynunu büktü, gözlerini Fedai'nin yaptığınca ayaklarının ucuna indirdi, ellerini üzerinde topladı, titrek bir sesle, 'Doğru yolda mıyım, halkıma yaklaşabiliyor muyum?' diye sordu. Kadın, küçümser bakışlarla süzdü Nermin'i." (s. 179) diye anlattığı kendiyile yüzleştiği aynaya bakma kısmında, geldiği noktayı sorgular. Vardığı sonuç ise daha çarpıcı niteliktedir. Aslında kendine dair çıktığı yolculukta, edindiği değerlerle birlikte geldiği nokta şovenist bir aydın kimliğidir. "Yoksa ben annemin dediğince ne kiliseye, ne camiye yarayan biri miyim? Ben yoksa, boşu boşuna başını sivri kayalara vuran, her vuruşta onulmaz yaralar alan, her yaralanışta 'İşte, bakın beni gene toplum yaraladı' diye kanlarını akıta akıta dolaşan ve toplumun o kanları görüp de hastasını anlayacağını uman, yarasından dolayı göğsü kabaran, her başarısızlığında 'Var mı benim gibi toplumuyla uyuşmayan, yüce bir insan?' diye, kendine güveni artan, 'İşte ben dünyayı ileriye doğru değiştirmekte emeği geçenlerden biriyim' diye için için devleşen ve yeni yeni yaralar arayan, yaralarından ve devliğinden kimsenin haberi olmayan, emeği eline verilmiş biri miyim ben yoksa?" (s. 181) dediği an, kendini gerçekleştirememiş olsa da tam manasıyla kendisiyle yüzleştiği andır.

Kadın-Namus

Romanda, kadına bakış "namus" kavramı ve ataerkil düzen üzerinden sorgulanır. Nermin'in annesi, Nermin'den önce bir erkek çocuk dünyaya getirir fakat çocuk ölür. Toplumda kadının erkek çocuk doğur(ama)ması, yalnızca kadın ile ilgili algılanan bir meseledir. Nermin, annesinden bahsederken; "Bugün annem yine ağlıyordu. Hamdiye Yenge demiş ki: 'Bu yaban, Hasan'ın zincirini hepten tüketti, bir uşak veremedi ona, diyorlar senin için,' demiş" (s. 16) diyerek kadına dair toplumsal algıya değinir. Geleneksel düzenden, modern döneme geldiğinde kadının, toplumdaki yeri değişmeye başlamıştır. Kadın, siyasî ve sosyal haklar elde ettikten sonra kendi ile ilgili kararlarda söz sahibi olmuş, siyasî ve sosyal söylemler içinde bulunmaya başlamıştır. Nermin'in de kadının yerini sorguladığını görürüz. Lambo'da ozanlar arasında Nermin'le ilgili gayriahlâkî dedikodular yayılır. Nermin, okumuş da olsa bütün erkeklerin aynı olduğunu düşünür. Ozanlarla arasında çıkan tartışmada Nermin'e gitmesini söylediklerinde Nermin, "Gitmiyorum, senin haddin mi beni kovmak, senin keyfine göre mi yaşayacağımı sanıyorsun?.. Bu kapıları bana Atatürk açtı softa herif anladın mı... Sen kim oluyorsun da yeniden o karanlık deliklere tıkmaya kalkıyorsun Türk kadını" (s. 58) diyerek her ne kadar Türkiye, modernleşme sürecinde olsa da erkek egemen toplum yapısının değişmediğini vurgular. Devrin ozanları bir yandan "eşitlik, özgürlük" naraları atarken bir yandan da sıra kadına gelince toplumun geleneksel şuurunu yansıtır. Avrupa'da da değişim sürecinde aynı durumlar yaşanmıştır. Kadınlar, devrim için verdikleri mücadeleden sonra erkeklerin yanlarında kendilerine yer bulamamıştır. Nermin, bu konuda Meral'le dertleşirken, "Onlar, bizi kabul etmek istemiyor. Onlar, aralarında görmek istemiyorlar Türk

kadınını, bakma öyle her birinin Atatürk devrimcisiyim diye aslan kesildiğine, kendileriyle eşit olmamızı, bizim de salt sanat konuşmak için, sanatçı dostlar edinmek için oralara girip çıkmamızı yediremiyorlar erkekliklerine” (s. 63) diyerek bazı şeyler değişse de kadına bakışın değişmediğini söyler. Yazar, romanda ciddi anlamda kadının, toplum içerisindeki yerini sorgular. İkinci cins olarak yola çıkan kadının, özgürlük yürüyüşünde geldiği noktalardan biri de cinsel özgürlüğüdür. Shulamith Firestone, kadın ile erkek arasındaki biyolojik farklılık üzerinde durur ve insanlar arasındaki çatışmanın temelinde bu farklılığı işaret eder. Ona göre feminist devrim gerçekleştiğinde kadınlar, hem üretimin hem de üreyim mekanizmasının kontrolünü ele geçirecektir (Hartmann, 2006, s. 24). Günümüzde kürtaj meselesine karşı kadınların tutumu bu durumu özetlemektedir.

Kadın, “namus” meselesi üzerinden toplumda çok çeşitli olumsuz durumlara sürüklenebilmektedir. İstemediği insanla evlendirilme, öldürülme gibi örneklerini ülkemizde bugün bile görmekteyiz. Yazar, burada namus kavramını sorgulamakta hatta daha da ileri giderek toplumun gizliden kanayan yarası olan ensest ilişkiye de yer vermektedir. Amaç, sosyal gerçeklerle yüzleşmektir.

Nermin, namus kavramını hafife aldığı ifade eder. Okuldan arkadaşlarının dans etmeleri üzerinden namus söylemine yer verir. “Kevser’le Şeref yanak yanağa dans ediyorlar. Kafalarıyla dayanarak birbirlerine. Belden aşağıları uzakta. Namus kurtarıyorlar böylelikle herhalde.” (s. 21-22) diyerek toplumun namus anlayışını sorgular. Bu konuda kızlar üzerindeki baskıyı, aslında kendisi de hissetmektedir. Çünkü ailesi, geleneksel ve dindar bir ailedir. Nermin’i sorgulamak için bilmediği bir yere götürürler. “Dayak yemekten değil, ‘ya şuraya yıkır verir de beni, bir hayvanlık ederse’ diye korkuyordum” (s. 30) diyerek namusunun zedelenmesinden korktuğunu ifade eder ama bir yandan da toplumun birincil olarak gördüğü bir öncül olmadığını belli etmek için de “bu zırlıtıyı tez elden aklı başında birine hallettiryim, pis bir iş bu” (s. 30) der. Her ne kadar “namus” kavramını küçümsese de evlenmeden önce hiç kimseyle cinsel birliktelik yaşanamaz; aksine erkeklerle mesafelidir. Cinsel özgürlük, kadının özgürlüğünün bir boyutunu teşkil eder. Özellikle radikal feministler, bu konuya değinir. “Kadının cinselliğini istediği şekilde yaşaması, özgürlüğünün bir parçası gibi yansıtılmıştır.” (Tarhan, 2014, s. 40) “Namus” meselesi ve bu konu üzerinden kadınlar üzerinde baskı oluşturulması, ciddi olarak sorgulanması gereken ve toplumsal şuurda değiştirilmesi gereken bir konudur. Ancak erkek, cinselliği istediği gibi yaşadığı taktirde “çapkınlık” ifadeleriyle anılırken; kadın, istemediği taktirde başına gelen cinsel olaylardan bile sorumlu tutulmaktadır. Ataerkil düzenin tüm toplumda baskın olduğunun göstergesidir. Yine de buradaki tehlike, Freud’un görüşüne göre, “nevrozların sebebi, cinsel dürtüyü bastırmaktı ve insanın ruh sağlığı, cinsel arzularından kaynaklanan enerjiyi boşaltmadığı için bozuluyordu.” (Tarhan, 2014, s. 40) Cinselliğin abartılı bir şekilde yaşanması ve dürtülere yönelik hareket etme bizi çarpık ilişkilere ve evlilik kurumunun zarar görmesine götürür. Cinsellik konusundaki toplumsal baskı da Freud’un, dürtüleri koşulsuz destekleyen görüşü de aşırıdır.

Romanda cinsellikle ilgili bir diğer mesele, Nermin'in arkadaşı Meral ve abisi (Nermin'in eşi) arasında geçen ensest ilişkidir. Nermin'le Meral'in gezmeye gittikleri bir gün Meral, kız olmadığını abisi Bedri ile birlikte olduğunu söyler. Nermin, bir süre kendine gelemese de aşırı tepki vermez. "Şaşırdım biraz ama, şimdi o da geçti. Bu normal, yani insani bir şey, yani olabilecek bir şey..." (s. 56) diyerek arkadaşını da rahatlatmak için durumu normalleştirmeye çalışır. Meral, bu meseleyi bir tek Nermin'e anlatmıştır hatta abisiyle bile o olaydan sonra bir süre hiç konuşmazlar ve sonra hiçbir şey olmamış gibi tekrar "iki kardeş" olduklarını söyler. Ensest, sadece Türkiye'de değil tüm dünyada tanımı bir kültürden diğerine değişmekle birlikte üzeri örtülen, konuşulmayan bir olgudur. Ensestin bir insan hakları ihlali olduğu tüm uluslararası sözleşmelerde de yer alan bir gerçektir. Öyle ki bireyin beden bütünlüğünü, mahremiyetini, üreme haklarını elinden alan bu durum, genellikle çocuk yaşta başlayarak uzun süre "aile bütünlüğü"nü bozmamak adına gizli kalarak devam etmekte ve kişinin gelecekteki yaşamı için de gerek psikolojik gerek sosyal gerekse de cinsel anlamda tehdit oluşturmaktadır (Çavlin Bozbeyoğlu, 2009, s. 5). Yazar, çoğunlukla kız çocuklarının ve kadınların mağdur edildikleri 'ensest ilişki' meselesine yer verir. 'Namus' kavramı üzerine insanları düşünmeye sevk eder.

Sonuç

Yazar, *Tuhaf Bir Kadın* romanında bizi, Nermin'in nezdinde kendini gerçekleştirme yolunda üniversiteli bir kız olarak çıktığı yolda, toplumsal değerlerle çatışarak Marksist felsefeyi benimsemiş bir kadın oluşunun hikâyesine tanık eder.

Marksist felsefe ile dini ve geleneksel değerlerin çatıştığını, kazananı olmayan düzende yine de sosyalizmin halkı anlamada ve insanların hayatını anlamlandırmada yetersiz kaldığını görürüz. Kitleleri harekete geçirmede kullanılan yöntemin yanlışlığı yansımıştır. Jung, "Gerek diktatör Devlet, gerekse bir mezhebin yönetiminde olan dinler, topluluk (komün) fikrine özel bir önem verirler. Bu, 'komünizm' idealinin temelidir ve insanlara o denli gırtlakları sıklıkla dayatılır, sonuçta istenenin tam aksi bir etki yaratır: yani insanları bölen bir güvensizlik duygusuna yol açar" (Jung, 2013b, s. 57) der. Bunun farkında olan Leyla Erbil, belki de benimsediği değerler noktasında öz eleştiri yapmaktadır. Ancak toplumun geleneksel değerlerine, kadının toplumsal konumuna yönelik değinmelerde bulunur.

Kadın, siyasî haklar bakımından pek çok hak elde ettiyse de sosyal hayatta hâlâ haksızlıkların merkezindeki isimdir. Ataerkil düzenin kurbanıdır. Leyla Erbil, hayatı sorgulayan Nermin penceresinden başta kadınları ve tüm toplumu, geleneksel değerleri sorgulamaya çağırmaktadır. Haykırdığı gerçekler de dinlenmesi ve yeniden gözden geçirilmesi gereken meselelerdir. Burada itiraz belki "din" ile ilgili gelebilir. Ancak sorgulama, sahip olduğumuz bir değerden vazgeçme değil belki de yerini sağlamlaştırmaya neden olabilmektedir. Kadının toplum içerisindeki konumu üzerine tekrar tekrar düşünmenin, senelerce verilen mücadelenin önemi ortadadır.

"Kız, baba, anne ve kadın" bölümlerinden oluşan roman, aslında toplumun bakış açısını bir çekirdek ailenin bireyleri gözünden bir de kendine yolculukta geçirdiği aşamaları anlatan bir kadının gözünden anlatmaktadır. Bu bakımdan yazarın, çoklu bakış açısı şeklinde romanı kurgulaması anlatının gücünü ve söylemini arttırmaktadır. Geleneksel bakış açısı ile sosyalist görüşü bize sunar. Nermin, iki hayat görüşünden sosyalizmi tercih eder. Ancak çıktığı yolun sonunda, Nermin'i bir aynanın karşısında seçtiği yolu sorgularken görürüz. En azından "farkındalık" sürecindedir. Kendini tanıma yolunda evden kaçış olarak gördüğü evliliği, boşanma ve sosyalist düzen beklentisinin hüsrana uğramasıyla son bulur.

Kaynakça

- Bebel, A. (1996). *Kadın ve sosyalizm* (çev. S. N. Kaya). İstanbul: İnter Yayınları.
- Çavlin Bozbeyoğlu, A. (hzl.) (2009, Haziran). *Türkiye'de enest sorununu anlamak (Özet rapor)* [Nüfusbilim Derneği ve Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu raporu]. Ankara: Damla Yayıncılık.
- Demir, Z. (2014). *Modern ve postmodern feminizm*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Enginün, İ. (2009). *Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erbil, L. (2014). *Tuhaf bir kadın*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hartmann, H. (2006). *Marksizm'le feminizm'in mutsuz evliliği* (çev. G. Aygen). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Jung, C. G. (2013a). *Dört arketip* (çev. Z. A. Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, C. G. (2013b). *Keşfedilmemiş benlik* (çev. B. İlhan ve C. E. Sılay). İstanbul: Barış İlhan Yayınevi.
- Lenin, V. I. (1994). *Sosyalizm ve din* (çev. Ö. Ünal). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Pessoa, F. (2014). *Huzursuzluğun kitabı* (çev. S. Özen). İstanbul: Can Yayınları.
- Tarhan, N. (2014). *Kadın psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları.

İslâm ve Edebiyat: Kavramsal Tartışmalar Bağlamında Yeni Bir Çerçeve Denemesi

Nesrin Aydın Satar*

Öz: Türkiye'nin deneyimleri söz konusu olduğunda "Batı" ve "modernite"nin birlikte anılması ve birbirinin manasını yükleyen/paylaşan/karşılayan terimler olarak kullanılmasının temel nedeni Cumhuriyet Türkiye'sinin laikleşme politikaları ve Batı'yı her anlamda örnek alan inkılâp hedefleridir. Politik amaçlar ve reform kapsamındaki değişimlerin yalnız sosyolojik, ekonomik, kültürel ve siyasi yansımaları değil; edebî, sanatsal izdüşümleri de olmuştur. Nitekim devrin siyasi erki, kendi meşruiyetini sağlamlaştıracak edebî eserlere ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç, konusu İslâm olan edebiyatın eski edebiyat başlığı altında, Osmanlı'ya yani lağvedilene ait olarak düşünülerek terk edilmesini; bu edebiyatın boşluğunu doldurmak için "yeni edebiyat" kapsamında verilen eserlerin de bahsi geçen edebî geleneğin karşısında olarak yorumlanmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Günümüzde ise geleneksel İslâmî edebî formların roman gibi modern formlarla birlikte konusu İslâm olan edebiyatı şekillendirdiği düşünüldüğünde, yeni formların bütün bir kavramsal tartışmanın neresine oturtulacağı sorunu gündeme gelir. Bu çalışmada, İslâm'ın yeni olanla da ilişki kurduğunun ve bu ilişkinin sağlıklı ve incelemeye değer olduğunun altını çizmek ve İslâmî edebiyat araştırmacılarının dikkatini 20. yüzyıldan sonra da devam eden İslâmî edebî geleneğe çekmek için ilgili dönemi içeren yeni bir isimlendirme önerilecektir. Bu bağlamda çalışmanın bütününde "İslâmî Modern Türk Edebiyatı" olarak incelenecek olan dönem; bilhassa yeni muhteva ve formlarla değişmeyen ama dönüşen İslâmî edebî geleneği anlatmak için kullanılacaktır.

Anahtar kelimeler: İslâmî Roman, Türk İslâm Edebiyatı, İslâmî Edebiyat, İslâmî Edebiyat, Modern Edebi Türler.

Giriş

İslâmîyet'in kabulü, Türklerin sosyal ve kültürel hayatını etkilediği gibi sanat ve edebiyat geleneklerini de etkilemiştir. Yeni din, edebî eserleri hem muhteva hem de şekil bakımından değiştirmiş ve bazen de dönüştürmüştür; diğer Müslüman toplumların edebî sahalarıyla etkileşime girilmiş ve sonuçta klasikleşen bir İslâm edebiyatı oluşmuştur. Temelde din üzerine kurulu olan ve dini temalar işleyen eserler, Tanzimat dönemine kadar klasikleşmiş edebî alan içinde anılır. Tanzimat'ta yoğun olarak başlayan Batı ile etkileşimin edebiyata da yansması ve yeni muhteva ve şekillerin edebî eserlerde işlenir hale gelmesi; konusu İslâm olan edebiyatın Türk edebiyat tarihi içerisinde nerede konumlandırılacağına dair tartışmaları da başlatmıştır. Türk edebiyatı tarihiyle ilgili ilk çalışmaların sahibi olan M. Fuat Köprülü,

* Arş. Gör., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı.
İletişim: nesrin.satar@gmail.com, nesrin.aydin@boun.edu.tr.

edebiyatı bir bütünlük fikri temelinde inceleyerek Türk edebiyat tarihi araştırmalarını hem Türklerin İslâmlaşmasından önceye kadar götürür hem de yalnız Anadolu sahasını değil, bu saha dışındaki Azerî ve Çağatay sahalarını da söz konusu bütünlük fikrinin oluşturduğu edebî araştırma alanına dâhil eder (K. Yılmaz, 2008, s. 171-192). Köprülü'nün edebiyat tarihine dair yeni fikirleri Türk edebiyatının yeniden dönemselleştirilmesini de beraberinde getirir ve edebiyat tarihçileri arasında genel kabul gören malum tasnifi doğurur. Fuat Köprülü'ye (1981, s. 5) göre Türk edebiyatı temelde üç tarihi kategoriye ayrılır:

1. İslâmîyet'ten Evvel Türk Edebiyatı
2. İslâm Medeniyeti Tesiri Altında Türk Edebiyatı
3. Avrupa Medeniyeti Tesiri Altında Türk Edebiyatı

Yukarıdaki dönemselleştirme, edebiyat tarihi araştırmaları için belli tarihsel periyotlar başlığında pratik bir döküm yapabilme imkânı sağlasa da hemen her dönemselleştirme çabasında olduğu gibi bütünlük fikri gözetilmesine rağmen, "süreklilik" fikrini arka plana iter. Söz gelimi, birinci dönemi hazırlayan koşullar geçerliliğini yitirdiği anda ikinci dönemi başlatan yeni şartların ve durumların doğduğunu düşündüren bu tasnif, geçiş evrelerini neredeyse yok sayar. Hâlbuki süreçler arasında bir önceki dönemi kendinden sonraki döneme hazırlayan ve böylece dönemler arasındaki süreklilik fikrini kanıtlayan geçiş aşamaları pekâlâ mevcuttur. ¹

Köprülü'nün söz konusu tasnifi, özellikle süreklilik anlayışı açısından sorunlu olsa da dönemleri belirginleştiren farkları görünür kılmayı yönünden önem arz eder. Buna göre dönemleri birbirlerinden ayıran temel farklardan biri "din" olgusudur. Türklerin İslâmîyet'i kabulünden önceki edebî dönem ve bu dönemde verilen eserler ile İslâmîyet'in kabul edilmesinden sonraki edebî saha arasında edebiyatın konusunu belirleyen tematik ve türsel farklılıklar mevcuttur. Dönemlere verilen isimler, bahsi geçen farklılıkların yalnız yeni bir din ile ilişkili olduğunu ima etse de çoğunluğu İslâmîyet'in getirdiği yeni yaşam, düşünce ve değerler ile ilgili olmakla beraber, edebiyatın değişimi etkileyen ve sosyal, siyasî ve ekonomik bazı ontolojik sebepler de mevcuttur. Dolayısıyla "İslâm Medeniyeti Tesiri Altında Türk Edebiyatı" ismi söz konusu sebepler yüzünden sorunsallaşabilir. Örneğin bu dönemin ilk yazılı eserleri arasında sayılan *Kutadgu Bilig*'in ortaya çıkışında yalnız İslâm medeniyeti tesiri değil, söz konusu dönemde Türklerin devletleşmesi, yeni medeniyetlerle tanışmalarının etkisiyle yaptıkları kültür alışverişleri gibi sebepler de etkili olmuştur.² Sonuçta Köprülü'nün Türk edebiyatını belli dönemlere ayırması ve bu dönemlere verilen isimlerin, temel bazı kaygıları karşılamasına rağmen sorunlu yönleri de vardır.

1 Örneğin, Dede Korkut hikâyeleri, İslâmîyet öncesi Türk edebiyatı ve İslâmîyet etkisindeki Türk edebiyatı arasında bir "geçiş eseri" konumundadır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Akalın (1969).

2 Bilindiği üzere, *Kutadgu Bilig* Türklerin İslâmîyet'ten sonra verdikleri ilk eserlerden biri olmasıyla olduğu kadar siyasetname formatı ve içeriğinde yazılmasıyla da önemlidir. Türklerin devletleşmesi, devlet yönetimine dair bilgilerin de önem kazanmasını sağlamıştır. Alegorik bir eser olan ve siyaset felsefesine dair ayrıntılı analizler yapıp, bilgiler veren *Kutadgu Bilig* incelemesi için bkz. İnalçık (2012, s. 1-21).

Bu iddiayı destekleyen durumların başında özellikle İslâm ve edebiyat tartışmalarıyla doğrudan ilgili olan kavramsallaştırma ve isimlendirme çabaları gelir. Köprülü'nün "İslâm medeniyeti tesirindeki Türk edebiyatı" ile neyi ve hangi dönemi ifade ettiğini anlamaya çalışan edebiyat tarihçileri, Türklerin İslâmîyet'i benimsemelerinden sonra geliştirdikleri edebiyat ve bu edebî çerçevede ortaya koyulan eserleri kapsayacak daha geniş ve anlaşılır bir dönem ismi arayışına girerler. Böylece İslâm dinini ve edebiyatı bir araya getirmeye çalışan birçok kavram ortaya çıkar. Fuat Köprülü; yukarıdaki dönemselleştirmeyi yaptığı *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde "İslâm medeniyeti tesirindeki Türk edebiyatı" nı "İslâmî Türk Edebiyatı" şeklinde özelleştirerek kitabın bir bölümünde incelemiştir. Bilal Kemikli, Köprülü'nün bu adlandırmayla en genel anlamda, Müslüman-Türk edibinin ortaya koyduğu eserleri inceleyen bilim dalını kastettiğini belirtir (Kemikli, 2012, s. 19). Kemikli ayrıca F. Abdullah Tansel'in de *Türkçe Dini Metinler* kitabının başlığında "Türk-İslâm Edebiyatı" tabirini kullandığını söyler. Bu anlamda Köprülü ve Tansel'in isimlendirmelerinin yakınlığına dikkat çeken yazar, her iki edebiyat tarihçisinin de söz konusu isimlerle İslâmlaşma sonrası edebî hayatımızın bütünü-nü kastettiklerini vurgular.

Görüldüğü üzere yukarıda anılan her iki adlandırmada İslâm'ın yanı sıra "Türk" sözüne de vurgu vardır. Kemikli, söz konusu "Türk" kelimesinin belirli bir ırkı ifade etmekten çok bir "kültür coğrafyası" nı işaret ettiğini söyler (2012, s. 20). Kemikli'ye göre herhangi bir eseri Türk-İslâm Edebiyatı başlığı altında değerlendirebilmek için bu eserin etnik olarak Türk bir yazar tarafından kaleme alınması gerekmez çünkü bahsi geçen kültür coğrafyası Türkçeden başka Arapça ve Farsçayı içeren zengin bir dil varlığını kapsar. Anlaşılacağı üzere Türk kelimesi milliyetçi kaygılardan çok dilbilimsel bir vurguyu içerir. Dolayısıyla adlandırmada Arap veya Fars değil de Türk kelimesinin kullanılması sorunsallaşır. Buna göre, "İslâm" kelimesinin bütünlük ve birlik ifade eden anlamının yanında "Türk" kelimesi söz konusu bütünlüğün içinden kimi unsurları ayıklayarak indirgemek amacıyla mı yahut yine bu bütünlüğün içinde yalnızca belli bir kesimi ifade etmek için mi kullanıldığı konusu açıklanmaya muhtaç hale gelir. Kemikli, bu noktada bir eserin Türk-İslâm Edebiyatı başlığı altında incelenebilmesi için temel belirleyici hususun, bu eserin Türkçe-Arapça-Farsça dil varlığı içinde yazılan ve "Türk kültür değerleriyle uyumlu olan" bir biçimde kaleme alınması olduğunu belirtti (2012, s. 20). Her ne kadar milliyetçi bir bakışın yansıması olarak nitelendirilmeye uygun olsa da bahsi geçen belirleyici husustan kasıt, Arap yahut Fars dilinde yazılan ve dolayısıyla bu kültürlerin geleneksel kodlarıyla şekillenen kimi eserlerin Türkçeleştirilmesi söz konusu olduğunda yalnız dilin değil, geleneksel değerlerin de Türk kültürüne uyumlu hale getirilmesi gerektiğine vurgu yapmak, bir nevi "nitelikli adaptasyon" un Türk-İslâm Edebiyatı kapsamındaki yerine işaret etmektir. Özetle Türk-İslâm Edebiyatı, farklı etnik kökenlerden gelen edebiyatçıların Müslüman kimlikleriyle belli bir kültür coğrafyasının dil varlığını esas alıp Türk kültür ve geleneğiyle uyumlu olarak kaleme aldıkları eserlerin tümünü ifade eder.

İslâm ve edebiyat kavramlarını birleştirmeye çalışan başka bir dönemselleştirme çabası da Agâh Sırrı Levend'e aittir. Levend; Ümmet Çağı Türk Edebiyatı isimli kitabının önsözünde Türk toplumunun tarihte iki büyük çağ geçirdiğini, bunlardan ilkinin Türklerin kavim halinde yaşadıkları çağ olduğunu ve bu çağın Türklerin tarih sahnesinde görünmelerinden başlayarak İslâm dinini kabul ettikleri zamana kadar sürdüğünü belirtir (Levend, 1962). Bu dönem, Köprülü'nün "İslâmîyet'ten evvel Türk Edebiyatı" olarak isimlendirdiği dönemi hatırlatır niteliktedir. Levend'in üzerinde durduğu ikinci dönem ise Ümmet Çağı'dır. Bu dönem, Türklerin İslâm dinini kabul ettikleri tarihlerden 19. yüzyılın sonlarına kadar yani yaklaşık 900 sene sürer. Yazar bu çağın başlıca karakterinin, dinî hayatın hem topluma hem de edebiyata hâkim oluşu olduğunu söyler ve bu edebiyatın, eski bilimlere, inançlara, gelenek ve göreneklere dayandığını da ekler.

Görüldüğü üzere Agâh Sırrı Levend'in niteliklerini belirttiği bu çağ Köprülü ya da Tansel'in tanımlarından pek de farklı değildir. Ancak Levend'in kullandığı "ümme" kelimesinin ilgili döneme diğer edebiyat tarihçilerinden daha özel bir vurgu yaptığını söylemek mümkündür. Levend; Türklerin, 9. yüzyılın ortalarından başlayarak önce yer yer dağınık gruplar halinde sonra da Karahanlılar'la bir devlet olarak Müslümanlığı kabul etmeleri durumunu, Türklerin "kavim" halinden "ümme" haline geçişi olarak anlatır (1962, s. 1). Bu anlamda edebiyatın İslâmîleştiği dönem, devletleşme ve dolayısıyla kurumsallaşma ile ilişkilendirilmiş olur. Öte yandan Büyük Türkçe Sözlük'e göre "ümme" kelimesinin anlamı şu şekildedir (Türk Dil Kurumu [TDK]):

"a. Din. b. Hz. Muhammed'e inanarak, onun yaptıklarını ve söylediklerini uygulayarak çevresinde toplanan Müslümanların tümü. c. Müslüman dinine bağlı olanların tümüne verilen ad."

Yukarıdaki tanım Levend'in, edebiyat ve İslâm'ın iç içe geçtiği dönemi neden ümmet çağı olarak nitelendirdiğini açıklar niteliktedir. Şöyle ki ilk Türk-İslâm devleti olan Karahanlılar'dan başlayarak Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına kadar devam eden Türklerin devletleşmesi süreci boyunca yalnız etnik kimliği Türk olan değil, ırk gözetmeksizin Müslüman olan herkes söz konusu devletlerin yönetimi altında yaşamış ve dinin merkezde olduğu köklü bir edebiyat geliştirmiştir. Arap ve İran topraklarının da kendisine katıldığı Osmanlı Devleti düşünüldüğünde Acem, Arap, Boşnak, Arnavut, Çerkez gibi farklı etnik kökenden gelen ancak aynı dine mensup olan unsurların oluşturduğu edebiyat; bu özelliğiyle Levend tarafından "ümme"nin oluşturduğu edebiyat" olarak adlandırılmıştır. Levend'in adlandırılması "Türk-İslâm Edebiyatı" adlandırmasındaki milliyetçi vurguyu taşımaktan çok dinin bütünleştirici ve homojenize yönüne vurgu yapsa da bu dönemselleştirme edebiyat tarihçileri tarafından rağbet görmemiştir.

İslâm'ın edebiyat metinlerinin merkezî olarak işlendiği tarihî döneme dair bir diğer isimlendirme denemesi Necla Pekolcay tarafından yapılmıştır. Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı başlıklı kitabının arka kapağında söz konusu kavramdan kastının ne olduğunu şöyle anlatır:

“İslâmî Türk edebiyatı kavramı, ilk yazılı ve sözlü mahsüllerinden başlayarak günümüze kadar geniş bir edebiyat çalışmaları alanını içine almaktadır. Gerek dinî-tasavvufî edebiyat çevresinde gelişen ve gerekse divan edebiyatı mektebine mensup olmakla beraber dinî muhteva taşıyan eserler, İslâmî Türk edebiyatı kavramı içine dahil olmaktadır.” (Pekolcay, 2002)

Pekolcay’ın tanımlamasında dikkat çeken husus, yazarın bahsi geçen edebiyatın “günümüze kadar” sürdüğünü söylemesidir. Diğer dönemleştirme çabalarında İslâm edebiyatı kesin ve belki de sathî bir şekilde Osmanlı’nın Batı’ya hem kültür hem de edebî arayışlar için yoneldiği ve devlet olarak yıkılma sürecine girdiği 19. yüzyıla birlikte sonlanmış olarak açıklanmasına rağmen Pekolcay’ın tanımı “modern zamanlar”da da bu edebiyatın devam ettiğini belirtir. Bu anlamda bölümün başında ifade edilen “süreklilik” ve “bütünlük” fikirlerine vurgu yapan yazar, İslâm ve edebiyatın birlikteliğini ifade etmek peşindeki tanımlamalara yeni bir dönemleştirme imkanı tanır. Konusu İslâm olan edebiyatın Cumhuriyet Türkiye’sinde de devam ettiği iddiasının yanında bu edebiyatın “günümüze kadar” ibaresinin de desteklediği gibi en azından kitabın ilk basımının yapıldığı 1967 yılına kadar sürdüğü de savunulmuş olur.

Öte yandan yazarın kitabında bulunan “20. Asırda İslâmî Türk Edebiyatı Mahsülleri ve Başka Eserler” başlığı, bu yüzyıldaki edebiyatın temsilcisi olarak yalnız Mehmet Akif Ersoy’u alır (Pekolcay, 2002, s. 348-349). Kitap temelde her yüzyılın değerlendirildiği başlıkların altında ilgili yüzyılın İslâmî edebiyatına yön veren isimlerin hayatını ve edebî şahsiyetini anlatmayı esas aldığından 20. yüzyılda yalnız Ersoy’dan bahis olması şairin o yüzyıl için nitelikli bir temsil kabul edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim yazar, Mehmet Akif’in İslâmî edebiyatın 20. asırdaki temsilcisi olduğunu şöyle dile getirir:

“(…) [Bu yüzyılda] İslâmcılığın edebiyatta başlıca mümessili Mehmet Akif olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu’nun son devresinde bu üç cereyanı birlikte kabul edenler, [Osmanlılık, Türkçülük ve İslâmcılık akımları kastediliyor.] daha sonra da Türkçülük ve İslâmcılığı beraber zikredenler bulunmuştur. Ancak Türkçülüğü (ideoloji olarak Türkçülük değil, çünkü Akif Müslüman’dır aynı zamanda milliyetçidir.) ve Müslümanlığı aynı kuvvetle benimseyip, şiirlerine aksettirmeyi bilmiş şair Mehmet Akif’tir, desem hatalı olmaz.” (Pekolcay, 2002, s. 348)

Görüldüğü üzere Mehmet Akif’in ilgili yüzyılda İslâmî Türk Edebiyatı için “mümessil” seçilmesinin sebebi, Türkçülük ve Müslümanlığı eşit derecede benimseyip şiirine aktarabilmiş olmasıdır. Dolayısıyla, söz konusu edebiyat içinde yer alabilmek için yalnız İslâmî muhtevanın değil, aynı zamanda ırksal değerlerin de benimsenip eserde yer etmesi gerekir. Pekolcay, ideoloji olarak Türkçülüğü kastetmediğinin altını çizse de Akif’in bir “milliyetçi Müslüman” olduğunu vurgulamadan edemez. Dolayısıyla yazar herhangi bir görüş belirtmemiş olsa da aynı yüzyılda eser vermiş olan kimi yazarları, örneğin Ahmet Hamdi Tanpınar’ı İslâmî Türk Edebiyatı sahasına dâhil etmek mümkün değildir. Zira eserlerinde İslâmî kimi değerlerden bahsetse hatta bu değerleri merkeze alsın bile Tanpınar, kendini de sanatını da milliyetçi kaideler üzerine kurmaz.

Necla Pekolcay'ın eseriyle değiştirdiği başka bir durum da İslâm ve edebiyat terimlerini farklı bir başlıkta bir araya getirmesidir. Pekolcay kitabının ismi için "İslâmî Türk Edebiyatı"nın uygun bulur. Diğer isimlendirmelerde olduğu gibi başlıkta "Türk", "İslâm" ve "edebiyat" kavramları geçmesine rağmen, "İslâm" kelimesindeki aitlik eki (-î) ve "Türk" kelimesinin yerinin değişimi, Pekolcay'ın isimlendirmesini farklılaştırır. Sonuçta artık kavramın işaret ettiği şey; tarihî bir dönem -"ümmeî çağı edebiyatı"nda olduğu gibi- ya da kültürel yahut fizikî coğrafi bir yer -"Türk-İslâm edebiyatı"nda olduğu gibi- değildir. Bu defa "Türk Edebiyatı" kavramına vurgu vardır. Böylece, "bütünlük" durumu anlatılır. Yani, muhteva ya da şekil yönünden birbirinden farklı birçok eseri içinde barındıran "Türk edebiyatı" kavramı isimlendirmenin temelini alır. "İslâmî" terimi ise bahsi geçen "bütünlük" fikrini indirger ve Türk edebiyatının kapsadığı tüm eserlerden içerik ve şekil bakımından "İslâmî" olanları anlatır. Özetle Pekolcay'ın tabiri, geniş bir edebî saha içinde belirli bir alanı vurgulamak için işlevseldir.

İslâmî Edebiyatın Şeklî Unsurları ve İçeriği Sorunu

İslâm ve edebiyat kavramlarını kaynaştırmaya çalışan tüm bu isimlendirme denemelerinden ve özellikle muhteva tartışmalarından sonra incelenmesi gereken diğer bir şey, konusu İslâm olan edebiyatın belli şekli kaideleri ya da yalnız bu edebiyata özel bazı türler olup olmadığıdır. Bugün İslâmî Türk edebiyatı ya da Türk-İslâm edebiyatı isimleriyle kurulan bölümler yahut yazılan kitaplarda esas alınan belirli formlar vardır. Söz konusu formların ya da daha özellikli bir söylemle, edebî türlerin ve nazım şekillerinin temelde; "Klasik Edebiyat" olarak adlandırılan ve Osmanlı klasik edebiyatını ve formlarını kapsayan edebiyat ile örtüş-tüğünü söylemek mümkündür. Diğer taraftan yalnız konusu İslâm olan edebiyata özgü bazı türler ve edebî şekiller de gelişmiştir. Örneğin, *Türk-İslâm Edebiyatı: El Kitabı* ismiyle düzenlenen kaynak kitap, Türk- İslâm edebiyatı başlığı altında incelenecek eserleri öncelikli olarak konularına daha sonra is, ilgili konuları işleyen edebî türlere ayırmıştır (A. Yılmaz, 2012). Buna göre Türk-İslâm Edebiyatı eserleri temelde 4 ana başlığa ayrılır: Cenab-ı Allah ile ilgili edebî türler, Hz. Peygamber (s.a.v) ile ilgili edebî türler, Kur'an'a dayalı edebî türler ve diğer dinî konularda olanlar. Bu konu başlıklarının altındaki türlerden bazıları aynı zamanda klasik edebiyatın da inceleme alanı olan tevhid, münâcât, na't, mevlid, hicretnâme ile Yusuf u Züleyha, Süleyman-nâme, Halil-nâme gibi kimi mesneviler iken; bazıları ise özellikle konuları gereği yalnız İslâm diniyle ilgili olan akaîdname, manzum ilmihal, salât-nâme, Kur'an tercümesi, esma-i hüsnâ şerhi gibi türlerdir. 1. İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu'nda sunulan bildirimleri toplayan aynı adlı kitapta (Yalçın, 2012) ise, "Az Tanınan Bazı Türler" başlığı altında; şatahât, Kur'an falları, tövbe-nâme, tâc-nâme türleri de İslâmî Türk Edebiyatı sahasındaki türler olarak incelenmiştir. Çalışma gereği incelenen aynı isimli kitaplarda da söz konusu türlerin ele alındığı görülmüştür.³ Sonuçta bahsi geçen edebî alanı belirleyen temel faktörün şekli öğelerden çok muhteva olarak belirlendiğini ve işlendiğini söylemek mümkündür.

3 Konu gereği incelenen çalışmalardan bazıları şunlardır: Öztekin (1993), Kemikli (2014), Şener ve Yıldız (2003).

Orhan Okay, ilahiyat fakültelerinde İslâmî Edebiyatın, “dinî-tasavvufî konuları ihtiva eden edebî eserler” olarak kabul ve tedris edildiğini söyler (Okay, 2012, s. 11). Bilal Kemikli de bir edebî eserin İslâmî sayılabilmesi için sunulduğu form fark etmeksizin konu olarak dinî duygu ve düşünceyi, dinî kurum ve ritüelleri, dinî tecrübe ve tasavvurları incelemesi gerektiğini belirtir (2012, s. 22). Okay ise hem divan şiirine ait sayılan hem de Tanzimat’tan günümüze İslâmî Edebiyatın içeriksel veya şekli niteliklerini kullanan eserlerin konumunu sorgular ve söz konusu edebî eserlerin nasıl adlandırılacağını sorunsallaştırır. “Gayri-İslâmî edebiyat”, “İslâm dışı edebiyat” ya da “profan/laik edebiyat” gibi isimlerin uygunsuzluğuna dikkat çeken Okay, çözüm olarak “İslâm Sanatı” başlığını gösterir. İçine Abdülhak Hamit, Necip Fazıl, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi edebiyatçıları almayan ve bu anlamda dar bir kapsamı olan İslâmî edebiyat kavramı yerine, sadece dine ve dinî olana değil söz konusu dinin etkilediği bütün bir kültüre işaret eden İslâm sanatı kavramı; hem dönemsel/tarihî ve coğrafi/millî hem de şekli/türesel sorunları ortadan kaldırır.

Fazla genel olmakla beraber İslâmî Edebiyatın kapsayıcı, bütünsel ve sürekli olması gerektiğini vurgulayan bu yeni adlandırma pratikte kullanılsa bile teorik olarak konusu İslâm olan edebiyat hakkındaki kavram kargaşasını yeniden düşünmek için oldukça yararlıdır. Daha önce de bahsedildiği üzere genellikle 19. yüzyılla birlikte sona erdiği düşünülen İslâmî Edebiyatın -tabii ki Pekolca’yın sınırlı tanımlaması hariç- 21. yüzyılda halen devam ettiği konusu gündeme geldiğinde “İslâm sanatı” kavramının düşündürdüğü süreklilik ve bütünlük fikirleri en azından söz konusu çağ için yeni bir isimlendirme çabası gerektirir. Mesela 19. yüzyılla birlikte yüzünü Batı’ya çeviren Osmanlı için yeni Batılı formlar ve edebî estetikle icra edilen “yeni” bir İslâm Edebiyatı mümkün müdür? Batı’dan kopya edilen yeni şekilleri ve özellikle roman türünü, söz konusu edebiyatı Cumhuriyet Türkiye’sinde ve modern zamanlarda sürdürmenin bir yolu olabilir mi? Ya da “modern” veya “yeni” kavramlarını “İslâm” ile bir arada kullanmak doğru mudur?

Modernizm ve İslâmî Edebiyat

Türkiye’nin deneyimleri söz konusu olduğunda Batı ve modernitenin birlikte anılması ve birbirinin manasını yükleyen/paylaşan/karşılayan terimler olarak kullanılmasının temel sebebi Cumhuriyet Türkiye’sinin laikleşme politikaları ve Batı’yı her anlamda örnek alan inkılâp hedefleridir. Politik amaçlar ve reform kapsamındaki değişimlerin yalnız sosyolojik, ekonomik, kültürel ve siyasî yansımaları değil edebî ve sanatsal izdüşümleri de olmuştur. Nitekim devrin siyasî erki, kendi meşruiyetini sağlamlaştıracak ve bunun halk tarafından da bilinmesini sağlayacak edebî eserlere ihtiyaç duyar. Edebî eserleri bir çeşit “ideolojik aygıt”⁴ olarak kullanıp, siyasî fikirlerin propagandasını bu yolla yapma fikri, cumhuriyet rejiminin temel düsturlarından sayılabilir. Öyle ki dönemin edebî konjonktürünü inceleyen çalışmalara baktığımızda devletin inkılâplarını ve siyasî otoritesini onaylayan ve bunu yapmak

4 Althusser’in “ideolojik aygıt” kavramıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Althusser (2003).

için Osmanlı'nın olumsuzluklarını anlatan edebî eserlerin ve bu eserleri veren sanatçıların devlet tarafından düzenlenen yarışmalarda ödüllendirildiği, eserlerinin ders kitabı olarak okutulduğu ve hatta kimi sanatçıların Cumhuriyet Halk Fırkası eliyle milletvekili yapıldığını söylemek mümkündür (Çıkla, 2007, s. 52). Selçuk Çıkla, C.H.F. tarafından hem tematik hem de şekli sınırları belli bir inkılâp kanonu⁵ oluşturulmaya çalışıldığı ve bu çabanın özellikle cumhuriyetin onuncu yılında yapılan edebî faaliyetlerle yoğunlaştığını belirtir (Çıkla, 2006, s. 45-63). Çıkla, söz konusu faaliyetlerin yeni rejimi meşru hale getirmek için eski olanı unutturmayı, hatta bazen kötülemeyi gerektirdiğini ifade ettiği araştırmasında, oluşturulan edebî kanonun rejimi meşrulaştırmak için nasıl kullanıldığını ilgili eserlerin konularına göre yaptığı tasnif ile şöyle açıklar:

"(1933) yazılıp devlet tarafından bastırılan 20 piyes, 3 roman ve 2 şiir kitabı içinde inkılâpları, cumhuriyeti, Atatürk'ü ve ilkelerini ön plana alanların sayısı 11 adet; Türk kimliğini, İstiklal Savaşı'nı ya da Osmanlı döneminin olumsuz hukuki-toplumsal işleyişini konu edinen eserlerin sayısı 14 adettir." (Çıkla, 2006, s. 56)

Anlaşılabacağı üzere cumhuriyet döneminde yeni rejimin kaidelerini benimsetmek için eski olanın olumsuzluklarından bahsetmek ve hatta reddetmek devlet eliyle eser bastırabilmek için önemli bir etkidir. "Eski olan" ibaresi genellikle "Osmanlı ile ilgili olan" olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla batılı değerlerin yahut profan/laik olmanın dinî değerlerin karşısında olmak olarak kodlanmasının Osmanlı Devleti'yle ilgisini sorgulamak gerekir. Bilindiği üzere Osmanlı, İslâm dini üzerine kurulmuş bir devlettir. Hem devletin işleyişinde etkili olan her bir organın yürütülmesinde hem de sosyal hayatın ilerlemesinde din olgusu temel belirleyicidir. Devletin yönetiminde yaşayan insanlar çok farklı etnik kimliklere sahip olmakla beraber "milliyet", "ırk", "etnik köken" gibi kavramlar ancak devletin eski otoritesini kaybettiği 18-19. yüzyıllarda etkili olmuş; bu yüzyıllara gelene kadar ise vatandaşlar yalnız dinî esaslara göre yönetilmişlerdir.⁶ Öte yandan, kültürel değerleri ve dolayısıyla geleneği şekillendiren temel etken de dindir. Edebiyat eserinin bahsi geçen değerlerden ve geleneklerden ayrılamaz olduğu düşünüldüğünde din olgusunun edebiyatın da ana eksenini oluşturduğu kaçınılmaz olur. Bu çalışmanın konusu gereği ayrıntılı bir şekilde incelenmeyecek olan Osmanlı klasik şiirinin ve mensur edebî eserlerinin neredeyse tümü dinî temalar içermektedir.⁷ Sonuçta, Osmanlı Edebiyatı, konusu İslâm olan edebiyatın klasikleştiği edebiyattır, demek yanlış olmaz.

Laiklik ve din karşıtlığının birbirinin eşliği olduğunun düşünülmesi gibi siyasî açılımları ve açıklamaları bulunan ve birçok eyleyicisi olan bir konuyu ideolojik bir şekilde irdelemek

5 Türk edebiyatında kanon kavramı, örnek kanonik eser ve sanatçılarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Satar (2014).

6 Osmanlı da dini hayat ve dini kaidelerin sosyal yaşama etkisiyle ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. Faroqhi (1997).

7 Osmanlı klasik şiirinde dinin etkisi ve tasavvuf geleneğiyle yoğrulmuş divan şiiri incelemeleri için bkz. Andrews (2012) ve Üstüner (2007).

çalışmanın konusu gereği mümkün değildir. Ancak genç Türkiye'nin yukarıda bahsi geçen edebî birikimin ve bu birikim oluşturduğu klasikleri ve kanonu bir tarafa bıraktığını, hatta tamamen yok saydığını söylemek mümkündür.⁸ Hem milliyetçi politika hem de inkılâpçı eğilimler söz konusu birikimi reddetme yoluna gitmiştir. Milliyetçi politika, Osmanlı şiir geleneğinin Arap ve Fars unsurlarıyla şekillenen karışık dilli, karışık anlamlı, karışık bir edebiyat olarak yorumlamış; öte yandan inkılâpçı eğilimler, eski olan her şeyi yeni düzenin kökleşmesi için birer tehdit unsuru olarak kabul etmeyi gerektirmiştir (H. B. Kahraman, 2013). Bu durum Cumhuriyet edebiyatında belli bir edebî hiyerarşinin oluşmasına yol açmış, bahsi geçen politika ve eğilimleri baz alarak eser veren sanatçılar, örnek teşkil etmeleri açısından teorik olarak sıralanmışlardır.⁹ Buna göre, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Halide Edip Adıvar, Reşat Nuri Güntekin gibi sanatçılara söz konusu hiyerarşide ayrıcalıklı bir yer verilirken, Atatürk'ün *Nutuk* adlı eseri de hiyerarşinin en üstünde yer almıştır. Sonuçta, terk edilmesi istenen bir geleneğin temelinde yer alan din faktörünü merkeze alan İslâmî edebî ürünler hiyerarşinin mensubu olamamıştır. Böylece, oldukça sorunlu olsa da laik/inkılâpçı Cumhuriyet edebiyatı ürünlerini dinsiz yahut dine karşı edebî ürünler olarak kodlama tutumunun sebebini açıklamak mümkün hale gelir.

Yukarıda bahsi geçen tutumu, Ahmet Kabaklı'nın *Türk Edebiyatı* başlıklı ansiklopedik kitabında "Yeni İslâmcı Akım" başlıklı değerlendirmesiyle örneklendirmek mümkündür.¹⁰ Kabaklı'nın yazısının giriş cümlesi "çarpıcı" bir gerçekle başlar: "Bir millet gibi, onun edebiyatı da uzun zaman kendinden yani kendi kültürünün kaynaklarından kaçamaz." (Kabaklı, 2004, s. 668). Anlaşılacağı üzere yazar bu ifadeyle, kendini ait hissettiği edebî geleneğin bir şekilde değiştiğini ancak bu değişimin temelli olmadığını vurgulamak ister. Nitekim metnin ilerleyen kısımlarında Kabaklı, 1860'larda ilk ürünleri vermeye başlayan "Batı etkisinde Türk Edebiyatı"nın kendi kök ve özlerinden uzaklaşarak "Avrupa'nınkine benzer" yepyeni bir edebiyat kurmak amacıyla ortaya çıktığını; bunun sebebinin ise Batıya imrenmek ve dolayısıyla kendimizi küçümseme ve hatta kendimizden nefret olduğunu belirtir. Kabaklı, Cumhuriyet aydınlarının hepsi değilse bile büyük bir kısmının İslâmîyet'in bizi geride bıraktığına inandıklarını da ekler. Yazar'a göre klasik edebiyat da sırf bu inanış yüzünden ölmüştür:

"Büyük ölçüde İslâm'a ve Osmanlı kültürüne dayanan (içinde Mevlana'lar, Yunus Emre'ler, Fuzuli'ler, Hacı Bayram'lar, Şeyh Gâlib'ler, Karacaoğlan'lar da bulunan) eski edebiyatımıza bütünüyle ölmüş gözyle bakılmaktadır. Eski edebiyatımız, yeni Türk edebiyatının temeli, mazisi ve geleneği bile sayılmamaktadır." (Kabaklı, 2004, s. 669)

8 Türkiye tarihindeki kültürel değişimler ve bu değişimlerin Türk kimliğine etkileriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. M. Kahraman (1996), Turhan (2010), Gencer (2009) ve Tanrıkorur (1998).

9 Söz konusu sıralama, herhangi bir somut veriyle desteklenmemesine rağmen, dönemin sanatçıları zihinsel olarak böyle bir sıralama eğilimi içerisindeydiler. Böyle bir zihinsel eğilim olduğunun kanıtı da dönemin edebî eserlerinin birbirleri arasındaki benzerliğe ve ortak tema ve şekillere sahip olmalarıdır.

10 Söz konusu başlık altında Kabaklı, yeni İslâmî şiiri işlese de, yazarın İslâm ve modernizm hakkındaki fikirlerinin İslâmî roman açısından da önemli olduğunu söylemek gerekir.

Görüldüğü üzere, konusu İslâm olan edebiyat, eski edebiyat başlığı altında, Osmanlı'ya yani hükmü ortadan kalkana ait olduğu düşünülerek terk edilmiş; bu edebiyatın boşluğu doldurmak için "yeni edebiyat" başlığı altında verilen eserlerin ise, bahsi geçen edebî geleneğin karşısında olarak yorumlanması kaçınılmaz olmuştur.¹¹

Kabaklı'nın, İslâmîyet'in "Batı karşısında bizi geri bırakan suçlu(!)" (2004, s. 669) olarak görüldüğüne dayanan savı tabii ki, bir karşı savı da üretmiştir. Buna göre, İslâmîyet'i suçlayanların karşısında; kültürden, gelenekten ve ahlâkî değerlerden kopmaya sebep olan laik, Batıcıları suçlayan İslâmî kesim vardır. Bu kesimin ortak endişesi, Kenan Çayır'ın belirttiği üzere Türkiye'nin (ve İslâm dünyasının) Batılılaşma ve laikleşme yüzünden İslâmî özünü kaybettiği düşüncesidir. Dahası söz konusu kesim, modernleşmenin Batılılaşma şeklinde anlaşılması ve uygulanması sebebiyle Türkiye'de İslâm'ın gerilediği, yolsuzluklardan cinsel sömürüye kadar bir dizi sorun ortaya çıktığına inanır (Çayır, 2008, s. 6). Özetle din olgusu; siyasî bir çerçevede ideolojik bir tartışma konusunun malzemesi haline gelmiş; "laiklik" kavramıyla beraber anılması; dinî değerler ve politik konuların birlikte ele alınmasına sebep olmuştur. Sonuçta İslâm'ı konu edinen edebiyatın; Batıcı/laik yönelimlerin karşısında yer alarak politize olması kaçınılmaz hale gelmiştir.

İslâmî edebiyatın politikleşmesinin elbette söz konusu edebiyatın siyasî muhtevasıyla alakası vardır. Ancak ilgili muhtevanın klasik İslâmî edebî formlar yerine özellikle "roman" türünde sunulduğu söylenebilir. Bu anlamda paradoksal ve hatta ironik bir durum oluşur. Şöyle ki roman, modern bir türdür ve Batılı atalara sahiptir. Bu anlamda kendini Batılı değerlerin karşısında konumlandıran İslâmî kesim tarafından benimsenmesi dikkat çekicidir.¹² Öte yandan, Osmanlı'nın Tanzimat döneminde tanıştığı bu türün Türk edebiyatında uzun bir süre propaganda yapmak için kullanıldığını söylemek mümkündür. Tür; Tanzimat Edebiyatında batılı değerler yerine yerli/Doğulu değerlerin savunuculuğunu yapmak (Ahmet Mithat romanları gibi), milli ve geleneksel olanı sahiplenmek (Namık Kemal romanları gibi); cumhuriyet döneminde ise, bu defa Batılı/modern ve yeni olanın taraftarlığını yapmak ve gerçekleşen yenilikleri dikte etmek için kullanılmıştır. Tüm bu işlevsel arka plan düşünül-

11 Osmanlı'nın 19.yüzyıla kadarki edebî alanını tanımlamak için "eski", 19.yüzyıl ve sonrasını yani Batı'ya dönüşle başlayıp ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla devam eden süreçteki edebî alanı nitelikleme içinse "yeni" sıfatlarının kullanılması bile bu duruma örnek gösterilebilir.

12 Tabii ki İslâmî kesim yalnızca roman yazmaz. Örneğin Ahmet Kabaklı, "Yeni İslâmcı Akım" başlığı altında modern zamanlarda şiir yazar İslâmî kesime dikkat çekmiştir. Her ne kadar şekil ve form İslâmî kesimin düşüncelerini kitlelere aktarmak için özel bir öneme sahip olmasa da bu kesimin geleneklerle olan bağı reddedilemeyeceğinden, şiir türünün geleneksel ile romandan daha fazla ilişki kurduğu yadsınmaz. Yüzyıllar boyunca Osmanlı'da dinî duygular ve değerler şiirle işlenmiştir. Mesnevi türünün hikaye anlatma geleneği bakımından romanın Osmanlı'daki atası sayılabileceğine dair görüş de bu türün şiirsel bir yanı olduğu gerçeğini değiştirmez. Dolayısıyla, roman türüne atalık yapabilecek yerli türler, bazı yönleriyle romanı hatırlatsalar da, bu yönler Batılı anlamdaki romanı tam anlamıyla karşılamaya yetmez. Bu anlamda, roman geleneksel bir türden çok, geleneğimize tam anlamıyla ait olmayan, Batılı bir türdür.

düğünde romanın İslâmî değerlerin propagandasını yapmak için kullanılması doğal görünür. Yine de İslâmî kesim içinde romanın modernle olan sıkı ilişkisini düşünerek, İslâmî edebiyatın bu form içinde sunulmasının karşısında duran bir grubun olduğunu belirtmek gerekir. Kenan Çayır, roman türünün İslâmî hareketin yükselmeye başladığı 1970'lere kadar bu çevrelerde benimsenen ve çok yazılan bir edebî tür olmadığını; aksine bireyin mahrem yaşamını ifşa ettiği için eleştirildiğini söyler (Çayır, 2008, s. 7). Ancak bu durum, Çayır'ın da belirttiği gibi romanın İslâmî propaganda yapmak için bir araç olarak kullanılmaya başladığı 70'lerden sonra değişmiştir.¹³

Sonuç ve Yeni Bir Adlandırma Önerisi

Tüm bunlardan sonra; geleneksel İslâmî edebî formların roman gibi modern formlarla birlikte konusu İslâm olan edebiyatı şekillendirdiği düşünüldüğünde, yeni formların bütün bir kavramsal tartışmanın neresine oturtulacağı sorunu gündeme gelir.¹⁴ Orhan Okay'ın "İslâm sanatı" kavramının teoride bütünleştirici, sürekliliğe vurgu yapıcı ve bu anlamda doğru olduğu kabul edilse bile; fazla kapsamlı bulunduğundan "modern" ve "İslâm" terimlerini daha indirgemeci ve bu anlamda pratik bir isimle bir araya getirmek gerekir. İslâm'ın yeni olanla da ilişki kurduğunun ve bu ilişkinin sağlıklı ve incelemeye değer olduğunun altını çizmek ve İslâmî edebiyat araştırmacılarının dikkatini 20. yüzyıldan sonra da devam eden İslâmî edebî geleneğe çekmek için bu çalışmada ilgili dönemi içeren bir isimlendirme yapmak uygun görülmüştür. Böylece, "İslâmî Modern Türk Edebiyatı" olarak incelenecek olan dönem; bilhassa yeni muhteva ve formlarla değişmeyen ama dönüşen İslâmî edebî geleneği anlatmak için önerilmiştir.

İslâmî Modern Edebiyat, konusu İslâm olan edebiyatın modern formlar ve temalarla yeniden üretilmesi ve dinî öğelerin ya da yönelimlerin yanı sıra modern problemleri de yansıtılmasını içerir. Söz konusu problemler başta siyasî olmak üzere; kültürel, sosyal ve ekonomik kaygıları içerir. Buna göre, çağdaşlaşmanın (İslâmî kesim tarafından Batılılaşma ve dinî özünü kaybetme ile eş anlamlı olarak kullanıldığı düşünüldüğünde) İslâmî kesime sirayeti kaçınıl-

13 1970'lerden önce yazılan İslâmî içerikli romanlar da vardır ancak bunlar belirli bir başlık altında toplanabilecek kadar yoğun değildir ve paragrafta bahsi geçen sebepler yüzünden birçok eleştiriye maruz kalmışlardır. Örneğin, Hekimoğlu İsmail'in *Minyeli Abdullah* isimli kitabı 1967 yılında yazılmıştır ve popüler İslâmî romanın ilk örneği sayılmaktadır. Adem Çalışkan gibi bazı araştırmacılar, İslâmî romanları "tebliğci İslâmî romanlar" ve "entelektüel İslâmî romanlar" olarak ikiye ayırır. Hekimoğlu İsmail'in bu romanı tebliğci kategoridedir ve bu kategoride bir öncüdür. Dolayısıyla romanın yayım yılı 1967'den önce İslâmî yahut İslâmîcî kimi duygularla kaleme alınan romanlar yoktur gibi bir yargı anlamsızdır. Yazarın roman türünü tebliğ vazifesini gerçekleştirmek için araçsallaştırmasının ilk örneği ise *Minyeli Abdullah*'tır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çalışkan (2002).

14 Günümüzde de şairlerin aruz vezniyle yazan ve Divan ismiyle toplayan bazı şairlerin mevcudiyeti hem form hem de tema olarak ilgili isimlendirmelerinin içinde yer alabilecekken, yüzyıl olarak bu isimlendirmelerin dışında kalır. Bu durum da yeni bir isimlendirme çabasının zaruri kılar. Bu tarz modern divanlar ve Cumhuriyet döneminde aruz vezniyle yazılan ve Allah aşkını konu edinen için bkz. Seyhan (2005) ve Güneren (1966).

maz olduğuna göre bu olgunun beraberinde getirdiği yeni sorunlar bu kesimi de ilgilendirir. Söz konusu grup, karşılarında durduğu elitist cumhuriyetçi¹⁵ kesimin tersine dinden ve dini merkeze alan geleneksel kodlardan uzaklaşmadan varlığını sürdürmek zorundadır. Bu zorunluluk kolektif bilince seslenen araçlara ihtiyaç duyar. Nitekim genç nesle; gelenek, ahlâkî değer, dini eğilimlerden bahsetmek ve benimsetmek gerekirken bu ise, Çayır'ın ifadesiyle "Batı merkezli modernleşme sürecini eleştirmekle" (2008: 7) ve İslâmîyet ve modern kavramlarıyla ilgili tartışmalı konulara nitelikli cevaplar üretmekle olur. İslâmî kolektif bilince, söz konusu eleştirileri ve cevapları sunan araçlardan biri edebiyattır. İslâmî Modern Edebiyat ise en dar anlamda, bilhassa roman formuyla kaleme alınan ve İslâmî modern perspektifi yansıtan edebî eserlerin üst başlığı olarak düşünülebilir. ¹⁶

Kaynakça

- Akalın, S. L. (1969). *Dede Korkut kitabının folklor bakımından değerlendirilmesi*. İstanbul: Yenilik Basımevi.
- Althusser, L. (2003) *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Andrews, W. G. (2012). *Şiirin sesi toplumun şarkısı: Osmanlı gazeline anlam ve gelenek* (çev. T. Güney). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın Satar, N. (2014). *Günlük Beni'nin sesi: Ahmet Hamdi Tanpınar'ın günlüğünde kişilik inşası ve 'Kanon Tanpınar'a etkisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çalışkan, A. (2002). *Cumhuriyet Devri İslâmî Türk edebiyatı (1960-2000)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Çayır, K. (2008). *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmî edebiyat: Toplu hidayet söyleminden yeni bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çıkla, S. (2006). Cumhuriyet'in onuncu yıl dönümü anısına yapılan edebî yayınlara. *Turkish Studies*, 1(1), 45-63. <http://www.turkishstudies.net/dergi/cilt1/say1/makale/cikla.pdf> adresinden 29 Kasım 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Çıkla, S. (2007). Türk Edebiyatında Kanon ve İnkılap Kanonu. *Muhafazakâr Düşünce*, 4(13-14), 47-68. http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20EDEBIYATI/selcuk_cikla_kanon.pdf adresinden 29 Aralık 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Faroqhi, S. (1997). *Osmanlı kültürü ve gündelik yaşam*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gencer, B. (2009). *İslâm'da modernleşme*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Güneren, A. R. (1966). *Son ikram*. İstanbul: Turgay Matbaası.
- İnalçık, H. (2012). Kutadgu Bilig'de Türk idare geleneği ve adalet. *Adalet Kitabı*. Bülent Arı ve Selim Aslantaş (ed.) (s. 1-21). Ankara: Kadim Yayınları.
- Kabaklı, Ahmet. (2004). *Türk Edebiyatı IV*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2013, 11 Kasım). Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatı-temel eserlerimiz. Radikal. <http://www.radikal.com.tr/>

15 Bu tabirle anlatılmak istenen, tek parti ideolojisini benimseyen, Batıcı ve modernleşmeci bir tavırla geleneksel olanı yeni olanın karşısında ve onun yaygınlaşmasını engelleyen bir şey olarak gören, böylelikle dinin şekillendirdiği gelenekselden tam anlamıyla kopmayı hedefleyen kesimdir.

16 Bu adlandırmada, "İslâmcı" değil de "İslâmî" kavramının kullanılmasının Kenan Çayır'la ortak bir kaygıdan ileri geldiğini söylemek gerekir. Çayır'ın da eserinin daha en başında belirttiği üzere "İslâmcı" kavramı daha politik ve radikal bir söyleme vurgu yapar. Muhafazakâr kesimde elbette böyle bir vurguyu benimseyen bir grup mevcuttur. Özellikle 70'lerde ve 80'lerde etkili olan bu grup yine de muhafazakâr kesime dâhil olanların tamamını ifade etmek için kullanılamaz. Nitekim 90'ların Müslümanları İslâm'a dair söylemlerini politik ve radikal kaygılardan arındırmış gibidirler. Dolayısıyla, muhafazakâr kesimin homojen veya tektip bir oluşumdan çok heterojen ve içinde farklı sesler barındıran bir grup olduğunu ifade etmek için "İslâmî" kavramı daha uygun görülmüştür.

ek_haber.php?ek=ktp&haberno=2280 adresinden 19 Aralık 2014 tarihinde edinilmiştir.

Kahraman, M. (1996). *Divan edebiyatı üzerine tartışmalar*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Kemikli, B. (2012). Türk İslâm edebiyatının tanımı ve mahiyetine dair bazı mülâhazalar. *I. İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyum kitabı*. Yalçın Yaman (ed.) (s. 17-25). İstanbul: Sütun Yayınları.

Kemikli, B. (2014). *Türk İslâm edebiyatı: Giriş*. Bursa: Emin Yayınları.

Köprülü, M. F. (1981). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Levend, A. S. (1962). Ümmet çağı *Türk edebiyatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Okay, O. (2012). "İslami Edebiyat Kavramı." *I. İslami Türk Edebiyatı Sempozyumu Kitabı*. Yalçın Yaman (ed.) İstanbul: Sütun Yayınları.

Öztekin, N. (1993). *İslâmî Türk edebiyatına giriş ve metin şerhi*. İzmir: Ege Üniversitesi.

Pekolcay, N. (2002). *İslâmî Türk edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Seyhan, E. (2005). *Gülzar-ı tasavvuf*. Bursa: Uludağ Yayınları.

Şener, H. İ. ve Yıldız, A. (2003). *Türk İslâm edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Tanrıkorur, Ç. (1998). *Musiki kimliğimiz üzerine düşünceler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Türk Dil Kurumu. *Büyük Türkçe sözlük*. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.559257cea2aac9.34245226 adresinden 23 Nisan 2015 tarihinde edinilmiştir.

Turhan, M. (2010). *Kültür değişimleri: Sosyal psikoloji bakımından bir tetkik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Üstüner, K. (2007). *Divan şiirinde tasavvuf: 14.ve 15.yüzyıl divanlarına göre*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Yalçın, Y. (Ed.) (2012) *İslami Türk Edebiyatı Sempozyumu Kitabı*. İstanbul: Sütun Yayınlar

Yılmaz, A. (Ed.) (2012). *Türk İslâm edebiyatı: El kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Yılmaz, K. (2008). Mehmet Fuad Köprülü'nün bugünkü edebiyat adlı eserinden hareketle edebiyata dair görüşleri. *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 14, 171-192. www.ege-edebiyat.org/wp/.../Fuad-Köprülü'nün-Edebiyata-Dair-Görüşleri.doc adresinden 1 Şubat 2015 tarihinde edinilmiştir.

Sait Faik Abasıyanık'ın “Lüzumsuz Adam” Adlı Hikâyesini Yapısalcı Bir Yaklaşımla Anlamlandırma Denemesi

Selma İnalkaç*

Öz: 20. yüzyıl düşünce ve bilimin yapısalcı yaklaşımla anlamlandırma çabalarının egemen olduğu bir yüzyıldır. Yapısalcılık ilk kez dilbilim sahasında kendini göstermiş ve bilimsel bir kimlik kazanmıştır. Ferdinand de Saussure tarafından dilsel olguların incelenmesi bağlamında temelleri atılan yapısalcı yaklaşım, yazınsal metni kendi içinde işlerliği olan, tamamlanmış bir dizge olarak kabul eder. Yapısalcıların temel hedefleri metni meydana getiren parçaların birbiriyle olan bağlantılarını ve bütün bağlamındaki işlevlerini belirleyerek metnin derin yapısını kavramaktır. Bunun sonucunda ise metnin yüzeysel anlamından uzaklaşıp derin anlamına ulaşılmış olacaktır. Takiyettin Mengüşoğlu'nun “İnsan Felsefesi” adlı eserinde ifade ettiği gibi insanın varlık alanlarından biri de onun değerleri duyabiliyor olmasıdır. İnsan, bu duyuş ve değerleri kabulleniş durumuna göre hem dünyayı hem de kendi varlık alanlarını anlamlandırabilmektedir. Türk öykücülüğüne gerek temas ettiği konular gerekse de özgün üslubuyla yeni bir soluk getiren Sait Faik Abasıyanık'ın ikinci dönem hikâyelerinde de değerleri kendi seviyelerine göre duyabilen insanlar söz konusu edilir. “Boş vermişlik”, “insan korkusu”, “yalnızlık”, “kent olgusu” ve “umutsuzluk” gibi tema değerleri bu duyuşla birlikte metnin anlam katmanlarında var olur. Sanatkârın “Lüzumsuz Adam” adlı hikâyesinde dikkat çekilen insan; herkesten kaçan, salt bir yalnızlık içinde kalan ve bu yalnızlıktan kurtulmak için aylak dolaşan birisi olarak karşımıza çıkar. Bildiride yalnız insan olgusunu mekâna ve mekândaki insanlara göndermelerle anlatan Sait Faik Abasıyanık'ın “Lüzumsuz Adam” öyküsü metnin yapısal unsurları açısından değerlendirilerek anlatının derin anlamlarına ulaşmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Lüzumsuz Adam, Yalnızlık, Yapısalcılık, Mekân ve İnsan.

Giriş

1920'li yılların sonlarından 1960'lı yıllara kadar matematik, mantık, biyoloji, psikoloji, dilbilim ve edebiyat gibi pek çok disiplinde uygulama alanı bulan ve araştırmacıların ilgi duyduğu bir kuram olan yapısalcılık, günümüzde de özellikle edebî metinlerin yapı ve anlamının çözümlenmesinde başvurulan önemli bir yöntemdir.

Kuramsal çerçevesi Ferdinand de Saussure'ün dilbilim alanında yaptığı çalışmalarla çizilen yapısalcılık, Prag Dil Okulu'nu oluşturan dilbilimciler ve biçimselci sanat incelemecileri tara-

* Doktora Öğrencisi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı.
İletişim: sinalkac06@gmail.com, Güvenevler Mah. Cinnah Cad. No:16 Çankaya / Ankara.

findan kuramlaştırılmıştır. 20. yüzyılın başına kadar hâkim olan klasik edebiyat incelemesi, bu yüzyılın başlarından itibaren yerini Saussure'ün dilbilim sahasında öncülüğünü yaptığı eşzamanlı inceleme tekniğine dayanan yapısalcı yaklaşıma bırakmıştır.

Yapısalcı yaklaşım oluşum sürecinde Saussure'ün dilbilimi, Rus Biçimcileri ve Prag Dil Okulu olmak üzere üç kaynaktan beslenir. Yapısalcılığın kökenini oluşturan ilk kaynak Ferdinand de Saussure'ün dilbilimde yeni bir yol açan *Genel Dilbilim Dersleri* adlı kitabıdır. Ayşegül Yüksel, yapısalcı yazın eleştirisinin Saussure'ün dilbilim bağlamındaki saptamalarından hareketle yazınsal metnin kendi içinde bir bütün olan tamamlanmış bir "dizge" olarak değerlendirilmesi ile başladığını söyler (Yüksel, 1995, s. 13). 1915-1930 yılları arasında Rusya'da ortaya çıkmış olan Rus biçimcileri de Saussure gibi yapısalcılığın oluşumunda etkili olmuştur. Yazın alanında yapısalcılığın çıkış noktasını belirleyen Rus biçimcileri sanat ve edebiyat incelemelerinde yapıtın kendisi dışındaki unsurlara başvurmamışlar, metnin unsurlarının kendi aralarındaki ilişkiyi temel almışlardır. 1928-48 yılları arasında Çekoslovakya'nın Prag şehrinde oluşan Prag Dil Okulu'nda dilbilimciler, yazın, tiyatro, müzik kuramcıları; sanat incelemelerine yönelen ilk dizgesel yapısalcı göstergebilimsel yaklaşımı oluşturarak yapısalcılığın oluşumuna katkıda bulunmuşlardır.

Yapısalcılık, olguları bir bütünün üyeleri olarak ele alır ve bu olguların birbiriyle ilişkilerini ve bütün bağlamında kazandıkları anlamı belirleyerek metnin derin anlamına ulaşmaya çalışır. "[Y]apısalcı inceleme bir metni kuran yapının incelenmesi, bir bütün oluşturan alt elemanlar arası ilişkilerin tespit edilmesi, bir cümle sayılan yapının öğelerinin bulunması demektir." (Tökel, 2007, s. 784). Yapısalcı yaklaşımla esere yaklaşan araştırmacı metni hareket noktası olarak metnin gizli anlamlarına ulaşmayı hedefler.

Yapısalcı edebiyat eleştirisi bir metne tarihsel, toplumsal değerler, felsefi unsurlar gibi bakış açıları ile yaklaşmaz. Bu noktada yapısalcı yazın eleştirisinin metni başat unsur olarak aldığını söyleyebiliriz: "Yapısalcı yazın eleştirisinde bir metnin, yazın tarihi içindeki yeri, bağlı olduğu akım, içerdiği evrensel gerçekler ya da yazıldığı dönemden yansıttığı özellikler bağlamında değil, kendi içinde işlerliği olan bir dizge olarak eşzamanlı bir yaklaşımla incelenmesi öngörüldür. Yapısalcı eleştiri, metni "metin dışı" olgularla değil "metin içi" olgularla değerlendirme amacı taşır." (Yüksel, 1995, s. 13). Yapısalcılık ele alınan nesnenin yapısına yönelerek yüzeydeki birtakım olguların altında yatan derin anlama ulaşmak ve böylece bazı yasaların oluşturduğu yapıyı ortaya çıkarmaktır. "Böylece, her türlü oluşun, sürecin altında yatan sistematik yapıyı açıklamak, olay ve olguların ardındaki temel gerçeğe ulaşmak genel bir amaç olarak benimsenmektedir." (Vardar, 2001, s. 10).

Anlatı çözümlemesine eğilen yapısalcı araştırmacılar; "dilbilim örneği"nden genellikle temel kavramlar (dil/söz, bağıntılar, karşıtlıklar, gösteren/gösterilen) açısından yararlanmış, zaman zaman da "dilbilim örneği"nden yola çıkarak bir "anlatı grameri" oluşturma çabasına

girmişlerdir. Bu nedenle de anlatı çözümlemesi alanındaki yapısalcı uygulamalarda tek bir yöntem söz konusu değildir (Yüksel, 1995, s. 53).

Roland Barthes, Greimas, Todorov, Propp gibi çeşitli yapısalcılar kendi geliştirdikleri yapısalıcı yöntemler doğrultusunda ele aldıkları yapıtları çözümlemişlerdir. Temel yaklaşımları aynı olmakla beraber bu eleştirmenler, aynı üst sistem içinde farklı yöntemleri takip etmişlerdir. Greimas'a göre metnin temel unsuru insan ya da "eyleyen"dir ve anlatıda özne/nesne, eyleme geçiren/alıcı, destekleyici/karşı koyucu olmak üzere üç eyleyen ulamı bulunmaktadır. Greimas ilk iki ulamın anlatının temelini oluşturduğunu düşünmüş ve anlatıdaki ana kişiyi özne terimi ile adlandırmıştır (Yüksel, 1995, s. 60). Fakat Barthes, Greimas'ten farklı düşünmektedir. Ona göre anlatıdaki kişilerle ilgili adlandırmaların kesin bir yolu yoktur. Barthes'a göre, "Anlatı kişileriyle ilgili sınıflandırmanın yarattığı sorunlar henüz iyi bir çözüme kavuşturulamamıştır." (Barthes, 1993, s. 101).

Yapısalcı çözümlemenin iki temel amacı vardır: İlk amaç, anlatı metninin ana iskeletini meydana çıkarmak; ikincisi ise, ortaya çıkartılan bu ana iskelet aracılığıyla özel olarak ele alınan anlatı metninin niteliğini, yapısını bulmaya çalışmaktır (Özön, 2000, s. 786).

İncelememize konu olan Sait Faik ve hikâyeciliğinden çok kısa bahsetmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bilhassa Sait Faik'in *Lüzumsuz Adam* adlı kitabının onun hikâyeciliğindeki önemine temas edildikten sonra kitapla aynı adı taşıyan *Lüzumsuz Adam* öyküsü yapısalıcı yöntemle çözümlenmeye çalışılacaktır. Sait Faik Abasıyanık'ın hikâyede olgunluk dönemi 1948'de *Lüzumsuz Adam*'da topladığı öyküleri ile başlar. Bu açıdan *Lüzumsuz Adam*¹ hikâyesi Sait Faik hikâyeciliğinde önemli bir yer arz etmektedir. Hikâyelerinde şiirsel bir üslup kullanan Sait Faik, şiirsel söylemin imkânlarından yararlanarak, bir anlam ve anlatım zenginliği oluşturmuştur.

Barthes, "Metnin içinde bulunan bir parça önce kendi varlığıyla, daha sonra bütünün içindeki işleviyle anlam kazanır. Yüzey yapıdan derin yapıya geçmek ancak işlevleri belirleyip, onları metnin içinde anlamlandırma ile gerçekleşir." der (Barthes, 1988, s. 25). Bu çalışmada modern Türk edebiyatının yapı taşlarından olan Sait Faik'in *Lüzumsuz Adam* adlı kitabının ilk öyküsü olan ve kitapla aynı adı taşıyan "*Lüzumsuz Adam*" hikâyesi metnin yapısal unsurları açısından değerlendirilerek anlatının derin anlamlarına ulaşılmaya çalışılacaktır. Metin Barthes'ın yukarıda ifade edilen görüşü doğrultusunda çeşitli kesitlere ayrılarak değerlendirilecektir.

Çözümleme

Öyküde dostlarından uzaklaşmış, şehirden korktuğu için sadece mahallesinde vakit geçirmekten hoşlanan, bütün günleri rutin faaliyetler çerçevesinde geçen, ürkek ve yalnız biri olan Mansur Bey'in umutsuz ve lüzumsuz hayatından bir kesit ele alınır.

1 Abasıyanık, Sait Faik. (2013). *Lüzumsuz Adam*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

etmelerine yön veren değerler üç şekilde görülür: Yüksek değerler, araç değerler ve davranış değerler. Bu çerçevede Takiyettin Mengüşoğlu'nun yüksek değerler sınıflaması Mansur Bey için açıklayıcı olacaktır. Takiyettin Mengüşoğlu'na göre yüksek değerler ahlâki ve etik değerlerdir. Araç değer ise çıkar, yarar, her türlü maddesel varlık değeri, ekonomik, teknik vb. değerlerdir. Davranış değer grubuna ise moda, zevkler, gelenekler gibi değerler girmektedir (Mengüşoğlu, 1988, s. 102-107)

Lüzumsuz Adam hikâyesinin kahramanı Mansur Bey, aynı mahalleden yedi sene boyunca hiç çıkmayan, buradaki hayatını rutin içinde yaşayan, tüm vaktini mahallesindeki 1, 2, 3, 4 diye numaralandırdığı sokaklarda geçiren, hayatı son derece stabil bir sürgit içinde devam eden biridir. Yaşadığı mahallenin dışına yedi yıl sonra çıkan Mansur Bey'in nevi şahsına münhasır zevkleri ve mutlulukları dikkat çekmektedir. Mansur Bey, kahve ve pastane işletmecisi madamla sohbet etmekten ve kapuçino içmekten, yine işkembecide bol limonlu çorba içmekten zevk alır. İşkembecinin onun için daha önce kullandığı limonun yarısını saklamasından mutluluk duyar. Marangoz'un sevgilisi Yahudi kızı arzular, Salomon'dan portakal alıp, verilecek ücret karşısında anlaşamadıklarında Salomon'un kendisine karşı takındığı tavırdan hoşnut olur. Akşam olunca işkembecinin önünde yağmur altında gelip geçeni seyretmekten ve mahallesindeki sokaklardaki meyhanelerden birine gidip insanları seyretmekten mutlu olur. Mansur Bey'in bu yapıp etmelerinde kendi gerçekliğini, kendini gerçekleştirileceği değerleri bir mekânda ve bu mekândaki insanlarda aramak düşüncesi vardır. Mansur Bey, kendi yüksek değerlerini karşılayabilecek bir mekân ve toplum arzusundadır. Bu yüzden de mahallesinden çıkıp dış mekânlara çıkmaktan korkmaktadır:

"Yedi senedir bu sokaktan gayri, İstanbul şehrinde bir yere gitmedim. Ürküyorum. Sanki döveceklermiş, linç edeceklermiş, paramı çalacaklarmış –ne bileyim bir şeyler işte- gibime geliyordu şaşırıyorum. Başka yerlerde bana bir gariplik basıyor. Her insandan korkuyorum. Kimdir bu sokakları dolduran insanlar? Bu koca şehir, ne kadar birbirine yabancı insanlarla dolu. Sevişemeyecek olduktan sonra neden insanlar böyle birbiri içine giren şehirler yapmışlar? Aklım ermiyor. Birbirini küçük görmeye, boşazlamaya, kandırmaya mı? Nasıl birbirinden bu kadar ayrı birbirini bu kadar tanımayan insanlar bir şehirde yaşıyor?" (Abasıyanık, 2013, s. 9)

Mansur Bey, şehirdeki kalabalıkların birbirlerini sevmemelerinden, birbirlerine karşı iyi düşünceler beslememelerinden, birbirleriyle kavga etmelerinden rahatsız görünmektedir. Onun için "birbirini küçük görmek", "boşazlamak", "kandırmak" kaygı verici durumlardır. Bunun için daha kontrollü bir çevrede yaşamayı seçmektedir:

"Mahalle gene ne olsa mahalledir. Benim dükkân yanabilir, aç da kalabilirim. Ama bana öyle gelir ki, şu öğleleri limonlu terbiyeli işkembe çorbasını içtiğim işkembe beni ölünceye kadar besleyecek. Portakalçı Salomon çürük portakalları çıplak Yahudi çocuklarına nasıl dağıtıyorsa, ben geçerken de iki tane avcumu koyacak. O günler belki elbiselerim pek eski olur da içeriye almaz ama; pastanenin madamı kapısının önünde bana bir kapuçına içirir." (Abasıyanık, 2013, s.9)

Mansur Bey'in varoluşsal anlam arayışı bir kaçış ve yalnızlık şeklinde tezahür etmektedir. Mansur Bey gerek maddesel boyutta gerekse de ruhsal boyutta insanlardan uzaklaşmıştır. "... nesnelere anlamlarını yitirdiğinde, semboller parçalandığında ve insan kendini "evindeymiş gibi" hissettiği rahatlıktan kopartıldığında ani bir bildik olandan uzaklaşmayla kişisel yalıtımın ortaya çıktığını söyleyen Yalom, bu durumun ilerleyerek bütün korku ve güçsüzlüğü ile varoluşsal bir yalnızlığa dönüştüğünü anlatmaktadır." (Yalom, 2014, s. 557-563).

"Gözüm kimseyi görmüyor.", "Kimsenin kapımı çalmasını istemiyorum.", "Dünyanın en sevimli insanları olan posta müvezzilerinin bile...", "Hiçbir dostum nerede oturduğumu bilmiyor." diyen Mansur Bey'in yaşadığı yalıtım açıkça görülmektedir. Mansur Bey'in "Ürküyorum.", "Başka yerlerde bana bir gariplik basıyor.", "Her insandan korkuyorum.", "Kimdir bu sokakları dolduran insanlar?", "Bu koca şehir, ne kadar birbirine yabancı insanlarla dolu.", "Sevişemeyecek olduktan sonra neden insanlar böyle birbiri içine giren şehirler yapmışlar?" sözleri ise sözü edilen yalıtımın diğer göstergeleridir.

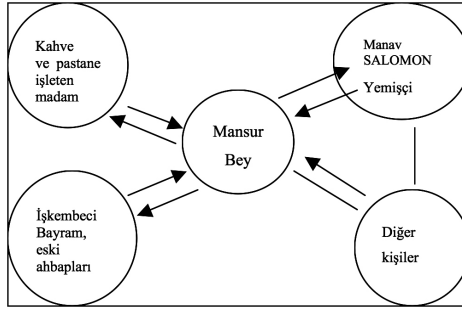
"Kalbimde sıkıntılı bir huzur var ve dinginliğim tamamen kaderime razı olmamdan kaynaklanıyor"(Pessoa, 2014, s. 32) diyen Pessoa gibi Mansur Bey'in de yaşadığı mahalledeki dinginliği sıkıntılı bir huzurdur. Eski tanıdıklarının "Ulan! Serserilikten vazgeçmedin gitti." sözüne karşılık verdiği "Serserilikten değil, kendimden vazgeçtim ama dert anlatamıyorum." cevabı; bir başkasının "Bilirim seni, hınzır, gene kimin peşindesin kim bilir?" sözüne karşılık ise "Kendi peşimi bile bıraktım." cevabı onun yaşadığı varoluşsal sıkıntının göstergeleridir.

Svendsen'e göre sıkıntının artmasında anlamın taşıyıcı makamı olarak toplumun ya da kültürün ciddi bir kusuru vardır (Svendsen, 2008, s. 30). Nitekim "Yedi senedir bu sokaktan gayri, İstanbul şehrinde bir yere gitmedim." "Sanki döveceklermiş", "linç edeceklermiş", "paramı çalacaklarmış" diyen Mansur Bey'in yaşadığı sıkıntıda toplumun arzuladığı değerleri karşılayamamış olmasının büyük payı vardır. Svendsen; durumsal sıkıntı, doyumluk sıkıntısı, varoluşsal sıkıntı ve yaratıcı sıkıntı olmak üzere dört tip sıkıntıdan söz eder. Birincisi birini beklerken, bir dersteysen ya da benzeri bir durumda iken görülen sıkıntıdır. İkinci sıkıntı tipi ise fazlasıyla aynı şeye sahip olduğumuzda görülen sıkıntıdır. Ruhun içeriğinin olmadığı ve dünyanın boşa dönmesi şeklinde tezahür eden sıkıntı varoluşsal sıkıntıdır. Son sıkıntı tipi ise kendimizi yeni bir şeyler yapma isteğinde bulduğumuz durumlarda görülen sıkıntıdır (Svendsen, 2008, s. 51). Mansur Bey metnin anlam düzeyinde de görüldüğü gibi bir varoluşsal sıkıntı yaşamaktadır. Adeta bir ruh felci geçirmiş "kendinden vazgeçmiş"tir. Mansur Bey'in yaşadığı sıkıntı ve aylaklık onun yaşamının daralmasına ve kendi mahallesine hapsolmesine neden olmuştur.

"Sabahları kalktım mı koşarım bir kahveye.", "On bire doğru küçük yokuşu çıkar", "tramvay yoluna varır", "sola döner", "on beş adım atar", "kütüphanenin önüne düşerim", "ekşi çorabayı içer" "odama çıkarım", "dört buçukta uyanırım", "dört buçuk gezinti saatimdir", "akşam olur" "işkembecinin karşısında yağmurun altında dururum" diyen hayatı son derece monoton bir kahraman olarak karşımıza çıkar Mansur Bey. Mansur Bey'in hayatındaki bu sabitlik, varo-

luşsal sorgulama sonucunda oluşan sancının dindirilmesi için kullanılan bir savunma mekanizması olarak görünmektedir. Mansur Bey, hastalığın tekrar nüksetmemesi için hastalığa neden olan kişi, durum ve olgulardan kaçınmaktadır. Tek düze bir hayatın içine kendini hap-sederek kendilik bilincini bastırmaktadır. Zira kitabın son bölümünde kendini gerçekleştirmek üzere çıktığı iki gün boyunca şehirde yaptığı gezintiler ve yaşantılar sonucunda gördüğü kalabalıklarda aradığı değerleri bulamamış varoluşsal sancısı depreştiği için ölmeyi istemiştir. "Bineyim Boğaziçi vapuruna günün birinde. Bebek'le Arnavutköy önlerinde arka taraftaki oturduğum kanepeden kalkayım, etrafıma bakayım; kimseler yoksa denizin içine bırakıvereyim kendimi." (Abasıyanık, 2013, s.11) Burada anlatıcı kahraman, yabancıliğin ve kendini bulamamanın verdiği umutsuzlukla kendi dünyasını da tamamen yitirmiştir.

Öyküde Mansur Bey'in dışındaki kişilerin bir kısmı ikincil işleve sahipken diğerleri dekoru tamamlayan figüran gibidirler. Bu kişiler, anlatıcı kahramanın içinde bulunduğu varoluşsal anlam boşluğunu, umutsuzluğu ve yalnızlığı, sıkıntıyı pekiştirmek, metnin hedefi doğrultusunda bir sosyal çevre oluşturmak amacıyla öyküde yer almaktadırlar. Metindeki kişilerin anlam düzeyine etkileri doğrultusunda şöyle bir tablo çıkar karşımıza:



Yukarıdaki tablo anlatının tamamında metnin anlam düzeyinde kişilerin yaşamsal alanlarının ve birbirleri ile olan ilgilerinin izahıdır. Şemada ok işareti kahramanların birbirleriyle olan alâkalarını ve paylaşım yönlerini, düz çizgiler ise sadece aynı mekânda bulunan kişileri göstermektedir.

Mekân Kesiti

Hikâyenin yapısal unsurları arasında bulunan mekânı metnin anlam düzeyi çerçevesinde dar(iç) ve geniş (dış) mekânlar olarak iki kesite ayırabiliriz.

Mekân		Mekân	
Geniş (Dış) Mekan	Dar(İç) Mekan	Geniş(Dış) Mekan	Dar(İç) Mekan
Mansur Bey'in yaşadığı mahalle 1,2,3,4 şeklinde numaralandırıldığı sokaklar	Odası, kahve, pastane işkembe dükkânı, gazino	İstanbul'un çeşitli semtleri: Saraçhane, Unkapanı, Şişhane, Fatih, Maçka	tramvay, hamam
Anlamsızlık (Hiçlik)		Kendilik bilinci	

Metinde anlatının anlam düzeyini etkileyen temel iki mekân vardır: Mansur Bey'in yaşadığı mahalle ve İstanbul. Mahalle; Mansur Bey'in kendini yalıtıldığı, varoluşsal acısını dindirdiği ama derin bir anlamsızlık yaşadığı bir yer olarak karşımıza çıkar. İstanbul ise Mansur Bey'in kendini gerçekleştirmek için gittiği bir mekândır.

Mekân, "[i]nsan varoluşunun konumlandığı yer"dir (Korkmaz, 2007, s. 339). İnsan, varoluşunu gerçekleştirebileceği, sahip olduğu değerleri karşılayan mekânlara gereksinim duyar. Bu çerçevede yedi yıl boyunca "kendinden vazgeçmiş", "kendi peşini bırakmış" olduğu mahallesi Mansur Bey için kendi varoluşunu gerçekleştirebileceği bir mekân olarak görünmemektedir. Mansur Bey'in yedi yıl mahallesinden hiç çıkmaması bir çeşit inzivadır. Aslında Mansur Bey bu mekânda kendi gerçeğinden kaçır. Burası Mansur Bey'in varoluşsal sıkıntısını geçici olarak giderdiği, bir sıradanlık ve aynılık içinde kendini rahatlattığı ve insanları ile yüzeysel ilişkiler yaşadığı bir mekândır. "Gözüm kimseyi görmüyor", "kimsenin kapımı çalmasını istemiyorum", "[ç]oğu gün canım yemek istemiyor" ifadeleri bize Mansur Bey'in yaşadığı mahallede varoluşunu gerçekleştiremediğine dair ipucu vermektedir. Yine "[s]enelerden beri bu nevi çarpıntılara yüreğimi kapamıştım", "[n]abzım günlerce bir tek vuruş fazla atmazdı", "[h]ep altmış üç, hep altmış üç", "[n]e bir kadın yüzüme bakar, ne bir portakalın beş kuruştan yirmi beş kuruşa fırlaması beni ilgilendirirdi", "iki sokak içinde mahpus gibi oldum", "mahallem gerçi sakindir ama civcivli de bir mahalledir" ifadeleri onun yaşadığı mahallede aradığı gerçekliği bulamadığının göstergeleridir. Söz edilen ifadelerin göstergelerinden de anlaşılacağı gibi Mansur Bey, aslında yedi yıl boyunca çıkmadığı bu mahallede sıkıntılı bir ruh hali taşır. Mansur Bey bu mekânda inzivaya çekilmiştir ama bu inziva içe dönük bir inziva değil, içinde yaşadığı varoluşsal yalıtımı örten bir inziva olmuştur. O kendisini bu mahallede yalıtarak hayatın bir parçası olmak istemediğini göstermektedir.

Ramazan Korkmaz, mekânı çevresel mekânlar ve olgusal mekânlar olmak üzere ikiye ayırır. Olgusal mekânları ise labirentleşen dünya ya da kapalı ve dar mekânlar, sınırları sonsuza açılan mekânlar; açık ve geniş mekânlar olarak iki gruba ayırır. Labirentleşen dünya ya da kapalı ve dar mekânlar kişinin varoluşunu gerçekleştiremediği, hürriyetinin sınırlandığı mekânlardır. Böyle mekânları belirleyen şey açık veya kapalı olmaları değil, kişinin kendini var edememesidir. Bu durum beraberinde kişinin kendi iç dünyasına yönelmesini, kapanmasını getirir (Korkmaz, 2007, s. 403-411). Ramazan Korkmaz'ın işaret ettiği noktadan metne bakıldığında metindeki tüm mekânların labirentleşen dünya ya da kapalı ve dar mekânlar olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Nitekim Mansur Bey ne yedi sene boyunca çıkmadığı mahallesinde ne de İstanbul'da kendini var edememiştir. Bu durum anlatının anlamsal yapısı ile anlatıda kullanılan mekânın örtüştüğünü göstermektedir.

Mansur Bey'in mahallesindeki sokaklara "önemliliklerine göre" "1, 2, 3, 4 numaralarını takma"sı dayatılan anlamları reddiyesi gibidir. Mansur Bey adeta maddeyi yüklenen tüm mahnalarından soyundurup çıplak görme çabası içindedir. Bu durum varoluşsal bir sorgulama

sonucu toplumsal gerçeklik algısının reddi ve sadece kendisine ait bir gerçeklik algısı oluşturma çabası olarak okunabilir.

Yaşadığı mekânda kendini var edemeyen Mansur Bey, hikâyenin son bölümünde varoluşunu tamamlamak üzere bu mekândan çıkar fakat umduğunu yine bulamaz. Kendi değerlerini şehirde bulamayan Mansur Bey'e bu durum büyük bir acı verir ve bir hiç olarak kalmak ister:

"Hava kararırken Maçka'ya vardım. Oralar da bir başka âlem... Dönüşte yedi sene daha mahalleden dışarı çıkmamaya karar vereyim dedim, olmadı. Bu başımı döndüren, iki günlük hayattan şaşkına dönmüştüm. Bir ara ne düşündüm bilir misiniz? Şu bizim dükkânla evi satayım. O sazlı gazino yok mu hani, söz açtığım? Orada dışarı siparişlerini gören kız vardı ya -hani alını dar olanı- onu metres tutayım. Bir sene sonra da öleyim." (Abasıyanık, 2013, s.11)

Bu paragrafta Mansur Bey'in alını dar kızı arzulanması cinsel bir arzunun yansıması gibi görünmekle beraber aslında varoluşsal çöküşünün bir göstergesidir. Zira Mansur Bey, seveceği birisi ile derinlemesine bir ilişki kurmayı arzulamamaktadır. "Bir sene sonra da öleyim" demesi ise Mansur Bey'in varoluşsal çöküşünü pekiştiren bir göstergedir.

Pessoa, kendi varlığına yabancılaşan bir kişinin aslında bir hiç olarak yaşamını sürdürdüğünü söyler (Pessoa, 2014, s. 42-43). Pessoa'nın işaret ettiği noktadan metne yaklaşıldığı zaman Mansur Bey aradığı gerçekliği, kendilik bilincini mahallesinde bulamadığı gibi bu mekânın dışında İstanbul'da da bulamamış ve bu nedenle kendi varlığına yabancılaşmıştır.

Zaman Kesiti

Öyküde mahallede geçen yedi yıl ve kahramanın mahalleden çıktığı iki gün olmak üzere iki zaman kesiti ile karşılaşmaktadır. Hikâyedeki zaman unsuru, metnin anlam düzeyini belirleyici bir işlevdedir. Öyküde bir tarih verilerek belirgin bir zaman belirtilmemiştir. Hikâyedeki zaman kesiti genel olarak Mansur Bey'in varoluşsal arayışı ve toplumsal yalıtılmışlığı ile boşa geçen bir ömür olarak nitelendirilebilir.

Metnin söylemsel düzeyinin gösterildiği zamanla anlamsal derinliği arasında bir bütünlük söz konusudur. Mansur Bey'in yedi yıl boyunca hiç çıkmadığı mahallesindeki hayatının anlatıldığı bölümde kullanılan "vardır", "koşarım", "yapıştırırım", "çıkarm", "varır", "döner", "düşerim" gibi pek çok fiilde kahramanın rutin hayatını simgeleyen geniş zaman kipinin hâkim olduğu görülmektedir. Kahramanın arzuladığı Yahudi kızının sokağından geçerken yaşadığı tedirginliğin sebebini anlattığı kısım, yaşadığı mahalleden dışarı çıktığı anı anlattığı bölümde ise "başladı", "geçirmedim", "kapanmıştım", "karar verdim", "çıktım", "dolaştım" gibi geçmiş zaman ifadeleri kullanılmıştır. Bu durum mekânın değişmesiyle birlikte söylemsel zamanının da değiştiğini göstermektedir. İstanbul'dan "ürküyor", "başka yerlerde kendisine bir gariplik basıyor" olan yazar bir an için bile olsa anı duyumsamış, "onu ölünceye kadar besleyecek"

işkembeciyi, “avucuna iki tane portakal koyacak” Salomon’u hayal ederek geleceğe dair beklentilere girmiş, kendi gerçeğinin farkına varmıştır. Ancak hikâyenin ikinci zaman kesiti-ne denk gelen iki günlük İstanbul gezintisi kendiliğine dair derin bir kavrayışı olan Mansur Bey’in aradığını bulamaması nedeniyle onu bir anlamsızlığa mahkûm etmiştir.

Thomas Mann’a göre tek düzelik ve boşluk zamanın ilerleyişini ağırlaştırmakta ve yavaşlatmaktadır. (1924, aktaran Svendsen, 2008, s. 68) Mansur Bey’in mahallede geçirdiği tek düze hayat da onun içinde bulunduğu zamanı yavaşlatmış adeta hep aynı kalan bir zamanda sabitlemiştir. Metinde kullanılan geniş zaman ifadelerinin çokluğu da Mansur Bey için ne-redeyse zamanın hiç değişmediğinin göstergesidir. Onun için şimdi, geçmiş ve gelecek pek söz konusu değildir.

Mansur Bey özellikle iki günlük İstanbul gezintisine denk gelen zaman aralığında kendi olma bilincini tehdit eden belirgin bir tehdit hissi duymaktadır. Onun kaygısı şehirde ve şehir insanında aradığı gerçeği bulamamasından kaynaklanmaktadır. “Parklar, ağaçlar, insanlar gördüğü” şehirde “ürkek ürkek dolaşmış” olması ve bu gezintiden sonra ölmeyi istemesi onun yaşadığı bu kaygının söylemsel düzeyde göstergeleridir.

Gabriel Marcel’e göre umudu eksik bir hayatın eşliğindeki insan, zamanın, beraberinde hiçbir şey sunmadan, yeni bir hakikatin ya da yeni bir varlığın inşasını sağlayacak malzemeyi getirmeksizin aktığı bir dünyada bulur kendini. Bu tür insan için zaman hiç akmamaktadır. (1945, aktaran Borgna, 2014, s. 76) Lüzumsuz Adam hikâyesinin kahramanı Mansur Bey için mahallede geçirdiği yedi yıllık zaman dilimi duran bir zamandır. Akşam olduğunu “madamın pastanesinin camlarına dallı bir perde çekilince” anlaması, “yedi yıl boyunca yıkanmak aklına” gelmemesi, yıkanmadığını ancak şehirdeki “yıkık hamamı görünce” hatırlaması bir varoluşsal umutsuzluk içinde olan Mansur Bey için zamanın durduğunun göstergeleridir.

Sonuç

Yazınsal metni kendi içindeki işlerliği ile ele alarak metni meydana getiren parçaların bir-biriyle olan bağıntılarını ve bütün bağlamındaki işlevlerini belirleyip metnin derin anlamına ulaşmayı hedefleyen yapısalci yaklaşımla Sait Faik Abasıyanık’ın “Lüzumsuz Adam” adlı hikâyesi tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Eser kişi, mekân ve zaman olmak üzere üç kesit halinde ele alınmıştır. Bu anlam kesitleri, metnin derin yapısı ve anlatının anlamsal düzeyi arasında bir paralellik olduğunu göstermektedir. Eserde büyük bir varoluşsal boşluğa düşen, hayata tutunamayan, kendilik bilincini kaybetmiş, kendi gerçeğini arayan Mansur Bey’in yaşayışı, hayat algısı, arzuları, umutsuzluğu, yalnızlığı, kendisine yabancılaşması, insanlarla kurduğu yüzeysel ilişkisi, korkusu çeşitli zıtlıklar ve parelikler vasıtası ile metnin yapısı içinde aksettirilmiştir. Hikâyenin merkezinde Mansur Bey durmaktadır. Bunun dışında kalan unsurlar metnin asıl anlam alanının

oluşturulmasında yardımcı öğelerdir. Bu unsurlar Mansur Bey'in varoluşsal arayışına hizmet eden birer araçtır. Bu bağlamda Lüzumsuz Adam'ın kendi gerçeğini arayan, kendi içinde yaşadığı gerçeklik ile karşılaştığı gerçeklik birbirini karşılamadığı için kendisini toplumdan yalıtın bir insanın hikâyesi olduğunu söyleyebiliriz. Hikâyenin kahramanı Mansur Bey, Pessoa gibi adeta "Öyleyse kim kurtaracak beni var olmaktan?/Hayatımı toprağa veriyorum" diye haykırmaktadır.

Kaynakça

- Abasıyanık, S. F. (2013). *Lüzumsuz adam*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Barthes, R. (1988). *Anlatıların yapısal çözümlemesine giriş* (çev. M. Rifat ve S. Rifat). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Barthes, R. (1993). *Göstergebilimsel serüven* (çev. M. Rifat ve S. Rifat). İstanbul: YKY.
- Borgna, E. (2014). *Melankoli* (çev. M. M. Çilingiroğlu). İstanbul: YKY.
- Korkmaz, R. (2007). Romanda mekânın poetiği. A. Külahlıoğlu ve İ. Süer-Eker(Ed.), *Edebiyat ve dil yazıları Mustafa İsen'e armağan* içinde (s. 339-415). Ankara:Grafiker Yayınları.
- Mengüşoğlu, T.(1988). *İnsan felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Özön, N.(2000). *Sinema, televizyon, video, bilgisayarlı sinema sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Pessoa, F.(2014). *Huzursuzluğun kitabı* (çev. S. Özen). İstanbul: Can Yayınları.
- Svendsen, L. H.(2008). *Sıkıntının felsefesi* (çev. M. Erşen). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Tökel, D. A. (2007). Sevdâkâr Şah ve Gülenaz Sultan hikâyesi: Yapısal açıdan bir inceleme. *TurkishStudies -International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic-*, 2(4), 783-794. http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1347699800_52t%C3%B6keldursunali.pdf
- Tural, S. (2000). Roman teorisine dair düşünceler. *Türk Yurdu*, 153-154 [Türk Romanı Özel Sayısı], 11-22.
- Vardar, B. (2001). *Dilbilimden yaşama: Yapısalcılık*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Yalom, İ. D. (2014). *Varoluşçu psikoterapi* (çev. Z. İyidoğan Babayiğit). İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Yüksel, A. (1995). *Yapısalcılık ve bir uygulama M. Cevdet Anday Tiyatrosu*. Ankara: Gündoğan Yayınları.

İmparatorluk, Şair ve Şehir: 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Şehrengizler

Cevat Sucu*

Öz: 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk şehrengiz Mesîhî tarafından yazılmıştır. Şehrengizler bize Rûm şairlerinin şehir tasvirlerini sunarken bir yandan da şehrin "mahabib (erkek güzeller)" tasvirlerini sunarlar. Bu çalışmada öncelikle şehrengiz çalışmaları hakkında bilgi verilmiş, kökenine dair tartışmalar özetlenmiştir. Ayrıca diğer edebî türlerle olan bağlarıyla ilişkisi ve imparatorluk edebiyatı değerlendirilmiştir. Şehrengizlerin yazıldıkları dönem ve tür özellikleri ışığında, Lâmiî Çelebi'nin Bursa Şehrengizi ve Mustafa Âli'nin Gelibolu Şehrengizi incelenmiş, iki şehrengizin farklılıkları gösterilmiştir. Bu farklılıklar, Lâmiî Çelebi'nin şehrengiz türüne getirmek istediği yenilikle açıklanırken, Lâmiî Çelebi Şehrengizine dair tartışmalar özetlenmiştir. Diğer yandan İstanbul dışındaki şehirler için yazılan şehrengizlerin, şairlerin yeni merkezin dikkatini şehirleri aracılığıyla kendilerine çekme girişimi olarak görülebileceği ve bu şehir anlatılarında 16. yüzyılda "mutlak merkezin" İstanbul olmasından kaynaklı hoşnutsuzlukların etkisi olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu iki kaynağın yanında Lâtîfî'nin "Evsâf-ı İstanbul" adlı eseri de bir şehir anlatısı olarak incelenmiş ve Osmanlı dünyasında şehir anlatılarındaki paralellikler ortaya koyulmuştur. Kısacası bir taraftan bir edebî türün dönemin zihniyetiyle bağı irdelenmiş ve şairlerin eserleri aracılığıyla merkezle kurdukları bağ tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Şehrengizler, Osmanlı Şehri, Lâmiî Çelebi, Mustafa Âli.

Giriş

Şehrengiz kelimesi Farsça şehir kelimesi ve *-engiz* ekinden oluşmaktadır ve düz anlamı "şehir karıştıran" olarak anlaşılabilir. Bu tür mesnevi özellikleri gösterir. Barış Karacasu'nun hazırladığı şehrengiz çalışmaları dökümünde belirttiği gibi bu türde yazan şairlerin türün ismine yükledikleri anlam ve çağdaş araştırmacıların türe dair tanımlamaları çeşitlilik göstermektedir ve bu konuda "kapsayıcı" çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır (2007, s. 302). Şehrengiz türü kimi araştırmacılara göre "şehrin doğal güzellikleri ile -çoğunluğu esnaf olmak üzere- meşhurlarını tanıtan ve iktisadî yapıyı yansıtan eserlerdir" (Aydemir, 2001, s. 31), kimi araştırmacılar ise bu tanımları kabul etmiş ve şehrin tarihî güzelliklerinin anlatımını da

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü. İletişim: cevatt.sucu@bilkent.edu.tr, Bilkent Üniversitesi, 06800, Bilkent/ Ankara.

bu tanıma eklemişlerdir (Kaya, 2010, s. 461). Konu hakkında ilk çalışmalardan birini yapan Ağâh Sırrı Levend ise türü "bir şehrin güzellerini tasvir maksadiyle kaleme alınmış" eserler olarak tanımlamış ve şehrengizleri üç sınıfa ayırmıştır: Bir güzel için yazılmış ancak şehrin diğer güzellerinin de tasvirini bulunduran sergüzeştname benzeri eserler, güzelleri gruplar halinde tasvir eden şehrengizler ve şehrin güzellerini anlatmayan sadece gezilip görülecek yerlerini anlatan şehrengizler (1958, s. 13-14). Şehrengizlerin Osmanlı edebiyatında ilk olarak 16. yüzyılda Mesîhî'nin «Şehrengiz Der-Medh-i Cüvânân-i Edrine»siyle başladığı kabul edilir. Aynı dönemde Zâtî'nin Mesîhî'ye nazire olarak yazdığı Edirne Şehrengizi de vardır. Şehrengizlerin nazirelerle yayıldığı kabul edilir ve 16. yüzyılda Âşık Çelebi'nin, güzel kadınları anlatarak şehrengiz yazan Azizî'yi "yenilikçi" olarak göstermesi bu türün çok kısa zamanda şekillenip yerleştiğini ve birçok örneğinin olduğunu da göstermektedir (2010, s. 1074). Levend, Osmanlı edebiyatında 46 şehrengiz tespit etmiş (1958, s. 17), Karacasu ise adı şehrengiz olan 68 metin tespit etmiştir ve bunlara değişik isimli fakat şehrengiz özellikleri gösteren şiirler eklendiğinde bu sayı 75'e çıkmıştır (2007, s. 261).

Osmanlı araştırmacıları arasında şehrengiz türünün Osmanlı Devleti'ne özgü bir tür olup olmadığı uzun zaman tartışılmıştır. Ağâh Sırrı Levend'e göre "şehrengizler, gazavat-nameler, sûr-nameler, ta'rif-nameler gibi tamamıyla yerli mahsullerdir" (1958, s. 14). E. J. W. Gibb de Mesîhî'yi şehrengiz türünün mucidi olarak tanımlar ve İran edebiyatında böyle bir tür olmadığını belirtir (1902, s. 232). Diğer yandan Browne'dan başlayarak birçok araştırmacı bu türün İran'dan Osmanlı'ya geçtiği konusunda birleşir (Browne, 1959, s. 237-38; Tezcan, 2001, s. 162; Bernardini, 2003, s. 6; Andrews ve Kalpaklı, 2005, s. 40). Sunil Sharma ise İran kültüründe şehir merkezlerinin artmaya başladığı 15. yüzyılda ve devamında yalnızca güzel esnaf oğlanların anlatıldığı, şahraşub ya da şehrengiz türünü, hükümdarın da adının geçtiği şehirlere yazılan övgüler haline geldiğini iddia etmiştir (Sharma, 2004, s. 73-74). Şehrengiz türünün Osmanlı Devleti'nde yeni türlerin oluştuğu ve şehirleşmenin büyük oranda arttığı 16. yüzyılda ortaya çıkması Sharma'nın türe dair iddiasını Osmanlı Devleti açısından da düşünmemizi sağlamaktadır. Levend'in yukarıda "yerli mahsuller" olarak adlandırdığı türler de bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Her ne kadar başka bir çalışmanın konusu olsa da hanedanlığın düğün şenliklerinin «hanedanlığın muhtelif kültürel ve siyasal ideallerini ifade eden bir mikrokozmos» görevi gördüğünün (Şahin, 2014, s. 62) kabul edildiği ölçüde şenlikler için yazılan sûrnâmelerin ve bu dönemde ortaya çıkan diğer türlerin de "imparatorluk edebiyatı ve ideolojisi" bağlamında araştırılması bize "Osmanlı'da tür kavramına" dair farklı bakış açıları kazandırabilir. Bu yeni türler arasında şehrengizlerin "güzel delikanlıları" anlatması tür hakkındaki çalışmaları da önemli ölçüde etkilemiştir. Kuru'nun tespitiyle, şehrengiz üzerine çalışan Osmanlı araştırmacılarının bir kısmı bu türde Osmanlıca edebiyatının özgünlüğünü ararken "erkek güzellerin, mahabîb" anlatımından dolayı da "ahlâkî hoşnutsuzluğa" düşmüşlerdir (2006, s. 165).

Osmanlı'da Mesîhî'nin 1512'de yazdığı türün ilk örneği Edirne Şehrengizinin içeriği bize Osmanlı'da özellikle 16. yüzyılda yazılmış şehrengizler hakkında önemli ölçüde fikir verir. Bunun nedeni birçok şehrengizin Mesîhî'nin şehrengizine nazire olarak yazılmasının yanında içerik ve biçim olarak da büyük oranda ona benzemesidir. Mesîhî'nin şehrengizinin beş bölümden oluştuğu söylenebilir: Münâcât, gece gündüz tasvirleri, güzel delikanlı tasvirleri, tetimme ve ihtitam. Mesîhî, şehrengizini iki gazelden oluşan ihtimamıyla Hacı Bayram Veli'ye gazelle bitirir. Şehrin anlatımındaysa şehrin mimarî özelliklerini, camilerini, medreselerini, külliyelerini, bedestenlerini anlatmaz. 58. beyitte başlayan Edirne'nin mekân anlatısı son derece geneldir ve yalnızca altı beyit sürer. Bu altı beyitte, Osmanlı şehir tasavvurunun önemli sembolik mekânları olan bahçelerden, camilerden, nehirlerden çok kısa bahseder. Tunca nehrinde yırkanan güzellerin anlatısının ardından şehrin içindeki güzellerle beraber şehrin güzelliği de övülür. Örneğin Mesîhî'de (2014, s. 90) caminin anlatıldığı bir beyit şu şekildedir:

Temâşâ eylesen her bir minâre

Dönüpdür serv-kâmet bir nigâra.

Osmanlı toplumunda şiirin söylendiği, yazıldığı bağlam bir hayli önemlidir. Osmanlı şiiri meclislerde, çarşıda, (hanedanlık vd.) düğünlerde, kısaca sosyal hayatın olduğu yerlerde söylenmektedir ve dolaşıma girmektedir. Dolayısıyla şiirin söylendiği yer ve bağlam şiiri büyük ölçüde etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında şehrengizlerde erkek güzellerin anlatılması, şehir ve çarşı hayatında erkeklerin kadınlardan daha görünür olmasıyla açıklanabilir. Şehrengizinde kadınları anlatan Azizî de şehirde görünür olan alt tabakadan kadınları anlatmıştır (Andrews ve Kalpaklı, 2005, s. 46-47). Dolayısıyla divan şiirinin ve şehrengizlerin, imparatorluğun sosyal ve siyasal bağlamından soyutlayarak sadece "tasavvufî" bir perspektif sunduğunu iddia etmek pek mümkün değildir. Mesîhî'nin, Kız Alî anlatısının bu konuyu daha açık hale getireceği düşünülebilir (2014, s. 92):

Birisi Kız 'Alî dür k'ol semen-ber

Olupdur sükker-i pâlüdeden ter

Şu kim bin cân virüp zevkını sürdi

Bu kızlıkda anı ucuz düşürdi.

Bu çalışmada şehrengizler arasında "tartışmalı" bir yeri bulunan Lâmiî Çelebi'nin "Şehrengiz-i Mevâzil-i Şerife-i Brusa" ve "Nâme-i şehrengiz-i mahâbib-i dil-firib-i Brusa" ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin "Şehrengiz Berây-ı Hüb-rûyân-ı Gelibolu" başlıklı şiirleri tür özellikleri çerçevesinde incelenecektir. Bu özellikler ışığında şairler tarafından hangi mekânların anlatıldığı, ilgi çekici bulunduğu ve şehirle merkezî iktidar arasında nasıl bir ilişki kurulduğu tartışılacaktır. Böylece bir edebî türün dönemin zihniyetiyle bağı irdelenecektir.

Gelibolu ve Bursa Şehrengizleri: Merkez, Şair ve Tür

Bahar Deniz Çalış-Kural henüz yeni yayımlanan, şehrengiz konusunda önemli bir yer edineceğini düşündüğüm kitabında şehrengizlerin karşıtlıklar üzerine kurulduğunu söyler. Kural'a göre gazel türünde de kullanılan *tanzih* hiyerarşiye göre düzenlenir, şehrengizdeyse bu karşıtlıklar ahenkle birleşirler yani "şehir karşıtlıklar arasında aracı bir mekan, *barzah* olarak tasvir edilir" (Çalış Kural, 2014, s. 157). Kısaca övülen şehirler günahkârların da içine rahatça girebildiği bir cennettir. Şehrengiz yazarları da birer günahkâr olarak şiirlerine başlarlar, güzelleri akıllarından atamadıklarından dolayı dinî vecibelerini yerine getiremiyorlardır:

Ne dem kim eyleşem niyyet namâza
Göñül başlar hemân sûz u güdâza
Rükû'a varup itsem kâmetüm ham
Tolar göñlüm hayâl-i kâkül ol dem
Salâtumda kılâm her dem ki secde
Düşer ol dem göñül hâlât-ı vecde
Olup câm-ı mey-i 'ışk ile bî-hûş
Kalur dil niçe sâ'at anda medhûş
Nice me heb durur bu nice 'âdet
İdem mescidde mest iken 'ibâdet
Şu deñlü cürmi kim itdüm saña yâd
Umaram idesin 'afvuñla dil-şâd (Aksoyak, 1996a, s. 15)¹

İrem bağları ve cennet benzetmeleri de Mesîhî ve Rûm'da yarattığı şehrengiz geleneğinde sık sık tekrarlanır. Ancak en sonunda şehrengiz şehrin güzel delikanlılarının olduğu yeri anlatmaya yani çarşıya doğru gider. Çarşı Osmanlı Devleti içinde farklı kesimlerden insanların bir araya gelebildiği nadir yerlerden biriydi, nitekim şehrengizlerde şehrin oğlanlarının genel manada esnaflardan oluşması tesadüf gibi görünmemektedir. Şehrengizler, 16. yüzyılda artan ticaretten ve canlanan şehir hayatından beslenen bir tür olarak görülebilir. Diğer yandan bu yüzyılda güç "padişahın ötekilerinde" yani "sarayın içinde musahiplerde, haremağalarında ve haremlerde" (Pitterberg, 2005, s. 12) kısacası İstanbul'da toplanmıştır. Nasihatname yazarlarının padişahın etrafındaki yöneticilerin yolsuz, kötü hatta bazen art niyetli yönetimlerine karşı yönelttikleri eleştirilerin yanında imparatorluğa farklı ideallerle bağlantılı eleştiriler de yansiyordu. Örneğin imparatorluklaşma sürecinde Osmanlı Devleti'nin "kuruluşunda ve yükselişinde" büyük pay sahibi olan gruplar da dışlanmışlardı ve

1 İstanbul'u sevgiliye benzeten Lâtîfi de İstanbul'a İran edebiyatında şehrengizin karşılığı şehraşubu hatırlatan bir sıfat bulur: *dehr-aşub* (zamanı karıştıran). İlginç olan Lâtîfi'nin İstanbul'u şehrengizlerdeki sevgiliye paralel olarak, insanı Allah'tan ve dinden uzak tutan sevgili gibidir; "nice zâhid-i perhizkâr ve takvâ-şî'ârı şuride hâl ü hevâ-perest ve nice 'âbid-i halvet-gúzar ve uzlet kararı curâ'i-câm-ı safâ hengâmla medhuş ve mest eyler" (1977, s. 10).

kendi ideallerini ve eleştirilerini sık sık dile getirmişlerdi. İmparatorluğun bu yüzyılda yaşadığı dönüşümden hoşnutsuzluk duyan şairler ve yazarlar kendilerini nasihat literatürünün dışında da ifade etmiş olabilirler. En azından İstanbul'un bu kadar merkeze oturduğu bu yüzyılda şehirlerine ve ideallerine dikkat çekmek istemişlerdir. İstanbul'da birçok şehrengiz yazılmıştır, bu şehrengizlerin yazılması İstanbul'un edebiyat merkezi olması da düşünülmüşse son derece doğaldır. "Şehrengizlerin şehirlerin güzeller kataloğu" (Andrews ve Kalpaklı, 2005, s. 40) olmasının yanında imparatorluğun da şehirler katalogudur, bu türün sarayın himayesini de alması bu konuyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Bunun ötesinde şairler kendilerini padişah ve kulları arasında etkileşimi sağlayan kişiler olarak göstermektedirler. Şehrengizleri belki de gücün İstanbul'da toplandığı dönemde İstanbul'un dışından kendi ideallerini, tarihlerini, güçlerini ortaya koyma, kendilerine dikkat çektikleri kısacası "kendi esnaf alaylarını" yazdıkları bir tür olarak görme imkânımız olabilir.²

Aynı yüzyılda Lâtifi tarafından yazılan "Evsâf-ı İstanbul" adlı eserdeki İstanbul anlatısının, çeperdeki şairlerin bu şehri nasıl algıladığı konusunda bize fikir verebileceğini düşünüyorum:

Bir şehir-i evsâ' ve Âzam ve bir mısır-ı mu'azzamdır. [Çinde çok mal alınıp satılan, geniş sahâları ihtivâ eden çok zengin bir şehir. -Ahteri-] fehvâsınca envâ'ı ecnâs-ı nâs ve esnâf-ı ümem ü enâs ile her tarafı arsa-ı arasat ve mevkif-i irfâne dönüb izdihâm-ı enâm ve mezâhime-i has ü âmdan itıssın bilmez ve evsâf-ı metn-i metini dillerle şerh olunmaz. Eğer Hazret-i İsâ Aleyhü'ssalevâtü'lhamiyye ü irşâ sû-yı semâden nuzul ve bu şehre duhul etmek murad edinse, kesretinden iğne bırakacak yer bulmaya ve menâr-ı felek-medârından gayrı yerde olmaya idi. Her suy-ı çarsuda murûr u 'ubur bîhad ü bimer ve bitpazarında hod âdem pire gibi kaynar ne âlem-i ezel gibi derununun vüs'at ü tulüne ne had ü gâyet ne tûl-i emelleyin esvak ve mahallesine nihâyet var (Lâtifi, 1977, s. 13).

Bu metinde, İstanbul'un çarşısının kalabalık ve ticaretinin yoğun olduğu vurgusu yanında şehirde insanların dünya malının peşine düşmesi her fırsatta eleştirilir. Lâtifi'ye göre İstanbul seçkin bir yere sahiptir, her türlü insan bu şehre gelmektedir, imparatorluğun başkenti ayrıcalıklı bir merkez olmuştur. Lâtifi Osmanlı'nın gelenekçi yorumcularıyla ortak bir yorum paylaşır: Başkentte bütün işler rüşvetle ve ilişki ağlarıyla çözülmektedir, parası olan memuriyet almaktadır artık liyakat bir önem taşımamaktadır. İstanbul'un yükselişini anlatan, İstanbul'a "düşe dura dūr u diraz mesâfeler kat' edib" gelen Lâtifi, burada hilekâr ve gaddar bir dünya bulmuştur (1977, s. 69–70). Buna karşın, Lâtifi şairler tezkiresinde memleketi Kastamonu'ya her fırsatta dikkat çekmiştir. O kadar ki İstanbullu Aşık Çelebi, Lâtifi'nin yazdığı tezkirede Kastamonulu olmayan birçok şairi Kastamonulu gösterdiği ve metnin her yerinde Kastamonu ismini zikrettiği gerekçesiyle onun tezkiresine "Kastomonı-name" demiş ve eleştirmiştir (2010, s. 738).

2 Yeni türlerin arasındaki geçişlere örnekler bulunabilir: 1582 yılında III. Murad'ın oğlu şehzade Mehmed için yazılan *Sûrnâme*'nin genç esnaf çıkarlarına övgüler düzen bölümü şehrengizleri model almış gibi görünmektedir (Terzioğlu, 1995, s. 95).

Mustafa Âli de Osmanlı İmparatorluğu'na Lâtîfî'yle benzer eleştirileri getirmiştir ve onun bu eleştirileri dile getiren kesimin en önemli sözcülerinden biri olduğunu da söyleyebiliriz. Âli'nin Gelibolu Şehrengizinin en eski nüshası 1567 yılında derlediği ilk divanında yer almaktadır, zaten bu divanından sonraki dönemde genç oğlanlara yazılmış şiirleri tasvip etmemiştir (Fleischer, 2008, s. 44). İsmail H. Aksoyak tarafından yayımlanan şehrengiz,³ Mesîhî'nin şehrengiziyle aynı «gelenek» içinden yazılmıştır. Münâcât bölümünde güzel-lerin aklını başından aldığı kendisini ibadete veremediğini söyler; şehrin havasını, bağ-larını ve çayırarını, gül bahçelerini, akarsularını anlatır ve deniz kenarından bahseder. Anlattığı güzellere dua ederek şehrengizini bitirir. Mustafa Âli'nin şehrengizindeki *barzah* unsurlarıysa Mesîhî'nin şehrengiziyle şiirlerin planları bakımından koşutluklar gösterir. Koşutluklar olduğu kadar farklılıklarda söz konusudur. Örneğin Mustafa Âli'nin şehrengizinde gece gündüz tasvirleri bulunmaz. Yine de Gelibolu Âli'nin şehrengizinin Mesîhî'yi takip ettiğini söyleyebiliriz.

Şehrengizde sırasıyla Kılıççı Hamza Bâlî, Muhammed-i Tîr-ger, Âli Bâlî, Mahmud Bâlî, Dervîş, Ramazâncıkzâde Ahmed, Hızır Bâlî, Muslihî-Beg-zâde Sâlih, takyacı Mustafa, kebeci Hasan, "diğer" Âli ve bir diğer okçu Hüseyin anlatılır. Mustafa Âli'nin şehrengizindeki mesleklerin dökümünü şu şekilde yapabiliriz: Bir kılıççı, iki okçu, bir takyacı, bir kebeci bulunmaktadır. Fakat bu döküm 1569 yılı tahrir defterleriyle kıyaslandığında şehrin panoraması şehrengiz-de anlatılan şehirden farklılık göstermektedir. Gelibolu kazasının 1569 yılı tahrir defterleri-nin dökümünün bulunduğu doktora tezinde (Sezgin, 1998, s. 70-75), 99 esnaf dükkânı gö-rünmektedir. Bu esnafın arasında kılıççı ve kebeci yoktur yalnızca bir okçu ve iki takyacı vardır. Şehrengizin yazım tarihi ve tahrir kayıtlarının alındığı tarih arasında Osmanlı çarşısın-da bu denli bir değişimin mümkün olmasını gerektirecek bir olaya da rastlanmamaktadır. Bu durum şehrengizlerin kentin iktisadî hayatını yansıttığına dair iddiaları sorgulamamızı gerektirmektedir. Fakat şunu da eklemek gerekir; mesleklerin kurgu olma olasılığı diğer şehrengizlerde anlatılan karakterlerin sosyal yaşamda olmadığını göstermez. Taşlıcalı Yah-ya Şehrengizinde zamanın önemli şairlerinden Rahmî'nin anlatılması (Çavuşoğlu, 1969, s. 77-88) ve İsmail Beliğ'in yazdığı Bursa Şehrengizinde "esere alındığından dolayı gücenecek olan [güzellere] çıkış[ması]" (Levend, 1958, s. 57) türün farklı açılardan değerlendirildiğinde değişik sonuçlar vereceğini bize göstermektedir. Yine de Âli'nin yalnızca ticaret ve savaş sembollerini kullanması farklı soruları akla getirmektedir. Âli, şiirini Gelibolu'ya dikkat çek-mek için şehrin sembolleriyle anlatmak istemiş olabilir ya da şiirinin mazmunlarında kulla-nacağı hayallere göre meslek de seçmiş olabilir. Burada anlatılan esnafın şairin tercihin-e kaldığını kabul etmek zorundayız, şehrengizlerde anlatılan esnafı direkt olarak şehrin ik-

3 Gelibolulu Mustafa Âli'nin Gelibolu Şehrengizi'ni, "Gül-i Sad Berg" ve "Sadef-i Sad Güher" metinlerini bana ulaştıran İsmail H. Aksoyak'a çok teşekkür ederim. Metinleri word formatında aldım, bu yüzden sayfa numaraların-da tutarsızlıklar olabilir.

tisadî yapısıyla bağlamak sorunlu bir yaklaşımdır. Şehir tasavvuru şaire tür olanağı sunsa da bu olanağı şairden vergi kaydı gibi sunmasını bekleyemeyiz.

Mustafa Âli'nin, Mesihî'nin izinden giderek şehrengizinde bahçelere ayrı bir önem vermesi şaşırtıcı değildir. Bahçeler Osmanlı kültüründe bir yanda edeb geleneğinin önemli icra yerlerinden biridir ve şair meclislerinin yapıldığı önemli bir edebiyat sembolüdür. İkincisi bahçe çeşitli çiçeklerin bir arada yaşadığı, imparatorluğun birçok köşesinden gelen çiçeklerin içinde bulunduğu imparatorluk ve halklarını simgeleyen önemli bir semboldür. Osmanlı imgeleminde "İrem bağlarıyla" beraber anılması sadece şehrengizlere ve 16. yüzyıla ait bir özellik değildir. Bunun farklı biçimleri vardır ve bu haliyle dünyevî ve uhrevî dünyanın sınırlarının erken modern dönemde bizim için "muğlaklığını" hatırlatmaktadır. Evliya Çelebi'nin "törenler ya da din dışı ziyafet meclisleri, aşk arayışı, tasavvufî öğretilerle tefekküre dalma, manzara seyri, av seyri, gazaya çıkma hazırlıklarıyla da hainleri infaz ve hatta atları otlatmak, çamaşır yıkamak gibi" çeşitli anlatılarında bahçenin geçmesi Osmanlı kültüründeki merkezî rolü olarak yorumlanmıştır (Atasoy, 2011, s. 527). Bu açıdan bakıldığında bahçe anlatılarının şehrengizdeki rolü Osmanlı, imparatorluk ve şehir kültüründeki öneminden kaynaklanmaktadır. Şehrengizdeki akarsuların ve denizlerin anlatılırsa Kural tarafından İslâmî yaratılışa ve 'Arabî'nin barzah kavramına dayanılarak açıklanır (2014, s. 158). Burada dikkat çekilmesi gereken hususun öncelikle şehrengizin tarihine dayanılarak yapılması gerektiğini düşünüyorum. Hatırlanması gerekmektedir ki ilk şehrengiz, imparatorluğun "edebî türler modasının" belirlendiği İstanbul'un dışındaki bir şehir olan Edirne'ye yazılmıştır. Edirne şehrengizlerinin «gazilik ülküsüyle bağlantılı öğeler taşıması» Edirne'nin imparatorluklaşmaya karşı ve «özgürlük ve güçlerini devam ettirmek isteyen gazilerin» evi olmasını göz önüne alırsak (Çalış Kural, 2014, s. 161) şehrengiz yazımını «şehre olan sevgi ve bağlılıktan» farklı ideallerle açıklamak daha doğru olacaktır.

Gelibolulu Mustafa Âli'nin de Lâtifi örneğinde olduğu gibi Gelibolu'nun âlimlerini ön plana çıkarma gibi bir amacı vardır. Âli, Gelibolu'da dolaşıma soktuğu kendi şiirlerinden oluşan antolojisi; "Sadef-i Sad Güher" adlı eserinin önsözünde edebiyat eleştirisinden sonra Gelibolu'nun evliyalarını ve âlimlerini saymaya başlar. 35. ve 77. beyitler arasında şehrin evliyalarını sayar, 78.-109. beyitler arasındaysa bu şehirde yetişen âlimlerden bahseder ve bu anlatıyı "Tetimme-i Nazm-ı Le'âli Der-Menâkıb-ı Ehâli" bölümü takip eder. Gelibolu'nun şairlerinin anlatımından sonra Âli kendi hayatından bahseder (Aksoyak, 1997, s. 2-5). Mustafa Âli'nin kendisini Gelibolu'nun âlimlerinin ve şairlerinin arasına yerleştirmek gibi bir özel bir amacı vardır. Bunu Âli'nin Lâtifi'ye yakın bir diğer yanını "Gül-i Sad-Berg" adlı eserinde görebiliriz. Bilindiği gibi Âli de imparatorluğun mevcut yapısı içinde istediğini bulamamış ve Gelibolu'ya dönüşü "hayatında yorgunlukların, bezginliklerin, yılgınlıkların, düş kırıklıklarının sona erişini ve eski mutlu günlere dönüşünü" temsil etmiştir (Aksoyak, 1996b, s. 6). Lâtifi ve Mustafa Âli'nin liyakate merkezde değer verilmemesi vurgularının ardından, merkeze karşı kendi doğdukları şehirlere yönelmeleri ve buradan İstanbul edebiyatına dair yorumlar

yapmaları merkezle çeper arasındaki gerilimi ortaya koymaktadır. Bu yazarların bizim anlayışımızdaki "eleştirmenler" olduklarını iddia etmiyorum fakat hamilik ve kültürel ideallerinin bağlarıyla merkeze bağlı olmalarının yanında değişen Osmanlı dünyasında kendi ideallerini ve özelemlerini şehirleriyle dillendirmeleri olası gözüküyor. Âlî'nin şehrengizinde Gelibolu'nun esnaf delikanlı güzellerinin savaş ve kumaş sembolleriyle anlatılması iktisadî yapıdan ziyade İstanbul'un karşısına Gelibolu'yu, şehrin tarihini hatırlatan mesleklerle çıkarmasının mümkün olduğunu düşünüyorum. Nitekim Gelibolu'nun, Osmanlı'nın Rumeli'ndeki ilk topraklardan biri olduğunu aklımızda bulundurmamız gerekir. Keza Âlî'nin anlattığı esnaf grupları 1519 yılındaki tahrir defterlerinde çok daha fazla sayıdadır.

Lâmîî Çelebi'nin konumu Mustafa Âlî'ye göre daha farklıdır, kırgın bir bürokrattan ziyade çeşitli türlerde eser vermiş, Osmanlı edebiyatında türleşmeye ciddi katkıları olmuş üretken bir şair olarak anılmaktadır. Lâmîî Çelebi Bursa'nın köklü, seçkin ailelerinden birine mensuptu ve babası Osman Çelebi, Sultan Bayezid'in hazine defterdarlığını yapmış, seraskerlik görevinde bulunmuştu. Lâmîî Çelebi çağdaşlarının aksine İstanbul'a gidip görev aramamış, Osmanlı'nın ilk başkentinde kalıp bütün eserlerini Bursa'da yazmıştı (Alpay, 1976, s. 74). Yine de büyük bir üne kavuştu. Öyle ki 16. yüzyıl şair tezkiresi yazarı Âşık Çelebi, Lâmîî Çelebi için, "Bütün Rûm'da şiir ve inşanın üstadıdır ve övülen onun inşa ve inşadıdır. Rûm şairleri arasında ileri gelenlerdendir ve nazım ile nesirde ve nazımın çeşitli ilimlerinde [gazel, kaside, muamma vd.] âlimdir. Câmî'nin eserlerini çok tercüme ettiği için Câmî-i Rûm derlerdi" şeklinde aktarmaktadır (2010, s. 747-50).

Lâmîî Çelebi'nin şehrengizi tür içinde tartışmalı bir yere sahiptir. Agâh Sırrı Levend'in ortaya koyduğu şehrengiz türünün üç tipinden biri olan "bir şehrin güzellerinden bahsetmeyerek yalnız gezilip görülecek yerlerini anlatan şehrengizler[in]" (1958, s. 14) arasında türün adını taşıyan tek örneği bu eser olmuştur. Şehrengiz türünün tanımında büyük kafa karışıklığı yaratmıştır, kısacası Lâmîî Çelebi'nin şehrengizine dayanarak tür tanımı yapmak son derece sakıncalıdır. Eserin yazılış tarihi tam olarak belli değildir. Agâh Sırrı Levend 1522 yılında yazıldığını iddia ederken (1958, s. 25-26) Nuran Tezcan 1523'ten sonraki bir tarihi göstermiştir (2001, s. 67). Şu ana kadar en tatmin edici öneri ise Selim Kuru'dan gelmiştir; eserin yazılış tarihini İbrahim Paşa'nın sadrazamlığa atandığı 1523 yılı ve *Şeref'ül-İnsân*'ın yazıldığı 1527 yılı arasındaki bir tarih olması gerektiğinden yola çıkarak ve Sultan Süleyman'ın Mohaç Seferi'ne çıktığını göz önüne alarak 1525 yılı olarak göstermiştir (Kuru, 2005, s. 218). Nuran Tezcan'ın "Güzele Bir Şehrengizden Bakış" başlıklı makalesinde Şehrengiz-i Mevâzil-i Şerife-i Brusa'nın devamı olarak yayınladığı *Nâme-i Şehr-engiz-i mahâbib-i dil-firib-i Brusa* adlı eserse Bursa'nın "kendilerine aşk duyulan delikanlılarını" anlatır. Bu makale şehrengiz türünün üçüncü tipinin en önemli, belki de şehrengiz başlığına sahip tek örneğinin o kategoriden çıkmasına neden olmuştur. Ancak bu iki bölümün aynı şehrengizin iki kısmı olup olmadığına dair tartışma da vardır. Adı geçen iki başlık, bahsedildiği gibi, kimi yazarlarca aynı eserin iki ayrı bölümü olarak değerlendirilmiştir (Gibb, 1904, 28; Tezcan, 2001, s. 254). Öte

yandan Selim S. Kuru; Bursa'nın tabiatının, imâretinin, "medfun evliyalarının", selâtin mezarlarının anlatıldığı ilk kısmın şehrengizden öte "menâzil" olduğunu ve bu iki kısmın iki ayrı eser olduğunu iddia etmiştir. Aynı bildirisinde Kuru, "şehrengiz geleneğinin içinden" yazılan kısmın şehrin güzel delikanlılarının anlatıldığı ikinci kısım olduğunu belirtir (2005, s. 219) ve ilk başlığın Lâmiî Çelebi tarafından koyulmamış olabileceğini söyler (2005, s. 215). Kuru'nun iddiaları ikna edici görünmektedir ancak Lâmiî Çelebi'nin Şeref'ül İnsân'ın girişinde verdiği yirmi dört eserin arasında bu iki esere şehrengiz başlığı altında yer vermesi ya da Şeref'ül İnsân'dan önce yazılmasına rağmen "menazil" için ayrı bir başlık açmaması (Lâmiî Çelebi, 2011b, s. 17), şair tarafından bir şehrengizin iki kısım olarak tasarlandığını düşündürür.

Lâmiî Çelebi'nin menâzilin yaygınlaşmadığı bir zamanda, eserine 16. yüzyılın ortalarında yerleşmiş ve yaygınlaşmış kısacası "daha popüler" bir türe ait başlık seçme ihtimali vardır. Fakat onun farklı tarzda bir şehrengizi kaleme almasını Rûm edebiyatında "şehrengiz" türünü farklılaştırmaya çalışmasıyla açıklıyorum. Tezcan'ın (1979, s. 310) ifade ettiği gibi, Rûm şairleri;

Acem güzeline giydirdikleri 'Rûmiyâne câme'yi yalnız dil bakımından değil, içerik yönünden de işlemişlerdir. (...) Onun [Lâmiî Çelebi] çalışmalarında dikkati çeken asıl özellik XVI. yüzyıl yazarlarının İran yazını büyük bir hızla Türk yazınına aktardığı bu dönemde, onun alışılmışlıktan sıyrılarak Türk yazınında az işlenmiş, değişik konularda yazmaya çalışmış olmasıdır. Böylece Türk yazınına içerik yönünden bir genişlik, bir yenilik getirmek istemiştir. Lâmiî yapıtlarının çokluğu ve konularının çeşitliliği ile Divan yazınının başta gelen yazarlarından.

Bu açıdan bakıldığında Osmanlı Devleti'nin imparatorluk iddialarının edebiyata yansımaya başladığı bu yüzyılda Lâmiî Çelebi, şehrengiziyle türün biçim ve içeriğinde «yenilik» getirmeye çalışmış olabilir. Nitekim Lâmiî Çelebi'nin şehrengizi de münâcâtla başlar ardından 1. Süleyman ve Sadrazam İbrahim Paşa övülür, bunu "sebeb-i tahrîr" ve "âgâz-ı şehrengiz" bölümleri izler. Sonrasında şehrin Uludağ'dan başlayarak panoraması verilmeye başlanır; şehrin alanları, vadileri, yaylaları ve diğer doğal güzellikleri övülür. Müderris erbabının meclisleri anlatıldıktan sonra Şeyh Taceddin tekkesi anlatılır, Bursa yolculuğu çeşitli doğa güzelliklerini, sultan sarayını vb. unsurları anlatarak Şeyh Abdullah Kudsi ve diğer şeyhlerin anlatımına kadar gider. Sonrasında Ulu Camii anlatısına geçilir. Ulu Camii'nin ardından Nakkaş Musa (Lâmiî'nin dedesi nakkaş Ali'yi anımsatır), Kur'an okuyanlar, müezzinler anlatılır. Musalla anlatımından sonra Bursa'da mezarları bulunan hanedan üyeleri anlatılır. "Mev'ize" bölümüyle anlatıya ara verilir ve Lâmiî Çelebi bu bölümden sonra aşevini, bezcileri, bağ ve bostanları, hamamları ve kaplıcaları anlattıktan sonra ova ve nehirleri övüp Bursa'da dört mevsim anlatısına geçer. Şairin mazereti bölümüyle şehrengizinin ilk kısmını bitirir. Hanedan üyeleri dâhil edilirse toplam kırk yedi mekân anlatılır. Esnaf anlatılarının olduğu ikinci bölümdeyse kırk delikanlının anlatısı vardır. İlk önce şehirdeki önemli on kişiyi anlatır ardından esnaf anlatılarına geçer. Mustafa Âli'nin şehrengizinin tersine Lâmiî Çelebi'nin anlattığı esnaflar çok çeşitlidir. Berber, kasap gibi esnafların yanında dokuma sanatlarıyla ilgili grup da vardır. Tezcan,

sunulan bu resmin dönemin çarşısıyla uyumlu olduğunu göstermiştir (2001, s. 170).

Lâmiî Çelebi'nin şehrengizi unutulmuş Bursa'yı İstanbul'a hatırlatma konusunda bize veriler sunar. Öncelikle şehrengizin "sebeb-i tahrîr" bölümünde, sultanın şehri "temâşâ etmek" için Bursa'ya geleceği haberini alır:

Haber aldun ki şâhenşâh-ı devrân
Gelürmüş Bursa şehrin ide seyran
Salıp zıll-ı sa'âdet-güsterini
Temâşâ itmeg için her birini
Dilermiş bu diyârı ide teşrif
Ki olmuş bâğ u rağı cümle ta'rif (Lâmiî Çelebi, 2011a, s. 18)

Ardından gelen sultanın Sultan Süleyman olduğu haber verilir:

Diyem kimdür sana ol şâh-ı devrân
Yidi iklîme han Sultân Süleymân (Lâmiî Çelebi, 2011a, s. 19)

Sultanın şehre gelişi "kurmacasıyla"⁴ başlayan şehrengiz en başından Bursa'nın "unutulmuşluğunu" en azından metin düzeyinde sultanı şehre getirerek vurgulamaktadır. Sonrasında ise sultana şehri tanıtmaktadır. Kuru'nun belirttiği gibi aşağıdaki beyitlerde "harap sarnıcı nişane haline getirmesini" sultandan isterken kendisi için de yardım istemektedir:

Velikin şimdi Lâmiî'î-var
Harab olmuşdur ol cümle âsâr
İnayet itse Sultan-ı zamane
Olurdu yine çarh-âyin nişane (Kuru, 2005, s. 221-22)

Bu bölümlere başkentin değişmesiyle hanedanın Bursa'dan ayrılması sonrasında "Sarây-ı Sultânî"nin hüznü yansıtılarak Bursa'nın, imparatorluğun eski başkenti olduğu vurgulanır:

Sarây-ı şâhı nice eyleyem yâd
Ki ol sahn-ı şerîf ü cennet-âbad
Harâb itmiş firâkı şehriyârün
Gamından oda yanmış rûzgârun
Elemden çeşmeler her yana giryân
Dil-i âşık gibi murgânı nâlân
Kemerler haste-hâtır hâle-kirdâr
Sütünlar serv gibi vâlûh ü zâr (Lâmiî Çelebi, 2011a, s. 51)

Bursa'da mezarı bulunan hanedan üyelerinin de anlatılması, Lâmiî'nin yaşadığı Bursa'nın

4 Sultan Süleyman şehre geldi mi bilmiyoruz ancak bu kısım kurmaca olmasa bile şehrin unutulmuşluğuna dair vurgular şehrengiz boyunca bulunabilir. Zâtî'nin Edirne Şehrengizi de II. Bayezid'in şehre ziyareti için yazılmıştır (Andrews ve Kalpaklı, 2005, s. 40).

imparatorluk için önemini eserine yansıttığı savını güçlendirir. Âli ve Lâtîfî'de gördüğümüz hayıflanma burada da görülür; İstanbul'dan uzak olan unutulmuşluğa hapsolmuştur ve Lâmiî Bursa'daki hanedan üyelerini anlatarak İstanbul'a ulaşmaya çalışır. Ancak Lâmiî Çelebi "mev'ize" bölümünde Osmanlı Devleti'ne hizmet ettiğini söyler, Osmanlı'nın Bursa'ya ihsan ettiği eserlerini över. Lâmiî, Âli ve Lâtîfî'nin tersine küskün değildir ve bu iki şairle olan farkı da burada belirginleşir. Nitekim Âli'nin "antoloji önsözleri" ve Lâtîfî'nin İstanbul üzerine yazdığı eserler İstanbul'dan dönüşte ya da İstanbul'da yazıldığı şeklinde bir izlenim verir, Lâmiî ise İstanbul'la arasına bir mesafe koymuştur ve sultanı İstanbul'a getirmiştir. Lâmiî İstanbul'da hiç görev aramamıştır.

Sonuç

16. yüzyıl Osmanlı dünyasının şairleri imparatorluğun yaşadığı dönüşümün ortasında kalmışlardır. Bu dönüşümün içerdiği bürokrasideki ve sosyal yapıdaki değişiklikler hızlanan şehirleşme ve merkezileşmeyle beraber şairlere yeni bir Osmanlı tasavvuru sunmuştur. Bu yapıyla beraber ortaya çıkan Osmanlı edebiyatındaki türleşme de Rûm şairlerine yeni olanaklar sunmuştur, bu türlerin içinde şehrengiz de vardır. Şehrengizleri değerlendirirken yalnızca şairlerin şehir sevgisi değil başka etmenler de düşünülmelidir, belki yanlışlar içerse de bu çalışmanın temel amaçlarından biri budur. Yapılan tür tartışmasında Mesihî'yle ortaya çıkan «Rûm şehrengiz geleneğinin" içinden yazan Mustafa Âli ve türe farklı bir şekil veren Lâmiî Çelebi Şehrengizi incelenmiştir. Burada vurgulamak istediğim 16. yüzyıl şehrengizleri üzerinden yapılan tanımlar ve vurguları yeniden ele almaktır. Bu tanımlar şehrengizlerin her birinin Osmanlı kentinin mekânlarını detaylı anlatıyorlarmış gibi aktarılır. Bu durum Lâmiî Çelebi'nin Bursa şehrengizi için geçerlidir ve bu şehrengiz üzerinden türü tanımlamak sadece bizi yanlış tespitlere götürür. Lâmiî Çelebi'nin Şehrengizinin "sadece gezilip, görülecek yerleri" anlatmadığı bugün aşikârdır, yalnızca bir şehir rehberi olarak yazıldığını söylemek mümkün değildir. Böyle bir yanlış tanıma dayanarak şehrengizleri "şehir rehberi" olarak göstermek ya da sadece tasavvufi yapıda eserler olarak görmek yerine tür içinde farklılığıyla ortaya çıkmış bir eseri, türü de yeniden değerlendirmek için kullanmak daha doğru olacaktır. Ayrıca bu durum şehrengizinde kadınları anlatan şair Azîzî için de geçerlidir.

Şehrengizlerin, merkezin İstanbul'a kaymasına bir tepki olarak ve şairlerin, merkezin dikkatini şehirleriyle beraber kendilerine çekmek için yazdıkları bir tür olarak ele almak mümkündür. Şairler, şehirlerinin ideallerini ve kültürlerini bu metinlere yansıtabilmişlerdir. Şehrengizlerde anlatılan unsurlar şehrin iktisadî hayatını yansıtmak için yazılmamışlardır ve seçilen mekânlar ve anlatımlar şairlerin tercihlerine bağlıdır, Âli örneğinin bunu kanıtladığını düşünüyorum. Burada Kuru'nun Lâmiî Çelebi Şehrengizine dair yaptığı "sultanın dikkatini şairin kendisine ve şehrine çekmek için yazıldığı" yorumunun diğer şehrengizler için de yapılabileceğini iddia ediyorum ve Lâmiî Çelebi'nin türün diğer eserleriyle bu açıdan ortaklığı olduğunu savunuyorum.

Kaynakça

- Aksoyak, İ. H. (1996a). Gelibolulu Mustafa Âli'nin Gelibolu Şehrengizi. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 3, 1-22.
- Aksoyak, İ. H. (1996b). Gelibolulu Mustafa Âli'nin Gül-i Sad Berg'i. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 2, 1-15.
- Aksoyak, İ. H. (1997). Gelibolulu Mustafa Âli'nin "Sadef-i Sad Güher" Adlı Antolojisinin Ön Sözü. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 5, 1-26.
- Alpay, G. K. (1976). Lâmiî Chelebi and His Works. *Journal of Near Eastern Studies*, 35(2), 73-93.
- Andrews, W. G., & Kalpaklı, M. (2005). *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*. Durham: Duke University Press.
- Aşık Çelebi. (2010). *Meşâ'irü's-şu'ara İnceleme-metin* (hızl. F. Kılıç, C. 1). İstanbul: Suna ve İnan Kırâç Vakfı.
- Atasoy, N. (2011). Evliya Çelebi ve Matrakçı Nasuh: Osmanlı Bahçelerine Yönelik Bakış Açılırları -1534, 1682. N. Tezcan ve S. Tezcan (drl.), *Doğumunun 400. Yılında Evliya Çelebi* içinde (s. 503-28). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Aydemir, Y. (2001). Hâdî'nin Saray Şehrengizi. *İlmi Araştırmalar*, 12, 31-37.
- Bernardini, M. (2003). Ottoman "Timuridism": Lâmi'î Çelebi and His Şehrengiz of Bursa. In E. M. Jeremias (Ed.), *Irano-Turkic Contacts in the 11th - 17th Centuries* (pp. 1-16). Pilsiscaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies.
- Browne, E. G. (1959). *A literary history of Persia* (Vol. 4). Cambridge: Cambridge University Press.
- Çalış Kural, B. D. (2014). *Şehrengiz, Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman İstanbul*. Burlington, VT: Ashgate.
- Çavuşoğlu, M. (1969). Taşlıcalı Dukakinzâde Yahyâ Bey'in İstanbul Şehrengizi. *TDED*, (17), 73-108.
- Fleischer, C. H. (2008). *Tarihçi Mustafa Âli - Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı* (çev. A. Ortaç). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gibb, E. J. W. (1902). *A History of Ottoman Poetry II*. (Ed. E. G. Brown). London: Luzac
- Gibb, E. J. W. (1904). *A History of Ottoman Poetry III*. (Ed. E. G. Brown). London: Luzac.
- Karacasu, B. (2007). Eski Türk Edebiyatında Şehr-engizler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5(10), 259-313.
- Kaya, B. A. (2010). Şehrengiz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 38, s. 461-462). İstanbul: TDV.
- Kuru, S. S. (2005, Nisan). Lami'î Çelebi'nin Gözüyle Bursa. C. Çiftçi (drl.), *Osman Gazi ve Bursa Sempozyumu "Payitaht Bursa'nın Kültürel ve Ekonomik İlişkileri" Bildiri Kitabı* içinde (s. 215-24). Bursa: Osman Gazi Belediyesi.
- Kuru, S. S. (2006). Naming the Beloved in Ottoman Turkish Gazel: The Case of İshak Çelebi (D. 1537/8). In A. Neuwith, & J. Pfeiffer (Eds.), *Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition, The Ottoman Gazel in Context* (pp. 165-173). Würzburg: Ergon Verlag.
- Lâmiî Çelebi. (2011a). *Bursa Şehrengizi* (drl. H. B. Burmaoğlu ve M. İsen). Bursa: Bursa Büyük Şehir Belediyesi.
- Lâmiî Çelebi. (2011b). *Şerefü'l-insân*. Cambridge: Yakın Doğu Dilleri ve Uygarlıkları Bölümü, Harvard Üniversitesi.
- Latifi. (1977). *Evsâf-ı İstanbul* (hızl. S. Pekin). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Levend, A. S. (1958). *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehrengizlerde İstanbul*. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, İstanbul Enstitüsü Yayınları.
- Mesihî. (2014). Şehr-engiz Der Medh-i Cüvânân-i Edirne, M. Mengi (hızl.), *Mesihî Divânı* içinde (s. 83-105). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Pitterberg, G. (2005) *Osmanlı Trajedisi: Tarih Yazımının Tarihle Oyunu* (çev. U. Abacı). İstanbul: Literatür Yayınları.
- Sezgin, İ. (1998). *XV. ve XVI. Asırlarda Gelibolu Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Sharma, S. (2004). The City of Beauties in Indo-Persian Poetic Landscape. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24(2), 73-81.
- Şahin, K. (2014). *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. yüzyıl Osmanlı Dünyası* (çev. A. T. Şen). İstanbul: YKY.
- Terzioğlu, D. (1995). The Imperial Circumcision Festival of 1582: An interpretation. *Muqarnas*, 12, 84-100.
- Tezcan, N. (2001). Güzele Bir Şehrengizden Bakış. *Türkooloji*, 1(14), 161-193.
- Tezcan, N. (1979). Bursalı Lamiî Çelebi. *Türkooloji*, 8, 305-343.

Muhammed Vefâ Efendi ve Bir Na'tı Üzerine Şerh Denemesi

Humeyra Mermer*

Öz: İslâmî Türk Edebiyatı metinleri incelendiğinde mutasavvıfların düşünce ve tecrübelerini şiir vasıtasıyla ifade ettikleri görülmektedir. Bu mutasavvıflardan birisi de Muhammed Vefâ Efendi'dir. Kaynaklarda ismi "Vefâ", "Şeyh Vefâ", "Şeyh Ahmed Vefâ Efendi" ve "Şeyh Mehmed Vefâ" olarak geçen şairin adının, Nühzetü'l-İhvan isimli eserde şiirlerinin başında "...Şeyh Muhammed Vefâ Efendi'nin güftesidir" ifadesinden yola çıkarak "Şeyh Muhammed Vefâ" olarak verilmesi tercih edilmiştir. Bu tebliğde; giriş bölümünde na't türü ve tasavvuftaki temelleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra Gülşenî tarikatına mensup Edirneli sûfi bir şair olan Muhammed Vefâ Efendi'nin hayatı ve eserleri anlatılacak ve na't türünde yazılmış bir muhammesi Ali Nihad Tarlan'ın Fuzûlî Divânı Şerhi'nde kullanmış olduğu "klasik metod" ile şerh edilecektir. Bu çalışmanın yapılmasındaki amaç, hayatı ve eserleri hakkında henüz bir çalışma yapılmamış olan Muhammed Vefa Efendi'yi kaynaklar ve bir na'tı üzerinden akademik camiaya tanıtmaktır.

Anahtar kelimeler: Muhammes, Tahmis, Şeyh Muhammed Vefâ, Nühzetü'l-İhvan, Na't.

Giriş

İslâm dininin gölgesinde gelişen ve değişen Türk Edebiyatında konusu Allah, Hz. Muhammed, çâr-yâr, sahabeler vb. olan edebî türlerin geliştiği görülmektedir. Örneğin tevhîdler Allah'ı konu alırken, na'tlar da Hz. Peygamberi ve sahabeleri konu almaktadır. Ancak Türk Edebiyatı incelendiğinde na'tların daha çok Hz. Muhammed'i anlatan şiirler olduğu kolaylıkla müşahede edilebilir.

Na't "Bir şeyi överek anlatma, methetme" (Ayverdi, 2011, s. 2311) manasında kullanılan bir kelimedir. Edebî bir terim olarak ise Na't, Hz. Muhammed'i övmek için yazılan şiirleri ifade eder (Mevlevî, 1994, s.113).

Klasik Türk Şiirinin dinî içerikli türleri arasında Hz. Muhammed'e ilişkin en yaygın olan ve en çok eser verileni olan na'tların (Yeniterzi, 2006, s. 436) yazılmalarında hiç kuşkusuz pek çok sebep vardır. Bunların en başında Kur'ân-ı Kerîm'de güzel ahlâkî övülen peygamberi

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.
İletişim: humeyra.mermer@dpu.edu.tr Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Bursa.

övmek, onu akıllarda diri tutmak ve ona olan sevgiyi ifade etmek gelmektedir. Hatta şairler bu durumu o kadar çok önemsemişlerdir ki onlar için Hz. Muhammed’i tasvir etmenin sevgiliyi tasvir etmek gibi olmadığını ve bunun zorluğunu eserlerinde dile getirmişlerdir. Nitekim onu Allah da Kur’an’da övmüştür. Yani Allah tarafından kitabında övülen bir peygamberi tasvire ve ona olan sevgiyi ifade etmeye hiç şüphesiz şairin gücü yetmeyecektir. Ayrıca Kur’an’da Allah ve Hz. Peygamber sevgisi hakkında bazı âyetlerde vurgu yapılmaktadır. Örneğin;

“De ki: “Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticâret ve beğendiğiniz meskenler size Allah’tan, peygamberinden ve onun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah’ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah fasık topluluğu doğru yola erdirmez.” (9 Tevbe/24)

mealindeki âyet bu konuya örnek olarak zikredilebilir.

Şairlerin na’t yazmalarındaki ikinci sebep, peygambere salât ve selam göndermenin Kur’ân-ı Kerim’de emredilmesidir (33/Ahzab, 56-57). Ayrıca bu durum hadîs-i şerifte şöyle ifade edilir:

“Kıyamet günü insanların bana en yakını bana en çok salâvat okuyandır” (Tirmizi, Vitr 21)

Böylece na’t yazan şairler âyet ve hadislerde üzerinde titizlikle durulan bu tazimi kendileri için bir görev telakki etmişlerdir (Ak, 2014, s. 28-31).

Hz. Muhammed’e na’t yazılmasını teşvik eden diğer saikler ise, Hz. Peygamber’den şefaât talebi, sözün Hz. Peygamber ile daha değerli bir hale gelmesi, ona olan bağlılığın ifade edilmesi ve edebî eserleri tertip etmede titizlik olarak zikredilebilir. Burada eserin tertibindeki titizlikten kasıt, esere besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktır. Esere besmele, hamdele ve salvele ile başlamak, İslâmî bir gelenektir. Manzum eserlerde bu gelenek, tevhîd ve mü-nacattan sonra Hz. Peygamber için yazılmış bir na’tin yer alması şeklinde tezahür etmiştir (Ak, 2014, s. 31-34)

Tasavvuf düşüncesindeki Hz. Muhammed anlatımları genelde manzum eserlere, özelde de na’tlara yansımıştır. Bu bağlamda Ak, na’tlara kaynaklık etmesi açısından tasavvuf düşüncesinde Hz. Muhammed’i üç ana başlık altında ele alır: Bunlardan birincisi “Âlemin varlık sebebi ve varoluşun başlangıcı olarak Hz. Muhammed”dir. Nûr-ı Muhammedî varlığın sebebidir. Allah her şeyden evvel o nuru yaratmıştır. Ruhların kendisinden yaratıldığı Muhammedî Nur, Hz. Muhammed’in cismanî varlığı ile dünyaya gelmiş ve onda karar kılmıştır. Bu nurun varlığı Hz. Muhammed’den sonra da devam edecektir. Yani kâinat varlığını bu nur ile sürdürecektir. Dolayısıyla bu nur ebedîdir ve bu yüzden mutasavvıflar Hz. Peygamber için “öldü” tabirini kullanmazlar. Ayrıca Muhammedî Nur ile âyetler, hadisler ve Peygamberimiz’in gölgesinin olmaması gibi hususlar da na’tlarda bu bağlamda ele alınmaktadır.

Diğer başlıklar ise Hz. Muhammed'in bilgi ve hikmet kaynağı olması ile insan nev'inin en mükemmeli ve güzel ahlâkı anlamında da nihâi noktada olması yönü hakkındadır. Burada hiç şüphesiz bu başlıkların içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmeyecektir. Ancak Muhammed Vefâ Efendi, burada şerhinin yapıldığı na'tında yukarıda az da olsa ayrıntıları verilmeye çalışılan hususları etkili bir üslup ile ifade eder.

Na'tın şerhine geçmeden önce Muhammed Vefâ Efendi, hayatı ve eserleri hakkında gerekli malumat verilecektir. Na'tın şairin düşünce yapısının daha iyi tanınmasında ne kadar etkili ise, na'tın daha iyi anlaşılması için de Muhammed Vefâ Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında zikredilecek bilgiler de o kadar gereklidir.

Şeyh Muhammed Vefâ Efendi Kimdir?

Hayatı

18. asırda yetişen Edirne şairlerindedir. Gülşenî Tarikatının pîr-i sânisî Hasan Sezâyî'nin torunu, Ahmet Müsellem Efendi'nin oğludur. Tezkirelerde doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Vassâf, Vefâ Efendi'nin, pederinin irtihali üzerine 1166/1753'te Gülşenî Dede Dergâhına seccâde-nişin olduğu, kırk-elli sene kadar bu dergâha hizmet ettiğinden bahsetmektedir (Vassâf, 2011, s. 243-244). Hüseyin Vassâf Efendi'nin vermiş olduğu bu tarihe göre şair 1793-1803 tarihleri arasında vefat etmiş olmalıdır. Nitekim Peremeci *Edirne Tarihi*'nde Vefâ Efendi'nin 1212/1797'ye kadar yaşadığını (Peremeci, 2011, s. 275); Bâdî Efendi ise *Riyâz-ı Belde-i Edirne*'nin tezkire kısmında yetmiş yaşında iken vefat ettiğini ifade etmektedir (Adıgüzel, 2008, s.372). Şu halde şairin 1139-1140/1727 tarihinde doğduğu söylenebilir.

Şeyh Vefâ Efendi henüz hayatta iken zâhirî ilimleri öğrenmiş, ardından da babası Ahmet Müsellem Efendi'den el alarak sülûkunu tamamlamıştır (Adıgüzel, 2008, s. 373). Hatta Hüseyin Vassâf onu şöyle anlatır:

"Gülşen-i ma'rifette bir nihâl-i hakikattir. Müşârun ileyhimânın zübde-i kemâlâtı olmuştur. Meşâyih-i zamânın mümtâzı idi. İlm-i zâhir ü bâtının tecelli-gâhı olmuştur. Kuvvet-i irşâdî ne mertebe âlî ise, nazm u nesirde de o rütbe bâlâ-ter idi." (Vassâf, 2011, s. 243).

Vefâ Efendi henüz genç iken babası ahirete irtihal eylemiştir. Babası Ahmet Müsellem'in vefatından sonra Gülşenî Velî Dede Dergâhına şeyh olmuştur. Yukarıda da bahsedildiği gibi 1212/1797'de vefat etmiş, pederinin yanına yani Velî Dede Dergâhına defnedilmiştir (Vassâf, 2011, s. 244).

Eserleri

Her ne kadar Rıdvan Canım, *Edirne Şairleri*'nde

"Tasavvufa ve hadise dair kitapları bulunduğu söyleniyorsa da bu eserleri hakkında ne yazık ki ayrıntılı bir bilgi yoktur." (Canım, 1995, s. 414)

şeklinde Peremecî'ye atıfta bulunarak ifade etmişse de bu eserlere dair bazı bilgiler mevcuttur. Bu bilgiler hem Hüseyin Vassâf hem de Edirneli Ahmet Bâdî Efendi tarafından nakledilmiştir. Nitekim Bâdî Efendi;

“Âsâr-ı ilmiyelerinden salevâtü alen'n nebî hakkında bir hadîs-i erbâin cem edip nikâtin mübeyyen *Hadayiku's-Salavât* ünvanlı bir eseri ve cedleri Hasan Sezâyî hazretlerinin alâ tarîku'l intihâb hurûf-ı teheccî üzere çok nutklarını tahmis edip ol bâbda bir mecmuası ve divançe olacak kadar da âşıkâne kasâid ü gazeliyyâtı vardır.” (Adıgüzel, 2008, s. 373)

diyerek şairin divançe oluşturacak kadar kaside ve gazelinin olduğunu, Sezâyî Efendi'nin şiirlerini tahmis ettiğini ve Hz. Peygamber'e salavat getirmenin fazileti hakkında bir kırk hadis mecmuası olduğunu ifade etmektedir. Hüseyin Vassâf ise,

“Şeyh-i müşârun ileyhin *Hadâiku's- Salât* isminde bir hadîs-i erbaîni vardır. *Divân-ı Sezâyî*'i, bi- tarîki'l intihâb tahmis etmişlerdir ki, ahiren *Nüzhetü'l- İhvân* namıyla neşr olunmuştur” (Vassâf, 2011, s. 245)

diyerek tahmislerin *Nüzhetü'l-İhvân*'da¹ neşrolunduğunu ifade buyurmuştur.

Bu eserlerden *Hadayiku's-Salavât* veya *Hadaiku's Salât* hakkında Konya Bölge Yazma Eserler, Süleymaniye, Selimiye ve Milli Kütüphanelerde geniş çaplı araştırma yapılmış olmasına rağmen eserin nüshasına ulaşılamamıştır. Bundan dolayı eser hakkında yalnızca Bâdî Efendi ve Hüseyin Vassâf'ın zikrettiği bilgiler verilebilmektedir. Lakin burada *Nüzhetü'l- İhvân* hakkında bazı malumat zikredilecektir:

Kütüphanelerde Ahmet Müsellem Efendi'ye ait olarak görünen bu eser, aslında hem Ahmet Müsellem'in hem de Muhammed Vefâ Efendi'nin şiirlerini hâvidir. Bu yüzden tezkirelerde ifade edildiği gibi ne sadece Muhammed Vefâ'nın eseridir ne de Ahmet Müsellem'in şiirleri vardır. Ancak şairin eserlerini ihtiva eden bir eser olması hasebiyle burada tanıtılması uygun görülmüştür.

Türkiye kütüphanelerinde *Nüzhetü'l-İhvân*'ın toplamda 5 adet matbu nüshası vardır. Bu nüshaların ikisi Edirne Selimiye Kütüphanesi 1124 ve 7533 numaralarda kayıtlıdır. Diğer iki nüsha Süleymaniye Kütüphanesinde Uşşakî Tekkesi Kütüphanesinde 178 ve Sami Benli Koleksiyonu 1108 numarada kayıtlıdır. Son nüsha ise, Hacı Selim Ağa Yazmalar Kütüphanesi Hüdâî Efendi Koleksiyonu 1407 numaralarda kayıtlıdır. Bunlardan Edirne Selimiye ve Hüdâî Efendi Koleksiyonu nüshaları kütüphaneden istenerek incelenmiştir. Gerek Selimiye Kütüphanesi ve Hüdâî Efendi Koleksiyonu nüshaları gerekse de Süleymaniye'deki diğer nüshalar karşılaştırıldığında fiziksel özellikler hariç olmak üzere içerik açısından nüshalarda fark olmadığı görülmüştür.

1 *Nüzhetü'l-İhvân*'ın metni ve içeriği hakkında tarafımızca bir kitap çalışması yapılmaktadır.

Eser 85 sayfadan müteşekkildir. 1310'da Kasbar Matbaasında neşredilmiştir. Eserin nâşiri Şeyh Şuayb Şerafeddin Efendi'dir. Eserin en başında Şuayb Şerafeddin Efendi tarafından yazılmış Ahmet Müsellem'e ait bir terceme-i hal vardır. Eser iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde Ahmet Müsellem Efendi'nin Dîvânı'ndan bazı gazeller bulunmaktadır. İkinci bölümde ise Şeyh Muhammed Vefâ Efendi'nin şiirleri bulunmaktadır.

Muhammed Vefâ'nın Bir Na'tı Üzerine Şerh Denemesi

Bu na't, *Sezâyî Efendi Dîvânı*'ndaki 54 numaralı gazelin (Özuygun, 1999, s.345) Muhammed Vefâ Efendi tarafından tahmis edilmesi ile oluşmuştur. Gazel 6 beyitten ibaret olmasına rağmen Muhammed Vefâ Efendi sadece 5 beyiti tahmis etmiştir. Muhammed-i müzdeviç nazım biçimi ile yazılmış na'tın transkripsiyonlu metni hazırlanırken Hüdâî Efendi Koleksiyonu nüshası esas alınmıştır.

Bu çalışmada mevzu bahis na't bend halinde verildikten sonra günümüz diline çevrilecek ve akabinde klasik yöntem ile şerh edilecektir.

Mefâilün/ Mefâilün/ Mefâilün/ Mefâilün

Habîbâ rütbe-i şânîñ bu maḥlûḳda muvaḳḳardır

Cebîñ maşrık-ı envâr-ı ḥaḳtır nûr-i ezherdir

Gürûh-ı mürseline muḳtedasın ḳadrin aḫhardır

Cemâliñ nûrına nisbet güneş bir nûr-ı bî-ferdir

Güneş sensen ki zerrâtîñ nebilerle velilerdir.

Ey Sevgili! Senin şanının mertebesi yaratılmışlar nezdinde çok yücedir. Alnın, hakikat nûrunun doğduğu yerdir, parlak bir nürdür. Sen peygamberlerin imamısın, değerlerin aşıkardır. Senin yüzündeki nûrun yanında güneşin ışığı sönük kalır. Öyle bir güneşin ki diğer nebî ve veliler senin ışığıyla parlayan zerreciklerdir.

Bu bendde şair, hem "cebîn" mazmununu, hem de "maşrık-ı envâr-ı Hak" terkiibini kullanarak nûr-ı nübüvete vurgu yapmıştır. Aynı zamanda

"Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur" (Aclûnî, 1351, C. I, s. 265)

hadîsine de telmihte bulunmuştur. "Cebîn" mazmunu eski edebiyatımızda sevgilinin güzellik unsurlarındandır. Sevgilinin yüzü, beyaz ve parlak olduğundan ay, nur ve Zühre gibi unsurlara benzetilir. Tasavvufta ise her şeyin aslı ve ilk yaratılan cevher, Nûr-ı Muhammedî'dir. Bu nur ilk önce Hz. Âdem'in alnında zuhur etmiş daha sonra temiz bir soydan Hz. Muhammed'e intikal etmiştir (Pala, 2004, s. 18). Dolayısıyla "cebîn", "maşrık-ı envâr-ı Hak" ve "nûr-ı ezher" arasında bir tenasüp sanatından söz edebiliriz. Ayrıca şair, peygamberlerin önderi olduğunu ifade etmekle hem Hz. Muhammed'in dini en mükemmel ve son peygamber olduğuna hem de Miraç hadisesine atıfta bulunmaktadır. Bilindiği gibi Peygamber Efen-

dimiz Miraca çıktığında diğer peygamberlere imam olduğu ve onlara namaz kıldırıldığına dair rivâyetler vardır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Akmaz, 2011, s. 35). Şair de bu hadise telmihte bulunmuştur. Bu yüzden Hz. Muhammed'in değeri gayet yücedir. Onun yüzündeki nurun yanında güneşin bile ışığı sönük kalır. Dolayısıyla Hz. Muhammed güneşin ta kendisidir. Diğer veli ve nebiler o güneşin huzmeleriyle ortaya çıkan varlıklardır. Diğer bir ifade ile peygamberler, Efendimiz Hz. Muhammed sayesinde değerli olmuştur.

Ayrıca edebiyatımızda sevginin yüzü aya benzetilir. Ancak Hz. Muhammed'in güneşe benzetilmesinin sebebi, hiç kuşkusuz onun bizzat nurun kaynağı olmasıdır. Daha somut bir ifade ile Hz. Muhammed'in peygamber olarak vazifelenirilmesi ile birlikte insanlığın üzerindeki küfrün kasveti dağılmış, iman nuru ve güzel ahlâk yayılmaya başlamıştır. Bu yüzden şair "Sen elbette yüce bir ahlâk üzerinesin" (68 Kalem/ 4) mealindeki âyet-i kerimeye telmihte bulunmuştur denilebilir.

*Dü çeşme hâk-i dergâhını ebrâr tütüyâ eyler
Kim ol iksir-i zül'- hâşşa haķîkat bî- baha cevher
Melâ'ik na 't-ı levlâkiñ iderler her seher ezber
Sen ol sulţân-ı iķlîm-i risâletsin eyâ server
Kamu şehler çapunda bir gedâdan daħi kemterdir*

Ebrâr, dergâhının eşiğinin toprağını iki gözüne sürme olarak sürer. Ki o iksir, hakîkate eşi benzeri olmayan etkili bir cevherdir. Melekler her sabah "levlâke" na'tını kalpten söylerler (okurlar). Ey Muhammed! Sen peygamberlik ülkesinin sultanısın. Bütün şahlar kapında bir dilenciden daha itibarsızdır.

"Ebrâr" kelimesi tasavvufî kaynaklarda Hakk'a ermek için ahlâkî düzeltmeyi ve riyazeti esas alanlar olarak tanımlanır (Uludağ, 2005, s. 115). Hz. Muhammed'i örnek alanlar hiç şüphesiz onun sünnetine tâbî olurlar. Yani bir nevi Hz. Muhammed'in rahle-i tedrisinden geçerler. Hz. Muhammed onlar için yegâne modeldir. Böylece mutasavvıflar dergâh toprağını sürme olarak gözlerine sürerler. Aynı zamanda "tütüyâ", tıp dilinde göze sürülen bir nevi ilaçtır (Pakalın, 1972, s. 535). Yani Hz. Muhammed'in sünneti, onların gözlerine şifalı olan bir ilaç gibidir. Kanaatimizce buradaki tütüyâ, kalp gözünün ilacı manasında kullanılmıştır. Şairimiz bunu diğer mısrasındaki "iksir" kelimesi ile de güçlendirir. O iksir, zül'- hasa hakîkate paha biçilmez bir tarzda değerlidir. Böyle değerli bir iksir sunan zat hürmetine kâinat yaratılmıştır. Başka bir yönden bu mısra değerlendirmek istenilirse ayağının tozu olmaktan kastın, "ona ait maddi manevî her şeyin değerli ve kutsal olması olarak ifade edilmesidir" denilebilir.

Melekler de her sabah "levlâke" na'tını söylemektedirler. Şair burada,

"Sen olmasaydın bu kainâtı yaratmazdım" (Aclûnî, C. II, s. 132)

hadîsinden iktibas yapmıştır. Buradaki "ezber etmek" tabiri, kanaatimizce iki şekilde düşünölmelidir: Birincisi "melekler her sabah Hz. Muhammed'in ismini anarak kâinatın onun

hürmetine yaratıldığını tasdik etmeleri"dir. İkincisi ise, "ez-ber" ifadesini Farsça bir kelime olarak düşünüp "sineden, göğüsten" mânası ile değerlendirmektir. O halde ikinci mâna, "Meleklerin kâinatın onun hürmetine yaratıldığını kalben tasdik ederek her sabah onu anmaları" şeklindedir.

İşte bu yüzden Resûl-i Ekrem'i şair tekrar medh ü senâ etmektedir. Şaire göre Peygamber Efendimiz bütün peygamberlerden üstündür ve onların önderidir. Suretâ zengin olanlar bile onun kapısında bir dilenciden daha yoksul kişilerdir. Bu kıyaslama ile şairin Efendimizin yüce ahlâkı ile zenginlik ya da makam-mansıbın asla kıyaslanamayacağını ifade ettiği düşünülebilir.

Bu bendde "levlâke" ile iktibas yapılmıştır. Ayrıca "tûtîya"/"iksir" ve "dü çeşme" kelimeleri ile tenâsüp, "eyâ" ile nidâ sanatları kullanılmıştır.

Haķikatte senin zâtıñdır ey şâh dürr-i bî-hemtâ

Pes ol dürrre şadef olmuş bu 'âlem çünkü ser- tâ- pâ

Seni vaşf eyleyüb Mevlâ didi "ķavseyni ev edna"

Ķadin bâĝ-ı hüviyet-i serv ĥaddin bir gül-i ra' nâ

Yüzüñ mihr-i münevverdir cebîniñ mâh-ı enverdir

Hakikatte senin zatın, eşi benzeri olmayan incidir. Bu âlem ise, baştan ayaĝa sana kabuk (sadef) olmuştur. Allah seni anlatıp "ķavseyni ev edna" dedi. Boyun baĝdaki servi gibidir, yanakların ise, hoş görünen bir güle benzer. Yüzün güneş, alnın ay gibi parlaktır.

Sadef, içindeki incisi ile değerlidir. Edebiyatımızda "dürr" ile "sadef" mazmunlarının birlikte kullanıldığına sıklıkla şahit olunur. Örneĝin Süleyman Ćelebi *Mevlid*'de Hz. Nebî'nin velâdeti faslına "dürr" ve "sadef" mazmunlarını leff ü neşr-i müretteb söz sanatı ile kullanarak başlar:

"Âmine hatun Muhammed ânesi

Ol sadefden doğdu ol dür dânesi" (Akkuş ve Derman, 2013, s. 54)

Süleyman Ćelebi'nin de Efendimiz'i "dürr" olarak nitelendirmesi değerli incilerin okyanus derinliklerinde ortaya çıkmasını çağrıştırmaktadır. Okyanus ise rahmet deryası demektir. Başka bir ifade ile Efendimiz rahmet deryasının incisidir. Bundan dolayı rahmet peygamberidir. Hz. Muhammed'in doğumu ile âlem şereflenmiş, aydınlığa kavuşmuştur. Nitekim Peygamberimiz, beşeriyeti cehaletten kurtarmış, küfrün belini kırmış adeta eşya ve hadiselere iman gözlüğü ile bakmayı öğretmiştir. Ayrıca Efendimiz ile "İslâmiyet" en mükemmel din olarak tamamlanmıştır. Dolayısıyla şairimiz, Peygamber Efendimiz'i eşi benzeri olmayan bir inciye benzetmiş ve O'nsuz kâinatın bir anlam ifade etmeyeceğini belirtmek için de "bu âlem baştan ayaĝa sana sadef olmuştur" demiştir.

Resûl-i Ekrem, Miraĝta Cenâb-ı Hakk'a o kadar yaklaştı ki Kur'an'da bu mesafe, "iki yay aralığı kadar yahut daha az" şeklinde ifade edilmektedir (53 Necm/ 9). Şair daha sonra tıp-

kı sevgilinin yüzünü tasvir edercesine Efendimiz'in şemailini, boyunu serviye, yanaklarını güle, yüzünü güneşe ve alnını da aya benzetmiştir. Nitekim ay geceleri güneşten aldığı ışığı yansıtır. Burada hem her şeyden evvel yaratılmış Muhammedî Nûr'a (Yeniterzi, 1993, s. 148, 216-218) hem de yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, küfrü aydınlatmasına atıfta bulunulmuştur denilebilir.

Şefâ' at taht-gâhına sa' âdetle oturmuşsun

"Le 'amruk" tacını ey şâh ser-i 'ulyâna urmuşsun

Fezâ-yı 'afva maşşerde habîbâ hayme kurmuşsun

Yeter 'uşşâka müjde "men re'ânî" kim buyurmuşsun

Seni görmeklik ile Hakkı görmek pes ber-â-berdir

Şefaata tahtına saadet ile oturmuşsun. "Hayatının hakkı için yemin ederim" tacını yüce (mübarek) başına giymişsin. Ey Sevgili! Günahların affedildiği yere çadırını kurmuşsun. "Beni gören gerçekten Hakkı görmüştür" (el-Buhârî, 1981, s. 72) diye müjdelemişsin ki bu âşıklara yeter! Seni görmek ile Hakkı görmek şüphesiz ki birliktedir!

Şair bu bendde de Hz. Muhammed'in özelliklerini methetmeye devam etmektedir. Mesela Peygamberimiz şefaata yetkisi verilen tek peygamberdir. Ahirette ümmetine ve hatta diğer peygamberlere izin verildiği ölçüde şefaata edecektir (Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Akbaş, 1994). Ayrıca "Hayatının hakkı için" diye Kur'an'da yemin edilmiştir ki bu bir onur sebebidir. Efendimiz bu şeref tâcını başına koymuş, ahirette herkesin affedildiği o meydana çadırını kurmuştur. Ayrıca Efendimiz'in bir de müjdesi vardır: Şair bunu ifade etmek için, "Beni gören gerçekten Hakkı görmüştür" mealindeki hadisten iktibas yapar. Muhammed Vefâ Efendi, diğer bendde şefaata isteyecektir; bunun için bir girizgâh yapmıştır.

Gülistân-ı nu' ütuñda Vefâ çün feyz-mendiñdir

Olub cüyende-i lutfuñ derinde müstemendiñdir

Ânı mañfûz iden fikr-i sivâdan zıkr u pendiñdir

Eyâ şâh-ı rusûl rañm it Sezâyî derd-mendiñdir

Çapuñ bekler kadîmî hıdmetiñde pîr-i perverdir.

Vefâ, na't gülistanında senden öyle feyz almaktadır ki; lütfunu arar, kapında mahzundur. Vefâyı diğer şeyleri düşünmekten alıkoyan, senin zikir ve nasihatlerindir. Ey Şah-ı Rasûl, merhamet et, Sezâyî sana kavuşmanın derdindedir. Öyle ki kapını bekler, öteden beri pîr-i perverdir.

Na'tlar, gül bahçesi olmuş da Efendimizin kokularını getirmektedir. Nitekim na'tlar genellikle Hz. Muhammed'i medh etmek için yazılmış şiirlerdir. "Gül" ise edebiyatımızda sevgiliyi anlatmak için daha çok yanaklarının hafif kırmızı oluşunu ifade etmek için kullanılır. Ancak tasavvufî sembolizmde "gül" Hz. Muhammed'i temsilen kullanılır. Dolayısıyla Muhammed Vefâ Efendi na'tları, gülistana benzeterek teşbih-i belîğ söz sanatını kullanmıştır. Şair, bu

na'tları okudukça ya da dinledikçe feyz almaktadır. O kadar çok feyz almaktadır ki, sadece Hz. Peygamberi düşünmektedir. Yani Peygamberimize olan sevgisi diğer unsurlara olan sevgisinden daha fazladır. Sezâyî Efendi de tıpkı Vefâ Efendi gibi sevgilisine kavuşmanın derdinde, kapısında beklemektedir. Kısaca, şair bu bendde Hz. Muhammed'e olan muhabbetini ifade ederek ondan açıkça şefaath istemektedir.

Na't Hakkında

Ali Rıza Özuygun'un Sezâyî Efendi ve Dîvânı hakkında hazırlamış olduğu doktora tezini inceledikçe çalışmış olduğumuz muhammesin 3. muhammes olarak eklenmiş olduğunu gördük. (Özuygun, 1999, s. 312-313). Muhammes'in Sezâyî Efendiye mi yoksa Şeyh Vefâ'ya mı ait olduğu konusunda bilgi sahibi olmak için na'tın hangi nüshalarda mevcut olduğunu araştırırken şu bilgilere ulaştık:

Na't, Süleymaniye Kütüphanesi, Darü'l- Mesnevî 399 ve Milli Kütüphane Adnan Ötüken Yazmaları 128 numarada kayıtlı nüshalarda bulunmaktadır. Bu nüshalardan Darü'l Mesnevi 399 numarada kayıtlı olanın istinsah tarihi 1211/ 1796'dır (Özuygun, 1999, s.253); ki bu tarih Şeyh Vefâ'nın vefatından bir yıl öncesine denk geldiği gibi Hasan Sezâyî'nin ahirete irtihalinden 57 yıl sonrasına tekabül etmektedir. Diğer nüshanın istinsah tarihi ise, belli değildir. Lakin Özuygun bu iki nüsha hakkında şu bilgileri vermektedir:

"Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi Darü'l-Mesnevi 399 ve Milli Kütüphane Adnan Ötüken 128 no'lu nüshalarda iki tane gazel tahmis edilmiştir. Metinde yer alan 3 ve 4 no'lu muhammesler bu iki tahmistir." (Özuygun, 1999, s. 255)

Yukarıdaki bilgiler bize bu naatın Şeyh Muhammed Vefâ tarafından yazıldığını göstermektedir.

Sonuç

Bu tebliğ üç ana kısımdan oluşmaktadır. Giriş bölümünde na'tlerin yazılma sebepleri ve tasavvufî temelleri hakkında toparlayıcı bazı malumat zikredilmiştir. Birinci kısımda Muhammed Vefâ Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci kısımda ise, *Nüzhetü'l- İhvan* isimli eserde yer alan bir muhammes na'tı da Ali Nihat Tarlan'ın *Fuzûli Dîvânı Şerhi*'ndeki gibi klasik yöntem ile şerh edilmiştir.

Na'tler, daha çok Hz. Peygamberi anlatmak, ondan şefaath istemek, onu insanlara hatırlatmak vb. sebeplerle yazılan bir nazım türüdür. Bu türün içeriğini oluşturan unsurlar, güçlerini evvelâ Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden sonrasında ise tasavvuftan alırlar. Muhammed Vefâ Efendi'nin yazmış olduğu bu na't, na't türüne ait içerik unsurlarına büyük oranda sahiptir.

Muhammed Vefâ Efendi Gülşenî Tarikatının pîr-i sanisi Hasan Sezâyî'nin torunu ve Ahmet Müsellem Efendi'nin oğludur. Muhammed Vefâ Efendi'nin müstakil olarak sadece bir eseri vardır. Kaynaklarda *Hadayıkû's-Salavât* veya *Hadaikû's-Salât* isimleriyle zikredilen kırk hadis

türündeki bu eser maalesef kütüphanelerimizde tespit edilememiştir. Muhammed Vefâ'nın şiirlerinin bir arada kayıt edildiği eser *Nüzhetü'l-İhvan*, babası Ahmet Müsellem'in *Dîvânı'nın* bir kısmını da havâ olduğundan "doğrudan Muhammed Vefâ'ya aittir" denilemez. Tebliğde şerh edilmiş olan na't, *Nüzhetü'l-İhvan'* da yer almaktadır.

Muhammes-i müzdeviç nazım biçimi ile yazılmış olan Na't, Hasan Sezâyî *Dîvânı'nda* yer alan 54 numaralı gazelin tahmisidir. Muhammed Vefâ'nın gazeli tahmis ederken Hasan Sezâyî'nin üslubunu koruması takdire şayandır. Tebliğde na'tı şerh edilirken söz sanatlarının belirtilmesine dikkat edilmiştir. Nitekim na't söz sanatları özellikle de iktibas ve telmih yönünden zengindir.

Bu tebliğin hazırlanmasının sebebi, henüz hakkında akademik bir çalışma yapılmamış olan Muhammed Vefâ Efendi'nin hayatı, şairliği ve eserleri hakkında bilgi vermektir. Bunun için hem kaynaklarda hakkında verilen bilgiler yeniden gözden geçirilmiş, hem de eserindeki bir na'tı klasik yöntemle şerh edilmiştir. Ayrıca geçmişimiz ile bir köprü kurma, ecdadımızın tecrübelerine tanıklık etme düşüncesinin de böyle bir çalışmanın yapılmasında etkili olduğu ifade edilebilir. Nitekim ecdadımız tasavvufi tecrübe ve kültürlerini şiirler vasıtasıyla ifade ederek, bize en değerli mirası bırakmışlardır.

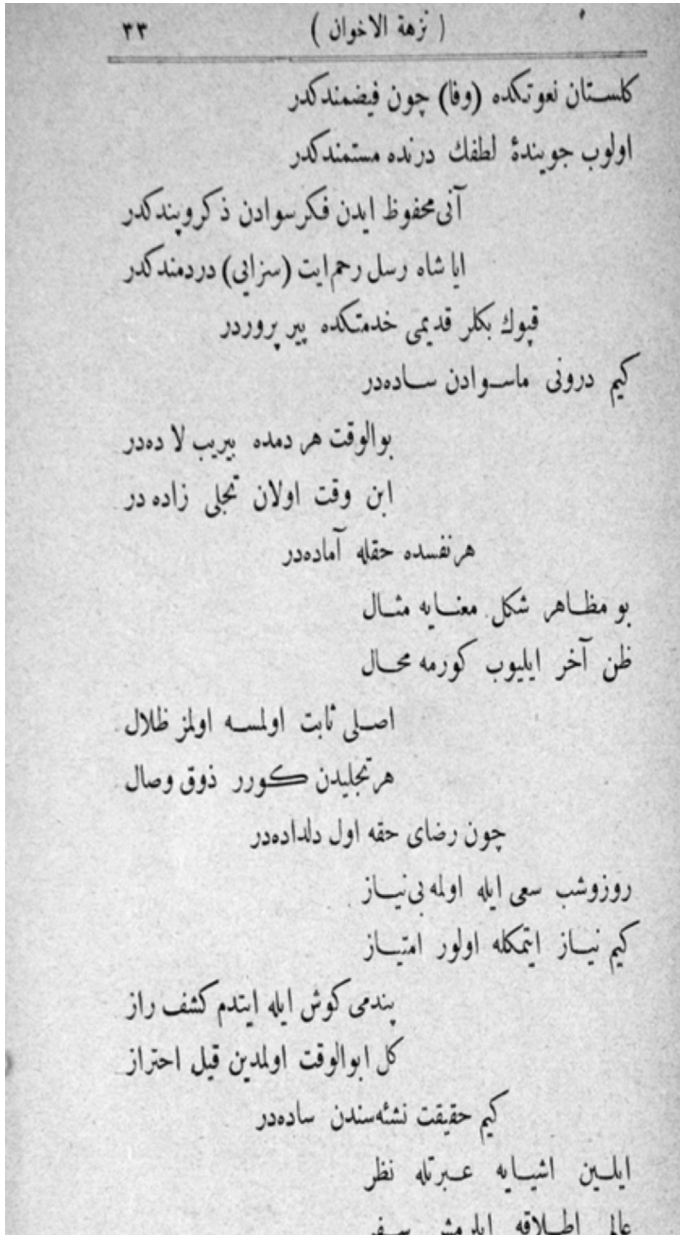
Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1351). *Keşfu'l hafâ ve Muzilü'l-İlbâs Amme'stehera Mine'l-Ehadisi alâ Elsineti'n-Nâs (I-II)* Beyrut: Mektebetü'l KudsiAdigüzel, N. (2008). *Edirneli Ahmet Bâdî'nin "riyâz-ı belde-i Edirne" Adlı Eserinin Tezkire Kısmı*, Yayınlanmamış doktora tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Ak, M. (2014). *Na'tlerin Tasavvufi Temelleri ve Na't mecmuaları (Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü 12010, 1211- Tenkitli Metin)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Akbaş, B. (1994). *Hadîslere göre Hz. Peygamberin şefaati meselesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akkuş, M. ve Derman, U. (2013). *Mevlid-i Şerif*. Ankara: D.İ.B. Yayınları.
- Akmaz, F. Z. (2011). *İslâm Tarihi Açısından İsrâ ve Miraç*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ayverdi, İ. (2011). *Misallî büyük Türkçe sözlük* (C. II). İstanbul: Kubbealtı Yayınları. Canım, R. (1995). *Edirne şairleri*. Ankara: Akçağ Yay.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (1981). *el-Câmiü's-Sahih* (C. VIII). İstanbul: Çağrı Yay.
- Mevlevî, T. (1994). *Edebiyat Lügatı*. İstanbul: Enderun Yayınları. Özüygun, A. R. (1999). *Hasan Sezâyî'nin Hayatı, EdebiKişiliği, Eserleri, Dîvânı'nın Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Pakalın, M. Z. (1972). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (C. III). İstanbul: Mili Eğitim Basımevi.
- Pala, İ. (2004). *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay.
- Peremeci, O. N. (2011). *Edirne Tarihi*. İstanbul: Bellek Yay.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre s-Sülemî [279/892] (1981). *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Yayınevi.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Vassâf, H. (2011). *Sefine-i Evliya* (C. III). İstanbul: Kitabevi Yay.
- Vefâ, M. (1310). *Nüzhetü'l-İhvan* (Hacı Selim Ağa Yazmalar Kütüphanesi, Hüdâ Efendi Koleksiyonu nr. 1407). İstanbul: Kasbar Matbaası.
- Yeniterzi, E. (1993). *Dîvan Şiirinde Na't*. Ankara: Diyanet Vakfı Yay.
- Yeniterzi, E. (2006). Na't (Türk Edebiyatı). *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (C.32, s. 436- 437), İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

EK

(نزهة الاخوان) ۳۲

حییا ربّہ شأنک بو مخلوقده موقدر
جینک مشرق انوار حقدر نور ازهردر
کروه مرسلینه مقتداسک، قدرک اظهاردر
جمالک نورینه نسبت کونش برنور بیفردر-
کونش سنسنکه ذراتک نیلرله ولیلدر
دوچشمه خاک درکاهینی ابرار توتیا ایلر
کیم اول اکسیر ذوالخاصه حقیقت بیهاجوهر
ملائک نعت لولاکک ایدرلر هر سحر ازیر
سن اول سلطان اقلیم رسالت سن ایا سرور
قوشهر قیوکه بر کدادن دخی کتردر
حقیقده سنک ذاتکدر ای شاه در بی همتا
پس اول دره صدف اولش بو عالم چونکه سرتاپا
سنی وصف ایلیوب مولادیدی قوسین او ادنا
قدک باغ هویت سروی خدک برکل رعنا
بوزک مهر منوردر جینک ماه انوردر
شفاعت تختکاهینه سعادتاه اوتورمشسک
لعمرک تاجنی ای شاه سرعلیا که اورمشسک
فضای عفوّه محشرده حییا خیمه قورمشسک
یتر عشاقه مژده من رأی کیم بیورمشسک
سنی کورمکک ایله حق کورمک پس برابردر



Türk İslam Edebiyatı'nda Manzûm Tecvîdler

Oğuz Yılmaz*

Öz: Genelde İslam Edebiyatı özelde ise Türk İslam Edebiyatı sahasında, şairliğin verdiği kabiliyet ya da okuma-ezberleme kolaylığı gibi çeşitli nedenlerden dolayı dinî konuların manzûm anlatımı; bir gelenek haline geldiği gibi bu konuların öğretilmesinde önemli bir rol de oynamıştır. Nitekim fetvâ, ferâiz, akâid, ilm-i hâl gibi dinî konular manzûm olarak telif edilmiş ve bu konuların ezberlenmesi ya da uygulanmasında bir kolaylık sağlanmıştır. Bu bağlamda manzûm tarzda kaleme alınan bir diğer tür de manzûm tecvîdlerdir. Kur'ân-ı Kerim'in güzel ve usulüne uygun bir şekilde okunmasını sağlayan bu ilim, Kur'ân merkezli yaşayan bir toplumda daima gündemde olmuş ve toplum Kur'ân'ı tecvîd ile okumaya az ya da çok gayret göstermiştir. Bu ilimde uzmanlaşmış (hâfız-şeyhülkurrâ gibi) kişiler mensur eserler telif ettikleri gibi, aralarında şairlik vasfı olanlar tecvîd konularını nazma aktarmıştır. Özellikle Arapça manzûm tecvîd ve kırâat eserleri hakkında çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, araştırmalar sonucu Türkçe eserler hakkında gözle görülür bir çalışma yapılmamıştır. Bundan dolayı çalışmanın amacı; Türk Edebiyatındaki manzûm tecvîd türü ile ilgili bir literatür oluşturmak, manzûm Türkçe tecvîd eserlerini-yazarlarını tanıtmak, tecvîd ilmi ve konularının manzûm olarak nasıl işlendiğini (dil-üslup-şekil-muhteva vb.) genel çerçevede tahlil etmek, din, eğitim, kültür ve edebiyat dünyamızda bu geleneğin izlerini sürmektir.

Anahtar kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Tecvîd, Türk İslam Edebiyatı, Dinî Manzûm Türler, Manzûm Tecvîd.

Giriş: Tecvîd İlmi

Tecvîd; "ج و د" kökünden tef'îl babında mastar olup "bir işi çok iyi ve güzel yapmak, bir şeyi süslemek (İbn-i Manzûr, t.y., s. 731), bir sözü iyi söylemek, bir şeyi düzgün hale getirmek" (Şabân Abdulâtî vd., 1425/2004, s. 145) gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise tecvîd hakkında -aynı manalara gelebilecek- pek çok tarifin yapıldığını görmekteyiz (Karaçam, 1991, s. 167-169). Kur'ân-ı Kerim'i güzel, hatasız ve hakkıyla okumaya yardımcı olan tecvîd ilmini uzmanlar genel anlamda; صفاة كل من مستحقها و حقها الحروف اعطاء (sıfatları açısından her harfin hakkını ve layık olduğu özelliğini vermektir) (İbn-i Cezerî, t.y., vr. 2b; Zekeriyya el-Ensârî, t.y., s. 15-16) şeklinde tarif etmektedir. Mar'âşî (2001, s. 109), tecvîdi; "harflerin mahreç ve sıfatlarını konu eden ilim" şeklinde tarif etmekte ve eserinde başka tariflere de yer vermektedir. Kırâat uzmanları ise tecvîd için "Kur'ân'ın (okumanın) süsü" (İbn-i Cezerî, t.y. vr. 2b-3a)

* Arş. Gör., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.
İletişim: oguzyilmaz@sdu.edu.tr, SDÜ İlahiyat Fakültesi, 32200, Çünür/ Isparta.

demektedir. Buna göre tecvîd; harflere hakkını, harflerin düzenini, mahrecini uygun olarak vermektir. Söyleyişi aşırılık, gelişi güzellik, ifrat ve yapmacık tavır gibi ağırlıklardan korumaktır (İbn-i Cezerî, 1405/1985, s. 47; Suyûtî, 1425/2004, s. 293). Tecvîdi “harfleri mahreç ve sıfatlarına uygun olacak düzeyde okumanın yanı sıra Kur’an’ı tertil üzere okumayı sağlayan med, ihfâ, izhâr, idğâm vb. tilavet kurallarına uyarak güzel ve hatasız okumayı öğreten bir ilim” olarak tanımlamak da mümkündür (Çetin, 2012b, s. 78).

Tecvîd ilminin konusu; asıl ve geçici sıfatları itibarıyla Kur’ân harfleridir (Mar’aşî, 2001, s. 109). Boğaz, dudak veya geniz harflerinin çıkış yerleri (mahreci), bu harflerin mahreçlerden nasıl çıkarılacağı, harflerin/harekelerin yan yana gelmesi sonucu ayet lafızlarının nasıl okunacağı, bunlarla ilgili –med, idğâm, sekte, lafzatullâh, vakıf-ibtidâ gibi- tilavet kaideleri, Kur’ân eğitim ve öğretiminin şartları ve adâbı, Resm-i Osmânî gibi bâblar, tecvîd ilminin konuları arasında yer almaktadır. Tecvîd eserlerinde müellifin tercihine göre bu konularda azalma ya da artma gözlenmektedir. Yani eser yazımında hangi konuların kesin olarak yer alacağına dair net bir sistem yoktur. Söz gelimi bir eserde sadece mehâric-i hurûf-sıfât-ı hurûf konuları ele alınırken diğer bir eserde daha fazla konu yer almaktadır. Bu da eserlerin yazımında bir standardın olmadığını göstermektedir (Tecvîd ve Kırâat ilmine ait eserlerin sistematîği hakkında bk. Temel, 2002, s. 247-281).

Tecvîd ilminin gayesi; “me’mûrun bihe” ittisaldır. Yani Kur’an’ın tecvîd (tertil)¹ üzere

okunmasına dair Allah emrinin yerine getirilmesini sağlamaktır. Böylece Kur’an’ın hatasız okunması temin edilmiş olur. Bunun sonucunda da kişi iki dünya saadetini kazanacaktır (Çetin, 2012b, s. 80.). Tecvîd ilminin gerekliliği üzerine aklî, naklî (ayet-hadis) ve icmâî pek çok delil bulunmaktadır (Furkân, 25/32; Müzzemmil, 73/4; Buhârî, (1419/1998), “Fedâilü’l-Kur’ân”, 29, 31, 32, s. 1000-1001; Müslim (1419/1998), “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 236, 247, s. 311, 313; Tirmîzî (1495/1975), “Fedâilü’l-Kur’ân”, 23, s. 176; Ebû Dâvûd, t.y., “Vitr”, 20, 21, s. 176; Zemahşerî, 1418/1998, s. 241).

Tecvîdi ilim olarak öğrenmenin hükmü farz-ı kifâye, uygulamanın ise farz-ı ayndır (Mar’aşî, 2001, s. 109-110; Şabân Efendi, t.y., vr. 1b.; Zemahşerî, 1418/1998, s. 175). Bu bağlamda tecvîdin teorik ve pratik olmak üzere iki yönü olduğu görmekteyiz. Teorik yönünü isteyen herkes kendi gayretiyle kitaplardan az ya da çok öğrenebilir. Pratik yönü ise daha önemli olup -özellikle harflerin telaffuzu, dudak talimi, medler, idğâmlar- mutlaka iyi bir hocadan (fem-i muhsin) uygulamalı bir şekilde öğrenilmelidir (Çetin, 2012b, s. 84; Mar’aşî, 2001, s. 110). Cezerî (t.y. vr. 2b-3a), tecvîd hakkında yazdığı Arapça manzûm eser olan *Mukaddime*’de tecvîd bilmenin hükmünü şöyle açıklamaktadır:

1 Kur’an’da veya hadislerde tecvîd kelimesi geçmemektedir. Bunun yerine Kur’an’ın okunmasıyla ilgili olarak tertil, kırâat veya tilavet gibi kelimeler geçmektedir. Önceleri tecvîd kelimesi yerine tertil veya hüsn-i edâ gibi ifadelere yer verilmiştir. Tertil kelimesini tecvîd kavramının anlamıyla paralel olarak kullanan ilk kişi Hz. Ali’dir (Çetin, 1995, s. 253).

"Tecvîd öğrenmek kesinlikle lazımdır (farzdır)
Kim Kur'an'ı tecvidli okumazsa günahkârdır

Çünkü o tecvîd üzere indi
Bu şekilde de bize kadar ulaştı

O (tecvîd), sûsüdü'r tilâvetin
Takısıdır edanın ve kirâatin

O, vermektir harflere hakkını
Ve sıfatların müstahakkını"²

Dinî Konularla İlgili Manzûm Türler

Edebiyatın malzemesi harfler, kelimeler ve cümlelerdir. Nâsir veya şair bu malzemeleri kendi kapasitesi ve kabiliyetince bir düzene sokar, işler ve bu malzemelerden "mutlak güzeli" ortaya çıkarma gayreti içerisine girer. Bu gayret özellikle şairlerde kendisini daha fazla hissettirmektedir. Nitekim şair, az ve öz kelamla merâmını dile getirmeye çalışır. Kelimeleri isti-fi, gerçek veya mecaz anlamda kullanışı, ritim ve ahenge önem vermesi gibi unsurların hepsi mesajının güzel ve etkili bir şekilde aktarılmasında önemli rol oynar. Fakat kafiye, redif, vezin gibi teknik konular genelde, tasannu ve hüner gösterme endişesini doğurduğundan manzûm eserler, mensûr eserlere nazaran didaktiklik ve bir mesaj iletme aracı olma özelliği bakımından az da olsa geride kalmıştır. Yahya Kemal Beyatlı (2012, s. 7) şiirin ritim yani nazım sanatı olduğu, güfteден önce bestenin geldiği ve mısralarında nağme hissedilmeyen bir manzûmenin sadece bir güfte olduğu için onu yazanın şair sayılmayıp nesir vadisine atıldığı görüşündedir. Her ne olursa olsun mesajlarını iletme açısından özellikle sûfi şairlerin başarılı eserlerine de rastlanmaktadır.

Nesir sahası, bu itibarla nazım vadisinden daha serbesttir ve orada kalem oynatacak kişi vezin-kafiye gibi engellerle karşılaşmadıkları için (Kam, 2008, s. 59) hareket alanları sınırlı olmamıştır. Nazım/şiir ise Müslüman edebiyatlarında, tasavvufi cereyanlar yaygınlaştıktan sonra nesrin önüne geçmiştir. Özellikle İran ve Anadolu sahalarında tasavvufi duyarlık yep-yeni bir sembolizm ve mecaz örgüsünün oluşmasına yol açmıştır. Şairler de bu sembolizm ve mecazları kullanarak hareket alanlarını genişletmiş, kelimelerle oynama imkânına sahip olmuştur (Ayvazoğlu, 2013, s. 170-173). Bunun yanı sıra günümüzde tamamen mensûr olarak işlenen hemen her konunun eski edebiyatımızda manzûm tarzda kaleme alınmış olması, o dönemde nazımın ne kadar ağır bastığının açık bir göstergesidir (Okuyucu, Kartal ve Köksal, 2012, s. 13).

2 Alıntının çevirisi bize aittir. Burada harflere hakkını vermekten kasıt; harflerin sıfat-ı lazimelerine (cehr, şiddet, isti'lâ, itbâk) uygun okunması, müstehakından kasıt ise; sıfat-ı arızalarına göre okunmasıdır (Birgivi, t.y., s. 5).

Nazmın nesir karşısındaki galebesinin birtakım nedenleri bulunmaktadır. Manzûm olarak yazmanın bariz nedenlerinden biri nazmın tabiatında bulunan estetik zevk ve cazibedir (Okuyucu vd., 2012, s. 14; Fazlıoğlu, 1997, s. 16-17). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (2011, s. 13) "(...) *şair her türlü menfaat endişesinden uzak, gayesini yalnız kendinde bulan bir mükemmeliyettir (...)*" sözleri bu durumu kuvvetlendirir niteliktedir. Amil Çelebioğlu (1998, s. 350), özellikle dinî konuların manzûm yazılma nedenlerini;

(...) nazımın şair oluşu veya bu sahada eser verme isteği, terceme eserlerde aslının da manzûm oluşu, talimi konularda manzûm yazma geleneğinin mevcudiyeti, nazire yazma geleneği, kolay okuma ve ezberleme (...)

olarak ifade etmiştir. Bu sebeplere baktığımız zaman manzûm eser yazmanın gelenekle³ ilintili tarafı açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim eski edebiyatımız; şairlik vasfı kazanmak için evvel emirde geleneği esas almayı ön şart kabul eden, bir bakıma gelişimini ve zenginliğini bu şekilde sağlayan bir edebiyat olmuştur diyebiliriz. Geleneğin bir başka ayağı da mensûr olarak yazılmış ve öğreticiliğin ön planda olduğu eserlerin nazma çekilerek daha kolay ezberlenmesi hususudur. Mensûr bir eseri yine müellifinin nazma çevirdiği gibi aynı eseri herhangi bir müellifin nazma aktardığına da rastlanmaktadır (Kiremitçi, 2012, s. 1501-1539). Bu durum telifin yanı sıra tercüme ve şerh geleneği olgusuna da işaret etmektedir.

Manzûm söz söyleme bu açılardan bakıldığında eski edebiyatımızda vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Edebiyatı inşa eden toplum; sevinçlerini, hüznlerini, dinî, askerî, siyasî kısacası hayatı ilgilendiren bütün hususları manzûm olarak ifade etmeye meyletmişlerdir. Bu durum İslamiyet'ten önceki Türk toplumlarında böyle olduğu gibi (Beyatlı, 2012, s. 34-40; Köprülü, 2012, s. 71-124) bu dine girilmesi ve Arap-Fars etkileşimiyle beraber zenginleşerek devam etmiştir. Bu durum din etkisiyle yazılan ve türlerin oluşmasını sağlayan eserlerde daha bariz bir şekilde görülmektedir.

İslam dininin Türk edebiyatına kaynaklığı sonrası hemen her sahada tevhîdi esas alan duygu, düşünce ve estetik zevk meydana gelmiştir. Yazılan eserlere, din (Kur'an-sünnet-tasavvuf-dinî ilimler) kaynaklık ettiği gibi, dinî ilimlerin ya da konuların öğretilmesi de bu edebiyatın vazgeçilmez malzemelerinden biri olmuştur. Dinî konuların öğretilmesinde kolaylık sağlamak için de talimî özellikteki mensur eserler nazma aktarılmıştır. Bu bağlamda akâid ile ilgili konuların ele alındığı akâid-nâmeler, namazla ilgili yazılan şurût-i salâtlar, dinin ibadât-muâmelât bölümünün kapsayan ilm-i haller, miras konusunu işleyen ferâizler, ictimai, ferdî ya da dinî bir meselede şeyhülislâma sorulan sorulara verilen cevaplardan oluşan fetvâ-nâmeler, Ramazan ayı ile ilgili ramazaniyeler, Kur'an tercümeleri/mealleri gibi pek çok türde dinî manzûm eser ve tür bulunmaktadır (Ayrıca bk. Akkuş, 2006; Kocakaplan, Gökalp

3 Her canlı kendi ekosistemi içerisindeki tutum ve tavırlarıyla değerlendirilir prensibinden hareketle her geleneksel şairin de ancak geleneksel (tradiyonel) dünya görüşü içerisinde anlam kazacağı bir gerçektir. (Kılıç, 2009, s. 15). (Gelenek ve edebiyat ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgiler için bk. Livingston, 1998; Akkanat, 2012, s. 21-78).

ve Aça, 2011; Pekolcay, Eraydın, Tahralı, Uzun ve Subaşı 2000; 2012, s. 247-349). Bunun yanı sıra ilahi, nutuk, devriye, şatahat ve benzeri tasavvuf muhtevalı türler de edebiyatımızda zengin bir dinî-tasavvufî geleneği temsil eden örneklerdir.

Yapılan araştırmalar sonucunda bu türlerin sayısı giderek artmakta, yeni eserler ve türler gün yüzüne çıkmaktadır. Bu türden çalışmalar ve kütüphane araştırmaları sonucu eserlerin/ türlerin artmaya devam edeceğini tahmin etmekteyiz. Daha çok mensûr tarzda eserlerin yazıldığı tecvîd ilminde de telif ya da tercüme olarak manzûm eserlerin varlığı söz konusudur. Bizim de eksikliği giderme ve tanıtmaya adına çalışmasını yaptığımız dinî tür, manzûm Türkçe tecvîdlerdir.

Türkçe Manzûm Tecvîdler

Eski edebiyatımızda dinî türler ve eserler ayrı bir önem taşımaktadır. Bunun tezahürlerinin biri de nassların dayanaklığında; Kur'an'ı usulüne uygun bir şekilde ve güzel okumaya yardımcı olan tecvîd ilmidir. İlk bölümde tecvîd ilmi ve konuları ile alakalı bilgiler verildiğinden dolayı burada ayrıca bir tekrara girmeyeceğiz. Edebî anlamda eksik kalan kısımları ise bu bölümde tamamlamaya çalışacağız.

Türkçe manzûm tecvîdlerle ilgili gözle görülür akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Arapça Manzûm tecvîd veya kırâat eserleriyle⁴ (Ubeydullâh el-Hâkânî'nin *el-Kasidetü'r-Râiy-ye'si Şâtibî'nin Hırzû'l-Emânî'si*, Cezerî'nin *Mukaddime* ve *Tayyibetü'n-Neşri* gibi)⁵ ilgili tercüme ya da tahkîk türü çalışmalar özellikle kırâat ya da tefsir anabilim dalları çatısı altında yapılmaktadır. Farsça (Hâfız İzzeddîn, t.y.; Mirzâ Zâhid, t.y.) ya da Kürtçe (Örnek için bk. Çağmar, 2009, s. 153-161) manzûm tecvîd örnekleri de bulunmaktadır. Fakat Türkçe manzûm yazma eserlerle ilgili tahlil-inceleme-metin/edisyon kritik türünden bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Çalışmadaki amaç ve hedefimiz, araştırmalarımız sonucu tespit edebildiğimiz (telif) manzûm Türkçe tecvîd eserlerini tanıtmak ve genel çerçevede eserlerin tahlil ve değerlendirmesini yaparak bu yöndeki bir boşluğu doldurmaktır. Bunun yanı sıra örneğin manzûm Arapça bir tecvîd eseri olan Cezerî'nin *Mukaddime* adlı eserine, Mehmed Emin Tokadî (t.y.), Şeyh Mevlana Sinan (t.y.) ve Hüseyin b. Ali⁶ tarafından yapılan manzûm tecvîd tercümeleri de bulunmaktadır. Fakat biz bu çalışmamızda tercüme ya da şerh niteliğindeki eserlere yer vermedik.⁷

4 Manzûm ya da mensûr kırâat ve tecvîd eserleri için bk. Sülün ve Abay (2002 s. 477-540), Çetin (1987, s. 309-317, 2012b, s. 473-490), Yüksel (2009).

5 Şâtibî'nin bir şerhi için bk. Daşdemir (2007, s. 29-48); Cezerî'nin *Takrib* adlı mensûr eserinin nazma aktarılmasına dair bk. Hanay (2012, s. 261-287).

6 Eserle ilgili Marmara Üniversitesi SBE'ye bağlı olarak yapılan yüksek lisans çalışmasından bizi haberdar eden Arş. Gör. Kübra Polat'a ve ilgili tez çalışmasını yürüten Emine Özbek Aktaş'a teşekkür ediyorum.

7 İlk iki eserle ilgili, U.Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Gör. Abdulhalim Başal'la birlikte makale çalışması yapmaktayız.

Mensur özellikte eski-yeni Arapça ya da Türkçe, tercüme veya telif olmak üzere yazılan pek çok eser olduğu gibi bunlarla ilgili gerek tahlil gerek bibliyografya türünde bir o kadar da çalışma bulunmaktadır. Bizim için önemli olan, bu türden eserlerin öncelikle Türkçe ve manzûm olmasının yanında bu alandaki boşluğu doldurmaya karşılık gelmesidir. Bu gibi nedenlerden dolayı vereceğimiz listeye mensûr eserleri dâhil etmedik. Şurası da bir gerçek ki manzûm tecvîd eserlerinin aşağıdaki listeye sınırlı olduğu iddiasında değiliz. Daha detaylı taramalar sonucu bu tür ile ilgili başka eserlerin ortaya çıkacak olması, her zaman ihtimal dâhilindedir. Bu konuda kütüphane kataloglama ve eser isimlerinin doğru kaydedilmesinin ayrı bir önemi vardır. Nitekim biz de tespit ettiğimiz eserler ya da aynı eserin farklı nüshaları bazında konunun detayına indiğimizde kütüphane kayıtlarının yanlışlığıyla karşılaştık ve metin ya da dipnotlarda gerekli düzeltmeleri yaptık.

Eserler

Nazmu'l-Ehemm fi İlm-i Tecvîd'i'l-Elzem

Eserin 06 Hk 4866,06 Mil Yz A 9748/1, 06 Mil Yz A 9746/1 demirbaş numaralarıyla *Ankara Milli Kütüphane*, 42 Kon 4199/1 demirbaş numarasıyla *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi*, 11572/US0064 demirbaş numarasıyla *Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu/İlahiyat Fakültesi*, 21 Hk 1729/2 demirbaş numarasıyla *Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi/Yazma Eserler* ve 19 Hk 189/2 demirbaş numarasıyla *Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi*'ne kayıtlı nüshaları bulunmaktadır. Eserin sonundaki tarih beyitinde, telif tarihi olarak 1210 ve 1220 yılı bulunmaktadır.⁸ Nüshaların ferağında ise eser müellifinin Şeyhülkurrâ Hafız Mehmed Efendi el-Amidî olduğu kayıtlıdır. 06 Hk 4866 numaralı nüshada muhtemelen müstensihin sonradan eklediği, içerisinde Türkçe-Arapça tecvîd ile ilgili açıklamalar, harflerin sıfatlarıyla ilgili bir cetvel ve harflerin çıkış bölgelerini gösteren dairevi bir tasvir bulunmaktadır.

Tezkirelere ya da biyografi kaynaklarına baktığımızda sadece Ali Emirî'nin *el-Esâmî-i Şuarâ-yı Âmid* adlı eserinde müellif ile ilgili bilgi bulunmaktadır. Bu eserde ismi Muhammed, mahlası ise Şeyhî olarak geçmektedir. Hâfız Muhammed'in şiiirlerinde böyle bir mahlasa rastlanmaktadır. Ali Emirî, bu mahlası muhtemelen onun şeyhülkurrâ olması hasebiyle kullanmaktadır. *el-Esâmî*'de yer alan bilgiler (ismi, kırâat ilmini dönemin seyyâresi olarak adlandırılan hocadan tahsil etmesi, eserinin adı vb.) Şeyhülkurrâ'nın eserinde verdiği bazı anekdotlarla paralellik arz etmektedir. O yedi kırâati döneminin meşhur hocalarından olan ve "seb'a-yı seyyâre" olarak anılan Hoca Osman Efendi'den tahsil ederek icazet almış ve hoca olarak kırâat eğitim öğretimiyle meşgul olmuş, 1235/1819-20 yılında vefat etmiştir. Ali Emirî, onun *Tebzirât* adlı manzûm bir eseri olduğunu söylemektedir (Ali Emirî, t.y., vr. 27a).

8 Marmara Üniversitesi nüshası ve eserin basmalarında eserin yazım tarihi 1210 iken diğer nüshalarda 1220 tarihi verilmektedir. Bu karışıklık, muhtemelen müellif tarafından verilen tarih beyitindeki harflerden hangilerinin ebcede dahil olup olmayacağı noktasında müstensihlerin farklı yorumlanmaları sebebiyledir.

Hâfız Muhammed Efendi'nin tecvîd-kırâat eğitim-öğretiminde de kullandığı ihtimali bulunan eserin iskeletini gazel nazım şekli oluşturmakla birlikte dört de mesnevî nazım şekli bulunmaktadır. 224 beyitten oluşan eserde toplam 44 başlık yer almaktadır. İlk başlık tevîd son başlık münacat özelliği taşımaktadır. Geleneğe uygun bir şekilde besmele, hamdele ve salvele ile esere giriş yapan müellif bu kısımda; tecvîd ilminin en şerefli ilim olduğunu ve bilgi hiyerarşisinin de en üstünde bulunduğunu ifade etmekte, bu yüzden okuyan kişinin Kur'ân'a tazim ve saygıda kusur etmemesi uyarısını yapmaktadır. Okuyuşta kusurun olmaması için de doğal olarak tecvîd ilminin öğrenilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Daha sonraki başlıklarda tecvîd ilminin eğitim-öğretim şartları ve konuları yer almaktadır.

Eserde sırasıyla; Risâle-yi Nazmu'l-Ehemm fi İlmi Tecvîdi'l-Elzem, fi Şurûti't-Teallüm ve Âdâbihi, fi Şurûti't-Ta'lîm ve Âdâbihi, Bâb-ı Mehârici'l-Hurûf, Bâb-ı Sıfâti'l-Hurûf, Ta'rîfât, Kavâid-i Mühimme, Tenbihât ve Meâyib-i Kırâat, Bâb-ı Envâi'l-Meddât, en-Nev'u'l-Evvel el-Meddü't-Tabî'i, en-Nev'u's-Sânî el-Meddü'l-Muttasıl, en-Nev'u's-Sâlis el-Meddü'l-Munfasıl, Fi Ehvâli'z-Zamîr, en-Nev'u'r-Râbi' el-Meddü'l-Lâzım, en-Nev'u'l-Hâmis el-Meddü'l-Ârız, en-Nev'u's-Sâdis el-Meddü'l-Lîn, Bâb-ı Ehvâli't-Tenvîn ve'n-Nüni's-Sâkin, el-Hâlül-Evvel el-İhfâ, es-Sânî el-İzhâr, es-Sâlis el-İdğâm Ma'al-Ğunne, er-Râbi' el-İdğâm bi-lâ Ğunne, el-Hâmis el-İklâb, fi İdğâmi'l-Misleyn, fi İdğâmi'l-Mütecaniseyn, fi İdğâmi'l-Mütekaribeyn, fi Lâmi't-Ta'rîf İzhâr-ı Kâmeriyye, İdğâm-ı Şemsiye, fi Ehvâli'r-Râ ve Şurût-i Tefhîmihi, fi Şurût-i Tefhîm-i Lâm-ı Lafzatullâh, fi İmâlet-i Hafs, fi Teshîl-i Hafs, Fevâid, fi Sekt-i Hafs, Bâb-ı Ak-sâmi'l-Vakf, fi Keyfiyyeti'l-Vakf, fi'l-Mektû' ve'l-Mevsûl fi'r-Resmi'l-Osmânî, fi Tâ-i't-Te'nîs Ale'r-Resmi'l-Osmânî, fi'l-Vakfi's-Secâvendî, fi Hemzeti'l-Vasl, fi'l-İstiâze ve'l-Besmele, fi't-Tekbîr İnde Hatmi'l-Kur'ân, fi Secdeti't-Tilâveti Alâ Mezhebi Ebi Hanîfe, fi Tertibi's-Suveri'l-Kur'âniyye, el-Münacât ilâ Kâdi'l-Hâcât başlıkları bulunmaktadır.

Eserin yazma nüshalarından başka Türkiye'deki bazı üniversitelerin/fakültelerin ya da kurumların kütüphanelerinde kayıtlı (örneğin Erzurum Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Salonu 01118873 ve 01118874 – İBB Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar MC_Osm_O.00433/03 ve AUE_00149 – Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu/İsam e-Kitap Koleksiyonu RE14230 – Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi I0011770 – Milli Kütüphane 06 Mil EHT A 428) Osmanlıca matbu baskıları bulunmaktadır. Bazı kayıtlarda müellif ya da eser ismi yanlış kaydedilmiştir.⁹

Eserin ilk baskısı Harputî-zâde Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf tarafından 1275 senesi Ramazan ayının sonunda tamamlanmıştır. Matbu metnin başında "Ulûm-ı akli ve naklide mâhir Reîsü'l-kurrâ Diyarbakırlı Şeyhî Muhammed Efendi'nin ilm-i edâdan *Nazmu'l-Ehemm* kitabıdır" bilgisi yer almaktadır. Bunlar yukarıda işlenen Hâfız Muhammed Efendi'nin hayatı hak-

9 Şeyhî/Şeydi Mehmed Efendi-Şeyhî Muhammed-Nazmu'l-Ehem vb. ayrıntılı tarama için bkz. Ulusal Toplu Katalog.

kındaki bilgilerle örtüşmektedir. Bu baskıdaki bazı kelime ya da başlıklar az da olsa yazma nüshadan farklılıklar göstermektedir. Diğer baskılar ise yukarıdaki baskı esas alınarak Sahâfiyye-yi Osmâniyye Şirketi tarafından 1324 yılında basılmıştır. Aynı özellik ya da farklılıklar bu baskılarda da vardır. Eserin nüsha ya da baskı sayısının çok olması yazıldığı dönemden itibaren kullanım alanı yaygın, meşhur bir eser olduğunu göstermektedir.

“Ser-levha-yı nâme ola nâm-ı şerîf-i kibriyâ
Ki yümn ile ola müyesser tâlibe hüsn-i edâ

...

Harfler çıkan mevzi'lere dirler mehâric ey püser
On yeddi mahrec vardur kıl tecrübe ol mu'teber

...

Ger harf-i medden sonra bulunmazsa meddin sebebi
Medd-i tabî'î ebeden bir *elif* kadar med olur

...

Vâcib te'avvüz bed-i Kur'ân itse yâ söz söylese
Her sûre evvelinde besmele demek sünnet olur

...

Bu ilm-i eşrefin ehemm elzem kavâ'idlerini
Kıldım nazm tahrîrine muvâfık olanları”

Manzûm Tecvîd

Müellifini belirleyemediğimiz bu eserin, 42 Kon 373/4,15 Hk 1295/3 demirbaş numaralarıyla Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 19 Hk 218/3 demirbaş numarasıyla Çorum İl Halk Kütüphanesi ve 21 Hk 1662/2 demirbaş numarasıyla Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır. İncelememiz sonucu eserin yazılış tarihini de göremedik.

Mesnevî nazım şekli ile yazılan eserde, tecvîd ilminin ana konularından olan, harflerin mahreci ve sıfatları değişik sayıda beyitlerle işlenmektedir. Fakat eserin büyük bölümünün harflerin sıfatları konusuna ayrıldığını görmekteyiz. Farklı nüshaları olan eser 80 küsur beyitten oluşmaktadır.

Besmele, hamdele, salveleden sonra müellif, Kur'ân okuyana Allah'ın rahmet etmesi, Hakk kelamının telaffuz, mahreç, sıfat, vakıf, maktu'-mevsûl, tâ-i te'nîs ve zamirin kaidesine uygun olarak okunması ve hemzenin resmi gibi konulara özetle yer vermektedir. Daha sonra sırasıyla; Bâb-ı Ma'rifeti't-Tecvîd, Bâb-ı Mehârici'l-Hurûf, Bâb-ı Sıfâti'l-Hurûf, Bâb-ı Beyân-ı Tefsîri's-Sıfat, Bâb-ı Beyân-ı İsti'lâ, Bâb-ı Beyân-ı İtbâk, Bâb-ı Beyân-ı Müzlika ve İsmât, Bâb-ı Beyân-ı Ğayr-ı Tâ-Zâ, Bâb-ı Beyân-ı Harf-i Lîn, Bâb-ı Beyâni'l-İnhirâf, Bâb-ı Beyân-ı Tefeşşî ve's-Safir, Bâb-ı Beyân-ı İstîtâle, Bâb-ı Beyâni'l-Mevâfık ve eserin sonunda yazarın duada bulunduğu Bâb-ı Beyâni'd-Du'â başlıkları yer almaktadır.

"Hamd ü şükürüm var Hudâya
Afvı çokdur bî-nihâye

Salâtın lütfun Hudâya
Olsun Benî Mustafâya

...
Tecvîdi ahz-ı Kur'ânı
Farz-ı dâim bilin anı

Kim okumaz tecvîdini
Olur âsim dedi anı

...
Der sıfatı mehmûsdur
Zıddı anın mechûrdur

...
Mehmûslar nefeslidür
Mechûrlar nefessizdür

...
Lafzatullâh kalın dinür
Râ feth u zamm kalın dinür

...
Sükûnun bil fetha tâbi'
Aç ağızını fetha tâbi'"

Manzûm Risâle-yi Tecvîd (Kitâbü't-Tecvîd)

Eser, 06 Hk 3640/10 demirbaş numarasına kayıtlı olup Ankara Milli Kütüphane'de bulunmaktadır. Müellif, 9. beyitte eserin ismini "Hâzihî'r-Risâle Kitâbü't-Tecvîd" olarak koymuş ve eseri Âsim kırâatinin Hafs rivâyetinin kaideleri üzerine yazdığını belirtmiştir. 14. beyitin ilk mısrasındaki "Bir fakîrem hakîrem Nâciyem" ibaresinden müellifin adının Nâcî, 15. beyitteki "Şeyhlu şehrine geldim ben fakîr/Çün ğarîbem özümü kıldım hakîr" ifadelerinden de memleketinin Şeyhli adındaki bir yer olduğunu anlamaktayız.

309 beyit olan eseri müellif, mesnevî nazım şekliyle yazmıştır. Esere Arapça besmele, hamdele ve salvele kısmıyla başlamış; sonra yine Arapça ifadelerle, Arapça bilmeyenler fakat bu ilmi öğrenmek isteyenler için manzûm Türkçe bir eser kaleme aldığından söz etmiştir. İsmi ve memleketini söyleyen müellif, yakınları olduğunu söylediği pek çok kişinin yanına geldiğini, kendisinin ilm-i Kur'ân öğrendiğini bildiklerini, Kur'ân'ı doğru ve güzel tilavet

edebilmek için tecvîd-kırâat kaidelerini öğrenmek istediklerini ifade ederek eserin sebep-i telifini anlatmaktadır. Sonraki birkaç beyitlik bölümde besmele ve istiâze konusundaki ihtilaflardan kısaca bahsetmektedir.

Müellif konuları bâb başlıklarına göre işlemektedir. Buna göre eserde; Bâb-ı fî Beyân-ı Mehârici'l-Hurûf, Bâb-ı fî Beyân-ı Sıfâtî'l-Hurûf ve Ezdâd, Bâb-ı fî Beyân-ı Nûni's-Sâkin ve't-Tenvîn, Bâb-ı fî Beyân-ı Ahkâm-i Hâ-i Zamîr, Bâb-ı fî Beyân-ı Ahkâm-i Mîm-i Sâkin, Bâb-ı fî Beyân-ı Ahkâmî'l-Med ve'l-Kasr, Bâb-ı fî Beyân-ı Ahkâmî'l-Vukûf, Bâb-ı fî Beyân-ı Ahkâmî'r-Râat, Bâb-ı fî Beyân-ı Maktû'ât ve Mevsûlât konuları detaylı bir şekilde yer almaktadır. Ayrıca varak kenarlarında konularla ilgili notlar bulunmaktadır.

"El-hamdulillâhillezî ğasel
Zunûbe ehli't-tilâveh

Ve sakkale mir'âte't-tâlibîn
Bi-müsâkaleti-t-tecvîdi ve'l-fesâhah
...
Mahrecin bildinise bu harflerün
Bil sıfatı dahi vardur anlarun

Mechere vü rihve vü hem müstefil
Münfetih hem müsmete bu beşi bil
...
Hareketi olsa zamîrin kable
Sıla oku sen anı misl-i leh

Sıla okur cümle zamîrin hâsını
Kasr ider Hafs gerçi kim birisini
...
Tâlib ol her sûretin ma'nâsını
Ma'rifetsin sûretin ma'nâsını

Bi-hamdî'llâh temâm oldu kitâbım
Açıldı çeşm-i cânım gitdi hâbım"

Nazmu't-Tecvid

İncelememiz sonucu müellifini ve telif tarihini belirleyemediğimiz eser, 42 Kon 5651/8 demirbaş numarasıyla Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserde tecvîd ilminin bazı konuları yer almaktadır. Müellif eserde, Kur'ân'ın doğru ve güzel okunabilmesi için tecvîd kaidelerini nazmettiğinden bahsetmektedir. Ayrıca tenvîn ve nûn-i sâkinin halleri (idğâmlar, izhâr, kalb, ihfâ) konularını işlemektedir.

70 beyit olan ve mesnevî nazım şekliyle yazılan eserin beyit altlarında işlenen konularla ilgili örnekler bulunmaktadır. Eserde sırasıyla; Der Beyân-ı İzhâr, Der Beyân-ı İdğâm-ı Ma'a'l- Ğunne, Der Beyân-ı İdğâm-ı Bilâ Ğunne, Der Beyân-ı İhfâ-yı Ma'a'l- Ğunne, Der Beyân-ı İdğâm-ı

Vâcib, Der Beyân-ı İdğâm-ı Mütেকâribeyn, Der Beyân-ı Sekte, Der Beyân-ı Secde, Der Beyân-ı Meddât başlıkları yer almaktadır.

“Bismillâhi’r-rahmâni’r-rahîm
Dest-gîr ola sana her dem Kerîm

Evvel Allâh ibtidâ anmak gerek
Âb-ı kevser içün kanmak gerek

...

Geldün izhârı bil imdi nicedür
Gösterüben idelüm kim nicedür

Harf-i izhâr altı harfdür bil ehî
Ayn u ğayn u hâ u hemze hâ dahi

...

Dinle idğâm-ı mütেকâribeyn ne iş
Anı dahi ideyim nice iş

Yakın olsa birbirine iki harf
Harf-i cinsdür didigüm anla harf

...

Dinleyene rahmet eyle ey Hudâ
Kamu mü’minlerle yâ Rabbenâ

Yazana vergil Çalab hadsüz sevâb
Söz budur Allâhu a’lemu bi’s-savâb”

Nazm-ı Risâle-yi Mersûmât mine’t-Tecvid

Eser, 06 Hk 3640/4 demirbaş numarasına kayıtlı olup Ankara Milli Kütüphane’de bulunmaktadır. İncelememiz sonucu, kütüphane kaydında ya da nüshanın herhangi bir yerinde müellif ismi, telif/istinsah tarihi bulunmamaktadır.

Mesnevî nazım şekliyle yazılan ve 71 beyitten oluşan eser, adından da anlaşılacağı üzere *Resm-i Osmânî*’deki tâ-yı te’nîs ile hemzenin yazımı-ımlası (resm) ve yine yazım-ımlâ ile alâkalı olan maktû’-mevsûl konularını ele almaktadır.¹⁰ Nitekim eser, mushaftaki bazı harf, keleme ya da edatların nasıl yazıldığı, bu yazımlardaki ihtilaflar gibi konulara yer vermektedir.

10 Resm, Resm-i Osmânî, maktû’ ve mevsûl gibi konular hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Maşalı (2003, 2004) ve İzmirli İsmail Hakkı (1340, s. 22-29).

“Yâ İlâhî suçlarım çoktur kati
Uş getürdüm hazretüne zilleti
Sen didin kim her kulum suçın bile
Suçunu bağışlıyam ben ol kuli
...
Nîce yirdedür kelimet tâ’ile
Nîce virürsin cevâbın sâ’ile

Biri En’âmda biri A’râfda benâm
İki Yûnus birri Ğâfir beş temâm
...
Nirede gelse nebeün ey emîn
Vâvladır Tevbede elif hemîn
İki Sâd içinde gelür mühteşim
Biri nebeü’l-hasm nebeün azîm”

Manzûme-yi Tecvîd

Baştan bir veya birkaç varak eksik olduğu izlenimi veren nüsha, 06 Mil Yz A 4817/3 demirbaş numarasına kayıtlı olup Ankara Milli Kütüphanede bulunmaktadır. Müellifi belli olmayan eserin, içerisinde harflerin-şekillerin bulunması ve baştan eksik olduğu ihtimali dolayısıyla beyit sayısını tespit etmek güçtür.

Mesnevî nazım şeklini kullanan müellif eserde, tecvîd ilminin tüm konularından ziyade sadece bazı harflerin mahreçlerini ele almıştır. Harflerin çıkış yerlerinin dört tane olduğunu ve bunlardan biri olan cevî bölgesini zikrederek esere başlayan müellif, daha sonra “kitâb” başlıkları altında tefhîm, imâle, zamme ile imâle ve bazı harflerin mahreçleri konularını manzûm olarak işlemiştir. Müellif, başlıkların birinci mısralarında (genelde ilk ya da ikinci bazen son kelimesinin ilk harfinde), mahrecini gösterdiği harfle başlayan bir kelime kullanmıştır. Ayrıca başlıklardan sonra yer yer münâcât havası veren ifadelerle, yer yer de konuyla ilgili olabilecek rivâyetlerle girizgah yapmış, daha sonra ilgili açıklamalarına yer vermiştir. Bazen de Arapça olarak harfin çıkış noktasını başlıkta tarif etmiştir.

Eserde sırasıyla; Kitâbü’l-Hurûf ve Mehâricihâ Erba’a el-Cevf, Kitâbü’l-Madğûdât, Kitâbü’l-Memdüde, Kitâbü’t-Tefhîm, Kitâbü’l-İmâle, ve’l-İmâle fi’z-Zamme, Kitâbü’l-Hâ, Kitâbü’l-Ayn, Kitâbü’l-Hâ, Kitâbü’l-Ğayn, Kitâbü’l-Hâ, Kitâbü’l-Kâf, Kitâbü’l-Kef, Kitâbü’d-Dâd, Kitâbü’l-Cîm, Kitâbü’l-Lâm, Kitâbu’r-Râ, Kitâbü’n-Nûn, Kitâbu’s-Sâd, Kitâbü’s-Sîn, Kitâbü’z-Zâ, Kitâbü’d-Dâl, Kitâbü’t-Tâ, Kitâbü’t-Tâ (Tı), Kitâbü’s-Sâ, Kitâbu’z-Zâl, Kitâbü’z-Zâ, Kitâbü’l-Fâ, Kitâbü’l-Yâ, Kitâbü’l-Mîm, Kitâbü’l-Vâv başlıkları yer almaktadır.

"Allâhın buyruğudur gör âyeti
Hakk habîbine dimişdür ğâyeti

Âyetin ma'nâsın idtiler su'âl
Buyurur Mustafâ nedür me'âl

...

Başlayalım hemzededen tâ bileşen
Ana göre tedbîrin eyleyesen

Görürsen nicedür gözlerde ğamze
Boğaz derininde hareketince hemze

...

Samed sâdile hakk geldün kapuya
Umaruz lutfını turtuk tapuya

Nasîb eyle bize çok şükür idelüm
Cihândan hoş îmânilen gidelüm

...

Kitâbu'l-mîm mahreçhâ beyne's-şefeteyn bi'l-inzimâmî'l-küllî inde
sükûnihâ farkan beyne'l-bâ li-enne'l-bâ teftehu ba'de's-sükûn
Mâlikü'l-mülkdür yakîn Allâhumuz
Lufuna ola sebab her nazumuz

Hubbile öpüpdür her tutak
Ana dostlar arasındadır utak

...

Kitâbu'l-vâv el-vâv vehiye emyelü ile'z-zâhiri tekra'u elifen
ve tektübü vâven iş'âren li-aslihâ ve teskutu mine'l-kelimâtî'l-leti
kesürat isti'mâluhâ
Vefâdâr ol hemîşe ol vefâdâr
Vefâdâr yâr olur her dem vefâdâr"

Manzûm Tecvid

Eser, 07 Tekeli 891/4 demirbaş numarasına kayıtlı olup İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 11. beyite göre eserin müellifi Surûrî Halîl'dir. Eserde ya da kayıtlarda telif tarihine rastlanmamaktadır.

Esere besmele, hamdele, salvele ile klasik bir giriş yapan müellif, daha sonra tecvidin ilimler hiyerarşisindeki üstünlüğüne ve Kur'ân'ın tecvid üzerine indirildiğine delil olarak gösterilen "tertil" ayetini fehmetmenin önemine değinmektedir. Harflerin mahreç ve sıfatlarını öğrenmek için bir hocanın tedrisinden geçilmesi gerektiğine de dikkat çekmekte ve konuyu anlama açısından nazmın nesre göre daha kolay olduğunu ifade etmektedir.

96 beyitten oluşan ve diğer eserlerden farklı olarak bâb başlıklarıyla kurgulanmayan eserde bu girizgâhtan sonra, tecvîd ilminin ana konularından olan, harfler, harflerin mahreç ve bölgeleri, hangi bölgeden hangi harfin çıktığı ve harflerin sıfatları gibi konular değişik sayıda beyitlerle işlenmektedir. Hakkında tartışmalar olan mahreçlerin sayısı konusunda müellif, cumhurun görüşü olan 17 sayısını esas almaktadır. Yine tartışmalı bir konu olan sıfatların sayısı hakkında ise müellif, 18 sayısını esas alarak açıklamalarını buna göre yapmaktadır. Daha sonra harflerin mahreç ve sıfatlarının iyi bir hocadan meşk edilerek dudak/ağız talimi yapılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Son olarak ise müellif, eser dolayısıyla dostlarının/okuyanların kendisine duada bulunmasını rica etmektedir.

“Hudânın ismidür Hâlık senâ-yı hamde lâyık
Habîbini cümleye fâik şefâatde o şâmil hâ

Salâtile selâm şâha idelüm ol yüzi mâha
Şefî’ola dergâha olalum bizde nâil hâ

...

Bu yigirmi dokuz harfin sîfât on sekiz oldı
Anın evvelki hems oldı bu on harfde olur bil hâ

Fe-hassehü şahsün ile seket harfi hems oldı
Buların ğayri çehr oldı ki on dokuz anı bil hâ

...

Ki efvâh-ı meşâyıhtan işidüp eyce meşk eyle
Dilin misvâr ola tâ kim halâs ol luğatı bil hâ

Bu manzûmı alup elde ide gör hıfzı dilde
Surûrî sırrını bilde Halîle bir duâ kıl”

Zafer (Tecvîd-i Manzûm)

Eser, 19 Hk 218/5 demirbaş numarasıyla Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Kütüphanede eser isminin *Risâle-i fî Beyâni’l-Kırâat*, dilinin ise Arapça olduğu kaydı yanlışır. Eserin Osmanlıca matbu metni de bulunmaktadır. Bu metinden sonra bir de manzûm akâid bulunmaktadır. Manzûm akâidde mahlas olarak Hilmi ismi geçmektedir. Kütüphanelerde de müellif; Vardarlı Hilmi/Hilmî Vardârî/Mukri-i Vardaryenicesi/Vardar Yeniceci Hilmi, Abdülkerim Vardarî (d. 1003/1595/ö. ?) (Abay, 1991, s. 259; Bursalı Mehmed Tâhir, 1331, s. 121) gibi çeşitli isimlerle kayıtlıdır. Eserin 14. beyitinde geçen “Maksad-ı aksâ budur kim her kim nazar itse ana/Mukrî-i Vardaryenicesin duâ ile ana” ifadesi onun Vardaryeniceli olduğunu desteklemektedir. Kütüphaneler de muhtemelen bu ifadeden yola çıkarak onunla ilgili böyle bir kayıt koymuşlardır. 12. beyitte ise müellif, mukîm ya da seferî, ezberleyenin muzaffer olacağını belirterek esere *Zafer* ismini koyduğunu belirtmektedir. Nüshanın başında ise *Tecvîd-i Manzûm* ismi bulunmaktadır.

Mesnevî nazım şekliyle telif edilen eser 71 beyittir. Diğer birçok eserde olduğu gibi besmele, hamdele, salvele ile girizgâh yapan müellif, bundan sonra tertil ayetine (Müzzemmil, 73/4) değinmekte, tecvîd ilmini öğrenmenin farz olduğunu söyleyerek bu nassı delil getirmektedir. Müellif, tecvîdsiz ya da taklit ile Kur'ân'ı kırâat edenin günahkâr olacağı hükmünü, iki dünyada izzet isteyen kişinin ise gayret göstererek tecvîd kurallarını öğrenmesi gerektiğini dile getirmektedir. Sonraki bölümlerde eserin telif sebebine, yazım serüvenine ve eseri neden manzûm kaleme aldığına dair bilgiler vermektedir. Bu kısımdaki dikkat çekici bir nokta; müellifin kendinden önce kimsenin tecvîde dair bir eser nazmetmediğini, Allah'ın yardımıyla bu işin kendisine nasip olduğunu dile getirmesidir.

14 beyitlik girişten sonra müellif eserin asıl bölümlerine geçmektedir. Bu bölümde sırasıyla; Bâbu Harf-i Med, Bâbu Sebeb-i Med, Bâbu Medd-i Muttasil, Bâbu Medd-i Munfasıl, Bâbu Medd-i Lâzım, Bâbu Medd-i Ârız, Bâbu Medd-i Lîn, Bâbu İhfâ, Bâbu İzhâr, Bâbu İklâb, Bâbu İdğâm-ı Maa'l-Ğunne, Bâbu İdğâm-ı bi-lâ Ğunne, Bâbu İdğâm-ı Misleyn, Bâbu İdğâm-ı Müttecâniseyn, Bâbu İdğâm-ı Müttekâribeyn, Bâbu İdğâm-ı Şemsiyye, Bâbu İzhâr-ı Kameriyye, Bâbu Kalkale, Bâbu Ahvâli'-r-Râ, Bâbu Lâmi'l-Celâl, Bâbu's-Sekte, Bâbu Hâi's-Sekte, Bâbu İbdâl ve't-Teshîl, Bâbu's-Sıla, Tertîb-i Secâvend-i Hurûf başlıkları bulunmaktadır. Müellif konuları örneklerle de zenginleştirmiştir.

Eserin çok sade ve anlaşılır bir dili bulunmaktadır. Bunun dışında eserin içeriğiyle ilgili olan bir husus da şudur ki; diğer çoğu tecvîd eserinde görülen, örneğin ihfâ harflerinin şiirsel ya da akılda kalacak şekilde formüle edilmesine bu eserde rastlamamaktayız. Müellif bu gibi yerlerde beyitin kafiye düzenini göz önünde bulundurarak harfleri tek tek yazmıştır. Fakat örneğin kalkale ya da idğâm-ı maa'l-ğunne gibi başlıkların altında konunun harflerini formüle ederek vermiştir.

“Bî-kıyâs hamd u sibâs olsun Hudâya bâ-safâ
Hem salâtile selâm olsun bi-rûh-i Mustafâ
...
Sabîkâ nazm itmemiş tecvîdi bir ehl-i edâ
Hamdulillâh ben fakîre oldı tevfik-i Hudâ

Anı hıfz iden muzaffer fi'l-mekarri ve's-sefer
Tesmiye itdim tecvîdi ismin anın çün *Zafer*
...
Babu İdğâm-ı Maa'l-Ğunne
Harf-i yemnûya mülâki olsa tenvîn ile nûn
Ana idğâm-ı maa'l-ğunne didiler mukriûn
...
Babu Kalkale
Kelimenin aynile lâmi olsa sâkin kutbuced
Kalkale olur misâli oldı hablün min mesed
...
Tâ gelurse vakf-ı mutlak didiler
Geçme anı vakfı câiz gördiler”

Listedeki eserlerin yanı sıra Şir'atü'l-İslâm mütercimi Demirhisarlı Âbidî'ye (15. yy.) bir tecvîd eseri (Kemikli, 2012, s. 104) atfedilse de taramalar sonucu böyle bir eser tespit edemedik. Kaynak gösterilmeyen bir internet sitesinde (Fikir Cephesi, 2011) eserin manzûm olduğu ve Edirne Selimiye Ktp. No. 982 demirbaş numarasına kayıtlı olduğu bilgisi bulunmaktadır. Fakat bu kayıta başka bir esere rastlanmaktadır.

Manzûm Türkçe Tecvîdlerin ve Muhtevalarının Değerlendirmesi

Tecvîd eserlerinin, mensûr ve manzûm olarak yazıldıklarına temas etmiştik. Mensûr eserlerde vezin, kafiye, nazım şekli vb. gibi teknik tabirler ve sanat endişesiyle yazma fikri yok denecek kadar azdır. Fakat tabii ki bu mensûr eserlerin sanatsal değer taşımadığı anlamına da gelmemektedir. Çünkü bilindiği gibi edebî değeri olan nesir yazısına inşa denmektedir. Değişik sebeplerden dolayı -örneğin nazımın cazip olması- edebiyatımızın nazım kısmı ağır basmaktadır. Bu nedenle de nesir türü yazı pek rağbet görmemiş ve örneğin Sinan Paşa gibi münşî çok fazla yetişmemiştir (Nesir konusu için bk. Okuyucu vd., 2012, s. 13-36).

Mensûr eserlerde; daha çok didaktizm ön planda olduğu ve müellifler eserlerini toplumun geniş bölümünün istifade etmesi amacıyla yazdıkları için halkın anlayacağı şekilde açık dil ve sade bir üslup tercih edilmiştir. Fakat bu durum, konuya alâka gösterenlerin daha rahat anlayabileceği anlamındadır. Gerek mensûr gerek manzûm tecvîd türü dinî eserlerde de müellifler talimî özelliği gözetmiş, Kur'ân'ın doğru, düzgün ve güzel okunmasına fayda sağlayacak eserler kaleme almıştır.

Bilindiği gibi manzûm eserlerin özelliklerinden biri belli ölçülerde yazılmış olmalarıdır. Tecvîd türü eserlerde müellifler aruz ölçüsünü esas almış ve eserlerini kendi tercihlerine göre aruzun çeşitli vezin ve kalıplarında yazmışlardır. Müellifin, aruz ölçüsünde vezin veya kalıp yönündeki tercihi, yazacağı eserin hacmi, beyit ve bendlerin kısalığı-uzunluğu ile de ilişkilidir. Örneğin; müellif beyit sayısı yönünden sınırı olmayan mesnevî nazım şeklinde bir eser yazacaksa daha çok kısa kalıpları tercih etmiştir.

Yaptığımız araştırma sonucunda manzûm tecvîd eserlerinin en fazla mesnevî daha sonra ise gazel nazım şekli ile yazıldıklarını görmekteyiz. Mesnevî nazım şeklini kullanan müellifler, eserlerini kaleme alırken daha rahat hareket edebilmekte ve farklı kafiye düzenleriyle konulara daha geniş yer verebilmektedirler. Bu tür eserlerde konular daha çok tek tek bablar/başlıklar/kitaplar halinde işlenmektedir. Sadece *Nazm-ı Risâle-yi Mersûmât mine't-Tecvîd* adlı eserde başlık bulunmamaktadır.

Manzûm tecvîd eserlerindeki temel muhteva, ilk bölümde de anlatıldığı üzere asil ve geçici sıfatları itibarıyla Kur'ân harfleridir. Bundan başka Kur'ân'ın eğitim ve öğretiminin şartları, âdâbı, harflerin mahreçleri, sıfatları, tenvîn ve harflerin halleri, medler, vakıf-ibtidâ, idğâm-lar, sekte, secde, tilavet kaideleri, mevsûl-maktû', Resm-i Osmânî, tâ-yı te'nîs gibi müellifin

de tercihihine göre konular işlenmektedir. Bu eserlerde en çok; harflerin mahreçleri, sıfatları, medler, tenvîn ve nûn-ı sâkinin halleri konularının işlendiğini görmekteyiz. Bunlar tecvîd ilminin en temel konuları olduğu için müellifler, eserlerinde bu konuları daha fazla işlemiştir diyebiliriz. Bunun yanı sıra bazı müellifler eserlerinde sadece bir ya da birkaç konuya yer vermişlerdir. Bu durum ise müellifin tercihi ve o konudaki ihtiyacı giderme isteği şeklinde açıklanabilir.

Tecvîd konusuyla irtibatlı olarak bir de esas alınan kırâat, kurrâ, kırâat imamı ve râvîsi konuları bulunmaktadır. Nitekim esas alınan kırâat imamı ya da râvî farklılığı, bazı tecvîd kaidelerini de (kırâati) değiştirmektedir. (قرا) fiilinden türeyen kırâat (قراء) kelimesi sözlükte, okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek anlamında mastar; sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma, tilâvet etme anlamında kullanılan bir isimdir. Aynı kökün Kur'ân şeklinde gelen mastarı kırâat ile eş anlamlıdır (Altıkulaç, 2002, s. 426-433). Ulûmu'l-Kurân'da önemli bir yere sahip olan kırâat ilminin konusu tıpkı tecvîd ilmi gibi, telaffuzlarındaki değişme ve edalarındaki keyfiyet bakımından Kur'ân kelimeleridir (Abdulfettah el-Kâdî, 1981, s. 7). Kurrâ ise ıstılahta yedi veya on kırâatın kendilerine nispet edildiği imamlar için kullanılır. İmamlara nispet edilen kırâatlardan bir veya birkaçını bizzat imamın kendisinden alan kimseye "râvî", râvîye nispet edilen kırâata "rivâyet" denir (Bu konularla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, 2012a, s. 77-81, 2012b, s. 299-317). İncelediğimiz tecvîd eserlerinin hepsinde müellifler Âsım kırâatının Hafs rivâyetini esas almışlardır. Günümüzde de kârîler en fazla bu kırâat ve rivâyete göre Kur'ân tilâveti yapmaktadırlar (Ünal, 2012, s. 75-76.).

Türk İslam Edebiyatı sahasında oluşan dinî türler, genelde ayet ya da hadislerin teşvikiyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Yani bu türlerin ortaya çıkmasının altında bazı nedenler bulunmaktadır. Söz gelimi Cenâb-ı Allah ile ilgili türlerden olan esmâ-i hüsnâ ya da Hz. Peygamber ile ilgili türlerden kırk hadis yazma ve ezberlemenin ilk nedeni ayet ve hadislerdir. Manzûm tecvîdlerde de ilk sırada bu nedeni görmek mümkündür. Nitekim bu eserlerin yazılmasında ana gaye Allah'ın "Kur'an'ın tertil üzerine okunması" şeklindeki emridir. Müellifler de bu nassları esas alarak tertil/tecvîd ilmini öğrenme ve öğretme gayreti içerisinde olmuşlardır. Diğer bir neden müellifin bu ilmi özel olarak öğrenmesi yani bu alanda ihtisas sahibi olmasıdır. İncelediğimiz eserlerde müellif ya bizzat kendisi böyle bir eser yazmak istediğini ya da tanıdıklarının kendisinden böyle bir talepte bulunduğunu ifade etmektedir. Eserlerde geçen bir diğer neden eserlerin dili ile ilgilidir. Nitekim tecvîd eserleri Arapça yazılmıştır. Manzûm Türkçe tecvîd yazan müellifler, bu dili bilmeyen kişilerin de tecvîd ilmini öğrenmeleri gayesini gözeterik eserlerini Türkçe kaleme aldıklarını belirtmektedir. Bazı müellifler nazım öğreticilik açısından kolaylık sağladığını da bizzat ifade etmektedir. Bununla bağlantılı olan bir başka neden ise halka hizmet etmek ve eserlerini okuyacak olanların hayır dualarını almaktır. Ayrıca dinî türde bir eser yazmakla Allah'ın günahlarını bağışlamasını (bereket/şefaet) dileyen müellifler de bulunmaktadır.

Sonuç

Türk İslam Edebiyatı sahasında talimî özelliğın ön planda olduğu pek çok tür bulunmaktadır. Bunlardan biri de manzûm tecvîdlerdir. Araştırmaya dâhil olan ve tespit edilen eserler de telif ve manzûm özellik taşımaktadır. Kur'an temelli bir ilim olan tecvîd ile alakalı daha çok mensûr eserler yazılmış, yazılmaya da devam etmektedir. Bu yönüyle dinî diyebileceğimiz bu ilim hakkında yazılan Türkçe manzûm tecvîdlerle ilgili bugüne kadar akademik bir çalışma yapılmadığı dikkat çekmektedir.

Tecvîd ilminde ihtisas sahibi bazı müellifler, halkın eğitim-öğretimine fayda sağlayacağı ve bu ilmi daha kolay öğrenebileceklerine kanaat getirerek eserlerini manzûm olarak kaleme almışlardır. Gerek müelliflerin bizzat belirtmesi gerek telif edilen eser sayısı gerekse de eserlerde halkın bu ilmi öğrenmeye talip olduklarını gösteren ifadeler, bu tür eserlerin rağbet gördüğünü göstermektedir. Bazı eserlerde dikkat çeken diğer bir nokta; müelliflerinin şair olmalarına rağmen isim ya da mahlaslarının geçmemesidir. Bu da müelliflerin tevazulu davrandığını ve amaçlarının sadece Allah rızası olduğunu göstermektedir. Bu durumun gelecekle de ilgisi olduğu söylenebilir.

Bu eserlerin bazıları tecvîd ilminin konularını tam anlamıyla ele almamaktadır. Yine de manzûm özellikte olması ve tecvîd ilminin konu ya da konularını ele alması bakımından bu eserler önemlidir. Zaten tecvîd eserlerinin yazımında hangi konuların yer alması gerektiğine dair standart ya da müfredat gibi bir program da yoktur. Bu duruma müellifin gerekli gördüğü konu hakkında dinî ve manzûm bir eser yazma isteğini gerçekleştirmesi şeklinde de bakabiliriz.

Müellifler, elde bulunan tecvîd kaideleriyle ilgili verileri/kaideleri eserlerinde kullanmaktadırlar. Nitekim tecvîd kaideleri bellidir. Fakat bu kaideleri nazma aktarmak, onları uygun bir şekilde işlemek, Arapça kelimeleri ya da örnekleri Türkçe kelimelerle birlikte terkip edip vezne dökerek veciz bir şekilde kaleme almak kolay bir iş değildir. Bu eserlerin ve yazarların yaptıkları katkıya ve konunun önemine bir de bu açıdan bakmak gereklidir.

Sonuç olarak bu eserlerin genelde dinî, özelde tecvîd ilminin eğitim-öğretiminde ayrı bir yeri olduğu kaçınılmazdır. Medreselerde ya da Kur'an eğitim-öğretiminin yapıldığı özel yerlerde bu eserlerin bir kısmının okunduğunu hatta ezberlendiğini söyleyebiliriz. Halkın bu ilimde uzmanlaşmış kişilerden tecvîd ilmine dair eser yazmalarını istemeleri ya da hayatı hakkında bilgilere sahip olduğumuz ve kırâat eğitim-öğretimi ile hayatını geçirdiğini bildiğimiz manzûm tecvîd sahibi Hâfız Muhammed Efendî'nin öğrencilerine eğitim verirken bu eserini de okutabilme ihtimali, dinî eğitimde bu eserlerin kullanıldığını destekler nitelikte örneklerdir.

Kaynakça

- Abay, M. (1991). Osmanlı döneminden yazılan tefsir ile ilgili eserler bibliyografyası. *Divan*, 1, 249-303.
- Abdulfettah el-Kâdî (1981). *el-Budûru'z-zâhire*. Beyrut: y.y.
- Akkanat, C. (2012). *Gelenek ve ikinci yeni*. İstanbul: Okur.
- Akkuş, M. (2006). *Klasik Türk şiirinin anlam dünyası; edebî türler ve tarzlar*. Erzurum: Fenomen.
- Ali Emirî (t.y.). *el-Esâmî-i şuarâ-yı Âmid*. Millet Kütüphanesi. AETRh 781/1.
- Altıkulaç, T. (2002). Kırâat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi içinde* (C. 25, s. 426-433). Ankara: TDVY.
- Ayvazoğlu, B. (2013). *Aşk estetiği*. İstanbul: Kapı.
- Beyatlı, Y. K. (2012). *Edebiyata dair*. İstanbul: Fetih Cemiyeti.
- Birgivi, Takiyyüddin Mehmed (t.y.). *ed-Dürrü'l-yetim* (thk. M. A. Halef). Bağdâd: Câmiatü Bağdâd.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (1419/1998). *Sahîh-i Buhârî*. Riyad: Beytül-Efkâr.
- Bursalı Mehmed Tâhir. (1331). *Osmanlı müellifleri* (C. 3). İstanbul: Bizim Büro Basımevi.
- Çağmar, M. E. (2009). Molla Halîl el-İs'irdî'nin "risâletun fi ilmi't-tecvîd" adlı eseri. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar*, 2, 153-161.
- Çelebioğlu, A. (1998). *Eski Türk edebiyatı araştırmaları*. İstanbul: MEB.
- Çetin, A. (1987). Kırâat ve tecvid bibliyografyası. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 307-317.
- Çetin, A. (1995). Tecvid. *DİA içinde* (C. 40, s. 253). Ankara: TDVY.
- Çetin, A. (2012a). *Kırâatlerin tefsire etkisi*. İstanbul: Ensar.
- Çetin, A. (2012b). *Kur'ân okuma esasları*. Bursa: Emin.
- Daşdemir, M. (2007). XIV. yüzyıla ait manzûm bir Şatibi şerhi: Keşfu'l-meânî. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 35, 29-48.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî (t.y.). *Sünen-i Ebu Dâvûd*. Riyad: Beytül-Efkâr.
- Fazlıoğlu, İ. (1997). Bir bilgi türü olarak şiir üzerine bir taslak. *Sarıç Dergisi*, 1, 16-17.
- Fikir Cephesi. (2011, 15 Aralık). *Eski Türk edebiyatı*. www.fikircephesi.com/threads/eski-turk-edebiyati.822/ adresinden 20.03.2015 tarihinde edinilmiştir.
- Hilmi Vardârî. (t.y.). *Zafer (Tevcid-i manzûm)*. Çorum Hasan Paşa II Halk Kütüphanesi. 19 Hk 218/5.
- Hâfız İzzeddîn. (t.y.). *Manzûm tecvid*. Ankara Milli Kütüphane. 06 Mil Yz A 7031/8.
- Hâfız Muhammed. (1210). *Nazmu'l-ehemm fi ilm-i tecvîdî'l-elzem*. Ankara Milli Kütüphane. 06 Hk 4866.
- Hanay, N. (2012). Kırâat-ı aşere'nin imam, ravi ve tarihlerine dair manzûm bir eser incelemesi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 261-287.
- Cezerî, Muhammed b. Muhammed. (1405/1985). *et-Temhid fi ilmi't-tecvîd* (thk. A. H. el-Bevvâb). Riyad: Mektebetü'l-Maârif.
- Cezerî, Muhammed b. Muhammed. (t.y.). *Mukaddime*. Ankara Milli Kütüphane. 06 Mil Yz A 4215/1.
- İbn-i Manzûr (t.y.). *Lisânu'l-Arab* (C. 1, thk. A. A. el-Kebîr, M. A. Hasbullah ve H. M. Şazeli). Kâhire: Dâru'l-Maârif.
- İzmirlî İsmail Hakkı. (1340). Resm-i Mushaf-ı Osmânî meselesi. *Mahfil*, 3 (26), 22-29.
- Kam, Ö. F. (2008). *Asar-i edebiyete tedkikatı* (hzl. H. Çeltik). Ankara: Birleşik.
- Karaçam, İ. (1991). *Kur'ân-ı Kerîm'in faziletleri ve okuma kaideleri*. İstanbul: İFAV.
- Kemikli, B. (2012). Türk edebiyatının Anadolu'daki teşekkül ve gelişmesi. A. Yılmaz (Ed.), *Türk İslam edebiyatı el kitabı* içinde (s. 91-116). Ankara: Grafiker.
- Kılıç, M. E. (2009). *Sufi ve şiir*. İstanbul: İnsan.
- Kiremitçi, F. (2012). Klasik Türk edebiyatında öğretici mensûr eserleri nazma aktarma çalışmaları ve Sâdîki'nin manzûm akaid-nâme örneği. *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7 (1), 1501-1539.
- Kocakaplan, İ., Gökalp, H. ve Aça, M. (2011). *Başlangıçtan günümüze Türk edebiyatında türler ve şekil bilgisi*. İstanbul: Kesit.

- Köprülü, M. F. (2012). *Edebiyat araştırmaları* (C. 1). Ankara: Akçağ.
- Livingston, R. (1998). *Geleneksel edebiyat teorisi* (çev. N. Özdemiroğlu). İstanbul: İnsan.
- Manzûm risâle-yi tecvid (kitâbu't-tecvîd)*. (t.y.). Ankara Milli Kütüphane. 06 Hk 3640/10.
- Manzûm tecvid*. (t.y.). İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi. 07 Tekeli 891/4.
- Manzûm tecvid*. (t.y.). Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. 42 Kon 373/4.
- Manzûme-yi tecvid*. (t.y.). Ankara Milli Kütüphane. 06 Mil Yz A 4817/3.
- Mar'aşı, Saçaklı-zâde M. Ebi Bekir. (2001). *Cühdü'l-mukill* (thk. S. Kaddûri Ahmed). Ammân: Dâru Ammâr.
- Maşalı, M. E. (2003). *Resmü'l-mushaf ve tarihsel değeri*. Yayınlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Maşalı, M. E. (2004). *Kur'ân'ın metin yapısı*. Ankara: İlahiyat.
- Mehmed Emin Tokadı (t.y.). *Manzûm terceme-i mukâddimetül-Cezeriye*. Ankara Milli Kütüphane. 06 Hk 4175/2.
- Mirzâ Zahid. (t.y.). *Manzûme-i tecvid*. Ankara Milli Kütüphane. 06 Mil Yz A 4766/3.
- Müslim, Haccâc b. (1419/1998). *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Beytül'Efkâr.
- Nazm-ı risâle-yi mersûmât mine't-tecvîd*. (t.y.). Ankara Milli Kütüphane. 06 Hk 3640/4.
- Nazmu't-tecvîd*. (t.y.). Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. 42 Kon 5651/8.
- Okuyucu, C., Kartal, A. ve Köksal, M. F. (2012). *Klasik dönem Osmanlı nesri*. İstanbul: Kesit.
- Pekolcay, N., Eraydın, S., Tahralı, M., Uzun, M., ve Subaşı, H. (2000). *İslâmî Türk edebiyatında şekil ve nev'ilere giriş*. İstanbul: Kitabevi.
- Suyûtî, A. (1425/2004). *el-İtkân* (C. 1, thk. Ahmed Alî). Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Sülün, M. ve Abay, M. (2002). Kırâat bibliyografyası. B. Çetiner (Ed.), *Kur'ân ve tefsîr araştırmaları 4 (kırâat ilmi ve problemleri) tartışmalı ilmi toplantı kitabı* içinde (s. 477-540). İstanbul: Ensar.
- Şaban Abdulâtî (1425/2004). *Mu'cemu'l-vasît*. Mısır: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye.
- Şabân Efendi. (t.y.). *Risâle-yi tecvid*. Ankara Milli Kütüphane. 06 Hk 3640/11.
- Şeyh Mevlana Sinan. (t.y.). *Terceme-yi Cezerî*. Kütahya Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi. 24397.
- Tanpınar, A. H. (2011). *Edebiyat üzerine makaleler*. İstanbul: Dergah.
- Temel, N. (2002). Kırâat ve tecvid ilmine ait eserlerin sistematigi. B. Çetiner (Ed.), *Kur'ân ve tefsîr araştırmaları 4 (kırâat ilmi ve problemleri) tartışmalı ilmi toplantı kitabı* içinde (s. 247-281). İstanbul: Ensar.
- Tirmîzî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. (1495/1975). *Sünen-i Tirmîzî* (C. 5, thk. İ. Atve ve M. el-Halebî). Suriye: y.y.
- Ulusal Toplu Katalog. Şeyhî/Şeydî Mehmed Efendi-Şeyhî Muhammed-Nazmu'l-Ehem. <http://www.toplukatalog.gov.tr/index.php?cwid=2> adresinden 15.12.2015 tarihinde edinilmiştir.
- Ünal, M. (2012). Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi. Mehmet Akif Koç (Ed.), *Tefsir el kitabı* içinde (s. 61-103). Ankara: Grafiker.
- Yüksel, M. İ. (2009). İstanbul Süleymaniye kütüphanesindeki Arapça ve Osmanlıca kırâat yazmaları. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Zekeriyya el-Ensârî (t.y.). *Şerh-i mukaddime-yi Cezerî*. Mısır: Mektebetü's-Sa'diyye.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. (1418/1998). *Keşşâf* (C. 4, 6, thk. eş-Şeyh Â. Ahmed ve eş-Şeyh A. Muhammed). Riyad: Mektebetü'l-Abikân.

Necâtî Bey Divanı'nda “Şiir” ve “Şair”in Vasıfları

Zehra Öztürk*

Öz: Şairlerin, şiir yazarken bağlı buldukları kurallar olarak tanımlanan “poetika”nın ilk örneği Klasik çağda Aristo tarafından bu adla verilmiştir. Batıda bu eseri Horatius ve Longinus’ın şiir ve hitabet sanatıyla ilgili eserleri takip etmiştir. Doğuda ise güçlü bir şiir geleneğine sahip Arap dünyasında poetikaya zemin hazırlamış en önemli kaynak Kur’an-ı Kerim’dir. Kur’an dili ve şiir sanatı üzerine birçok eser verilmiştir. El-Curcanî’nin “Esrar’l-Belaga” adlı eseri ile İbn-i Arabî’nin eserlerindeki şiirle ilgili düşünceleri doğuda poetikanın ilk örnekleri sayılabilir. Emir Devletşah da Tezkiresi’nin mukaddimesinde şiire dair görüşlerini bildirmiştir. Edebiyatımızda ise bilinen anlamıyla yazılmış bir poetika olmasa da şairler eserlerinde, şiire dair görüşlerini belirtmiştir. Ali Şir Nevâi ve Lâtîfi tezkirelerinin mukaddimelerinde şiire dair görüşlerine yer vermiştir. Her devirde, yazılı kurallar olmasa da şair ve yazarlar içinde buldukları devirde kabul görmüş ilkeleri benimsemiş ve o ilkelere bağlı kalarak eser vermişlerdir. Divan edebiyatında da yazıya dökülmemiş olsa da şairler tarafından benimsenmiş bir gelenek vardır. Şairler, şiirlerinde genellikle aynı konuyu işlemiş ve farklarını söyleyiş biçimleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de şiirin ve şairin hangi özelliklere sahip olması gerektiğini şiirlerinde işlemişlerdir. 15. yüzyılın en önemli şairlerinden olan Necâtî Bey’in divanı “şiir”e ve “şair”e dair birçok beyit içermesi yönüyle önemlidir. Necâtî Bey, divanında kendi şiirinden yola çıkarak şiir ve şairin nasıl olması gerektiğini belirtmiş ve bu iki kavram için birçok sıfat kullanmıştır. Necâtî Bey, şiirin “renğin, taze, şeker, dil-fırıp, dil-süz” şairin ise “andelîb, şîrin-sühan, tûtî, bülbül-tab,” olması gerektiğini belirtmiştir. Bu çalışmada Necâtî Bey divanında şairin “şiir” ve “şair” kavramlarını ele alıp biçimi ve bu iki kavrama bakış açısı işlenecektir.

Anahtar kelimeler: Şiir, Şair, Gazel, Necâtî, Poetika.

Giriş

Edebî bir terim olarak poetika, şairlerin şiir yazarken bağlı buldukları veya önemsedikleri şiirsel görüş ve kuralların bütününe verilen addır (Coşkun, 2011, s. 57). Poetika sözcüğü bu anlamıyla ilk defa Aristo’nun aynı adlı eserinde kullanılmıştır. Aristo, eserinde şiir sanatına dair düşüncelerini tragedya türü üzerinden ifade eder ve iyi şiirin özelliklerinden bahseder. Batı edebiyatında Aristo’dan sonra da poetika adında eserler yazılmıştır. Horatius (M.Ö 65), Ronsard (1565), Boileau (1674), Paul Claudel (1907), Max Jacop (1922) Batı edebiyatındaki poetika yazarlarıdır (Okay, 2014, s. 18). Doğu’da ise şiir cahiliye devrinden itibaren

* Arş. Gör., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
İletişim: zehraozturk@uludag.edu.tr, Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa

oldukça önemlidir. Cahiliye döneminde Cahiz, Ebu'l Ferec el-İsfehânî gibi şairler şiirin güzel okunması gerektiğini söylemiştir. İslâmiyet'ten sonra Doğu'da şiirin kaynağı Kur'ân-ı Kerîm olarak görülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'in dili ile Arap şiir geleneği arasındaki farklarla ilgili pek çok eser yazılmıştır. Arap dünyasında el-Curcânî'nin *Esrâru'l-Belâga ile Delâilu'l-İ'câz*, İbn-i Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, *Zahâiru'l-E'lâk Şerhu Tercümânu'l-Eşvâk*, *Divânu'l-Maârif*, Gazalî'nin *Mişkatü'l-Envâr* adlı eserleri şiir sanatına dair görüşler içermektedir. İran'da ise Nizâmî-yi Arûzî, Kâtibi gibi şairler eserlerinde şiire dair görüşlerini belirtmişlerdir. Çağatay sahası Türk edebiyatının en önemli şairi kabul edilen Alî Şîr Nevâî de eserlerinde şiire dair görüşlerine yer vermiştir. Edebiyatımızdaki tezkirelere kaynaklık eden Devletşah Tezkiresi'nin yazarı Emir Devletşah tezkiresinin girişinde Fars şiir geleneğinden bahsetmiş ve iyi şiir ve şairin vasıflarını anlatmıştır (Gür ve Koçakoğlu, 2009, s. 91).

Türk edebiyatında da durum Arap ve Fars edebiyatından çok farklı değildir. Klasik edebiyatımızda şair ve yazarlar şiire dair görüşlerine eserlerinde yer verse de şiir geleneğine dair münferit bir eser yazılmamıştır. Klasik edebiyatımızda şiir sanatıyla ilgili görüşler şair tezkirelerinde, divan dibacelerinde ve şairlerin şiirlerinde yer alır. Tezkireler, şairler hakkında bilgi verirken devrin şiirinin özelliklerine ve iyi şiir ve şairin nasıl olması gerektiğine dair bilgi verir. Klasik edebiyatımızda Anadolu sahasında ilk tezkire Sehî Bey'in *Heşt Behişt* adlı eseridir. Bu eserde şairler ve şiir anlayışları ile ilgili kısa değerlendirmeler vardır. Sehî Bey'in çağdaşı olan Lâtîfî'nin tezkiresi, gerek önsözünü gerekse şairler hakkındaki değerlendirmeleri ile devrinin şiir anlayışına ışık tutmuştur. Klasik edebiyatımızda şiir ve şaire dair görüşlerin yer aldığı ikinci kaynak şairlerin divanlarına yazdıkları dibaceler yani önsözlerdir. Divanların önsözleri divan tertip etme geleneğine uygun olarak Allah ve peygambere övgü, eserin yazılış sebebi ve şairin şiir hakkındaki görüşleri gibi konulardan meydana gelir. Ancak bir şiir edebiyatı telakki edilen Divan edebiyatında dibace yazma yaygın değildir (Üzgör, 1990, s. 4).

Şairlerin şiire ilgili görüşlerini ifade ettikleri bir diğer mecra ise divanlarıdır. Ağırlıklı olarak gazellerden meydana gelen divanlarda konu bütünlüğü yoktur. Bu nedenle şairler, şiire dair görüşlerini başlı başına bir şiirde ifade etmek yerine farklı şiirlerde birer ikişer beyitle konuya değinerek ifade etmişlerdir.

Necâtî Bey'in "Şiir"e ve "Şair"e Bakışı

Necâtî Bey 15. yüzyıl Türk edebiyatının en önemli şairlerinden biridir. Zengin hayalleriyle süslü şiirlerinde sade anlaşılır bir dil kullanan şair, atasözleri ve mesellere de sıkça yer vermiştir. Necâtî Bey'in özellikle gazel sahasında kendisinden sonra gelen şairlere yol gösterici olduğu kabul edilir (Çavuşoğlu, 1971, s. 21). Divanına dibace yazan şairlerden biri de Necâtî

Bey'dir. Divanının dibacesinde Allah'a hamd ettikten sonra divanını tertip sürecinden bahsedilen Necâtî, dibacenin son kısmında şiirlerine kısaca değinmiştir. Şair, divanını şu sözlerle arz eder:

Zarf-ı mey harf oldu sâki kafiye

Nuş iden abdala sahhan âfiye (Üzgör, 1990, s. 104)

[Harf; şarap kabı, kafiye de saki oldu. Onu içen abdala sıhhat ve afiyet olsun.]

Dibacede şiirinin ayrıntılarına dair kısa bilgiler veren Necâtî'nin şiirlerinde söz söyleme, şiir ve şaire dair görüşlerini içeren pek çok beyit bulunmaktadır. Necâtî, divanında edebî gelenek, şiirin konusu, şair ve şiirin vasıfları ile kendi şiirini işlediği birçok beyit kaleme almıştır. Bu beyitler yalnızca Necâtî Bey'in şiir anlayışını yansıtmakla kalmayıp devrin genel temayülü ile ilgili de fikir vermektedir.

Necâtî, divanında pek çok beyitte şiirin konusuna yer vermiştir. Divan edebiyatının en yaygın nazım biçimlerinden biri olan gazelin konusu genellikle aşk ve şaraptır. Gazeller aşığın dilinden sevgiliye hitaben yazılmış şiirlerdir. Sevgilinin güzelliği ve cefası, âşığın sevgili karşısındaki durumu ve çektiği sıkıntılar gazelin başlıca konularıdır. Sevgilinin kaşı, gözü, saç, dudakları, beni, ayva tüyleri, bakışı ve diğer güzellik unsurları gazellerde sıkça işlenmektedir. Sevgili, şairin şiir yazma sebebi ve ilham kaynağıdır. Necâtî, divanın da kendisine sevgilinin ve aşkın ilham verdiğini şu sözlerle ifade eder:

Hüsnün dürür Necâtîyi gûyâ iden eger

Ûtûîyi söylesündür isen göster âyine (Tarlan, 1992, s. 379)

[Ey sevgili nasıl ki papağanı konuşturmak için ona ayna göstermek gerekirse Necâtî'yi söyleten de senin güzelliğindir.]

‘İşk sultânı Necâtîye kulumdur diyeli

Beni adumla oğur defter ü divân ehli (Tarlan, 1992, s. 427)

[Aşk sultanı Necâtî'ye benim kulumdur dediğinden beri defter ve divan ehli kimseler benim adımla okur.]

Necâtî, sevgilinin vasıflarıyla şiirinin yenilendiğini, değer kazandığını ve halk tarafından kabul gördüğünü ise şöyle söyler:

Hüsni vasfı ile Necâtî tâzele eş'ârını

Yâdigâr-ı gül belâlî bülbüle gulgul yeter (Tarlan, 1992, s. 184)

[(Ey) Necâtî şiirini sevgilinin güzelliğiyle tazele ki gülün hatırası bülbüle şamata olarak yeter!]

Her gazel kim nazm olur ol göz ile kaç üstine

Şevk ile erbâb-ı ma'nî götürür baş üstine (Tarlan, 1992, s. 395)

[Sevgilinin gözü ve kaşı üzerine söylenen her gazel söz ehli kimselerce baş üstünde taşınır.]

Divan edebiyatında sevgilinin güzellik unsurları anlatılırken genellikle teşbih ve mecaza başvurulur. Sevgilinin güzelliğini meydana getiren her uzvu ayrı bir renge sahiptir. Sevgilinin saçları gece gibi siyah, kaşları ve kirpikleri fitneye sebep olacak şekilde kara, yanakları gül renginde, dudakları ise lâl taşı gibi kırmızıdır. Sevgilinin ay gibi güzel ve parlak yüzünde bu renklerin her biri mana kazanır. Bu nedenle sevgilinin saçı, gözü, dudakları ve yanakları şiire de renk katar. Şiirler ve onların yazıldığı sayfalar renklerini adeta sevgilinin yüzünden almaktadır.

Şîrinde ruḥun vasfını itdükce Necâtî

Mecmû'a-i gül gibi olur sözleri rengîn (Tarlan, 1992, s. 321)

[Necâtî şiirinde (senin) yanağını tarif ettikçe sözleri gül yaprağı gibi renkli olur.]

Necâtî vaf-ı la'lün mi yazar kim

Ḳalemzâr oldu ḳan aḡlar elinden (Tarlan, 1992, s. 320)

[Kalem (Necâtî'nin) elinden inleyerek kan aḡlıyor. Acaba Necâtî (senin) dudağının vasıflarını mı yazıyor?]

Ögersen ol ruḥı öḡ kim Necâtî vaf ideli

Beyân varâḳlarını lâle-zâra benzettüm (Tarlan, 1992, s. 315)

[(Ey) Necâtî öveceksen o yanağı öv ki (sen onu) övdüğünden beri sözlerinin olduğu yaprakları lale bahçesine benzettim.]

Gül sanma sen Necâtî bu rengin varâḳlarını

Evrâḳ-ı şîrdür beyenüb gül yüze sürer (Tarlan, 1992, s. 207)

[(Ey) Necâtî bu renkli sayfaları gül zannetme. Bunlar güllün (bile) beğenip yüzüne sürdüğü şiir yapraklarıdır.]

Gülşen-i vafında her beyti Necâtî çâkerin

Benzer ol mevzun nihâle kim var ucunda gül (Tarlan, 1992, s. 84)

[(Senin) vasıflarının gül bahçesinde kölen Necâtî'nin her beyti düzgün bir fidanın ucundaki güle benzer.]

Necâtî, başka bir beyitinde sevgilinin vasıflarını anlattığı şiirini cennet lezzetlerine teşbih eder. Dünyada cennet nimetlerine kavuşmak isteyen kimseye kendisinin sevgilinin yanağını anlattığı şiirini okumasını tavsiye eder.

Vaf-ı ruḥunla şîrin oḡusun Necâtînün

Dünyâda özleyen kişi cennet ta'âmını(Tarlan, 1992, s. 431)

[Dünyadayken cennet lezzetlerini özleyen kişi Necâtî'nin (senin) yanaklarını anlattığı şiirini okusun.]

Necâtî'ye göre kendisinin şiirde kabul görmüş bir usta olmasının nedeni şiirlerinde sevgilinin vasıflarını anlatmasıdır. Necâtî, bu bakış açısıyla yazdığı beyitlerde kendisinin kabul

görmüş bir şair olduğunu söyleyerek kendini methederken sözlerine anlam katanın yalnızca sevgili olduğunu belirterek sevgilisini de metheder. Şair, şiirlerinde sevgilinin vasıflarını anlatmaya başladığından beri şiir sahasında kabul gördüğünü söylemektedir. Bu durum divan edebiyatında şiir yazarken geleneğe bağlı olmanın gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

Dil-ber cemâli vasfın idelden Necâtîyâ

Üslûb-ı nazm içinde müselleme değil miyiz (Tarlan, 1992, s. 250)

[Ey Necâtî (o) dilberin vasıflarını tarif ettiğimizden beri şiir tarzında kabul görmüş değil miyiz?]

Üslûb-ı nazm içinde Necâtî kulum şehâ

Vasf itmeyince mihr-i ruḥun mâhir olmadı (Tarlan, 1992, s. 413)

[Ey şah! Necâtî kulum (senin) yanağının aydınlığını tarif etmedikçe şiir sanatında usta olmadı.]

Gazel, sevgilinin türlü özellikleriyle methedildiği, aşığın ise onun karşısındaki zayıflığını ve acizliğini ifade ettiği bir türdür. Necâtî, bazı beyitlerinde sevgili övmeyi bir şairlik ölçüsü saymış ve şiirde kudret sahibi olmasını sevgiliyi anlatmasına bağlamıştır.

Sözi cândan gelen yârun leb-i ḥandânını buldum

Sözümü cân ile dinlen ki sözün cânını buldum (Tarlan, 1992, s. 310)

[Sözü candan gelen sevgilinin gülen dudağını buldum. Sözümü can ile dinleyin ki sözün canını buldum.]

Divanında pek çok yerde kendisini övdüğü görülen Necâtî'nin bazı beyitlerde şairliğinin gücünü, sevgilinin güzelliğini anlatmakta bir ölçü olarak kullandığı görülmektedir. Necâtî sevgiliyi överken kendisinin onun güzelliğini anlatmak konusunda yetersiz kaldığını söyleyerek sevgilisinin güzelliğini yüceltir.

Vasf eyleyemez hüsnüni yıllarla Necâtî

Âsândur egerçi güzel ögmek şu 'arâya (Tarlan, 1992, s. 348)

[Şairlere güzel övmek kolay olsa da Necâtî (senin) güzelliğini yıllarca (uğraşsa) anlatamaz.]

Necâtî benlerün ile lebüni vasf idemez

Çekirdegin çıkarur sözde gerçi kim şekerün (Tarlan, 1992, s. 294)

[Necâtî söz söylemede şekerin çekirdeğini çıkarsa da benlerin ile dudağını tarif edemez.]

Necâtî, sevgilisinin güzelliğini överken kendi şairliğini yüceltmekten de geri kalmaz.

Ol hinduvâne benleri ögmek kolay mıdur

Virilmese idi luṭf ile nazm-ı hasen bana (Tarlan, 1992, s. 157)

[Bana güzel söz söyleme (kabiliyeti) verilmeseydi o Hindu gibi benleri övmek kolay olur muydu?]

Kendine “nazm-ı hasen” verildiğini söyleyen şair, şiir yazmanın bir yetenek olduğuna dikkat çekmektedir. Şairliğin yaratılıştan geldiğini ifade etmek için “tab’, hüner, güher-rîz” ifadelerine yer verir. Necâtî, şiir yazma kabiliyetinden bahsederken kendini “bülbul” ve “tûtî”ye teşbih eder. Divan edebiyatında gül sevgilinin en çok benzetildiği teşbih unsurlarından biridir. Sevgili gül onun bulunduğu yer ise gül bahçesidir. Sevgiliye aşkından feryat edip inleyen âşık ise bülbulle benzetilir. Konuşması ile ün kazanmış olan tûtî de âşığın teşbih edildiği bir kuştur. Tûtînin ayna karşısında konuşması ve aynadan ilham alması ile şeker yemesi edebiyatımızda sevgilinin aynaya, sevgilinin dudaklarının ise şekere benzetilmesine kapı aralamıştır. Bu nedenle âşık ve şair, nağmeleri ve inlemeleri nedeniyle bülbul güzel sözler söylemeleri ile özdeşleşmiştir. Necâtî de bazı beyitlerinde kendisini bülbulle bazılarında ise tûtîye benzetir. Bu iki kuşun kullanıldığı beyitlerde bülbulle birlikte gül ve gül bahçesine tûtî ile birlikte de ayna ve şekere yer verilir. Şair, bazı beyitlerde kendini bülbulle benzetmekle kalmayıp kendisini ondan üstün tutmaktadır.

Olamaz tab’-ı Necâtî gibi bülbul bezle-gûy

Fi’l-meşel hıfz itse ebyât-ı gülistânı dürüst (Tarlan, 1992, s. 166)

[Sâdî’nin Gülistân’ı baştan başa ezberlense Necâtî tabiatında şakacı bir bülbul bulunmaz.]

Bülbul-i tab’-ı Necâtî söze âgâz idicek

Kimse yokdur ki önünde gele ‘irfândan öte (Tarlan, 1992, s. 368)

[Bülbul yaradılışlı Necâtî söz başlayınca onun önünde anlayıştan başka kimse yoktur.]

Necâtî, bülbulle olduğu gibi tûtîyle de kendini kıyaslamış ve kendisinin üstünlüğünü bu beyitlerde de yinelemiştir.

El-hakînsâf budur tûtîye degmez güftâr

Şol çemende ki Necâtî şeker-efşânlig ide (Tarlan, 1992, s. 381)

[İnsaf budur ki Necâtî’nin şeker dağıttığı çemende papağana söz söylemek düşmez.]

Şeker-i şükrün ile âyine-i lutfundan

Tûtî-i tab söze başlamağa buldu mecâl (Tarlan, 1992, s. 87)

[Papağan yaradılışlı Necâtî şükrünün şekeri ile lütfunun aynasından söze başlamaya mecal buldu.]

Necâtî’nin beyitleri kendine övgülerle dolu olsa da şair, kendisine ilham verenin sevgili olduğunu hatırandan çıkarmaz. Kendisini tûtîye benzettiği bir beyitte şeker gibi sözleri olmasının nedenini sevgilinin dudaklarını anlatması olarak göstermiştir.

Şehd yagar lebleri vafında agzından müdâm

Kim Necâtî tab’ına tûtî-i şeker- hâ dimez (Tarlan, 1992, s.216)

[Necâtî yaradılışına şeker papağanı demese de dudaklarını anlatırken ağzından daima bal yağar.]

Necâtî Divanı’nda tûtî ve bülbulle ilgili daha pek çok beyite rastlamak mümkündür. Bu beyitler sevgiliye ve şaire övgülerle doludur.

Cânâ Necâtî ile gel ağız bir eyle kim

Sana şeker-dehen dine şîrîn-suĥan bana (Tarlan, 1992, s. 157)

[Ey sevgili, gel Necâtî ile ağız birliği eyle ki sana şeker ağızlı bana şîrîn sözlü desinler.]

Bülbül ve tûtînin işlendiği beyitlerde Necâtî'nin kendisinin bülbül ve tûtîden üstün görmesi divan edebiyatındaki rakip temasının önemli bir sonucudur. Divan edebiyatı geleneğinde, sevgilisine büyük bir sadakatle bağlı olan âşık ondan gelen eza ve cefalara razı olmuş ve bundan mutluluk duymaktadır. Çünkü eziyet ederek de olsa sevgilisi onu muhatap kabul etmektedir. Ancak güzelliği dillere destan olan sevgilinin pek çok âşığı vardır ve bu durum şair olan "âşık"ı rahatsız etmektedir. Bu âşıklar şiirde "rakip" olarak karşımıza çıkar. Sevgili âşığa cefa ederken rakiplere vefa göstermektedir. Bu nedenle şairler kendilerini rakipten üstün tutarak sevgilinin tek âşığı olmak isterler.

Gülşen içre okusa muṭrib Necâtîşî'rini

Gül yüzine bî-ḥöd olub şâḥdan bülbül düşer (Tarlan, 1992, s. 191)

[Çalgıcı gül bahçesinde Necâtî'nin şiirini okusa gülün yüzü sebebiyle çıldırmış olan bülbül (hayretinden) daldan düşer.]

Didiler yaraşur yâra hezârân bülbülün olsa

Necâtî didi kúyumda yeter murg-ı ḥöş-elhânım (Tarlan, 1992, s. 314)

[Sevgiliye bin bülbülün olsa (sana) yakışır dediler. Sevgili de mahallede güzel nağmeler söyleyen kuşum olarak Necâtî yeter dedi.]

Necâtî şî'rini şîrîn idüb dürler döker oldı

Görelen şol leb-i la'î-i güher-puş u şeker-pâşı (Tarlan, 1992, s. 425)

[[Sevgili] Necâtî o cevher kaplı ve şeker dağıtan ağızındaki dudağını görünce şiirini tatlı yapıp [ağızından] inciler döker oldu.]

Gûş et figânım ey gül-i handân ki yaraşır

Gül-zâr-ı dergêhünde Necâtî gibi hezâr (Tarlan, 1992, s. 66)

[Ey gülen gül benim figanımı dinle. (Çünkü) (senin) gül bahçesi dergâhına Necâtî gibi bir bülbül yakışır.]

Şol çemende ki jde Necâtî figân

ʿAndelîb-i suĥan-serâ neyler (Tarlan, 1992, s. 202)

[Necâtî'nin figan ettiği şu çemende söz ve şarkı söyleyen bülbül ne yapısın?]

Bî-neva koma Necâtî kulunu yıllarla

Gülşeninde kapının murg-ı hoş-âvâz mı değil (Tarlan, 1992, s. 89)

[Necâtî kulunu ümitsiz bırakma. Yıllardır o (senin) gül bahçenin kapısında hoş sesli bir kuş değil mi?]

Bülbüli ötdürmez oldı tâze divânım benüm

Goncayı söyletmez oldı la'î-i ḥandânun senün (Tarlan, 1992, s. 290)

[Senin gülümseyen lâl gibi dudağın goncayı söyletmez oldu. Benim taze divanım da bülbülü öttürmez oldu.]

Sevgiliyi şiirin ilham kaynağı olarak gören Necâtî, kabiliyet ve hüner sahibi olmanın şiir yazmanın gereklerinden olduğunu birçok beyitte ifade etmiştir.

Öger kilk-i kefi dür-paşını tab-ı güherrizim

Sadef ağzın açıp eyler senâsın ebr-i nisânın (Tarlan, 1992, s. 79)

[Sedefin ağzını açarak nisan yağmurunu övmesi gibi benim inci dağıtan elimdeki kaleminde cevher saçan yaradılışımı över.]

Necâtî, şiirin bir kabiliyet ve hüner olduğunu belirttiği beyitlerde de kendinden övgüyle söz eder. Necâtî, şiirlerini cevher olarak nitelendirdiği beyitlerde deniz temasını kullanmıştır.

Var iken şab-ı güher-rîz-i Necâtî bahri şon

Anmak olmaz her hasisi degme cömerd üstine (Tarlan, 1992, s. 369)

[Necâtî'nin cevher dağıtan tabiatı dururken denizden bahsetmesin. Öyle bir cömert üstüne cimriyi anmak olmaz.]

Necâtî şî rüni mecmû'a itme kâğıda bür

Sefih olur güher ulaş duran sefine ile (Tarlan, 1992, s. 394)

[(Ey) Necâtî şiirlerini mecmuada toplama, kâğıda yaz. Cevheri gemi ile taşıyan malını kaybeder.]

Necâtî, şiir yazmayı genel olarak bir kabiliyet kabul etse de kendisini methederken esas kabiliyetin kendi şiiri gibi şiir yazmak olduğunu şu şekilde ifade eder:

Dimezin şî' re hünerdürür veli

Buncılayın şî'r dimek key hüner (Tarlan, 1992, s. 224)

[Şiire hüner demem ama böyle bir şiir söylemek çok hünerdir.]

Necâtî, şiire ve şaire dair görüşlerini işlerken bu sahada kabul görmüş bir şair olduğunu sıkça vurgular.

Âferinler Necâtî şab'una kim

Şarz-ı eş'ârda müsellemdir (Tarlan, 1992, s. 180)

[Âferinler Necâtî'nin tabiatına ki şiir tarzında kabul görmüştür.]

Âferin olsun benim sihr-âferin eş'âruma

Hüb-rûlar içre ben sevdüklerüm mümtâz olur (Tarlan, 1992, s. 241)

[Âferinler olsun benim sihir dolu şiirlerime ki güzel yüzlüler içinde benim sevdiklerim seçkin olur.]

Bu mu'ciz nazmı görüb ehl-i eş'âr

Gazel dimekten istigfâr iderler (Tarlan, 1992, s. 229)

[Şiir ehli bu mucize şiiri görünce gazel demeye tövbe ederler.]

Edebiyatımızda önemli bir yeri olan Necâtî'nin şiirdeki başarısının nedenlerinden biri de şiirinin zengin hayallerle süslü olmasıdır. Necâtî, hayalden beslendiğini ve hayalin şiiri güzelleştirdiğini kendisi de ifade eder. Şair, şiirlerini süsleyen hayallerden "hayâl-i has, rengîn hayal" ifadeleriyle bahseder. Necâtî, şair olan kimselerin hayale meyli olduğunu şu şekilde ifade eder:

Belüni görse aceb mi dil-i dağlık-şinâs

Hemîşe şâ'ir olanlar ider hayâle tãma' (Tarlan, 1992, s. 268)

[Nükte seven gönül (senin) belini görse şaşılacak şey midir? Şair olanlar daima hayale açgözlülük ederler.]

Necâtî şî'rüne zînet hayâl-i hâş virür

Ne bahr olur bu ki dürr-i yetim ider ta'rif (Tarlan, 1992, s. 272)

[Necâtî'nin şiirine has hayaller süs verir. Bu öyle bir denizdir ki (onu) bu eşiz inci tarif eder.]

Şair, şiirlerinin dertli bir şekilde okunmasının sebebinin hayalleri karıştıran yaratılışı olduğunu söyler.

Necâtî rastî bu kim hayâl-engîzdür tab'un

Anunçün sözlerün da'im okunur derd-mendâne (Tarlan, 1992, s. 392)

[Necâtî gerçekten (senin) yaratılışın hayalleri karıştırır. Onun sözlerin hep dertli şekilde okunur.]

Necâtî, kendinden bahsederken teşbih ve mecazlara sıkça başvurur. Şair bir beyitte kendisini süsleme işi yapan kimselere benzetir. Hayallerin birer gelincik olduğunu kendi sözlerinin ise onların süsü olduğunu beyan eder.

Yaraşır dinse Necâtî tab'ına meşşâta kim

Bir gelincikdir hayâl elfâz anun tezyînidir (Tarlan, 1992, s. 226)

[Necâtî'nin tabiatı (bir) gelin süsleyiciye benzetilse uygundur. Hayal bir gelin(cik)tir sözler de onun süsleridir.]

Konuyla ilgili başka bir beyitte tecrid sanatına başvuran şair, şiirine şöhret verenin renkli hayal ve söyleyiş ile güzel tavrı olduğunu ifade eder.

Bildüm Necâtî şî'rüne şöhret viren nedür

Rengîn hayâl ü şive ile hûb edâsıdır (Tarlan, 1992, s. 228)

[Necâtî şiirine şöhret verenin ne olduğunu buldum. Renkli hayal ve söyleyiş ile güzel tarzıdır.]

Divan edebiyatında şiirin vasıflarından biri de yalan olmasıdır. Şairin sözleri birer yalan, şair ise yalancı kabul edilmektedir. Necâtî, bu duruma şiirlerinde yer vermiş şirin yalan olduğunu söylemiş ve şöhretini "yalan"a borçlu olduğunu şu beyitlerle ifade etmiştir.

Eş'âr-ı güher-bâr ile müflis dirilürsin

Bi'llâhi Necâtî bu yalana ne virürler (Tarlan, 1992, s.197)

[(Ey) iflas eden kimse cevher saçan (bu) şiirle billahi dirilirsin. (Ey) Necâtî (senin) bu yalanına ne verirler?]

Ûtdı cihânı şöhret-i şî'rün Necâtîya

Dünyâya sığmaz oldun o bir kaç yalan ile (Tarlan, 1992, s. 350)

[Ey Necâtî şiirinin şöhreti dünyaya yayıldı. (Sen) de bu birkaç yalan ile dünyaya sığmaz oldun.]

Necâtî'nin yalan ile ilgili bu beyitleri kendisinden sonra gelen şairlere de ilham vermiştir. 16. yüzyılın önemli şairleri Muhibbî ve Fuzûlî'nin sırasıyla verilen beyitleri Necâtî'nin beyitleri ile benzerlik göstermektedir.

Germ olma şî'r ile gel inen şa'irem dime

Sığmaz mısın bu âleme birkaç yalan ile (Tunç, 2000, s. 6)

[Ben iyi şairim diyerek şiir ile böbürlenme. Bu âleme birkaç yalan ile sığmaz mısın?]

Ger dirse ki Fuzûlî güzellerde vefâ var

Aldanma ki şâ'ir sözü elbet yalandır (Tunç, 2000, s. 6)

[Fuzûlî güzellerde vefâ var derse inanmayın. Şair sözü elbette yalandır.]

Necâtî şiirlerinin çoğaltılırken kâtipler tarafından yanlış yazılmasından şikâyet etmiştir. Necâtî kimi zaman şiirinin değiştirilmesinden kimi zaman da şiirinin tahrir edilmesinden şikâyet eder.

Kâtib dedikleri yazar eş'arımı veli

Ben de düğüm gibi değil olan ibârati (Tarlan, 1992, s. 148)

[Kâtip dedikleri (kimse) şiirimi yazar ama bende düğüm (gibi sağlam) olan cümlelerimi (olduğu gibi) yazmaz.]

Şiir yazmanın önemli sebeplerinden biri de dünyada bir ad bırakıp kalıcı olmaktır. Eseriyle anılmak isteyen Necâtî bir beyitte bunu şöyle ifade eder.

Bir iş it kim anılasın dünyede

Ey Necâtî fâ'ilâtün fâ'ilât (Tarlan, 1992, s. 163)

[Ey Necâtî fâ'ilâtün fâ'ilât gibi bir iş yap ki dünyada anılasın.]

Ey Necâtî 'ömre sürer nitekim Âb-ı Hayât

Gül gibi pejmürde olmaz tâze divânım benüm (Tarlan, 1992, s. 306)

[Ey Necâtî hayat suyu ömür boyu sürdüğünden benim taze divanım gül gibi perişan olmaz.]

Şiirin sesli olarak okunması ve çalgı aletleriyle birlikte nağmeli şekilde seslendirilmesi de Necâtî'nin şiirle ilgili değindiği noktalardan biridir. Bu nedenle "âvâz" sözcüğü pek çok beyitte kullanılmıştır. Necâtî, kendisini bülbülle karşılaştırdığı bir beyitte şiirinin sesinin yüksek olması ve duyulması gerektiğini şu şekilde ifade eder:

Olsun Necâtî nazmunun âvâzesi bülend

Ki anun katında bülbülün elhânıpest olur (Tarlan, 1992, s. 195)

[Necâtî'nin avazının sesi yüksek olsun. (Çünkü) onun yanında bülbülün nağmesi (bile) alçak kalır.]

Necâtî, devrinde şiirin eğlence meclislerinde çalgı aletleri eşliğinde söylendiğini bir beyitinde sırrının açığa çıkması şeklinde yorumlayarak söyler.

Râzun nihân ola mı Necâtî ki sözlerün

Meclisler içre okunur uş çeng ü 'ûd ile (Tarlan, 1992, s. 348)

[(Ey) Necâtî sözlerin meclislerde çeng ve ud ile okunurken (senin) sırrın saklı kalır mı?]

Necâtî, şiirinin herkesçe duyulduğunu ve her gazelinin dillerde tatlı bir ses olarak dolaştığını da beyan eder.

Fitne-i âhır zemân oldı Necâtî sözleri

Her gazel kim diye bir mahbûb-ı hõş-âvâz olur (Tarlan, 1992, s. 241)

[Necâtî'nin sözleri ahir zaman fitnesi oldu. Söylediği her gazel bir güzel sesli sevgili olur.]

Divan edebiyatında şiir ilimle özdeşleşmiş bir kavram olarak karşımıza çıkar. Şiir yazmak ve okumak ilim sahibi kimselerin yapacağı bir iştir (Coşkun, 2011, s.71). Necâtî, şiirlerinin kararsız olduğunu söyler ve yine de cahillerin eline düşmediği için bu duruma şükreder.

Gerçi kim her-câyîdür dîvân-ı eş'arum velî

Hamdüli'İllâh girmedi 'âlemde nâ-dân koynına (Tarlan, 1992, s.374)

[Gerçi benim şiirlerimin divanı kararsızdır ama Allah'a şükür dünyada cahil koynuna girmedi.]

Necâtî bir kıtasında da cahillerin şiiri anlamadığı gibi ona zarar verdiklerini de şu sözlerle ifade eder:

Hiç açma Necâtî bâb-ı şî'ri

Şol kimseye kim ola nâdân

Kim beyti ider âvâm tab'ı

İl konduğu hâne gibi vîrân (Tarlan, 1992, s. 143)

[(Ey) Necâtî şiir kapısını cahil olan kimseye açma. Zira beyiti avam tabiatlı yapar. Tıpkı oturduğu evi viran ettiği gibi.]

Divan edebiyatı, benzer mazmunların farklı üsluplarla işlendiği ve her şairin kendine has bir tarz oluşturarak var olduğu bir şiir sahasıdır. Bununla birlikte sevilen beğenilen şiirlerin

taklit edilmesi ve ona nazireler yazılması da oldukça yaygındır. İranlı şairler divan edebiyatı ve şairleri üzerinde oldukça etkilidir. Bu durum Molla Camî, Sadî, Selman gibi İran şairlerinin divan edebiyatında üstat kabul edilmelerine neden olmuştur. Necâtî şiiirlerinde hayranlık duyduğu şairlere de yer verir. Beyitlere bakıldığında Necâtî'nin Türk edebiyatından Şeyhî ve İran şairlerinden Kemâlüddin İsfahâni, Nizâmî, Selmân-ı Sâvecî ve Camî'yi kendisine üstat kabul ettiği görülür:

Bî'llâhi Necâtîye bu luţf u 'aţâyi gör

Şeyhî olalı şeyhî nazmı hasen olmuştur (Tarlan, 1992, s. 188)

[Billahi Necâtî'ye (yapılan) lütuf ve yardımı gör ki şeyhi Şeyhî olalı güzel şiir sahibi olmuştur.]

Hüsrev ideli himmet bî-çâre Necâtîye

Şeyhî gibi eş'ârı hûb ü hasen olmuştur (Tarlan, 1992, s. 232)

[Hüsrev çaresiz Necâtî'ye yardım ettiğiinden (beri) şiirleri Şeyhî gibi güzel olmuştur.]

Çulun Necâtîye ideli şâhum iltifât

Şeyhîyi kodi şive-i Selmâna şasd ider (Tarlan, 1992, s. 218)

[Şahim (sen) kulun Necâtî'ye iltifat ettiğiinden beri Necâtî Şeyhî'yi bırıasıp Selman'ın üslubuna kast eder.]

Dir isem nazm-ı Necâtîye Nizâmîye mürîd

Umaram bulmaya sözümde yalanum Şeyhî (Tarlan, 1992, s. 432)

[Necâtî'nin şiiri Nizâmî'ye müriddir dersem umarım Şeyhî bu sözümde yalan bulmaz.]

Bir vech ile sûret virelüm şî're Necâtî

Kim halk be bak ma'ni-i Selmâna disünler (Tarlan, 1992, s. 211)

[(Ey) Necâtî şiire (öyle) bir tarz ile şekil verelim ki halk Selmân'ın manasına bak desin]

Oİ cihetden kim Necâtîye'Atâyîdür kemâl

Nazm içinde mâhir olmuştur Nizâmîler gibi (Tarlan, 1992, s. 426)

Necâtî'nin divanında şiir tarzlarını gösteren beyitler de vardır. Gazelin en önemli iki çeşidi "rindâne" ve "âşıkâne" üslup Necâtî'nin beyitlerinde kendine yer bulmuştur.

Necâtî şîrin o'ıdun hõş itdün ey muţrib

Yine terennüm it ol 'âşıkâne yercegizi (Tarlan, 1992, s. 402)

[Ey şarkıcı Necâtî'nin şiirini okudun ne güzel ettin! O âşıkâne yeri yine söyle.]

Tarz-ı eş'âra Necâtî bir leţâfet virdi kim

Her melek meyl-i zarâfet idüben dîvân okur (Tarlan, 1992, s. 239)

[Necâtî şiir tarzına (öyle) bir güzellik verdi ki her melek zarafetine meyl edip divanını okur.]

Ey bâd-ı sabâ var yüri yârâna haber vir

Tarz-ı gazeli şöylece rindâne disünler (Tarlan, 1992, s. 211)

[Ey saba rüzgârı yürü dostlara haber ver. Gazel tarzı şöylece rindâne desinler.]

Şiirle ilgili önemli ayrıntılardan biri de şiirin okuyan üzerinde bıraktığı tesirdir. Necâtî kendi şiirini "sarhoş eden, iç yakan, ahenkle söylenen ve ferahlık veren" bir şiir olarak tanımlar. Necâtî şiirinin okuyanların başını döndürdüğünü, onlara mutluluk verdiğini, canlarını tazelediğini birçok beyitte vurgular.

Ey Necâtî sana bu devlet yiter kim ehl-i derd

Tâzeler cânını şî'r-i dil-pesendimden benim (Tarlan, 1992, s.307)

[Ey Necâtî dert ehlinin canını senin gönlün beğendiği şiirinden tazelemesi sana lütuf olarak yeter.]

Göze görünmez Necâtî şî'ri lik

Bir perîdür âdemi bî-hûş ider (Tarlan, 1992, s. 224)

[Necâtî'nin şiiri göze görünmez çünkü insanı sersem eden bir peridir.]

Be Necâtî bu gazel şî'r degüldür yâ nedür

Serv-şadler şademinde bir aşar sudur bu (Tarlan, 1992, s. 347)

[Ey Necâtî bu gazel şiir değildir de nedir? Bu selvi boyluların ayağında akan bir sudur.]

Döstüm nazm-ı Necâtîden nazar men' itme kim

Gönül açar bir aşar sudur bizüm eş'ârumuz (Tarlan, 1992, s. 259)

[Dostum Necâtî'nin şiirinden başını çevirme. (Çünkü) bizim şiirimiz gönül açan bir sudur.]

Nice rengin dimeyem lâle ruḥun medhini kim

Gül gibi ḥurrem olur her kim okursa gazelim (Tarlan, 1992, s. 314)

[Lale yanaklarının övgüsünü nasıl renkli demeyeyim ki her kim gazelimi okursa gül gibi mutlu olur.]

Bu şî'r-i dil-firîbün nâ-yâbdur Necâtî

Çağ cânda şaklasunlar bu şeb-güher çerâğı (Tarlan, 1992, s. 438)

[(Ey) Necâtî bu gönül aldatan şiirin benzersizdir. Bu gece cevherinin aydınlığını canlarının içinde saklasınlar.]

Sözünün sūzı ile yandı Necâtî dil ü cân

Göreyin odlara yan sen daḥi eş'ârun ile (Tarlan, 1992, s. 397)

[(Ey) Necâtî gönül ve can sözünün ateşi ile yandı. Senin dahi şiirlerin ile ateşlere yandığını göreyim.]

Pek çok beyitte şiirine ilham olarak aşk ve sevgiliyi gösteren şair Necâtî şiirinin etkili olması için okuyan kişinin gönlünde de aşk olması gerektiğini söyler. Böylece şiirinin muhatabının âşıklar olduğunu ifade eder.

Şî'r-i Necâtî olsa daḥi itmeye eşer

İşk âteşinden olmayıcağ muḳtebes gönül (Tarlan, 1992, s. 299)

[Necâtî'nin şiiri bile olsa aşk ateşi almamış bir gönle tesir etmez.]

Necâtî şiiirlerinde edebî geleneğe de yer verir. Gazellerde şairin mahlası çoğunlukla son beyitte kullanılır. Bu nedenle şairin adı sayfanın alt kısımlarında yer alır. Necâtî şiiirlerde adının aşağıda yer almasının gelenekten kaynaklandığını şu şekilde beyan eder:

Maḥlâs gibi Necâtînün alçaḡda ḡalduḡı

Eş´ârüm ile defter ü dîvâna yanayın (Tarlan, 1992, s.320)

Benüm eş´ârdur iden yirümi saff-ı ni´âl

Oḡuyan maḥlâsımı anlaya dîvânımdan (Tarlan, 1992, s.339)

[Benim yerimi alçak eden şiiirlerdir. Divanıımı okuyan mahlasımı anlasın.]

Kendisine İran şairlerini ve Şeyhî'yi üstat kabul eden Necâtî şiiirlerinde kendisinin yetkin bir şair olduğunu ve diğer şairlere hocalık yapabileceğini söyler. Şiiirlerinin elden ele dolaştığını ve şöhretinin arttığını söyleyen şair kendisi şiiir yazarken başkalarının şiiir yazmasını boş bir caba olarak görmektedir.

Ben Necâtîyem cihânda adım oldu dâsitân

Şi´r oḡımaḡ öğredeyin şimdiki şâ´irlere (Tarlan, 1992, s.393)

[Ben Necâtî'yim adım dünyada destan oldu. Şimdiki şairlere şiiir okumayı öğreteyim.]

Şi´r-i dil-sûz-i Necâtî var iken hayf ola kim

Ḥalk yazub yanılıb defter ü dîvân yazalar (Tarlan, 1992, s.244)

[Necâtî'nin gönül yakan şiiiri varken halkın yanılıp şiiir yazmasına yazıktır.]

Unuduldu dükeli şâ´irin eş´ârı ḡamu

Şimdi ellerde ve dillerde Necâtî gazeli (Tarlan, 1992, s.435)

[Bütün şairlerin şiiirleri unutuldu. Şimdi bütün ellerde ve dillerde Necâtî'nin gazeli var.]

Şi´r isteyen Necâtîye gelsin ki vechi yoḡ

´Anber satun alan kişi ´aṡṡâra gelmeye (Tarlan, 1992, s.375)

[Anber isteyen kişinin aktara gitmesi gibi şiiir isteyen kişinin de Necâtî'den başka gidecek yeri yoktur.]

Bu ´acebdür ḡalk dîvânın ṡutar

Geçmedin daḡi Necâtî deftere (Tarlan, 1992, s.385)

[(Ey) Necâtî tuhaftır ki sen deftere bile yazmamışken halk senin divanını tutar.]

Necâtî devrinin şairlerinden memnun değildir. Bu nedenle şiiirlerinde onlara yönelik eleştirilere rastlamak da mümkündür. Bu beyitlerde şair kendi tarzını överken çağdaşı şairlerin yanlışlarını ortaya koyar.

Bu asr içinde da'vi-i şii'r eyleyenlere

İnsâf bu kasîde yiter mâ-hazar nişân (Tarlan, 1992, s.101)

[Bu asırda şiir davası güdenlere insaf edin daha önce yazılmış olan bu kaside işaret olarak yeter.]

Necâtî'nin genç şairleri eleştirmesinin sebeplerinden biri onların şiire yenilik getirmeyip eski şairlerin sözlerini aktarmalarıdır.

Hemânâ yeni şâ'irler geçip eski olanlardan

Söz alıp iletip mağrûr iderler nice nâ-dânı (Tarlan, 1992, s.148)

[Şimdi yeni şairler eski olanlardan söz alıp ileterek nice cahili gururlandırırılar.]

Devrinde şiirlerinin tanzir edildiği anlaşılan Necâtî şiirlerinde yazılan nazireleri beğenmediğini şu şekilde ifade eder.

Ey benüm şîrime nazîre diyen

Çıkma râh-ı edepten eyle hazer

Dime kim uşda vezn-ü kafiyede

Şîrüm oldı Necâtî'ye hem-ser

Harf-i üç olmağ ile ikisinin

Bir midir fi'l hakika 'ayb u hüner (Tarlan 1992, s. 136)

[Ey benim şiirime nazire söyleyen edep yolundan çıkma sakın. İşte benim şiirim vezin ve kafiyede Necâtî'ye arkadaş oldu deme. İkinin de üç harfi var diye ayıp ve hüner bir olur mu?]

Tahrîb etti şîrümü mahzâ bir iki türk

Görmedi kimse buncılayın nehb ü gâreti (Tarlan, 1992, s.148)

[Bir iki şair şiirimi tam olarak harap etti. Kimse böyle bir yağmacılık görmedi.]

Sonuç

Klasik edebiyatımızda şiir sanatının anlatıldığı ayrı bir tür bulunmasa da mevcut edebi türler devrin şiir anlayışını ve şairlerin şiire bakışı hakkında genel bir kanaate varmamızı sağlar. 15. yüzyılın en önemli şairlerinden biri olan Necâtî Bey divanında kendi şiirine, şiir ve şairin özelliklerine, edebî gelenekle ilgili bilgilere yer vermiş ve bunlara dair görüşlerini kendine has üslubuyla dile getirmiştir. Necâtî Bey Divanı incelendiğinde 15. yüzyılda şiirlerin mec-lislerde nağme ile söylendiği, şairlerin şiire yenilik getirmesinin beklendiği, İran şairlerinin Türk şairleri üzerindeki etkisi, şiirin konusu ve üslubuna dair pek çok bilgiye ulaşmak mümkündür. Bu divandan yola çıkarak bir genellemeye varmak mümkün olmasa da Necâtî Bey divanının şiir ve şaire dair zengin bir kaynak olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Coşkun, M. (2011). Klasik Türk Edebiyatının Poetikası Üzerine.*Bilig*, 56, 57-80.
- Çavuşoğlu, M. (1971).*Necâti Bey Divânı'nın Tahlili*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gür, A. ve Koçakoğlu, B. (2009). Yeni Türk edebiyatında poetika, *TurkishStudies*.4 1-1, 79-187.
- Okay, O. (2014). *Poetika dersleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tunç, S. (2000). Muhibbî Divanı'nda şiir ve şairle ilgili değerlendirmeler.*Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 7, 265-284.
- Tarlan, A.N. (1992).*Necâti Bey divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Üzgör, T. (1990). *Türkçe Divân Dîbâceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

TARİH

Resmî Tedvin Döneminin İlk Tarihçisi Olarak İbn Şihab ez-Zührî ve Tarihçilik Anlayışı

Zeynep Kaya*

Öz: İslâm tarihçiliği ilk olarak Hz. Peygamber'in hayatının ve hadislerinin incelenmesi şeklinde ortaya çıkıp zaman içerisinde kendi yöntemini geliştirerek hadis ilimlerinden ayrılmıştır. Megâzî alanında ilk eser veren müellifler arasında ismi anılan Zührî, hadislerin ve aynı zamanda tarih rivayetlerinin tedvininde büyük role sahiptir. Zira Ömer b. Abdülaziz'in emri ile başlayan süreçte hadisleri resmen tedvin eden ilk âlim olarak tanınmıştır. Emevî sarayı ile sıkı ilişkileri olan âlim, siyasi otoriteyle birlikteliğin getirdiği avantajlardan kendisine verilen tedvin görevini yerine getirirken yararlanmıştır. Sika bir hadis râvisi olarak Zührî, tarih rivayetlerini senetleri hafızlamak suretiyle kimi zaman hadis rivayet usulünden farklı bir yol izleyerek nakletmiş, böylece İslâm tarihçilik usulünün oluşmasına katkı sağlayarak Medine tarih ekolünün kurulmasına zemin hazırlamıştır. Klasik İslâm tarih yazıcılığının temellerini atan Zührî'nin rivayetleri yaratılıştan başlayarak kendi çağına kadar uzanmaktadır. Rivayetlerin en yoğun bulunduğu alan Resûlullah'ın hayatını bütün yönleriyle inceleyen siyer ve bunun savaşlarla ilgili bölümü megâzî olmakla birlikte, Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ve Hz. Ali'nin vefatı sonrasında Muaviye'nin tek başına hilafete geldiği cem yılına kadar yaşanan hadiseler de rivayetlerde geniş yer bulmaktadır. Ancak Emevîler dönemi nakilleriyle seyrek karşılaşılmaktadır. Araştırma kapsamında ilk dönem İslâm tarihi kaynakları arasından ensab, tabakat, tarih, siyer ve megâzî kitaplarından kullanılan son eser olan Târihu'l-ümem ve'l-mülûk'a kadar yapılan telifler incelenerek Zührî'ye ait olan rivayetler tespit edilmiştir. Bu nakil silsilesinden ve silsilenin bir halkası olan Hudeybiye anlaşması ile ilgili rivayetlerden yola çıkılarak İbn Şihab ez-Zührî özelinde ilk dönem İslâm tarihçilik anlayışı incelenecektir.

Anahtar kelimeler: İbn Şihab ez-Zührî, Tedvin, İslâm Tarihçiliği, Siyer ve Megâzî, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler.

Giriş

Muhaddis, fakih ve tarihçi Ebu Bekir Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah İbn Şihab ez-Zührî 51-52/671¹ yılında Medine'de dünyaya geldi. Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerim'i hıfz ederek başladığı ilim hayatını dönemin önemli simalarından aldığı derslerle devam ettirdi. İlme iştiağı ve yeteneği ile göz dolduran bir talebelik dönemi geçirdi. Ancak Yezid b. Muaviye'nin ölü-

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı.
İletişim: kaya-zeynep@windowslive.com, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mahir İz Cad. No:2, Altunizade, Üsküdar/ İstanbul.

1 Doğum tarihi ihtilafli olmakla birlikte 72 yaşında vefat ettiği ve kesin vefat tarihi bilinen Zührî'nin doğum tarihi olarak bu yılların alınması makul görülmektedir. Bkz. Dûrî (2002, s. 58).

mü üzerine halifelğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'in¹ yanında yer almalarından dolayı dıvan atıyeleri kesilmiş bir aileye mensup olan Zührî, hayatının ilk döneminde ciddi maddi sıkıntı içerisindeydi. Bu durumun diğeri bir sebebi ise kimi zaman savurganlık derecesine varan eli açıklığıydı. Zührî'yi, Medine'deki hayatını bırakıp Şam'a giderek yeni bir gelir kapısı aramaya işte bu zorluklar itti.

Ailesinin iâşesi için yola çıkan ve Dımaşk'a ulaşan Zührî'yi beklediğinden çok daha bereketli bir ortam karşıladı. Medîneli meşhur fakihlerden biri olan ve Abdülmelik b. Mervan'ın davetiyle hilafet merkezine yerleşen Kabîsa b. Züeyb'in (86/705) ders halkasına katılması neticesinde Halife Abdülmelik b. Mervan (685-705) ile tanışmasıyla başlayan süreç, onun Ömer b. Abdülaziz (717-720) emriyle hadisleri cem etmesine kadar uzanarak adının tarihe altın harflerle yazılmasına vesile oldu. Bu çalışma Zührî'nin tedvin sürecini ve metodunu inceleyerek tarih ilmine yaptığı katkıyı dile getirmeyi amaçlamaktadır.

İlim Yolunda: Talebelikten Hocalığa

Genç sahabe nesline yetişerek onlardan rivayette bulunan dördüncü tabakaya mensup (Zehebî, 1998, c. 1) bir tabii olan Zührî'nin hocaları sığâr-ı sahâbe ile kibâr-ı tabiîndendir. Medineli neseb âlimi Abdullah b. Sa'lebe b. Su'ayr el-'Uzrî'den (ö. 89/708) aldığı neseb dersleriyle tahsil hayatına başlayan Zührî, kendisine fikhî bir soru yöneltip cevap alamaması neticesinde hocasının rehberliğiyle Medine'deki meşhur yedi fakihten birisi olan Sa'id b. Müseyyeb'in (94/713) derslerine katılmaya başladı. Kendisiyle fıkıh ilmine adım attığı hocasından övgüyle söz eden Zührî, ona yönelttiği sorularla zihnindeki meseleleri vuzuha kavuşturduğunu dile getirmektedir. Said b. Müseyyeb'in meclislerinde on sene² geçirdiğini de belirten Zührî bu sürenin kendisine sadece bir gün gibi geldiğini eklemektedir (İbn Sa'd, 2001, 2, s. 382-3).

Zührî'nin ilmini ifade edebilmek için kurumayacak bir deniz lafzını kullandığı hocası, Urve b. Zübeyr'dir (94/713) (İbn Sa'd, 2001, 2, s. 387). Zaten Kureys'ten dört deryaya yetiştiğini söyleyen Zührî onların isimlerini Medineli yedi fakihten dördü olan Sa'id b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (98/716) ve Ebu Seleme b. Abdurrahman (94/712-13) şeklinde sıralamaktadır (İbn Sa'd, 2001, 2, s. 382). Hocası ve yine fukahâ-i seb'a'dan olan Hz. Ebu Bekir'in torunu Kasım b. Muhammed'in ilme iştiyakını gördüğünde Zührî'yi yönlendirdiği diğeri bir derya ise Hz. Aişe (58/678) yanında yetişen fıkıh ve hadis otoritesi tabiîn Amre bint Abdurrahman'dır (106/724) (Zehebî, 1998, 1, s. 85).

Zührî'nin siyer ve megâzî alanındaki en önemli kaynağı Urve b. Zübeyr'di. Bu rivayetlerin

1 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız (1988, s. 145-6) ve Aycan (2000, s. 99-115).

2 Bir başka rivayette sekiz sene lafzı için bkz. Zehebî (1998, s. 83).

arasında ise Urve'nin Hz. Aişe'den naklettikleri önemli bir yekûn tutmaktadır.³ Urve b. Zübeyrî Said b. Müseyyeb ve Ubeydullah b. Abdullah takip etmektedir. Nitekim Mekke'nin fethine (8/630) kadarki rivayetlerin yaklaşık % 30'u Urve b. Zübeyr, % 12'si Said b. Müseyyeb ve % 10'u Ubeydullah b. Abdullah tarafından nakledilmektedir.⁴

Zühri'nin, duyduğu her şeyi not ederek ezberlediği dönem arkadaşları tarafından nakledilmektedir. İşittiklerini kaydetmeye özen gösteren Zühri'nin ders arkadaşı Salih b. Keysân bu durumu izah ederken Resûlullah'tan gelen haberleri yazmaya birlikte karar verdiklerini söylemektedir. Ancak Zühri'nin sadece bununla yetinmeyerek sahabeden gelenleri de yazmak istediğini öğrendiğinde Salih b. Keysân arkadaşının fikrine iştirak etmemiştir. Sahabe nakillerinin sünnet kapsamına girmeyeceğini düşünen Salih duyduklarını yazmadığını söylediikten sonra verdiği bu karardan duyduğu pişmanlığı "O (yani Zühri) başardı, ben başaramadım." sözleriyle dile getirmektedir (İbn Sa'd, 2001, 2, s. 388-389). Nitekim Zühri'yi akranlarından temyiz eden önemli vasıflarından birisi de onların öğrenip ezberlemediklerini bilgisine katarak ilmini genişletmesidir.

Zühri, ilmi birikimi ile çağdaşları ve talebeleri arasında müstesna bir yere sahiptir. Vukufiyetin derecesi akranlarından ve öğrencilerinden gelen diğer nakillerin yanı sıra talebelerinden Ma'mer b. Raşid'in, Emevî halifelerinden Velid b. Yezid'in ölümünden sonra (126/744) Zühri'nin kitaplarını yüklenen hayvanları gördüğünde duyduğu şaşkınlıkta kendisini ibraz eder. Nitekim İbn Şihâb'dan öğrendiklerinin üzerine pek çok şey katarak çoğalttığını düşünen Ma'mer, deve yükü kitaplarla karşılaştığında kendisinin Zühri'ye hala yetişemediğini esefle fark etmiştir (İbn Sa'd, 2001, 2, s. 389).

İlmi elde etmek hususunda kendisi kadar sabır gösteren ve yamak konusunda yine kendisi kadar çaba gösterip başarılı olan bir başkasının olmadığını düşünen Zühri, döneminin ilimlerine vakıftı.⁵ Emanet aldığı hiçbir ilmi unutmadığını belirten İbn Şihâb'ın bahsi geçen

3 Örnekler için bkz. İbn İshak (1978, s. 120, 132), Vâkidi (1989, 2, s. 565, 3, s. 901), İbn Hişam (t.y., 1, s. 234, 244) ve İbn Sa'd (2001, 1, s. 61, 137).

4 Bu yüzdeler, İbn İshak, *Kitâbu's-Siyer ve'l-megâzi*; İbnü'l-Kelbî, *el-Mesâlib*; Vâkidi, *Kitâbu'l-Megâzi*; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*; Halife b. Hayyat, *et-Târih*; İbn Habîb, *el-Muhabber*; İbn Habîb, *el-Müemmak*; Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü Nesebi Kureys*; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târih*; Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*; Dımaşki, *et-Târih* kaynaklarından derlenerek oluşturulan kronolojik rivayet silsilesinin 8 (630) senesindeki Mekke fethine kadarki bölümü dikkate alınarak yaklaşık olarak verilmiştir.

5 Döneminin ilimlerini Zühri kadar iyi bilen bir başkasının olmadığına dair rivayetler İbn Sa'd'dan itibaren tabakat kitaplarında yer almıştır. Ayrıca Malik b. Enes, Medine'de karşılaştığı yegâne muhaddis fakihin Zühri olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Sa'd (2001, 2, s. 388). Hadis ilminde kendisine itimadı en iyi şekilde izhar edecek örnek ise Buhârî'nin *Sahih*'inde bulunabilir. "رسول الله" "الرسول" "النبي" "النبي" "النبي" kelimeleriyle Sahih-i Buhârî'de yapılan Şamile aramasında 7222 netice gözükmektedir. "ابن شهاب" "الزهري" "محمد بن مسلم" kelimeleriyle yapılan aramada ise 1253 sonuç gözükmiştir. Bu da Zühri'nin en güvenilir hadis kaynaklarından birisi kabul edilen *Sahih*'te yaklaşık olarak her 6 rivayetten birinde ravi olarak zikredildiğini göstermektedir. Ayrıca Medine'nin meşhur yedi fakihinden de ders alan Zühri'nin Abdülmelik b. Mervan ile tanışması da Ümmü'l-veled ile ilgili fikhî bir hükme verdiği cevapla olmuştur. Bkz. İbn Asâkir (1996, 55, s. 301).

birikimini talebelerinden Leys b. Sa'd'ın (175/791) sözlerinden çıkarmak mümkündür. Hem neseb ve terğîb⁶ hem de Kur'an ve sünnet bilgisinin çağdaşlarının hepsinden fazla olduğunu söyleyen Leys, bu ilimlerin herhangi bir meselesini konuştuğunda Zührî'den daha güzel ifade eden başka bir âlimin bulunmadığını dile getirmektedir (Zehebî, 1998, 1, s. 83).

Kur'an'ı Kerim'i küçük yaşta iken seksen gecede ezberleyen İbn Şihab hafızasına oldukça güvenirdi. Hayatı boyunca tek bir hadiste şüpheye düştüğünü ancak onun da ezberlediği şekilde olduğunu arkadaşından öğrendiğini belirten Zührî, bu özelliğini muhafaza etmek hususunda da çok titizdi. Hafızayı zayıflattığı gerekçesiyle elma yemez, hafıza gücünü artırdığını düşündüğü balı ziyadesiyle, özellikle de şerbet şeklinde tüketti (Zehebî, 1998, 1, s. 84). Hişam b. Abdülmelik'in âlimin hıfzını sınamak istemesi üzerine bir hadis kitabı yazdırıp daha sonra kaybettiğini söyleyerek aynı kitabı tekrar yazmasını Zührî'den istemesi ve iki nüshayı karşılaştırdığında aralarında hiçbir farkın bulunmadığını görmesi de âlimin bu özelliğine emsal teşkil eder (Zehebî, 1998, 1, s. 83-4).

Zührî 17 Ramazan 124'te (25 Temmuz 742) kendisine ait bir çiftlikte yetmiş iki yaşındayken vefat etti (Belâzürî, 1996, 10, s. 48). Ömrünün 40 yılını Medine ile Şam arasında mekik dokuyarak geçiren âlim, sayıları binleri bulan talebe yetiştirerek ilim silsilesinde müstesna bir yer edindi.

Emevî Sarayıyla İlişkileri

Saraylar; halifelerin özel ilgi alanlarına göre değişiklik göstermekle birlikte, âlimler ve ediplerin toplanarak görüşlerini paylaştıkları, tartıştıkları ve bu vesilelerle yeteneklerini sergileyip ilimlerini artırdıkları mekânlar olagelmıştır. Ancak Emevîler döneminde Muaviye, Abdülmelik, I. Velid ve Ömer b. Abdülaziz gibi bazı halifelerin özel gayretleri hesaba katılmadığında ilmi çalışmalar âlimlerin ferdi çabalarıyla sürdürülmüştür (Aycan, 2003, s. 31). Buna devlet adamlarının dinî ilimlerden ziyade şiir ve hitabet gibi Araplar nezdinde kıymetiyle meşhur edebî sanatlarla daha çok ilgi göstermesinin sebep olduğu düşünülebilir (Özkan, 2008a, s. 60).

Zührî borç aldığı azatlısının yönlendirmesi üzerine maddi kaygılarla Dımaşk'a gitmiştir. Kendisinin aşırı eli açıklığı sebebiyle sürekli sıkıntı içerisinde olduğu bilinmektedir. Fakat Zührî bu durumdan katiyen rahatsızlık duymadığını tecrübelerle uslananın gerçek anlamda cömert olmayacağını dile getirerek belirtmektedir (Belâzürî, 1996, 10, s. 47). Zaten ilmî çalışmalarında yeni bir ayak olacak Dımaşk ile sürekli irtibatla olmasını sağlayacak adımı da her türlü eleştiriye rağmen vazgeçemediği bu huyu sayesinde atmıştır.

Zührî'yi 82/701 senesinde geçim kaygısıyla geldiği topraklarda Halife Abdülmelik ile tanıştıran ve sarayda elde edeceği makamın temellerini atan hocası Kabîsa b. Züeyb'dir. Çocuk

6 Terğîb kelimesi râğbet ettirmek, teşvik etmek manalarına gelmektedir. Genelde terhib yani sakındırma, korkutma kelimesi ile birlikte kullanılarak iyiliğe teşvik, kötülükten sakındırma manasını ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde geçen bu ifadeler sahabe döneminden itibaren incelenmiş, daha sonra ise müstakil bir türe dönüşmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Görmez (2011, s. 508-9).

sahibi olan cariyeye manasına gelen ümmü veledin durumuyla ilgili sorusuna yanıt verebileceğini öğrendiğinde Kabîsa, Zühri'yi saraya götürerek halifeye takdim etti. Abdülmelik b. Mervan'a Said b. Müseyyeb'den naklettiği bir hadisle cevap veren Zühri'nin ilmî birikiminden memnun kalan halife ise bunun karşılığında Zühri'nin de isteği üzerine divandan ona tekrar maaş bağladı. Böylece Zühri'nin yolculuğu amacına ulaştı ve Medine'ye geri döndü.

Zühri halinden memnun bir şekilde evine, Medine'ye, geldiğinde Said b. Müseyyeb'in gözünden düştüğünü fark etti. Çünkü hocası Zühri'yi Emevî iktidarındaki Mervan oğullarına kendi hadisini nakletmekle suçlamaktaydı (İbn Asakir, 1996, 55, s. 297-300). Nitekim Sa'îd b. Müseyyeb bu konuda yalnız da değildi. Zühri sarayla irtibatının başladığı ilk günden itibaren bu ilişkisi dolayısıyla ulema tarafından sık sık tenkit edildi. Zira âlimlerin büyük bir kısmı Ehl-i Beyt'e özellikle de Hz. Ali'ye karşı ısrarla sürdürdükleri olumsuz tutumları, saltanat sistemini yerleştirmeleri, başta Yezid b. Muaviye olmak kaydıyla bu sistemle hilafet makamına gelenlerin konumlarına layık görülmemeleri, Hz. Hüseyin'in aile fertleriyle birlikte Kerbelâ'da şehit edilmesi ve mevaliye karşı güttükleri ayrımcı politika sebebiyle Emevî iktidarının karşısındaydı (Özkan, 2008b, s. 93-112).

Yapılan olumsuz eleştirilere rağmen Halife Abdülmelik b. Mervan ile kurduğu bağın Zühri'de pek çok olumlu tesiri oldu. Abdülmelik b. Mervan tanıştığına yeteneğini keşfettiği Zühri'ye ilimden başka bir şeyle meşgul olmamasını tembih etmiş (İbn Asakir, 1996, 55, s. 303) ve bunun için gerekli atıyyeyi de kendisine vermişti. Kureyş asıllı olan Zühri'yi kendisi gibi Kureyşli hocalardan aldığı derslerle yetinmeyerek birikimlerinden faydalanması için ensâra yönlendiren de yine Halife Abdülmelik'di (Özkan, 2012, s. 5).

Zühri Şam'da bulunduğu müddette saraydaki kültürel ortamdan da yararlandı. Emevîler döneminde çeşitli görevler alan ve saray ile yakın ilişkisi bulunan Medine'li âlim Ebu'z-Zinâd'ın (130/748) da bulunduğu bir mecliste Abdülmelik ile aralarında geçen konuşmada halifenin sorusunun yanıtını kendisi bilemezken Ebu'z-Zinâd'ın cevaplama vesilesiyle Zühri'nin bu bilgi alışverişinden istifade ettiğini dahası bu türden meclislerin müstefâd olduğunu belirtmesi de bunu göstermektedir (Belâzürî, 1996, 10, s. 49-50). Burada da görüldüğü üzere Zühri, Emevî iktidarıyla ilişkileri vesilesiyle saray çevresindeki ulema ile ilmî etkileşim içerisinde yaşamıştır.

Zühri'nin Abdülmelik b. Mervan ile tanışması ve akabinde halife nezdinde itibar kazanması ile başlayan saray ilişkileri, Abdülmelik'in ölümü sonrasında oğulları 1. Velîd (705-715) ile Süleyman (715-717), Ömer b. Abdülaziz, 2. Yezid (720-724) ve Hişam b. Abdülmelik (724-743) döneminde de devam etti. Ancak zamanında yaşadığı Emevî halifeleri ile kurduğu iyi ilişkiler bahsi geçtiği üzere kimi çevreler tarafından olumsuz karşılandı hatta ilmî olarak delil kabul edilmemesi gerektiğine yoruldu. Kız kardeşinin Zühri'nin yanında talebelerinden Cafer b. İbrahim el-Caferî varken gelerek onu Zühri'den hadis yazmasından dolayı kınaması ve bu işi bırakmasını tavsiye etmesi de buna delalet etmektedir. Çünkü gerekçe olarak Zühri'nin Emevî sarayına ait bir mal olmasını göstermektedir (İbn Asâkir, 1996, 43, s. 227-8).

Ulema sınıfının yöneticilerle mülaki olunmasına menfi bakış geliştirmelerinde, böyle bir durumda ilmin siyaset etkisinde kalarak asıl amacından saptırılması çekincesi yatıyor olmalıdır. Zührî ise sarayla ilişkilerinde böyle bir tesire mahal vermediğini çeşitli vesilelerle göstermiş, halifelerin siyasî amaçlarla âyetleri yanlış yorumlamasına da müsaade etmemiştir. Nur sûresi 11. âyette zikri geçen günahın büyüğünü yüklenen kimsenin meşhur münafık Abdullah b. Übey b. Selül yerine Hz. Ali olduğunu iddia eden Hişam b. Abdülmelik'e tüm ısrarına rağmen direnmesi buna misal teşkil eder (Zehebî, 1982, 5, s. 339-40). Fakat Zührî sarayla ilişkisini bozma çekincesini iktidarın doğrudan gazabını cezp edecek rivayetleri aktarmamak şeklinde göstermiştir (Öz, 2008, s. 189). Ancak bu durum Hz. Ali⁷ ve Hz. Hasan'ın⁸ hilafetine dair nakillerde bulunmasına ya da hilafete layık görmediği bir veliaht olan Velid b. Yezid'in azlini⁹ Hişam b. Abdülmelik'ten istemekten geri durmasına sebep olmamıştır.

Abdülmelik b. Mervan kendi döneminde siyer ve megâzî alanında eserler telif edilmesine sıcak bakmamıştır. Onun bu tavrında devletin hanedan ailesini öncelerken Ensâr'ı geri bırakan tutumuna karşı Emevî-Ensâr çekişmelerinin bu tür eserlerde Ensâr'ın faziletleriyle önce çıkarılması sebebiyle büyüyerek henüz tesis ettiği birliği tehdit etmesi endişesi yatıyor olmalıdır. Siyasî gerekçelerle takındığı menfî tavrı bu alandaki çalışmaların önünü keserek bir süre geciktirmiştir (Erkoçoğlu, 2010, s. 423, 463). Ancak henüz ilmi elde etme çağındaki bu devrede sarayın olanaklarından yararlanan Zührî en velud döneminde Ömer b. Abdülaziz gibi ilmin ve ilim sahibinin yok olması çekincesiyle resmî tedvin hareketini başlatan bir halifenin çağrısına icabet eden tek kişi olmuştur. Nitekim Ömer b. Abdülaziz geçmişlerin sünnetini Zührî kadar iyi bilen başka bir kimsenin kalmadığı kanaatindeydi (Zehebî, 1998, 1, s. 83). Zührî'nin sarayla ilişkisinin ilmî yetkinliğine halel getirmesine izin vermeyip eline geçen bu fırsattan yararlanması, bugün sahip olduğu şöhreti sağlayan belki de en önemli etmendir.

Zührî'nin Emevî sarayıyla geliştirdiği olumlu ilişkilerde döneminde yaşadığı halifelere duyduğu saygının önemi büyüktür. Hişam b. Abdülmelik'e karşı hissettiği bağlılığın göstergesi Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'nin mektubuna verdiği yanıtta görülebilir. Emevî yönetiminden ve özellikle de Ali evladına karşı tutumlarından son derece rahatsız olan Zeyd b. Ali halk ile ulemanın desteğini alarak bir ayaklanma başlatmaya karar verip cihada katılması için Zührî'ye çağrıda bulunduğu, Hişam hayattayken böyle bir başkaldırıya katılmaya çağını söyleyerek onu geri çeviren Zührî'nin eğer harekete geçmeyi Velid dönemine kadar

7 Hz. Osman'ın şehadeti ile Hz. Ali'nin halifelige getirilmesi, ancak buna Hz. Osman'ın kanının yerde bırakıldığı gerekçesiyle Muâviye'nin karşı çıkması neticesinde yaşanan olaylara rivayetlerde yer verilmektedir. Hz. Ali'ye biat edilmesi ve Cemel Vakası rivayetleri için bkz. Belâzürî (1996, 2, s. 215-9, 221-2, 229-30, 250, 254), Dımaşkı (t.y., 1, s. 591) ve Taberî (t.y., 4, 429-30, 452-3, 469-70, 508-10, 555).

8 Hz. Ali'nin şehit edilmesinin akabinde Kûfe'de oğlu Hz. Hasan'a biat edilmesi ve Muâviye'nin Âmu'l-cemâ'a (Biriklik yılı) olarak da bilinen 41/661 senesinde hilafeti tekelinde toplaması ile ilgili olaylar da Zührî nakillerinde yer bulmaktadır. Bkz. Belâzürî (1996, 2, s. 67-8) ve Taberî (t.y., 5, s. 158).

9 Bkz. Belâzürî (1996, 9, s. 161) ve Taberî (t.y., 7, s. 253).

ertelerse yanında yer alacağını da eklemesi manidardır (Belâzürî, 1996, 3, s. 239). Buradan Zühri'nin Şam'a gelişinden itibaren sarayla geliştirdiği sıkı ilişkisinin ömrü vefa etse değişeceği neticesine varılabilir. Zira dönemin veliahdı Velid b. Yezid Zühri'nin kendisinden hoşnut olmadığını Hişam b. Abdülmelik'le Zühri arasında kendisi hakkında gerçekleşen bir konuşmada duymuştu. Halife olduktan sonra ise "fasık" sıfatıyla andığı Zühri'yi eğer yaşasaydı bizzat öldürteceğini ifade etmişti (Belâzürî, 1996, 9, s. 161). Bu haberin ışığında Zühri'nin Zeyd b. Ali'ye Velid'in hilafetinde kendisine destek olacağını söylemesinde Velid'in tavrını tahmin etmesinin etkili olduğu da düşünülebilir.

Zühri'nin ümera ile ilişkisinin yanı sıra tenkit edildiği bir diğer husus ise Arap asıllı olmayan Müslümanlardan meydana gelen Mevalî sınıfından nakil yapmamasıdır. Zühri bu ithama, Mevalî'den hadis almamak gibi bir niyetinin olmadığını, ancak Ensâr ve Muhacir'in çocuklarından elde ettiği hadisleri Mevalî'den nakletmeyi gereksiz gördüğünü belirterek cevap vermiştir (İbn Sa'd, 2001, 2, s. 388). Zaten âlim, Emevî idaresinin asabiyet anlayışıyla hareket etmesi ve Mevalî'ye karşı takındıkları tavırdan hoşnut değildi (Belâzürî, 1996, 10, s. 49). Abdülmelik b. Mervan ile aralarında geçen bir diyalogda da Mevalî'nin ilmî derinliklerini takdir ettiğini ifade etmektedir. Dönemin ilim ehlinin Mevalî'den olmasından rahatsızlık duyan halifeye bu durumun Allah'ın dini gereği olduğunu ve Allah'ın dinine kıymet verenlerin bu alanda yükseleceğini söyleyerek ilmin Arap ya da Acem olmakla elde edilemeyeceğini vurgulayan Zühri'dir (Zehebî, 1983, 5, s. 85). İktidarın Mevalî karşıtı tutumuna tepkisini belli eden Zühri'nin aynı hal ve hareket içerisinde girerek Mevalî'den Arap olmamaları dolayısıyla hadis rivayet etmemesi kendisiyle çelişmesi anlamına gelirdi. Nitekim Zühri de bu durumu fazilet yönünden ashab evladının öncelemesiyle açıklayarak eleştirileri yanıtlamıştır.

Tedvin Faaliyetleri

Zühri hadis kitabetine olumlu bakmadığını, daha sonra emirlerden gelen direktifler doğrultusunda bu işe kalkıştığını söylemektedir (İbn Sa'd, 2001, 2, s. 389). Bu durumu "Bizler hadis yazmayı hoş karşılamazdık" şeklinde ifade etmesi, dönemin ulemasının bu kayıtlara olumsuz baktığını göstermektedir. Elbette burada bahsedilen yazım, Zühri'nin gençliğinden beri elinde yazı malzemeleriyle derslere gelmesiyle meşhur olduğu hıfzetmek amaçlı alınan notlar değildir. Bilakis bahsi geçen kitabet; tedvin amacı güden, Zühri'nin Ömer b. Abdülaziz emri ile hayata geçirdiği türde bir yazım hareketidir.

Zühri'yi hadis tedvinine yönelten önemli etmenlerden birisi de uydurma hadis sayısındaki artıştır (Koçyiğit, 1976. s. 645). Zira Irak tarafından gelen mevzu hadislerden rahatsız olan âlimin Şam'da isnadın kullanımının yaygınlaşması için gösterdiği çabada da yalan haberlerin rolü büyüktür. Zaten kendisi de durumdan memnuniyetsizliğini "Bizden bir karış olarak çıkan hadisler, Irak tarafından bir kulaç olarak geri dönüyor." şeklinde ifade etmektedir (Fesevî, 1410, 2, s. 761).

Ömer b. Abdülaziz Zührî'nin ilminin vüsatini bildiğinden bu kıymetli bilgi hazinenin kaybolmaması için çabalamıştır. Zührî'den hadis rivayet eden halifenin (İbn Asâkir, 1996, 55, s. 295) Zührî ile sabaha kadar oturarak hadis istişare ettikleri de vakiydi (İbn Asâkir, 1996, 45, s. 151). Zaten çevresindeki ilim erbabına İbn Şihab'a tutunmalarını tavsiye ediyor, onun gibi sünnet bilgisine sahip kimsenin kalmadığını tekrarlıyordu. (İbn Asâkir, 1996, 77, s. 344). İlmin ancak kitaplarda muhafaza edilebileceğine inanan Ömer b. Abdülaziz, Medine idaresiyle görevli âmili Ebu Bekir b. Muhammed b. Hazm'a Resûlullah'ın hadislerini, geçmişlerin sünnetini ve Amre bint Abdurrahman'ın haberlerini bilenlerin bunları yazmalarını emreden bir mektup gönderdi (İbn Asâkir, 1996, 2, s. 387). Bu isteğini sadece Medine'ye değil emri altındaki diğer bölgelere de gönderen Ömer b. Abdülaziz'e ilk ve halife hayattayken tek olumlu yanıt Zührî'nin tedviniyle geldi. Bu çağrıya icabet eden bir diğer isim olan Ebu Bekir b. Hazm'ın telifi ise halife hayattayken tamamlanmadığından yazdıkları âlimin elinde kaldı (Koçyiğit, 1976, s. 68-9).

Buraya kadar zikredilen telif haberlerinin yanı sıra Zührî'nin geride kitap bırakmadığı ya da yazdığı yegâne eserin nesebe dair olduğu hususunda da rivayetler bulunmaktadır (Zehebî, 1998, 1, s. 84). Bu hususta Zührî, Emevî dönemi valilerinden Halid b. Abdullah el-Kasrî'nin kendisinden neseb kitabı yazmasını istediğini bildirmektedir. Bir süre sonra Halid'in yanına gidip Mudar Kabilesi'nden yazmaya başladığını söyleyen Zührî'den Halid bu sefer nesebi bırakıp Resûlullah'ın siretini yazmasını istemiştir (İsfahânî, 1986, 22, s. 21). Rivayetten anlaşıldığı üzere Zührî'nin siyeri ile yarım kalmış bir neseb kitabı bulunmalıdır. Bahsi geçen siyer kitabı günümüze ulaşmamış olmakla birlikte Zührî'nin kitabından geldiği kabul edilen megâzî rivayetleri Abdurrezzak'ın *Musannef*'inden yine Abdurrezzak tasnifiyle yeniden inşa edilerek *el-Megâzî'n-nebeviyye* adı ile Suriyeli araştırmacı ve muhakkik Süheyl Zekkâr tarafından yayınlandı (Zührî, 1981).

Bu metinde konu edilen araştırma sadece siyer ve megâzî alanıyla sınırlı kalmayarak tespit edilen eserlerde bulunan Zührî rivayetlerinin tamamını görmeyi hedeflemektedir. Bu sebeple tespit edilen eserlerden Zührî'nin râvisi olduğu haberlerin tamamı toplanarak kronolojik tasnife tâbî tutulmuştur. Buna göre rivayetler ilk insan Hz. Âdem'in Cuma günü yaratılışıyla başlamaktadır (Taberî, t.y., 1, s. 114). Resûlullah'ın hayatında yoğunlaşan haberler Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de devam ederek Muaviye'nin tek başına iktidara geldiği Âmu'l-cemâa'dan (birlik yılı) sonra oldukça seyrekleşir. Son rivayet ise Zührî'nin halife Hişam b. Abdülmelik'in oğlu Ebu Şakir Mesleme'ye hacda eşlik etmesi ile ilgilidir (Dımaşkı, 1, s. 534; Fesevî, 1, s. 187).¹⁰

10 Megâzî rivayetlerinin 24 maddede listesini görmek için bkz. Dûrî (2002, s. 61-8). Hulefâyi Raşidîn rivayetlerinin dökümü için bkz. Dûrî (2002, s. 71-3). Abdülaziz ed-Dûrî Zührî'nin son rivayetinin I. Velid b. Yezid dönemine ait olduğunu belirtmektedir (Dûrî, 2002, s. 73). Ancak rivayetler incelendiğinde Hişam b. Abdülmelik dönemine ait olduğu görülmüştür.

Metodu

Resûlullah'ın vefatı ile ortaya çıkan, hayatının gelecek nesillere sözlü ya da yazılı olarak aktarılması zarureti siyer ve megâzî sahasının oluşup gelişmesine zemin hazırladı. İlk neslin sistem ve düzene ulaşamamış rivayetlerini kendilerinden sonra gelenler tertip ederek konularına ve kronolojiye mutabık olarak yazdılar (Şeşen, 1998, s. 21). İslâm dünyasında Medine ve Irak'ta iki başlı gelişen tarihçilik, Medine ekolünde muhaddislerin siyer-megâzî sahasında derinleşmeleri ile başladı. *Kitâbu'l-Megâzî* müellifi Vakîdî ile ekolleşme sürecini tamamlayan Medine tarih ekolünün temelleri Urve b. Zübeyr ve talebesi Zühri ile atıldı (Şeşen, 1998, s. 20).

İslâm tarihinin, dinî ilimlerin bir bütün olarak telakki edilip Kur'an ve sünneti anlayıp İslâm'ı yaşayabilmek vesileleri olarak iç içe geçmiş buldukları halden "tarih" adı altında ayrı bir ilim dalı olarak ayrılması 3./9. asra tekabül etmektedir (Şeşen, 1998, s. 11). Zühri ise henüz bu ayrımın yaşanmadığı bir dönemde dinî ilimleri kendinde toplamış bir âlim olarak hayatını sürdürdü. Çalışmalarıyla ilk dönem İslâm tarihini megâziden siyere yükselten Zühri kronolojiye verdiği önemle silsilenin doğru bir şekilde aktarılmasına büyük katkı sağladı.

Sika bir râvî olarak Şam'da isnadı yerleştirmesiyle tanınan Zühri, tarih rivayetlerinde hadisten farklı bir metot izledi. Bilgiyi kendisinden aldığı zevatı zikretmeksizin haberleri senetsiz olarak nakletmesi bu yöntemlerin başında gelir. Bu türden rivayetleri talebelerinden gelmektedir.¹¹ Senedi verilmeden Zühri'den gelen haberlerin bir kısmı da diyalog şeklindedir. Bu konuşmalar Zühri ile hocaları¹² arasında olabildiği gibi, talebelerinden birisiyle¹³ de gerçekleşebilmektedir. Muhaddis olarak sahip olduğu mümeyyez konumu göz önünde bulundurulduğunda bu tavır hadiste metnin değeri hususunda isnadın öncü yerine karşın, tarih rivayetlerinde olayların serencamının öncelenmesine bir vurgu olarak algılamak gerekmektedir.

Zühri'nin isnad zincirini kullanmadığı rivayetlerinin diğer rivayetleri arasındaki durumunu mirasını devam ettiren talebelerinden birisi olan İbn İshak'ın eserinde görmek mümkündür. *Kitâbu's-Siyer ve'l-megâzî*'de Zühri'nin bilgiyi kimden aldığı aktarılmaksızın, doğrudan kendisinden gelen üç habere yer verilmektedir (İbn İshak, 1978, s. 189-90, 219, 232). Geriye kalan rivayetlerin tamamını isnadıyla nakleden İbn İshak'ın sadece bu üç rivayette hafif yolunu tercih etmesi makul gözükmemektedir. Bu durumda Zühri bu haberleri isnadsız bir şekilde nakletmiştir. Zaten rivayetlerinden birinde "Zühri'ye sordum." şeklindeki lafzıyla İbn İshak bu durumu açıklığa kavuşturmuştur (İbn İshak, 1978, s. 219).

11 Örnek için bkz. İbn İshak (1978, s. 189, 190), Vakîdî (1989, s. 92) ve İbn Sa'd (1998, 1, s. 20).

12 Hocası Urve b. Zübeyr ile aralarında geçen konuşma için bkz. İbn İshak (1978, s. 216-17).

13 İbn İshak'ın sorusu için bkz. İbn İshak (1978, s. 219).

Rivayetçi tarih anlayışını benimseyen ve kendisine gelen rivayetler arasında tercihte bulunmadan tamamını nakleden Zührî, bütün tercih hakkını okuyucusuna/dinleyicisine bırakmaktadır (Öz, 2008, s. 192-3). Ancak bu durum Zührî'nin yaşananlarla ilgili yorum yapmaması anlamına gelmez. Zira ders halkalarında kendisine ulaşan haberleri serdettikten sonra meselelerin neticelerini dinleyenlerine açıklamaktadır (İbn Hişam, t.y., 2, s. 322; Taberî, t.y., 2, s. 638).

Zührî'nin tedvin hususunda sahip olduğu önemli özelliklerden birisi, rivayetlerini megâzî ile sınırlandırmayarak siyerin tamamını aktarmaya özen göstermesidir. Resûlullah'ın hayatının yazımına getirdiği bu yenilik İslâm tarihinin hemen bir sonraki evresi olan Hulefâ-yi Râşidîn dönemini de kapsayacak şekilde genişlemiştir (Terzi, 1985, s. 59).

Tedvin yükünü taşıyan Zührî'nin derleyerek rivayet ettiği haberleri arasında tercihte bulunarak onları tasnif edenler talebeleridir (Öz, 2008, s. 179). Bu görevini üstlenerek büyük bir başarı yakalayan Zührî, musannef müelliflerinin neredeyse tamamının hocası olması hasebiyle tasnif döneminde de etkisini hissettirmiştir (Özkan, 2012, s. 6). Talebeleri içinde telifleriyle tanınan İbn İshak ve Mamer b. Râşid bu isimlerden sadece ikisidir.

Zührî'nin Konu İşleyişi: Hudeybiye Anlaşması Örneği

Bu çalışmada tartışılan yöntem, örnek bir konu üzerinden incelenerek meselenin daha somut bir şekilde ele alınması amaçlanmaktadır. Bu sebeple konu olarak her aşamasının yanı sıra müzakeresinin de günümüze ulaşması sebebiyle Hudeybiye Anlaşması seçilmiştir. Önce olay Zührî'den gelen ayrıntılarla anlatılacak daha sonra metod özellikleri bakımından incelenecektir. Metni daha anlaşılır kılmak adına eklenen ve rivayetin aslında olmayan bazı bilgiler "-...-" şeklinde gösterilecektir. Zührî'nin hem nüanslarıyla rivayet ettiği hem de arkasından yorumlayarak görüşlerini serdettiği haberler bir araya getirilerek kompoze edildiğinde aşağıdaki metin ortaya çıkmaktadır.

Resûlullah Hudeybiye senesinde (6/628) yanına sevk ettiği yetmiş kurbanlığı da alarak umre yapmak amacıyla 700¹⁴ kişiyle yola çıktı (İbn Hişam, t.y., 2, s. 308-9; İbn Hayyat, 1985, 1, s. 81; Taberî, t.y., 2, s. 620). Usfan'a vardığında –müşriklerden haber alması için Mekke'ye gönderdiği sahabi- Büsr b. Süfyan el-Ka'bi ile karşılaştı. Büsr Kureyş'in Müslümanların gelişini haber aldığını ve hazırlıklarını yaparak Zû Tuvâ'ya çıktıklarını, Müslümanları beldelerine sokmamacaklarına dair yeminler ettiklerini ve Halid b. Velid kumandasındaki birliği Kirâ'u'l-Ğamim'e sevk ettiklerini söyledi (İbn Hişam, t.y., 1, s. 308-9; Taberî, t.y., 2, s. 621-2). Bunu duyan Hz. Peygamber savaşın Kureyş'i yiyip bitirdiğini söyleyerek ashabından kendilerini Kureyş'le karşılaşmayacakları güzergâha yönlendirecek bir rehber istedi (İbn Hişam, t.y., 2, s. 309).

14 Halife b. Hayyat ve Taberî'nin 700 olarak verdiği rakamı İbn Hişam 1400 olarak kaydetmektedir. 70 kurbanlıkla yola çıktıkları dikkate alındığında her bir devenin 10 kişinin kurbanı olduğu da hesaba katıldığında Halife ve Taberî'nin verdiği rakam daha doğru gözükmektedir.

Kureyş'in tavrını gören Resûlullah ashabını Hudeybiye tarafına yönlendirdi. Kureyş atlıları bu izleri görünce Müslümanların ayrıldıklarına hükmederek geri döndüler. Resûlullah Murar Tepesi'ne kadar yoluna devam etti. Ancak orada Hz. Peygamber'in devesi çöktü. İnsanlar hareket etmeyen devenin inatçılık ettiğini söylemeye başladılar. Resûlullah ise devesi Kasvâ'nın böyle bir huyunun olmadığını ve deveyi durdurmanın fillerin Mekke'ye girmesini engelleyen Allah olduğunu söyledikten sonra insanlara o bölgede konaklamalarını emretti. Su yokluğundan şikâyet edilmesi üzerine sadağından bir ok çekerek ashabından Eslemli Nâhiye b. A'cem'e¹⁵ verdi. O da vadinin çukurlarından birisine inerek oku oraya dikti ve oradan su kaynamaya başladı (Vâkıdî, 1989, 2, s. 586-7; İbn Hişam, t.y., 2, s. 310; Taberî, t.y., 2, s. 623-4).

Resûlullah yerleşince –Kureyş tarafından elçi olarak gönderilen Huzâa kabilesinin reisi- Büdeyl b. Verkâ el-Huzâi kabilesinden bir grupla birlikte gelerek Hz. Peygamber'e geliş nedenlerini sordu. Hz. Peygamber savaş amacı gütmeyip sadece umre yapmak istediklerini açıklayınca Büdeyl ile arkadaşları Kureyş'e dönerek Muhammed'e karşı acele hüküm verdiklerini ve amaçlarının umre yapmak olduğunu haber verdiler. Söylenenlerden hoşlanmayan Kureyşliler elçilerini töhmet altında bırakarak onlara cephe aldılar. Barış amaçlı gelen bu topluluğun topraklarına girmelerine izin vermeyeceklerini söyleyip Arapların Kureyş'le ilgili bu meseleden dolayı –kendilerini küçümseyerek- konuşmalarına da müsaade etmeyeceklerine yemin ettiler (İbn Hişam, t.y., 2, s. 311).

Huzâa kabilesi Müslümanıyla müşrikiyle Resûlullah'ın dostuydu. Mekke'de olan biteni Hz. Peygamber'e haber verirdi. Bu sebeple Huzâalılardan sonra Kureyş, Müslümanlarla görüşmesi için müşriklerden Mikrez b. Hafs'ı gönderdi. Resûlullah sözüne sadık olmadığını belirttiği Mikrez'e de Büdeyl ve arkadaşlarına söylediklerini tekrarladı. Bunun üzerine Mikrez'de Kureyşlilere dönerek onlara kendisine söylenenleri aktardı. Kureyşliler bu sefer Ehâbîş'in reisi Huleys b. Alkame ya da İbn Zebbân'ı gönderdiler. Resûlullah onun tanrı tanır bir kimse olduğunu söyleyerek kurbanlıkların salınmasını emretti. Kurbanlıkları gerdanlıklarıyla gören –ve geliş nedenlerinin Kâbe ziyareti olduğunu anlayan- elçi Kureyş'e geri döndü. Kureyşliler onu da dikkate almayarak cahil bir bedevi olmakla suçladılar (İbn Hişam, t.y., 2, s. 312).

Müşrikler –kendi isteği üzerine Sakîf kabilesi reislerinden- Urve b. Mesud'u da elçi olarak gönderdiler. Urve ile Hz. Ebu Bekir ve Muğire b. Şu'be arasında yaşanan hararetli anlardan sonra Resûlullah ona da arkadaşlarına anlattıklarını aktardı. Kureyşlilerin yanına dönen Urve Muhammed'in ashabı arasındaki hükümranlılığını, daha önce elçi olarak gittiği ne Sâsânî kisrâsında ne de Roma kayserinde görmediğini itiraf etti (İbn Hişam, t.y., 2, s. 313-4).

Kureyşliler –Mekke'nin ileri gelenlerinden- Süheyl b. Amr'ı Hz. Peygamber ile anlaşma yapması için görevlendirip bu yıl umre amacıyla şehre girmesini katiyen kabul etmediklerini belirttiler (İbn Hişam, t.y., 2, s. 316; Taberî, t.y., 2, s. 633). Süheyl'i gören Resûlullah müşrik-

15 İsim sadece Vâkıdî'de geçmektedir.

lerin sulh amacıyla olduklarını anladı. Süheyl ile Hz. Peygamber arasında yapılan uzun bir müzakerenin akabinde Süheyl Kureyşlilerin yanına döndü ve sulh gerçekleşti (İbn Hişam, t.y., 2, s. 316). Hudeybiye’de Müslümanların o sene geri dönmesi şartıyla anlaşma yapıldı. Ertesi sene umre için geldiklerinde ise Müslümanlar, yolculuk silahlarıyla girdikleri Mekke’de üç gün kalacaklardı (Belâzürî, 1996, 1, s. 351-2).

Resûlullah anlaşmayı tamamlayınca ashabına kurbanlarını kesip tıraş olmalarını söyledi. Sözlerini üç kere tekrarlamasına rağmen hiç kimse harekete geçmedi. Durumu gören Hz. Peygamber hanımı Ümmü Seleme’nin yanına girerek olanları ona anlattı. Hanımı ona kimseyle konuşmadan gidip kurbanını kesmesini ve berberini çağırıp tıraş olmasını tavsiye etti. Resûlullah’ın yaptığını gören Müslümanlar da kurbanlarını kesip birbirlerini tıraş ettiler ama çok üzgündüler (Taberî, t.y., 2, s. 637). Resûlullah ashâbı ile geri dönüş yolundayken Mekke fethini müjdeleyen Fetih süresinin ilk iki âyeti nazil oldu (İbn Hişam, t.y., 2, s. 320).¹⁶

Müslümanlar Medine’ye döndüklerinde Mekke’de zorla tutulan Ebu Basîr isimli genç Medine’ye geldi. Mekke ileri gelenlerinden Ezher b. Abduavf ve Ahnes b. Şerik yazdıkları mektubu da göndererek Ebu Basîr’i geri istediler. Resûlullah verdikleri sözden dönmeyeceklerini Ebu Basîr’e söyledikten sonra Allah’ın onlara çıkış yolunu göstereceğini ekleyerek onu müşriklere teslim etti (Taberî, t.y., 2, s. 638). Zira Resûlullah Hudeybiye’de velisinin izni olmaksızın gelenleri iade etmek üzere anlaşmıştı. Ancak anlaşma şartında erkekleri kastediyordu. Hanımlar hicret ederek geldiklerinde onları Kureyş’e vermedi. Kadınları almak için gelenler Kureyş’e dönüp durumu anlattıktan sonra müşriklere de tekrar gelen olmadı. Hükme razı oldular (Vakîdî, 1989, 2, s. 631-3; İbn Hişam, t.y., 2, s. 326-7). Hâlâ şirk üzere olmaları sebebiyle Mekke’de kalan kadınlar da vardı. Hz. Ömer’in boşadığı iki hanımının yaptığı gibi bunlar orada müşriklere evlendiler (İbn Hişam, t.y., 2, s. 327; Taberî, t.y., 2, s. 640).

Hudeybiye anlaşması akabinde Arap topraklarında tam bir kutuplaşma yaşandı. Resûlullah’ın tarafında olmak isteyen Resûlullah’a, Kureyşle anlaşmalı olmak isteyen de onların akdine katılıyordu. Böylece Bekiroğulları Kureyş’e, Huzâa kabilesi ise Resûlullah’a katıldılar (İbn Hişam, t.y., 2, s. 390; Taberî, t.y., 3, s. 43).

Hudeybiye’den önce bu kadar büyük bir zafer yaşanmadı. İnsanlar sadece savaşta karşılaşıyorlardı. Fakat ateşkes olunca birbirlerinden emin oldular. Bu sefer konuşmak ve tartışmak için bir araya geldiler. Akli eren herkes İslâm anlatıldığında Müslüman oluyordu. İki senede İslâm’a girenlerin sayısı iki kat arttı (İbn Hişam, t.y., 2, s. 322; Taberî, t.y., 2, s. 638).

Zührî rivayetleri, yukarıdaki şekilde derlendiğinde âlimin konu işleyiş tarz ve metodu ortaya çıkmaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere Zührî konuları bir bütünlük içerisinde ele almaktadır. Başlangıcından sonuna kadar yaşananları kronolojik sıralamaya ve sebep sonuç ilişkilerine

16 Ayrıca Hudeybiye ile ilgili ayetlerin de içerisinde bulunduğu Said b. Müseyyeb’den Zührînin naklettiği uzunca bir rivayet *Kitâbu’l-Megâzi*’de geçmektedir. Bkz. Vâkîdî (1989, 2, s. 621-4).

riayet ederek aktarmaktadır. Nakillerde yer ve şahıs isimlerine gösterilen ihtimam da göze çarpmaktadır. Meselenin ana hatlarıyla anlaşıldığından emin olduktan sonra İslâm tarihindeki ehemmiyetine dikkat çekerek konuyu hitama erdirmektedir. Örnek hadiseden de anlaşılacağı üzere Zühri bu rivayetleri serdederken bir muhaddis değil tarihçi tavrı sergilemektedir.

Sonuç

İlim hayatına Medine’de başlayan İbn Şihab ez-Zühri maddi sıkıntılar sebebiyle gittiği Dımaşk’ta Halife Abdülmelik b. Mervan ile görüşmesiyle birlikte dâhil olduğu saray ilişkilerini vefatına kadar devam ettirmiştir. Bu süreçte maddi darlıktan da büyük ölçüde kurtulan ve hem Medine’de hem de Şam’da ilmî çevrelerle etkileşim içerisinde kalan Zühri, kendisini her açıdan geliştirebilme imkânına kavuşmuştur. Bu ortamın oluşmasında Abdülmelik b. Mervan ve özellikle de Ömer b. Abdülaziz gibi ilmin ve âlimi destekleyen halifelerin döneminde yaşamasının payı büyüktür.

Hafızasının ve muhakemesinin kuvveti, bilgilenmeye ve bu bilgileri yaymaya duyduğu iştia-yakıyla tanınan Zühri, Ömer b. Abdülaziz’in ilmin kaybolması endişesiyle rivayetlerin derlenmesi emrini yerine getirerek asıl şöhetine ulaşmıştır. Nitekim âlim hadisleri tedvin eden ilk isim olarak meşhurdur. Çünkü Zühri’ye kadar bireysel gayretlerle yürütülen tedvin faaliyetleri onunla zirveye ulaşmaktadır. Hadislerin tedvini tarih rivayetlerin tedvinini de beraberinde getirmiştir. Zühri’nin İslâm tarihine yaptığı en önemli katkı ise Resûlullah’ın hayatına dair rivayetleri toplarken megâzî sahasını aşarak yaşamının her safhasına dair nakillere yer vermesi ve böylece megâzîyi siyere genişletmesidir. Nitekim Zühri, talebeliğinin ilk dönemlerinden itibaren halka arkadaşlarının sünnetten saymadığı sahabeye dair rivayetleri de kaydetmesiyle bu genişlemenin sinyallerini vermektedir. Onun bu tutumu kendisinden sonra gelen başta öğrencileri olmak üzere tarih sahasıyla iştigal edenlere yeni bir yol açmıştır.

İlk devir tarihçilerinden birisi olarak Zühri’nin metodunu izleyebilmenin en güzel yolu onun rivayetlerini tasnif ederek şekil, üslup ve muhteva yönünden incelemek olmalıdır. Bu amaçla Zühri’nin vakayla ilgili kendi görüşlerine de yer verdiği Hudeybiye Anlaşması örnek olarak seçilmiştir. Zühri’nin olayı aktarırken safhalarını sırasıyla ve sebep sonuç ilişkisi içerisinde zikrettiği ve konunun sonunda bu anlaşmanın İslâm tarihindeki yeri ve önemine dikkat çektiği görülmektedir.

Kaynakça

Aycan, İ. (2000). Emevîler Döneminde bir iktidar mücadelesi örneği: Abdullah b. Zübeyr (622-692). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 99-115.

Aycan, İ. (Ed.). (2003). *Emevîler Dönemi bilim, kültür ve sanat hayatı*. Ankara: İlahiyat.

Belâzürî, A. b. Y. (1996). *Ensâbu'l-eşraf* (thk. S. Zekkar ve R. Zirikli, C. 1-13). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Dımaşkî, E. Z. (t. y.). *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dımaşkî* (thk. Ş. b. Nî'metullah Kucânî, C. 1-2). Y.y.

- Dûrî, A. (2002). İbn Şihab ez-Zühri ve İslâm tarih yazıcılığının başlamasındaki rolü (çev. C. Avcı). *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 57-76.
- Erkoçoğlu, F. (2010). *Emevî Devletinin dönüm noktası Abdülmelik b. Mervan*. Ankara: TDV Yayınları.
- Fesevî, Y. b. S. (1410 h.). *el-Ma'rife ve't-târih* (thk. E. Z. el-Ömerî, C. 1-4). Medine: Mektebetü'd-Dâr.
- Görmez, M. (2011). Tergib ve Terhib. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 40, s. 508-509). İstanbul: TDV Yayınları.
- İbn Asâkir, A. b. H. (1996). *Târîhu Medîneti Dimaşk* (thk. M. E.S. Ö. b. G. el-Amravî, C. 1-80). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hayyât, H. (1985). *et-Târîh* (thk. E. Z. el-Ömerî). Riyad: Dâru Taybe.
- İbn Hişam, E. M. C. A. (t.y.). *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. M. es-Sekka, İ. el-Ebyari, A. Şelebî, C. 1-4). y.y.
- İbn İshak, E. A. M. (1978). *Kitâbu's-Siyer ve'l-megâzi* (thk. S. Zekkar). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Sa'd, E. A. M. (2001). *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir* (thk. A. M. Ömer, C. 1-11). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- İsfahânî, E. F. (1986). *el-Eğâni* (thk. S. Cabir, C. 1-24). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Koçyigit, T. (1976). İbn Şihâb ez-Zuhrî (50-124 h.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 51-84.
- Öz, Ş. (2008). İlk siyer kaynakları ve müellifleri. İstanbul: İSAR Vakfı.
- Özkan, H. (2012). Tedvin tarihinde Emevî Sarayı ve Zühri mirasına bir örnek: Şuayb b. Ebû Hamza nüshası. *Dîvan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17(32) 1-37.
- Özkan, M. (2008a). *Emevîler Döneminde İktidar-ulemâ ilişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Özkan, M. (2008b). Emevî iktidarının siyasî icraatları karşısında ulemanın tavrı. *İslâm Sanat Tarih Edebiyat ve Musikîsi Dergisi*, 6(11), 93-112.
- Şeşen, R. (1998). *Müslümanlarda tarih-coğrafya yazıcılığı*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları.
- Taberî, M. b. C. (t. y.). *Târîhü't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l mülûk* (thk. Ebü'l-Fazl İbrahim, C. 1-11). Kahire: Dâru'l-Maârif.
- Terzi, M. Z. (1985). İslâm tarih yazıcılığının doğuşunda İbn Şihâb ez-Zühri'nin yeri ve önemi. *Diyanet Dergisi*, 21(2), 56-64.
- Vâkidî, M. b. Ö. (1989). *Kitâbu'l-megâzi* (thk. M. Jones, C. 1-3). Beyrut: Dâru'l-A'lemî.
- Yıldız, H. D. (1988). Abdullah b. Zübeyr b. Avvam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 1. s. 145-146).
- Zehebî, M. b. A. (1982). *Siyeri a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Ş. el-Arnaut vd., C. 1-25). Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Zehebî, M. b. A. (1998). *Tezkiretü'l-huffâz* (hşy. Ş. Z. Umeyrât, C. 1-5). Beyrut: Dâru'l-İlmiye.
- Zühri, M. b. M. (1981). *el-Megâzi'n-nebeviyye* (thk. S. Zekkar). Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

Sanayi Ötesi Toplumlarda Çalışmanın Metalaşması

İlknur Ekiz*

Öz: Dünya, geçirdiği altı sanayileşme dalgasından sonra büyük bir göç dalgası yaşamaya başlamıştır. Tarihsel olarak yaşanan bu süreçte insanlığın hayatta kalma mücadelesi büyük bir alana yayılmış, başka coğrafyaları keşfetmesiyle açılan yeni yaşam alanları kitlesel göçler olarak yeni buluşlarla evrilmiş ve insanlığın emek gücü çeşitli şekillerde çalışmaya başlamıştır. Zamanla insanın uğraşısı olan şeyler organize edilerek rutinleşmiş ve bu uğraşılar hem bilimsel disiplinler hem de yeni çalışma alanları haline gelmiştir. Çiftçilik ve zanaatçılık küçülmüş, işçi vasfıyla çalışma hayatı başlamış, sosyo-ekonomik ve kültürel paradigmlar altüst olmuş ve modernizm, postmodernizm süreçlerini zincirleme getirmiştir. Bütün hayatın merkezine konulmuş hem toplumsal hem ekonomik bir olgu olan “çalışma”, hangi sistem olursa olsun insanın dünyada varoluşsallığını sağlayan, ona hayatın bütün imkânlarını verme vaadinde bulunan ve insanların sıkıca sarıldığı bir iş haline gelmeye başlamıştır. En başta kapitalist sistem olmak üzere sistemler değişimler geçirdikçe çalışma olgusu da kendi tarihsel sürecini oluşturmuş ve toplumu açıklama çabamıza yeni kaynak alanı teşkil etmiştir. Klasik dönemde çalışma için “metalaşma” kavramı kullanılırken modern ve postmodern dönemlerimizde ise çalışma, büyüü bozulmuş bir olgu ve sonucunda “yaşadığımız sefalet”, bir “karakter aşınması” yaratan, “sağlığa zararlı”, sakıncalı, korku yaratan, insanın doğasını bozup onu yeni bir kölelikle kullanıp atan bir durum olarak nitelendirilmiştir. Diğer yandansa az gelişmiş ülkelere rağmen gelişmiş olan ülkelerde çalışma, postfordizmin getirdiği esneklikle insanı önemseyen, rutinden kurtaran ve ona bilginin gücünü ve değişim imkânını sunan, çağdaşlık, zenginleşme, refah ve mutluluk getirdiği inancındadır. Bu bağlamda makalede klasik ve postmodern dönemlerdeki çalışma imgelemiyile bu iki farklı ucun halleriyle çalışmanın insan üzerindeki etkileri ve bugün gelmiş olduğu durum üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Çalışma, Sanayileşme, Metalaşma, Postfordizm, Küreselleşme.

“Çalışma”nın Dönüşümü

Eski dönemlere baktığımızda, M.Ö. dördüncü yüzyılda Aristoteles’in, iki bin yıl kadar süren bir düşünce olan, insanın ruhsal tatminiyle parasal durumu arasında yapısal bir uyumsuzluktan söz etmesinin arkasında, finansal ihtiyacın kölelere ve hayvanlara mahsus olduğu düşüncesi yatar. Düşünce üretmeyi engelleyen kol emeğinin ve iktisadî aklın insan doğasını bozduğunu, bunun da müzikle, felsefeyle, özel bir gelirle ve boş geçen bir yaşamla düzele-

* Doktora Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
İletişim: ilknur.ekiz@gmail.com, Selçuk Üniversitesi, Konya.

ceğini söylemiştir. Erken Hıristiyanlık Aristoteles'in çalışma anlayışına, çalışmanın getireceği *sefaletin* Âdem'in günahlarına kefarete olacağı gibi bütün bir Avrupa insanını sorgulanamayacak büyüğü etkisine alan, büyük ve kutsal bir değer yüklemiştir. Rönesans döneminde ise Leonarda ve Michelangelo gibi büyük sanatçıların biyografilerinde, pratik çalışmanın şeref ve şanından ilk kez söz edildiğini duyarız (Botton, 2011, s. 109-110).

Daha sonra Diderot ve D'Alembert, Aristoteles'e karşı bir "*encyclopedie*" yazdılar. Bu *encyclopedie* çalışmanın soyluluğuna yazılmış bir şükran şarkısıydı. Diderot, "sanat" adlı bölümde, sadece "liberal" sanatları saygı gösterip bunların mekanik eşdeğerlerini görmezden gelenele çatarak düşüncelerini ortaya koyar:

"Liberal sanatlar (müzik, felsefe) kendi övgü şarkılarını yeterince söylediler; şimdi sesleri mekanik sanatları çok uzun zamandır önyargılarla yaklaşımlarına yol açan aşağılamalardan kurtarmalıdır. Yunanlı düşünürün boş gezmeyle özdeşleştiği ruhsal tatinler bu kez çalışma dünyasına aktarılırken, finansal bir karşılığı bulunmayan işlerin önemi tümüyle boşaltılıp, bunlar eğlence merakı ısı kişilerin rastgele gösterdiği bir ilgi durumuna düşürüldü. Bir zamanlar, çalışan birinin insan olması mümkün değil gibi görülmüşken, şimdiye boştaki gezen birinin mutlu olması mümkün görünmüyordu" (Botton, 2011, s. 110).

Aylaklık tabiri çalışmayanlara söylenen kişilik tanımlaması halini almış bu sefer insan işe yaramaz kabul edilir olmuştur. Ama bir süre sonra buna karşı cesaretli tezlerle aylaklığa övgüler, tembellik hakkı¹ gibi manifesto niteliğinde meydan okumalar yapılmıştır. Artık çalışma toplumsal bir olgu olarak bireyle toplumu ilişki haline sokan bir toplumsallaşma aracı haline gelmiştir. Böylece toplumsallaşma aşamasında kişilere çalışma olgusunun empoze edildiği ya da zihinsel dünyalarına işlenen bir süreç haline almıştır. Bütün modern dünyanın başarma üzerine kurduğu sistem aslında dolaylı yoldan çalışma imgesi üzerine kurulmuş olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Toplumsallaşma yapımıza baktığımızda önce çocukluk dönemi olan aslı sosyalizasyonla² başlar, daha sonra yetişkinliğe gelindiğinde tali sosyalizasyonla ölüncüye kadar devam eder. Burada aslı sosyalizasyon önemlidir. Bu dönemde çocuğa bütün toplumsal gerçeklikler verilir. Bu gerçekliklerden biri de "çalışma"dır. Modern dönemde sanayileşme sonrasında artık "finansal bir zorunluluğun yokluğunda bile çalışmamız gerektiğini düşünüyoruz. İş seçimimizin bizim kimliğimizi belirleyeceği o denli benimsenmiştir ki yeni tanıdığımız kişilere sordığımız en ısrarlı soru, nereli oldukları ya da ana babalarının kim olduğu değil, ne yaptıklarıdır ve anlamlı bir varoluşa giden yolun mutlaka, kazançlı bir iş kapısından geçmesi gerektiğine dair varsayım çok güçlüdür" (Botton, 2011, s. 109). Yani kimliklerimiz açıklanırken önce çalışmaya atıf yaparak diyalog-

1 Yaşamlarının tamamını çalışarak geçiren insanların, bu çalışmalarının ne kadarı kendileri için? Çok azı olduğuna göre, "Yaşasın Tembellik!". Yazar bu manifesto ile kapitalist sistemi lanetler. Bkz. Lafargue (2000).

2 Bkz. Berger ve Luckmann (2008, s. 191) "*Toplum, insani bir üründür. Toplum, objektif bir realitedir. İnsan, sosyal bir üründür.*"

larımıza başlanır. Bu yüzden çocuğun bir an önce büyüüp bir işi olması gerekir. Hem aile hem çocuk bunu her alanda içselleştirir. Onun dışarıya açılması, topluma saliverilmesi bir iş sayesinde. Bu ideolojik biçimde öyle aşılanır ki çalışma olmadan toplumda yer almayacağından korkular ve bunun da korkusu verilir. Bunu aslı sosyalizasyonda aile sağlarken, tali sosyalizasyonda ise sistem sağlar. Her ikisinin de ortak özelliği çalışmadan toplumda yer edinemeyeceğini öngörmesidir. Toplumsal ve ekonomik sisteme kabul vasıflı ya da vasıfsız çalışmaktan geçerken kişinin kendini adanmışlık duygusuyla hazır olduğunun sinyallerini de vermek durumundadır.

Tali sosyalizasyona gelindiğinde çalışma içselleştirilmiştir ve artık çalışma için sosyalleşmekten çıkıp sosyalleşmek için çalışma durumuna gelinir. Artık toplumsallaştırma aracı olarak “çalışma” vardır. Hem üretmenizi hem tüketmenizi ister. “Bu nedenle toplumsallaştırma aynı anda iki yönde birden gerçekleşmelidir: Birey, çalışma karşısında, “önemli olan ay sonunda yapılan ödemedir” biçiminde araçsal bir tavır benimsenmesi için eğitilmelidir ve tüketici olarak da çabalarının hedefini ve başarısının simgelerini oluşturan şey olarak metaları ve ticarî hizmetleri ele geçirmesi için eğitilmelidir.” (Gorz, 2007, s. 63-64). Bu eğitim sizin hep daha fazla ücret alabilmek için çok çalışmak, satın almak ve hep daha fazla tüketerek toplumda yer alabileceğinizi gösterir.

Bourdieu'nun sosyal sermaye kavramı toplumsallaşma sürecine kısmen destektir. Genel kanılarda sistem çalışmanın sonunda bir ekonomik getiri beklerken aksine Bourdieu çalışmanın insana ve topluma sosyal sermaye sağladığını söylemektedir. Bu sosyal sermaye çalışmayla elde edilen sosyalleşme sırasında kısmen kazanılan bir sermayedir. Bu sermaye sayesinde bazı sosyal ilişkilerini kazanır ve toplumda yer edinmede yardımcı olur. İnsan çalışma imgesini maddi zenginlik edinmedeki bireysel çıkarlarını korumanın bir üst düzeyine çıkararak, statü, kimlik, sosyal haklar ve sosyal değerler üzerine kurar. Bu sayede maddi zenginlik bu göstergelerle zaten gelecektir (Polanyi, 2002, s. 89).

Toplumsallaşmayla çalışma arasındaki en önemli boyutlardan biri de kapitalist sistemin nesilleri kendi için eğitmesi ve başıboş bırakmamasıdır. Onları özgür bir çalışan olarak sisteme sokmak istemez.

“Çalışanların kapitalist üretim tarzına alıştırılması her kuşakta yenilenmelidir, kapitalizm koşulları altında doğan kuşaklar ömür boyu çalışma matrisi içinde yetişmeye, yedekte tutuldukları uzun bir ergenlik döneminin ardından çalışmaya dışarıdan sokuldukları için, bu durum daha da geçerli hale gelir.” (Braverman, 2008, s. 147)

Çalışma böyle toplumsal özelliğe sahipken bugün bunun çok çarpık bir şekilde girdiğini görüyoruz. Çalışma toplumsallaşmanın hem temeli hem aracı derken bir yandan da toplumdan koparan, yalıtın ve hayatın diğer alanlarını başka tarafa bırakan bir olgu olduğunu da görmüş oluyoruz. Bu da bir çelişki yaratır gibi gözükse de aslında bu sistemin getirdiği bir durum olmuştur.

Çalışmanın dönüşümündeki olumsuz eleştirilere karşılık, toplumsal değişimde çalışmanın getirileri de yaşanmıştır. Çalışmanın sonunda getireceği söylenen zenginlik sanayi devriminden sonra gerçekleşmiş, kentleşme büyük insan kitlelerinin kendilerini geliştirmekte olacağı yerler olarak hızlanmıştır. Kentler, ekonomik ve toplumsal hareketlilikle biçimlenip yeni formlar almaktadır. Hızla büyüyen kentlerde kadın ve erkeklerin beraber çalışma hayatına girmesiyle yeni toplumsal alanlar oluşurken kentlerde düzen oluşturulmak için büyük bir altyapı kurulmaya çalışılmıştır. Avrupa için özellikle kentte temizlik giderek önemli bir kriter olmuştur. Paris, Londra gibi kentler büyük pislikleri barındırıyordu. Sadece bu kentlerde tuvalet vardı. Zamanla her eve banyo ve WC'ler girmeye başlamış, su boruları döşenmeye başlanmış ve kentte su dolaşımı başlamıştır (Illich, 1985, s. 70). Artık hijyen konusu hem insan için hem mekân için önemlidir. Kente ait olan hava kontrol altına alınacak, burunlar terbiye edilecektir.³ Bütün bunların sonucunda çalışma alanları da temizlenmiş olacaktır.

Çalışmanın getirmiş olduğu diğer bir kabulde "çalışmanın özgür olmamanın bir mekânı değil, direnişin ve çekişmenin de bir alanı olmuş" olmasıdır (Weeks, 2011, s. 44). Özellikle çalışmaya politik bir fenomen olarak bakan Marksist ve feminist düşünce bunun mücadelesi ile kendine tarihte büyük bir yer edinmiştir.

Çalışmanın Metalaşması

Merkantilist kapitalizmde çalışma, elinde bir iş yapıp onu pazara çıkarıp satma biçimindeyken, sanayi kapitalizmi ile emeğini yanında taşıyıp emeğini satma biçimine geçti. Fordizm bunu sağlayan en önemli sistem oldu. Elllerinde emeği olan işçiler artık çalışarak ürettikleri metaları değil, doğrudan emeğini satmaktadır. Satılma durumuna düşen emek metalaşmıştır. Metalaşan emek daha da değersizleşmiş, parçalanmış, bölünmüştür. Fordizmde emeğin organizasyonu bakımından iki önemli özellik vardır. Bunlardan birincisi amaçların basitleştirilmesi, yani becerili amaçların, becerisiz olanlardan tam ve kesin biçimde ayrılmasıdır. Böylece işçi sınıfı sayıları az olup becerili işleri yapanlarla, sayıları çok ama becerisiz işleri yapanlar olarak ikiye ayrılır. İkinci özellik ise emek gücünün organik bir bütün durumuna geçmesi yani "kolektif emeğin" yaratılmasıdır." (Belek, 1999, s. 62). Emeğin metalaşması ile becerilerde de farklı farklı değerler aranır olmuş ve çalışanlar arasında becerikli (vasıflı), beceriksiz (vasıfsız) sınıflaması yapılmaya başlanmıştır. Antonio Gramsci, hapishane defterinde, Amerikanizm ve Fordizmin yarattığı yeni işçi tipinin cinselliğe, aileye, ahlâki baskı biçimlerine, tüketim deliliğine, devlet politikalarına, iyi yurttaş olmaya ilişkin sorunlar hep yeni tür çalışmayla ve geçici, sözleşmeli bir çalışma hayatına uygun bir işçi tipi yaratma çabasıyla ilintiliydi (Harvey, 2010, s. 148).

Fordist üretim tarzının sona ermesi üretimin ve çalışmanın yapısını değiştirdi. Baştan sona

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Illich (1985). Avrupa kentlerine suyun nasıl girdiğine dair derin ayrıntılar anlatılmaktadır.

hem ekonomik hem kültürel hem ahlâkî hem iş yapısında farklı bir durum ortaya çıkardı. Fordizm sonrası yeni dönemde, üretimin daha az zamanda, daha az miktarda ve daha düşük maliyetle yapılacak şekilde yeniden tasarlandığını görmekteyiz. Büyümenin niceliksel ve maddi olandan “niteliksel” ve maddi olmayan” dönüşümünü gerektiren bu yeni dönemde, Gorz, ürünlerin kendilerini imge, yenilik ve sembolik değerleriyle dayatması gerektiğini ifade etmektedir (Gorz, 2001, s. 44).

Postfordist çalışma yapısıyla işçiler özgürlük mü kazandı yoksa köle haline mi geldiler? Bu en çok şirketlerin, firmaların, fabrikaların çalışma şartlarına, sözleşmelerine, çalıştıkları zaman-mekân ilişkisi üzerinden tartışmaları başlatmaktadır. Çalışma aslında özgürlüğün başka bir anlamını taşıyordu. Çalışan insan dışarıya açılmakta, başkalarına bağımlılıktan kurtulmaktaydı. Fakat çalışma fazla bir şey değiştirmedir. Bulunduğu, bağlı olduğu alandan çıktı yine başka bir alana bağımlı oldu. Bu bağımlılık insana eskisinden daha fazla özgürlüğünü kaybettirdi. Fabrikalar, firmalar çalışanı kendine bağladı ve ona bütün değerlerini aşladı. Firmalar kendi kimliklerini tamamen işçiyeye giydirmekte ve onu şirketin üyesi haline getirmektedir. Bütün aidiyetlerinin orada hissedilmesini ister. Çalışan işçi postfordizm ilkelerinin içinde sıkışıp kalmakta, her türlü baskının yumuşatılmasını kabul etmeye hazır olmaktadır. Postfordizm, fordizmin katı ilkelerinden kurtarır gibi gözükse de aslında yumuşatılmış olarak işçiyeye kolaylık sağlamış gibi gözükerek gönüllü zorlanmaktadır.

Çalışma o kadar çok uçuculaştırılıp istikrarsızlaştırılmıştır ki işçiler işin niteliğine bakmama-ya başladılar. “Ne iş olursa yaparım” şeklinde bir zihniyete dönüştü. “İşin önemi yok, yeter ki ay sonunda maaş ödensin”den “maaşın ne kadar olduğunun önemi yok, yeter ki işimiz olsun”a dönüştü. Başka bir deyişle, bir işe sahip olmak ya da sahip olunan işi elde tutmak için her türlü tavize, küçük düşmeye, boyun eğmeye, rekabete ve ihanete hazır olun; zira “işini kaybeden, her şeyi kaybeder” (Gorz, 2001, s. 82). Bu çalışmayı meta haline getiren bir anlayıştır. Ve en önemlisi bu metanın kitleleşmesi ortaya çıkmaktadır. Bu metanın kitleleşmesiyle işçiler daha fazla çalışmanın sert koşullarına boyun eğmek zorunda kalmaktadır.

Toplumsallaşmayı sağlayan bir işlev olarak gördüğümüz çalışma görülüyor ki artık bu işlevinden koparak varoluşu bir süreklilikten ziyade hayatı kesinti halinde yaşayan bir parçalanmış zaman çağı toplumu haline doğru kaymaktadır. Bunun sonucunda görülüyor ki çalışma olgusunun aldığı yeni biçim, bireyi çeşitli tehlikelerle karşı karşıya bırakmaktadır. Aşağıda yaratıcılık ve anlamın yok olması, iş güvencesinin zayıflaması gibi bu tehlikelerin öne çıkanları üzerinde durulacaktır.

Yaratıcılığın ve Anlamın Yok Olması

Çalışma; bugün insanın yaratıcılığını, becerisini geliştirme ve öldürme, mecburiyet duygusunun ağır basması ve sonunda yaratmış olduğu anlam arayan yeni insan tipi üzerinden önemli tartışmalar getirmiştir. Çalışırken anlam önemlidir. İyi bir şey üretmek için zanaatçı

iyi anlama, kavrama çabası içindedir ve eserini üretirken bütün yaratıcılıklarını kullanır. Fakat bugünkü kapitalist işçilikte buna izin verilmez. “Yap geç” mantığıyla “anlam” değerine ulaşmadan üretim yapılır. “Diğer taraftan piyasa “yetenekli” çalışanlar aradığını söylemektedir ve buna göre bir eleme yapmakta ve birçok testten geçirmektedir. Fakat yeteneğe göre seçim yapmak pek masum gözüküyordu. Yetenek bir kısım insanı içeri alırken bir kısmını da kapının dışında bırakmaktaydı. Sosyolog Pierre Bourdieu bu ikiyüzlü ilişkiye “*temayüz*” adını verir; kitle sessizce işlemez duruma getirilir ya da cezalandırılırken eğitim kurumları, çalışma kurumları ve kültürel kurumlar, seçkin statüsünü açıktan açığa verir (Bourdieu’dan aktaran Sennett, 2009, s. 82).

“Çalışma paraya dönük bir hale gelmesiyle metalaşmıştır. Ve bu çalışma her şekilde meşrulaştırılmıştır. Bu insanları şu düşünceyle toplumda yaşar hale getirdi: “Yeter ki işimiz olsun, işin ne önemi var. İşin önemi yok önemli olan bir işe sahip olmak”. İşte bu, ücretli çalışma toplumunun temel ideolojik mesajıydı: yaptığımız şey konusunda çok fazla endişelenmeyin, önemli olan ay sonunda maaşınızın ödenmesidir.” (Gorz, 2001, s. 81)

Yaptığının ne olduğunun farkında olmanıza gerek yoktur ve önemli olan sonunda alınacak olan paradır. Parasallaşma iktisadî aklın çalışmasını sağladığı için anlam, değer, yaratıcılık önemli değildir.

Yaratıcılık ölerken buna zıt bir şekilde seçkinciliğin önem kazanması konuyu karmaşıklaştırmaktadır. Az insana çok iş yüklenmesi seçkin çalışanlara özgü bir durumdur. Yani ne kadar çok iş, sorumluluk verilirse çalışan kişi o kadar işe kendini verir. Postfordizm iş ile birlikte aynı zamanda işçiye sorumluluk verdi. Bu da işçilere özel seçilmiş olduklarını hissettirmekte ve kendilerini daha fazla işe verdirmektedir. Fakat bunu yapamayan insan çoğunlukta olduğu için işsizlik tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Postfordizm çalışma denen olgunun durumunu ağırlaştırdı. “Kapitalist ekonomide tam istihdam koşulları nadiren mümkündür. Kronik işsizlik içindeki bir grubun, yani sanayi “yedek ordu”sunun varlığı kapitalizm için bir zarurettir.” (Giddens, 2010, s. 105). Geçicilik bu zarureti doğurmuştur.

Geçici çalışma postfordizmin getirdiği durumlardan biri olmuştur. İnsanlar her an işten çıkarılma korkusuyla yaşar hale gelmiştir. Ya geçici çalışacaksın ya da kendi işini kuracaksın ya da en çok tercih edilen gibi çoğunluğun içinden kendini sıyrarak devlet kademesinde çalışacaksın. Bu bugünkü çoğu insanın yaşadığı bir durumdur.

Çalışma ve İşe Yaramazlık Korkusu

Sistem insanlara mutluluk veriyor mu gerçekten? Belli bir eğitimden geçsek bile işe yarayacak mı? Bu bugün, bütün insanların korkusu olmuş durumda: İşe yaramazlık korkusu. Bu korku bulaşıcı bir hastalık gibi çalışan bütün insanlara yayılmaktadır. Arkadan gelen her neslin yaşayacağı bir durum ve artık alışılmış bir durum olmuştur. Bunun için de telaşla bü-

tün enerji hem fiziksel hem ruhen buna harcanmaktadır. Okumakta olduğu lisansın yanına başka yan dallar katan dil kurslarının dolup taşması, meslekî alanda çeşitli kurslar ve son yıllarda hızla yayılan inovasyon programları ve verilen sertifikalar. Hızla insanlar kendini donatmakta ve hâlâ işsiz kalma korkusuyla yaşamaktadırlar.

“Çocuklar, hep lazım olmalarını, hep istihdam edilmelerini sağlayacak bir eğitim almalı ve özel bir beceri geliştirmeliydi. Bugün de insanların aradığı zırh bu; ama yine bağlam değişmiş durumda. Beceri Toplumu’nda işsizlikle karşı karşıya olanların pek çoğu eğitilmiş ve vasıflı; ama istedikleri işler, dünyanın vasıflı emeğin daha ucuz olduğu yerlerine göç etti. Yani artık tamamen başka türden vasıflara ihtiyaç duyuluyor.” (Sennett, 2009, s. 63)

Bu işe yaramama korkusunun başında küreselleşen emek ve makineleşmenin ilerlemesi ve ayrıntıya inmesi gelmektedir. Küreselleşme sadece üretilen metaları değil insanları da yerinden etti. Tek bir yere bağlanıp kalma kalktı ve bütün değişkenler hareketli hale geldi. Her şeyin hızlanmasıyla yer değiştirme de büyük bir hız kazandı. Çalışma için insanlar kendi yerlerinden çok daha uzak bir yere kolaylıkla gitmekte ve dönmektedir. Küreselleşme çalışmanın da doğasında değişiklik yaparak onun hareketli bir hal almasını sağladı. Meslekler artık hareketli bir çalışmayı gerektirmekte, sanayi işçisinden doktoruna, akademisyeninden mühendisine kadar çalışan herkes kendi alanından başka alanlara belli aralıklarla veya belli dönemlerde hareket etmektedirler ve etmek de zorunda kalmaktadırlar.

Makineleşme bugün yerini bilişim teknolojisine bırakmaya başlamıştır. Bilgisayarlar kapitalist toplumun sanallaşmasını, hem de üretimin ve tüketimin sanallaşmasını sağlamıştır. Bugün kapitalizm sanal ortamda büyümekte ve başkalaşmaktadır. Ortada somut olarak görülmeyen para sanal ortamdadır ve bu para daha da büyümektedir. Bilişim teknolojisine geçişle birlikte seçicilik daha da artmış, çalışma uzmanlık gerektiren bir hal almıştır. Günümüzde bütün meslekler uzmanlık istemekte, yeni uzman sınıfını oluşturan meslekler de çıkmaktadır.

“Bilgi toplumunda çalışmanın anlamı ve içeriğinin ciddi değişimlere uğradığı kesindir. İşgücü sanayi devriminden bu yana, teknolojideki gelişmeler eşliğinde önce makineleşme, sonra bilimsel yönetim ilkelerinin geçerli olduğu Taylorizm, daha sonra fordizm evrelerini geçirmiş ve nihayet bugün esnek çalışma dönemiyle karşı karşıya kalmıştır. Esneklik kavramı kendini ağırlıklı olarak üretim biçimlerinde ve çalışma zamanlarında göstermiştir.” (Keser, 2002, s. 202).

Bilgisayarlaşma, robotlaşma günümüzün iş anlayışını değiştirmiştir. İnsanlar doğrudan iş yapmamakta, dolaylı yoldan iş yapılmaktadır. Gereken şey sadece makineyi, robotu ve bilgisayarı kullanmayı öğrenmektir. Bu da çalışma sektörüne zarar vermekte, işsizler ordusunu şişirmekte ve gelişmiş ülkelerin çözüm bulmak zorunda kalacağı yeni bir sorunla yüz yüze kalmaktadır.

Gelecekte Çalışma

Bugün yavaş yavaş duymaya başladığımız bir şey “uzaktan çalışma” kavramıdır. Bu bütün teknoloji üstü şeylere baktığımızda mümkün olabilir. Bilgisayarlaşma bunu sağlayan önemli bir teknik oldu. “1960’lardan bu yana ‘bilgisayarlar sanayi sonrası toplum yaratır’ türü bir tartışmanın süregeldiğini söyleyebiliriz. Bu görüşe göre gelecekte bütün işler bilgisayarlar ve robotlar tarafından yapılacak ve bilinen anlamda “işin sona erışı” yaşanacak.” (Munck, 2003, s. 223).

Çalışma süresinin azaltılması ve herkese daha çok iş verilmesi bir çözüm olarak görülmektedir. Bu şekilde insanlar yaşam tarzlarını daha maddi temellerden kurtarıp yerine manevi temelleri koyabilirler. Çalışma, hayatın temel bir gerçekliği olmaktan çıkıp dolaylı bir gerçeklik olabilir. Statüler üzerinden değil de insanın kendi özünden hareket ederek bir kimlik edinebilirler. Fakat baştaki cümlemize dönersek Andre Gorz’a göre bu mümkün değildir:

“Herkesin daha az çalışarak ve toplumsal olarak üretilmiş büyüyen zenginliklerden artan gelirler biçiminde pay alarak hayatını kazanabileceği şekilde çalışmayı kültürel ve siyasal olarak yeniden dağıtabilecek ‘toplumsal özne’ yoktur.” (Gorz, 2007, s. 118)

Diğer yandan ekonomi bilimci, yazar Jeremy Rifkin çalışmanın gelişmiş ülkelerde başka bir düzeye yavaş yavaş kaydığına işaret eder. Artık çalışanları eğitmeyi düşünmek değil, çalışmanın kendisini düşünmemiz gerektiğini söyler. Akıllı teknolojilerin gelişmesiyle pazarların küçüleceğini, hükümetlerin de akıllı teknolojiyi kullanacaklarını geriye istihdam aracı olarak sivil toplumun kalacağını söyler. Sivil toplum bağlamında başta dinî ve kültürel örgütler olmak üzere eğitim, araştırma, sağlık, spor, çevre alanları arasında hem büyük bir bağ hem de her birinin kendi alanında büyük bir kültür üretmesine yardım ettiğini ve medeniyet yaydığını söyler (Rifkin, 2014, s. 336-37). Sosyal sermayenin sağlayacağı etkileşimle artık çalışma alanları sağlanacağı tartışması gelişmiş ülkeler için yeni bir öngörü olmaktadır

Sonuç

Çalışma, toplumsallığı sağlayan ama kapitalist sistemin ağır koşulları sebebiyle de toplumsallığı bozan bir süreci de beraberinde getirmiştir. Çalışmanın metalaşması ve iktisadî aklın devreye girmesi çalışmanın doğasını değiştirmiştir. İşe yaramazlık korkusu çıkmış, alınan paranın önemi değil işin olup olmaması önemli olmuştur. Bu da işin anlamını, niteliğini göz ardı etmiş, parçalamıştır. Çalışma aynı zamanda tüketim amaçlı olma özelliğini de taşımakta, tüketim nesneleri ne kadar çok artarsa çalışmanın ve çok para kazanmanın oranı da artmaktadır. Marks emek-iş gücünün özgürce satılabileceğini söylemişti. Bu da emek-gücünün metalaştırmaya gittiğini gösterir. İşin içine hesaplanabilirlik, rasyonalite girince bütün düzen değişiyordu. Yeterlilik, sınırlılıklar kalktı ve dışarıya açılma insanı büyük, karmaşık bir iktisadî hayatın içine soktu. Her şeyin sınırsız olduğu ilan edilmiş gibi sonuna kadar alınabi-

lirdi. Artık birikim olması gerekti ve bu bütün statüyü belirleyen şey olmuştu. Bunun için de çok çalışıp çok kazanmak gerekiyordu.

Postmodernite çalışmayı, üretimi ve tüketimi gerçek anlamlarından koparmıştır. İhtiyacımız olan şey gerçekten ihtiyacımız değildir. Alınan metaların çoğu gereksizdir ve o gelip geçici bir arzunun talebidir. Burada ihtiyaç kavramının da değişikliğe uğradığını görmekteyiz. İhtiyaç kavramını düşünmek artık pek akla gelen bir şey değildir. O kadar çok şey tüketilmektedir ki ihtiyacımız var diyebileceğimiz bir şey olmadığı için artık tüketimde ihtiyaç olgusu akla gelmez olmuştur. Bu süreçlere eş olarak toplumsal hareketler, direnişler ve bunun sonucunda politik ve kültürel örgütler oluşmuştur.

Çalışma önce kötülenip daha sonra yüceleştirildiği uzun vadede uzun çalışma saatlerinin olduğu, sonrasında ise kısa vadeli bir yapıya dönüştürüldüğü, bununla birlikte insanı da parçaladığı, seçkinleştirdiği, esnekleştirerek hayatın süreklilik algısını bozduğu, sonra da yerine akılcı teknolojiyi yerleştirdiği bir dönüşüm yaşamıştır. Az gelişmiş toplumlarda ise hâlâ ilk aşamalar yaşanmaya devam etmektedir. Köleliğin farklı bir formunu yaşayan az gelişmiş ülkelerde ise kullanılıp atılanların tarihi yazılmaktadır.

Kaynakça

- Belek, İ. (1999). *Postkapitalist paradigmlar* (2. Basım). İstanbul: Sorun Yayınları.
- Berger, P. ve Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası* (çev. V. Saygın Öğütler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Braverman, H. (2008). *Emek ve tekeli sermaye: 20. yüzyılda çalışmanın değersizleştirilmesi* (çev. Ç. Çıdamlı). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Botton, A. de. (2011). *Çalışmanın mutluluğu ve sıkıntısı* (4. basım, çev. S. Sertabıboğlu). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Giddens, A. (2010). *Kapitalizm ve modern sosyal teori* (çev. Ü. Tatlıcan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gorz, A. (2001). *Yaşadığımız sefalet: Kurtuluş çareleri* (çev. N. Tural). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gorz, A. (2007). *İktisadi aklın eleştirisi: Çalışmanın dönüşümleri / anlam arayışları* (çev. I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin durumu* (5. basım, çev. S. Savran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Illich, I. (1985). *H₂O unutkanın suları* (çev. L. Behmoaras). İstanbul: Afa Yayınları.
- Keser, A. (2002). *Çalışma yaşamında dönüşümler*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Lafargue, P. (2000). *Tembellik hakkı* (7. basım, çev. V. Günyol). İstanbul: Telos Yayıncılık.
- Munck, R. (2003). *Emeğin yeni dünyası* (çev. M. Tekçe). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Polanyi, K. (2002). *Büyük dönüşüm: Çağımızın siyasal ve ekonomik kökenleri* (çev. A. Buğra). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rifkin, J. (2014). *Üçüncü sanayi devrimi* (çev. P. Sıral ve M. Başekim). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sennett, R. (2009). *Yeni kapitalizm kültürü* (çev. A. Onacak). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Weeks, K. (2011). *Çalışma sorunu: Feminizm, marksizm, çalışma karşıtı politika ve çalışma sonrası tahayyüller* (çev. T. Tosun). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Orta Asya Kent Topoğrafyasına Dair Genel Kabuller Üzerine Bir Değerlendirme

Mesut Can*

Öz: Ortaçağ İslâm coğrafyacılarının eserlerinde Orta Asya şehirlerinin tasvirinde kullanılan ortak terim ve ifadelerden mülhem bir şehir modelinin varlığı hissedilmektedir. Söz konusu kent tipolojisi, çağdaş ekollerden ünlü Rus bilgin ve tarihçi Barthold tarafından ilim dünyasının ilgi alanına dâhil edilmiştir. Onu, hem Batı’da hem de ülkemizde bahse konu modeli aynen kabul etmek ya da kısmen eleştiri yöneltmek tashih etmeye çalışmak suretiyle takip edenler olmuştur. “Kuhendiz+şehristan+rabat” üç bölümlü kent modeli Orta Asya topraklarındaki bütün yerleşim birimlerinin tasvirinde genel geçer bir şablon kabul edilebilir mi? Söz konusu modelin görüldüğü yerlere dayanılarak, tek bir kültüre aidiyetine dair iddialar ileri sürülebilir mi? Bölgede yaşayan farklı kültür ve medeniyetlerden üç bölümlü kent tipolojisinin tarihsel gelişimine dair bağlantılar kurulabilir mi? Bu ve benzeri soruların cevaplarını arayan bir yaklaşım çalışmanın bütününde sergilenmeye çalışılacaktır. Evveleminde bölgedeki ilk insanlık yerleşimlerine dair günümüzde dile getirilen bazı tespitlere yer verdikten sonra, Orta Asya şehirlerinin kentsel yapılarına ışık tutan arkeolojik çalışmalardan bazılarını ifade etmeye çalışacağız. Çalışmaya temel teşkil eden Orta Asya kent tipolojisine dair genel kabuller ile bunlara dair eleştiri ve tespitlerin neler olduğunun ortaya konması ve derli toplu bir değerlendirme yapılması çalışmanın asıl amacını oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Orta Asya, Şehir Topoğrafyası, İslâm Şehirleri, İslâm Coğrafyası, Kuhendiz, Şehristan, Rabat.

Giriş

İnsanlık tarihinin tam olarak ilk defa dünyanın neresinde başladığına dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Arkeoloji biliminin tecrübelerini artırmasına bağlı olarak konuyla ilgili her geçen gün daha eski tarihlere uzanan bilgilere ulaşmaktayız. Mısır ve Mezopotamya topraklarının dünyanın en eski insanlık yerleşimlerini barındırdığı otoriterlerce kabul edilen bir husustur. Yine bunlarla birlikte Yunanistan, Anadolu ve Ege adaları da insanlık yerleşiminin ilk defa görüldüğü yerler olarak kabul edilmektedir. Ortaya çıkarılan kanıtlar ve elde edilen bulgular neticesinde son dönemlerde genel kabul gören kanaatlerden birisi de, Orta Asya’nın insanlığın en eski yerleşim merkezlerini barındıran yerlerden birisi olduğudur. Kopet (Kopet Dağ veya Koppeh Dagh. Horasan Dağları’nın kuzey kısımları), Pamir, Alay ve Tanrı

* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı.
İletişim: mesutcan42@gmail.com. KMU İslâmi İlimler Fakültesi, Yunus Emre Yerleşkesi, Karaman.

(Tien Shan) dağlarının etekleri kökü tarih öncesine dayanan insan yerleşimlerine sahne oldular (Dolukhanov, 1999, s.76). Daha sonraki zaman dilimlerinde ise bölgenin akarsularla beslenen alüvyonlu ovaları uzun zamandan beri insan yerleşimi ve ziraî üretim bakımından yoğunluk arz eden en erken medeniyet merkezleri haline geldiler.

Sosyokültürel açıdan ele aldığımızda Orta Asya tarihinin çok eski zamanlardan itibaren Türkler, İranlılar, Çinliler, İskitler gibi yerli halk ile M.Ö. 334 yılında Makedonyalı Büyük İskender'in doğu seferinin neticesi Helenistik dönemde Yunanlılar (Can, 1991, s. 4), milattan sonraki süreçte de Araplar ve Ruslar gibi çok türlü milletler tarafından gerçekleştirilen bölgesel etkileşimin bir sonucu olduğunu müşahade etmekteyiz. Bu bölge muazzam medeniyetlerin merkezi ve inanılmaz insanlık tecrübesinin membaı olagelmıştır. Adeta aynı coğrafi özelliklere ve benzer yaşam tarzlarına dayanan kültürel birlikteliğin fevkalade bir bileşimi ve bir gökkuşağı görünümündedirler (Shah, 2007, s. 299; Kurt, 1999, s. 363 vd.). Daha sonra kendisine İpek Yolu adı verilecek olan ticarî yolların sağladığı canlı irtibatın şehirler üzerindeki etkisini de burada ifade etmek gerekir. Yine bölgede faal olan ana dinî faktörleri Zerdüştlük, Budizm, Manihaizm, kısmen Yahudilik ve Hristiyanlık ile son olarak İslâmiyet'i sayabiliriz. Milattan önce Büyük İskender'in doğu seferiyle birlikte nispeten bölgeye Helenistik kültürün de dâhil olduğunu görmekteyiz (Akıner, 1996, s. 92).

Bölgeye dair akademik dikkatlerin çevrilmesine öncülük edenler Sovyet öncesine kadar uzanan Rus arkeologları ve şarkiyatçıları olmuşlardır. Bilim adamlarından önce Rus ordu subayları tarafından Orta Asya'nın değişik bölgelerinde gezi ve gözlem amaçlı birtakım çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bölgenin işgal edilmesinden sonra ise değişik şehirlerden seçilen bazı tarihî eserlerin tamir edilmeye çalışıldığı bilinmektedir (Sobti, 2005, s. 22 vd.). Bilimsel anlamda ilk defa W. Radloff 1860 yılında Türkistan'da bir kurgan açmıştır. Antik yerleşim merkezlerinde de kazı çalışmaları başlamıştır ki bu kazılardan Hankent kazıları 1867, Afrasiyab kazıları 1875 ve Antik Merv şehrinin keşfi bölgedeki ilk çalışmalardır. Bu bağlamda Amerikalı R. Pummelly (1904) ve W. Schmidt (1905) bölgede çalışmalar yapmışlardır. 1917 yani Bolşevik İhtilali sonrası Sovyet Rusya'sı tarafından bölge ve çevresinde kazı çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. Moskova'dan B.P. Denike Tirmiz, Suğnak Harabesi, Ürgenç ve Eski Merv harabesinde (1929) kazılar yapmıştır (Bahar, 1994, s. 235). 1940'larda ve özellikle 1950'lerin başlarında Orta Asya cumhuriyetlerinde yeni bilim akademileri kurulmaya ve bu akademiler bünyesinde arkeoloji enstitüleri açılmaya başlamıştır. Bu enstitüler işbirliğinde Rus, İngiliz, Amerikan ve İtalyan akademisyenlerin de katıldığı sayısız kazı çalışması gerçekleştirilmiştir. Kısaca değinmek gerekirse, M.E. Masson, A. Okladnikov, Kuftin, A.N. Bershtam, I.N. Khlopin, G.N. Lisitsyna, V.A. Ranov, A. Askarov, A. Zadneprovsky, U. Islamov, S. Salvatori, G. Herrmann, T. Williams, V. Sarianidi gibi bilim adamları sözü edilen kazıları gerçekleştirenlerden hemen akla ilk gelenlerdir (Dolukhanov, 1999, s. 81 vd.).

Bölgenin sahip olduğu hususiyetlere dair öz bilgi ve yapılan akademik araştırmalara dair bir nebze malumat veren bu girişten sonra çalışmanın asıl konusunu teşkil eden mevzuyu ele almaya geçiyoruz.

Üç Bölümlü Kent Modeli (Tripartite City Model)Fikrinin Ortaya Çıkışına Dair

Orta Asya tarihi ve şehirlerine dair çalışmalarda bölgeye ait şehirlerin fizikî yapılarına söz geldiği vakit ortak bir takım hususların dile getirildiği görülmektedir. Özellikle çalışmanın ana konusunu teşkil eden Orta Asya şehirlerinin kentsel topoğrafyasına değinilirken şehir arazisinin kullanım şeklini gösteren“üç bölümlü bir kent tipolojisi”, doğrudan ya da dolaylı olarak anlatımların ağırlık noktasını oluşturmaktadır.

Günümüzde de halen farklı ilmî alanlardaki çalışmalarda bölgedeki şehirlerden bahis söz konusu olduğunda kullanılmaya devam edildiği anlaşılan bu kent topoğrafyasına dair ilk düşüncenin ana çerçevesi, ünlü Rus tarihçisi ve şarkiyatçısı VV. Barthold tarafından çizilmiştir.Onu, İsviçreli ilim adamı Adam Mez takip etmiştir (Sobti, 2005, s. 32). Çalışmanın ileriki bölümlerinde detaylı olarak ele alacağımız bu *üç bölümlü şehir tipolojisinin*¹ülkemizde de birtakım eleştirilerin getirilmesine karşın genel kabul gördüğünü söyleyebiliriz. İsim olarak zikretmek gerekirse ülkemizde Doğan Kuban, Barthold tarafından ortaya konan bu şehir planını olduğu gibi kabul etmekle birlikte biraz daha detaylandırarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu noktada Barthold ve Kuban’ın “üçlü şehir tipolojisi”ne dair ifadelerine yer vermekte fayda var. İlk olarak Barthold’un tespitine yer vermek gerekirse, o şöyle demektedir:

*“İran’da ve Türkistan’da Araplar şehir hayatının ilerleyişine ve şehir tipinin değişmesine yardım ettiler. Bu memleketlerde Müslümanlıktan evvel mevcut olan şehirler *diz* ismi verilen büyük bir kale ile, şehristan ismi verilen asıl şehirden ibaretti. Şehristan’ın asıl manası: Hâkimiyetin bulunduğu mevki demektir ki, Arapların Suriyelilerden alarak kullandıkları *Medine* de aynı manaya gelmektedir.”* (Barthold, 2004a, s.49)

Yukarıda dile getirilen kale ile onun etrafında şekillenen bir şehristanın yanında Barthold eserlerinde “rabat” adı verilen bir kentsel yerleşim alanının da şehirlerin dokusuna dâhil olduğunu ifade etmektedir. Böylece müellifin ifadelerinden, Orta Asya’nın kent topoğrafyasının sonradan “içkale” (batılı araştırmacıların citadel, Müslüman Arap coğrafyacılarının “kuhendiz” diye tabir ettikleri yapı) adı verilen kısmı ile şehristan (Arapça “medine”) ve rabat (veya rabaz) adlı üç bölümden meydana geldiğini görmekteyiz.

Barthold’un çerçevesini çizdiği bu şehir planını aynen kabul eden Doğan Kuban da şu ifadelere yer vermektedir:

“Türk - İran dünyasının Arap sınırlarından Sinkiang’a kadar uzanan ülkelerinde şehirlerin genel bir şeması vardır.Örneğin Horezm’de M.S. 8. yüzyılda, bir şehir şu üç elemandan meydana geliyordu: İçinde aristokratların yaşadığı ve zanaatlerin toplandığı Şahristan veya asıl şehir; Şahristanın içinde, sarayla idarî bölümleri ihtiva eden içkale. Şahristana bitişik olarak ‘Rabat’ Bazan ‘Birûn’ olarak da adlandırılan bu üçüncü eleman; genellikle ticarî eylemleri barındırıyordu.” (Kuban, 1968, s. 55-6).

1 Cezar buna “sınırlandırılmış üç bölümlü şehir tipi” adını uygun görmektedir. Bkz: Cezar, 1977, s. 90.

Barthold tarafından sistematize edilen ve Kuban tarafından ülkemizde devam ettirilen bu teoriye yönelik birtakım eleştiri ve farklı değerlendirmeler mevcuttur. Dile getirilen eleştiri ve farklı değerlendirmeleri iki ana başlık altında inceleyebiliriz. Bunlardan bir kısmı, kent topoğrafyasına dair teorinin bizatihi kendisine yönelik olarak, diğer bir kısmını ise üçlü kent topoğrafyasını oluşturan elemanlara yönelik olmak üzere ele alınabilir. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında hem yapılan eleştirilere dair bilgiler verecek hem de konuyla ilgili kendi değerlendirmelerimizi yeri geldikçe yapmaya gayret edeceğiz.

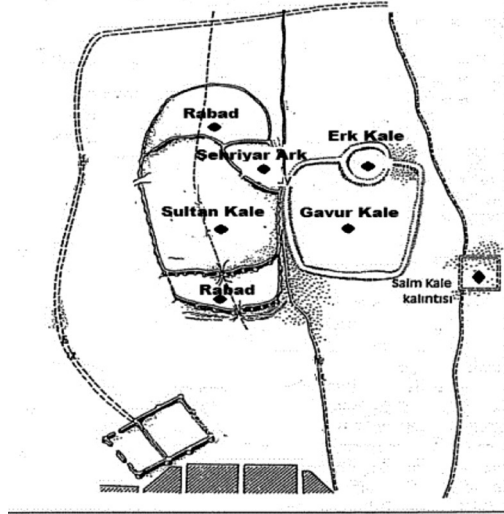
“Üç Bölümlü Kent Modeli”nin Bütününe Yönelik Eleştiriler ve Değerlendirmeler

Barthold, muhtemelen Arap coğrafyacılarından özellikle İbn Havkal, İstahrî ve Makdisî'nin tasvirlerine bakarak Orta Asya'daki şehirlerin üç bölümden oluştuğu kanaatine varmıştır (Cezar, 1977, s. 91). Nitekim İran topraklarının fethiyle beraber, Müslüman Arapların yaşadığı coğrafyada bulunmayan birtakım kentsel yapılarla karşılaşıldığı anlaşılmaktadır. Müslüman coğrafyacılar, daha önceden bildikleri kalelerden farklı olan bu yapılara, belki de kullandıkları dilde tam olarak karşılığının olmadığı gerekçesiyle yerli halk tarafından doğal olarak (önceleri terim anlamda değil) kullanılan kelimeleri terimleştirerek eserlerine kaydetmişlerdir. Böylece zihin dünyalarında yer eden bu kavramlar daha sonraki fetihlerle karşılaşılan şehirlerin tasvirinde de kullanılmaya devam edilmiştir. Sonuçta Orta Asya'nın tarihî kayıtlarına eğilen herhangi bir kimsenin de fark edebileceği şekilde üç kavramın ortak olarak sıklıkla kullanıldığı görülecektir. Hatta düşüncemizi bir adım daha öteye götürmek istersek, klasik coğrafya kaynaklarından bölgenin şehir planına dair izleri takip ettiğimizde “şehiristan, kuhendiz ve rabat” topoğrafik bölümlerden oluşan üçlü şehir planı anlayışının sadece Orta Asya şehir tipolojisine ait kabul edilmediğini görürüz. Daha ziyade söz konusu üçlemeyi oluşturan yapısal elemanların İslâm coğrafyasının herhangi bir yerinde görülen benzer şehir yerleşim tiplerinin anlatımında da kullanıldığı dikkatleri çekmektedir. Mesela Kazvîni Kuzey Afrika şehirlerinden Fas'ı anlatırken şehrin kurulduğu yerin en yüksek kesiminde bir kuhendize sahip olduğunu ifade etmektedir (Kazvîni, s. 102). Orta Asya şehirlerinden ilk zamanlar İran ve daha sonra daha doğudaki şehirleri tasvir ederken kullanılan “kuhendiz” kavramının coğrafi ve kültürel olarak bölgeyle irtibatı nispeten zayıf olan bir şehrin anlatımında kullanılması oldukça anlamlıdır. Anlaşılan o ki bu tanımlama sadece Müslümanların o şehre ilk geldiklerinde buldukları eski kale şeklindeki yapıları daha sonraları terim anlam kazanacak olan Farsça “köhne diz” yani “eski kale” diye isimlendirmiş olmalarından kaynaklanmaktadır.

Orta Asya kent modelinin sahip olduğu arazi kullanım alanlarını üçe indirgemek de tam manasıyla şehirlerin o dönem sahip oldukları tipolojiyi yansıtmıyor. Çünkü özellikle İslâm coğrafyasına dair tarihî veriler dikkatle incelendiğinde, şehrin veya merkez yerleşim biriminin etrafını kuşatan ve hem idarî hem de ziraî kullanım hakkı bakımından yine bu merkeze ait olan araziler ve yerleşim birimleri bulunmaktadır. Bahçeler, bostanlar, bağlar ve bunların

yanında köy ve kasabalardan oluşan çok geniş bir toprak parçasından bahsedilmektedir. Bir bakıma bu araziler, söz konusu kent merkezlerinin tarımsal hinterlandı konumunda bulunmaktadır (Haug, 2010, s.104; Sopti, 2005, s.188). Özellikle Horasan bölgesinde, tamamen karasal iklimin hâkim olduğu topraklarda, coğrafyanın yalnız çöl ve vahalar olarak sınıflandırılabileceği yerde, bahsettiğimiz köy ve kasabaların nüfusu tarihçilerin kaydettiklerine göre zamanın Arap coğrafyasındaki birçok şehirden daha kalabalık ve büyüktüler. Dolayısıyla Orta Asya kent modelinden bahsederken şehir merkezini oluşturan unsurlar yanında yine merkez etrafında her türlü irtibatı bulunan ziraî alanların da ifade edilmesi daha doğru olacaktır. Böylece bölge dâhilinde bir zamanlar görece ileri seviyede bulunan bir şehrin ku-hendiz, şehristan, rabat ve tarım alanları (ziraî hinterlant) olarak dört bölümden oluşan bir kent modeline sahip olduğunu söylemek daha doğru bir ifadedir.

Barthold tarafından Orta Asya'nın kentsel topoğrafyasının ortak bir özelliği olarak dile getirilen üçlü kentsel yapının, her zaman bölgedeki şehirlerin tamamında aynı şekilde bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ezcümle, üç bölümlü şehir tipolojisinin Orta Asya şehirlerinin tamamında görülmediğine dair bir itirazın yöneltilmesi gayet tabiidir. Ancak bu noktada akıllara bir diğer hakikat gelmektedir. Orta Asya şehirlerinin tamamı hemen bir anda ve aynı zamanda aynı gelişme düzeyine ulaşmamıştır. Özellikle üç bölümlü şehir tipinin doğuşuna tesir eden şehirleri ve tarihî kaynakları dikkate aldığımızda, bölgenin daha ziyade büyük yerleşim birimlerindeki şehir yapısının dikkate alındığını, özellikle İran, Horasan ve Maveraünnehir bölgesindeki şehirlerin İslâm hâkimiyetine girmesiyle birlikte canlılık kazanan şehirlerde refahın artmasıyla âni büyüme göstermeleri neticesinde söz konusu üçlü yapının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Türkistan'da özellikle son yarım yüzyılda bol miktarda yapılan arkeolojik araştırmalar, üç bölümlü şehir tipinin, Barthold'un dediği gibi İslâmiyet'ten önce değil, esas itibarıyla İslâmiyet'ten sonra gelişme gösterip karakterize olduğunu ortaya koymaktadır (Cezar, 1977, s. 92, 2 no'lu dipnot). Bu nedenle bölgenin daha doğusunda yer alan ve nispeten İslâm'ın bölgeye girişiyle yükselişe geçen şehirlerin yer aldığı kısımdan uzakta kalan bölgelerde üçlü yapının henüz tamamlanmadığı tahmin edilebilir.



Sekil-1: Merv Şehrinin Kentsel Yerleşim Planı
Kaynak: Sayan (2004)

Diğer taraftan, özellikle Orta Asya'nın batı kısımlarında ticarî, kültürel ve siyasî faaliyetlerin yoğunlaştığı merkezler konumunda olan bazı şehirlerde ise, mevcut üç bölümlü yerleşim alanlarına 4. hatta 5. bölümlerin eklenmeye başlandığı görülmektedir. Örnek vermek gerekirse Moğol İstilasası öncesinde "Horasan Şehirlerinin Anası" olarak kabul edilen Merv şehri, İslâm fethiyle başlayan rabat yerleşim alanında daha sonra surla çevrili olarak elde edilen yeni bir şehristana sahipti. Hatta bu eski rabatın ve artık yeni şehristanın dahi kendine mahsus rabatları oluşmuştu (Bkz: Şekil-1: Merv Şehrinin Kentsel Yerleşim Planı).

İran ile Turan topraklarındaki şehirler arasında topolojik bir farklılıktan bahsederken, ancak İslâm'ın bölgeye giriş merkezlerinde yaşanan gelişmeden bahsetmek daha doğru olacaktır. Yoksa Türk yurtlarında kurulmuş olan şehirlerin tipoloji bakımından İran topraklarında kurulanlara oldukça benzer oldukları bilinen bir gerçektir. Nitekim Cezar "Üç elemanlı ya da sınırlandırılmış üç bölümlü şeklinde vasıflandırılacak şehir tipinin, daha ziyade İran ve Horasan'da, Harezmi ile Maveraünnehir'in özellikle Amu-Derya çevresinde, Fergana, Çu ve Talas bölgelerinde rahatça seçilebildiği söylenebilir" demekle ortaya koyduğumuz düşünceleri destekler mahiyettedir (Cezar, 1977, s. 91).

Üç Bölümlü Kent Modelini Oluşturan Yapısal Elemanlar

Orta Asya şehirlerinin kentsel yapısına dair kaynaklarda ve çağdaş araştırmalarda, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız üzere "Üç Bölümlü Şehir Modeli (Tripartite City Model)" ortaya konmaktadır. Bahse konu modelin tam olarak anlaşılması ve her biri üzerindeki değerlendirmelerin gözler önüne serilmesi bakımından ayrı başlıklar altında ele alınmasında fayda görmektedir.

Kuhendiz

Ortaçağ İslâm coğrafyacıları eserlerinde şehir merkezlerinin en eski yerleşim birimlerine "kuhendiz" (قهندز veya قهندز) tabirini kullanmaktadırlar. Yâkût, eserinde kavramla ilgili oldukça doyurucu bilgi vermektedir. O, kelimenin "كهنديز" ibaresinden ta'rib olduğunu, eski kale (el-kal'a el-atîka) anlamına geldiğini, zamanla kullanımının yaygınlaşarak şehirlerin kalesine mahsus bir tabir haline geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca kavram karmaşasına mahal vermemek için "kuhendiz" teriminin müstakil kaleler için kullanılmayacağını özellikle vurgulamaktadır (Yâkût el-Hamevî, 1977, IV, s. 419). Muhtemelen İslâm fetihleri esnasında şehirde hâlihazırda yaşayan yerli halk, zamanla şehrin genişlemesine bağlı olarak daha eski olan kısma bu tabiri kullanmış olmalıdır. Nitekim mesela Kazvinî'nin "kuhendiz" (veya "köhnediz") kelimesini terim anlam olarak bütün bölgelerdeki benzer yapılara kullandığı anlaşılmaktadır. Bir başka ifade ile bu kavram onun zamanında tam olarak terimleşmiş gibi gözükmektedir.

Arapçada kuhendiz gibi yapılar için kullanılan "hısn/husûn (حصن - ج. حصون)" kelimesi varken "kuhendiz" kelimesinin kullanılması, husûn'un daha çok şehrin dışında yer alan kale

dediğimiz yapılar için kullanılıyor olmasındandır. Müslüman Arapların, daha önce alışık olmadıkları bu yapıya daha önceleri kullandıkları terimlerin uygun olmadığı düşüncesiyle özellikle Farsça konuşan yerli halk tarafından “eski kale” anlamına gelen “köhne diz” teribini terim anlamda kullanmaya başlamış olmaları ekseriyetle muhtemeldir. Konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunan Robert Joseph Haug, Arap coğrafyacıların şehirlere ait kuhendiz ve kaleleri eserlerinde kaydediş şekillerine vurgu yaparak, kuhendizlerden bahsedilirken “fi” veya “bi-” veyahut da “li-” harf-i cerlerini kullandıkları ve bununla bahse konu yapının şehrin içinde yer aldığını ifade etmeye çalıştıklarını söylemektedir. “Alâ” harf-iceriyle kaydedilenler ise şehrin dışında yer alanları ifade etmek için kullanılmıştı. Haug ayrıca şehrin içerisindeki ve dışarısındaki bu yapıların en azından kullanım alanı bakımından farklılık arz ettiğini, içerisindeki “kuhendiz” dediğimiz mimarî yapının şehrin savunulan son merkezi iken, dışarıdaki yapının daha çok şehri korumak amaçlı savunma enstrümanlarından birisi olduğunu belirtmektedir (Haug, 2010, s. 109).

Diğer taraftan, kuhendizi yalnız idareci burjuva kesiminin ikamet ettiği bir yer olarak tasavvur etmek de doğru değildir. Burası, bulunduğu mevkide insanların ilk olarak yerleştiği en eski şehrin bizzat kendisidir. Doğru bir şehir tasavvuru için sözünü ettiğimiz noktanın göz ardı edilmemesi gerekir. Yinelemek gerekirse, İslâm coğrafyacılarının kuhendizden başka şehristan adıyla bir alandan bahsetmeleri, kuhendizden bidayetinden itibaren halkın yerleşimine kapalı bir kale olarak tasarlandığı anlamına gelmemektedir. Nitekim çok sonraki dönemlerde dahi bazı kuhendizden halkın iskânına açık olduğu klasik ve çağdaş kaynaklarda ifade edilmektedir (İbn Havkal, 1938, s. 435; Pırlanta, 2010, s. 103). Bununla birlikte özellikle Emeviler döneminde buraların vali konağı, hazine, silah deposu ve hapis-hane gibi kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kuhendizlerin yüksekçe bir alana kurulmuş olmaları ve sağlam duvarlara sahip olmaları şehirlerin fetihlerinden sonraki süreçte buraların daha ziyade devlet işlerinin yürütülmesi maksadıyla kullanılmaları sonucunu doğurmuştur. Zaman içerisinde şehirlerin genişlemesine bağlı olarak, devlet kurumlarının da kurulan yeni merkezlere taşınması söz konusu olmuş ve muhtemeldir ki boşalan yerler halkın kullanımına tekrar açılmıştır.

Ortaçağ Maveraünnehir şehirlerinden Ahsikes (veya Ahsiket) hakkında bilgi veren Yâkût el-Hamevî, çalışmanın önceki kısmında ifade ettiğimiz gibi Orta Asya şehirlerinin tamamında üç bölümlü şehir yapısının aynı zamanda ve aynı şekilde görülmediğini ortaya koymaktadır. Yâkût, şehrin bir kuhendizi yani kalesi ile bir rabatının olduğunu söylemektedir. Tıpkı şehristanın, yani eski kalenin etrafında teşekkül eden ve etrafı surlarla çevrilen asıl şehir gibi rabatın da surla çevrildiğini ifade etmektedir. Surla çevrili olan bu rabat da şehrin tarımsal faaliyetlerinin gerçekleştirildiği bağ, bahçe ve bostanlara ulaşılan bir mevkide konumlanmaktadır (Yâkût el-Hamevî, 1977, I, s. 121). Şu halde şehrin tarihi gelişimini incelediğimiz zaman bir zamanlar savunma ihtiyacına binaen yüksekçe bir kaleden (daha sonraları kuhendiz adını alacaktır) oluşan şehir, halkın kale etrafında yerleşmesi ile genişleyerek feodal

dönemde sıkça rastlanan şehir modeline kavuşmuştur. Zamanla artan nüfus ve yerleşimler ile kale etrafındaki yerleşim alanı surlarla çevrilerek, Müslüman Arap coğrafyacılarının şehristan dedikleri asıl şehir meydana gelmiştir. Ekonomik refahın artmasına bağlı olarak büyüyen şehir, surlar dışına taşarak rabat denilen kenar mahallelerin oluşmasına sebep olmuştur. Yâkût tamda bu noktada çoğu şehrin tasvirinde görmediğimiz bir ifade kullanmaktadır. O, iç şehre ait dört kapının olduğunu söylemektedir. “İç şehir” (المدينة الداخلية) tabirinden anlaşıldığı kadarıyla rabatın da etrafı surlarla çevrilmek suretiyle şehristan kısmı genişletme faaliyetine tabi tutulmuştur (Esin, 1989, II, s.181). Ünlü coğrafyacımızın yaşadığı dönemde hâlihazırda halkın halen bu son surla çevrilen kısmına rabat tabirini kullanmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Zaman imkân verse, çok daha sonraki bir zamanda şehre ait son surun dışına taşacak olan yeni yerleşim alanı, rabat olarak ifade edilen kentsel yerleşim alanına isimlendirme olarak daha uygun düşecektir. Mesela Horasan’ın Merv şehrinde Müslümanlar tarafından iskân edilen ve günümüzde Sultan Kale denilen yer, İslâm öncesi dönemde şehrin asıl merkezi olan Erk Kale ve Gâvur Kale denilen yerleşim alanlarının yerini almıştır. Böylece bir zamanlar şehristan olarak kabul edilen Erk ve Gâvur kale yerleşimleri, Sultan Kale yeni yerleşim alanının rabatı (varoşu) haline gelmişlerdir (Haug, 2010, s.113; Bkz: Şekil-1: Merv Şehrinin Kentsel Yerleşim Planı).

Şehristan

“Şehristan” kelimesinin kökeniyle ilgili olarak Yâkût el-Hamevî bilgiler vermektedir. O, “şehristan” tabirinin birçok yer için özel isim olduğunu ifade ettikten sonra Fâris topraklarında yaşayan halkın kelimeyi kullanım şekline yer vermektedir. Rivayete göre yerli halk, şehristan kelimesini “şeristan” şeklinde tahfif yaparak kullanmaktadır. Şehristan kelimesini oluşturan “-şehr” ile medîne (Türkçedeki şehir kavramı), “istân” ile de nahiye kastedilmektedir. Böylece kelime “nahiyenin şehri” anlamına gelmektedir (Yâkût el-Hamevî, 1977, III, s. 376 vd.).

İslâm’ın Orta Asya’ya yayılma süreci öncesinde sayıları nispeten daha az olan büyük siyasî ve ekonomik merkezler dışında Orta Asya’da daha ziyade şato tarzı yerleşim tipleri oldukça yaygındı. Müslüman Araplar ilk önce İran ve Horasan, daha sonra ise Maverâünnehir, Türkistan ve hatta Harezm bölgelerinde karşılaştıkları etrafı surlarla çevrili olan bu kent yapılarına “kal’a” adını vermekteydiler (Cezar, 1977, s. 91). Esasında buna benzer yerleşimlerin daha küçük örneklerini Yahudilerin yaşadığı Hayber ve Taif yerleşimlerinden tanımaktaydılar. Yine Güney Arabistan’da bulunan San’a şehri Roma şehir modelinde bölgede bilinen büyük şehir yerleşimlerindendi. (Can, 1991, s. 8). Ticaretin canlı olduğu yollar üzerinde yer alan bu kale şehirler; yol güvenliğinin sağlanması, tüccarların ihtiyaçlarının karşılanması, ülkelerin sınır güvenliğinin sağlanması gibi pek çok görevi yerine getirmekteydiler.

İslâmiyet'in bölgeye girmesi akabinde, siyasî istikrar ve ekonomik refahın artması gibi sebeplere bağlı olarak şehirler gelişme evresine girmiştir. Bu süreçte feodal yapıyı aşarak konumuz olan üç bölümlü şehir tipolojisine kavuşan şehirlerde, bahse konu şatovari yapılar asıl şehrin çekirdeğini (kuhendiz) oluşturmuştur. Eski sur içerisindeki yerleşim alanının bizzat kendisinin genişlemesi ile de çekirdeği (kuhendizi) olmayan şehir modeli teşekkül etmiştir (Cezar, 1977, s. 91).

Üç bölümlü şehir tipolojisinde, şehristanın etrafı surlarla çevrilidir. Oldukça müstahkem olan surların asıl varlık amacının savunma olduğu açıktır. Medenî yerlerin saldırgan göçebelere korumak amacıyla surla çevrilmesi yöntemi büyük Britanya'dan Çin ve Mançurya'ya kadar dünyanın çoğu bölgesinde en eski devirlerden beri kullanılagelen bir yöntemdir. Orta Asya'da da İslâmiyet'ten çok evvel buna benzer surlar inşa edilmişti (Barthold, 2004b, s. 40). Bu surlarla birlikte şehristan merkezinde veya bitişiğinde yer alan kuhendiz de bir savunma birimi olarak şehrin savunulan son mevkiisi konumundadır. Şehrin hâkimi, yöneticisi ve yardımcıları ile elit tebaa muhtemel saldırı ve istila esnasında bu nispeten daha müstahkem yapıya sığınmaktaydılar. Ayrıca kuhendizi ile beraber şehrin surları dâhilinde veya dışında inşa edilen kaleler de savunmaya hizmet eden yapılar bünyesinde sayılmalıdır. Şehristanın bazen kendi suru dışında bir surla daha çevrildiği görülmektedir. Şehristanla birlikte rabat ve ziraî alanları da çevreleyen nispeten daha alçak olan bu ikinci surun savunma amacından ziyade Orta Asya'nın ikliminden dolayı kum fırtınaları ve çölün ziraat alanlarını istilasından korunmak amacıyla inşa edildiği bilinmektedir (Haug, 2010, s. 119 vd.).

Üç bölümlü şehir tipinde merkezde ağırlıklı olarak idarî birimlerin yer aldığı kuhendiz ile daha çok meslek erbabı ve tüccarlar ile ziraî faaliyetlerde bulunanların yerleştiği rabat kısmı ile kıyaslandığında şehir halkının büyük oranda şehristan adı verilen kısımda ikamet ettiğini söyleyebiliriz. Şehristan tabirinin de bu sebeple kullanılıyor olması gerekir. Sosyal hayatın barınma, vakit geçirme, eğlence, ibadet gibi ihtiyaçlarına yönelik binalar nüfus yoğunluğuna istinaden çoğunlukla şehristan kısmında yer almaktaydı. Şehrin giriş ve çıkış yolları coğrafi yönler de dikkate alınarak genellikle dört yönden olup şehristanı bir uçtan diğer uca kadar kat ederdi.

Orta Asya şehirleri tetkik edilirken kentsel plan değişiminden dolayı özellikle şehristan ve rabat ifadelerinin kullanıldığı yerlerde daha dikkatli olunmalıdır. Müellifin yaşadığı dönemde şehristan olarak kabul edilen kentsel yerleşim alanı bir zamanlar rabat olarak tabir edilen yer iken yine rivayetin kaydedildiği zamanlarda rabat adı verilen kısımların bir zamanlar o şehrin şehristanı olması kuvvetle muhtemeldir. Araştırmaya konu olan olayların geçtiği yerin tespiti ile pazarlar, meydanlar, sokak ve mahalleler gibi kentsel yaşam alanlarının ve yapıların yerlerinin ortaya konması gibi durumlarda yukarıda ifade etmeye çalıştığımız hususiyetin gözden kaçırılmaması oldukça mühimdir.

Rabat (veya Rabaz)

Umumî manada, ortaçağ İslâm coğrafyacıları tarafından “şehristan” olarak kabul edilen ve müstahkem surlarla çevrili olan yerleşim alanının dışında (genellikle bitişiğinde) ortaya çıkan kentsel bölüme “rabat” adı verilir. Bahse konu yapısal eleman ile kullanılan tabirler arasındaki ortak nokta, asıl şehrin dışında olma özelliğidir. İster tek çekirdekli yani sadece bir kaleden oluşsun, isterse iki ya da daha fazla; her durumda asıl şehir olarak kabul edilen yerleşimin sınırları dışında gelişme gösteren alana rabat teriminin kullanıldığını söyleyebiliriz.

Müslümanların İran topraklarına hâkim olmaları ile karşılaştıkları kent modelindeki bu yerleşim alanına rabat (veya rabaz) adını verdikleri gibi, fetihlerin genişleyerek devam ettiği süreçte özellikle doğu eyaletlerindeki topraklarda yeni karşılaşılan şehirlerin benzer bölümlerine de aynı kavramı kullanmaya devam etmişlerdir. Çalışmanın önceki bölümlerinde bu husus hakkında detaylı açıklamalar verildiği için burada uzun uzadıya açıklamalara girmeye lüzum görmemekteyiz.

Orta Asya’da rabatların oluşmaya başlaması ile üç bölümlü kent modeline geçişi hakkında, daha öncesinde bahsi geçtiği üzere, bölgenin bütün şehirlerine topyekûn bir genelleme yaparak bir zaman tayin etmek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar bölgenin zamanının gelişmiş merkezlerinde İslâm’ın bölgeye girişi esnasında rabata benzer yerleşimlerin görülmeye başlandığı anlaşılrsa da, feodal sistemin 12. yüzyıla kadar devam ettiğini de göz önüne alırsak Orta Asya genelinde rabatların tam manasıyla oluşumuna, bir diğer ifadeyle şehirlerin üçlü yapıya kavuşmasına dair vaktin9. yüzyıl ve sonrasına tayin edilmesi daha isabetli görünmektedir (Bkz: Can, 1991, s. 7; Cezar, 1977, s. 91). Orta Asya şehirlerinin bu süreçte gelişip büyümesi ile İslâm’ın bölgeye girişi arasındaki paralellik, İslâmiyet’in Arabistan Yarımadası’nda meydana getirdiği değişimle örtüşmektedir. Orta Asya’nın şehirleşmesi ve şehirlerin büyüme ve değişim sürecine girmesinde İslâm’ın dolaylı olarak yerleşik hayatı lazım kılan etkisi göz ardı edilemeyecek bir hususiyettir (Can, 1991, s. 12).

Rabatlarda teşekkül evresinden sonraki süreçte şehrin elit tabakasına mensup kimselere ait köşk ve sarayların inşa edildiğini görmekteyiz. Zamanında sur içerisinde kalan şehristan olarak addedilen yerde servet sahibi zenginlerin büyük hacimdeki meskenlerini inşa edebilecekleri yeterli boş arsanın bulunmayışı, onları rabata yönlendirmiş olmalıdır. Hatta zamanla şehrin yöneticilerinin dahi rabatın merkezine inşa edilen cami ve bitişiğindeki dârul imâre ile şehristandan rabata taşınmak zorunda kaldığı bilinmektedir (Pırlanta, 2010, s.106-107). Bunun akabinde inşa edilen pazar alanlarıyla rabatlar, şehristanlardan ayrı birer şehir görünümünde varlıklarını sürdürmeye başlamışlardır. Bölgede çok merkezli şehirlerin varlığı da bu sürecin bir ürünüdür (Sobti, 2005, s. 335 vd.). Çok daha sonraları ise bir zamanlar şehristan olarak kayıtlara geçen bölümlerin rabatların gelişmişlik olarak gerisinde kaldığını, artık rabatların şehristan gibi surlarla çevrilerek kendilerine ait rabatlar oluşmaya başladığını görmekteyiz (Bkz: Şekil-1: Merv Şehrinin Kentsel Yerleşim Planı).

Sonuç

Orta Asya coğrafyasında asırlar içerisinde neşet eden kültürler ve medeniyetlerin ürünü olan şehirler, sahip oldukları ortak yapısal özellikleri itibariyle salt tek bir kültüre ve millete inhisar edilemeyecek kadar şümüle şayan olmuşlardır. Şehirlerin sahip oldukları bu ortak hususiyetler, bütün coğrafyayı kapsayan kültürel mirası indirgemeci bir anlayışla açıklamaya çalışan zihniyetlerin bariz bir şekilde açıklamalarında yetersiz kalmalarına sebebiyet vermektedir. Buradan hareketle Orta Asya kent tipolojisinden bahsedilecekse, bu ancak tarih içerisinde bölgede yaşayan farklı etnik ve kültürel yapıların ortak ürünü olarak kabul edilmelidir.

Günümüz ekolleri tarafından bölgeye dair yapılan değerlendirmelerde V.V. Barthold tarafından dile getirilen “üç bölümlü kent modeli” hâlihazırda kabul görmeye devam etmektedir. İslâm coğrafyacılarının eserlerine dayanılarak sistematize edilen bu düşünce, çalışmamızın gelişme bölümünde ortaya koymaya çalıştığımız üzere sahip olduğu kısıtlılıklar bir tarafa bırakılacak olursa, zamanın kent merkezlerinin tipolojisini ortaya koyması ve klasik metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırması bakımından oldukça kullanışlıdır.

Diğer taraftan, bölge sınırları içerisindeki bütün şehirlerin ele alınan zaman diliminde topyekûn aynı tipolojiye sahip olduğunu iddia etmek ya da yapılan araştırmalarda ve ortaya konan çalışmalarda böyle bir ön kabul ile hareket etmek hataya düşmelere sebep olacaktır. Bu noktadan hareketle Orta Asya şehirlerinin tetkiki yapılırken üç bölümlü şehir modelinde örneğin bir zamanlar rabat olarak adlandırılan yerlerin şehristan, şehristan olarak adlandırılan yerlerin ise rabat haline geldiğinin dikkatlerden uzak tutulmaması gerektiğini bir kez daha vurgulamamız gerekmektedir. Bu hususun akıllardan çıkarılmaması, yapılan çalışmalarda şehrin bölümlerinden bahsederken veya bu bölümlerde yer alan mimarî eserler ile ticarî ve sosyal kurumların yerlerini belirtirken hata yapılmasına mani olacaktır.

Kaynakça

- Akiner S. (1996). Islam, the state and ethnicity in Central Asia in historical perspective. *Religion, State & Society*, 24, 2/3, 91-132.
- Bahar, H. (1994). Türkistan'ın coğrafi konumu ve ilköğ kaynaklarına göre tarihi. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1/Kasım 1994,233-244.
- Barthold,V.V. (2004a). *İslâm medeniyeti tarihi*. İlav ve eklerle çev.: F. Köprülü. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Barthold,V.V. (2004b). *Orta Asya Türk Tarihi dersleri*(yay. hzl.H. Dağ), Ankara: Çağlar Yayınları.
- Can, Y. (1991), *İslâm şehirlerinin h.I-III. (M. VII-IX) y.y. fiziki yapısı*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, SBE.
- Cezar, M. (1977). *Anadolu öncesi Türklere şehir ve mimarlık*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Dolukhanov, P. (1999). *Central Asia: A Dictionary Of Archaeology*(Ed.: I. Shaw&R. Jameson), Oxford: BlackwellPublishers.
- Esin, E. (1989). *Ahsikes. DİA içinde* (c. II, s.180-181). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Haug, R. J. (2010). *The gate of iron: The making of the Eastern Frontier*. Unpublished doctoral dissertation, University of Michigan, Michigan.
- İbn Havkal, Ebu'l Kâsım M. (1938). *Sûretü'l Arz*(c. I-II). Beyrût: Dâr Sâder.

Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed (t.y.). *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-'İbâd*, Beyrût: Dâru Sâder.

Kuban, D. (1968). Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişmesi Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler. *Vakıflar Dergisi*, VII, 53-73.

Kurt, H. (1999). "Orta Asya'nın Etnik Ve Kültürel Kimliğinde Türklerin Rolü". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 12 (3-4), 353-366.

Pırlanta, İ. (2010). *Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, Ankara.

Sayan, Y. (2004). Merv/Mimari. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (s.223-225). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Shah, N. A. (2010). Early Muslim settlements in Central Asia: A study of interaction, assimilation and co-existence. In *Proceedings of International Conference Islamic Civilization In Central Asia* (pp. 299-308), Astana, 4-7 September 2007, İstanbul: IRCICA.

Sobti, M. P. (2005). *Urban metamorphosis and change in Central Asian Cities after the Arab invasion.*, Unpublished doctoral dissertation, Georgia Institute of Technology, Atlanta.

Yâkût el-Hamevî, Ş. Ebû Abdillâh (1977). *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrût: Dâru Sâder.

Lamiî Çelebi ve Onun Maktel-i Âl-i Resûl'u: 16. Yüzyıl Vaizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşıtlığına Yakından Bakmak

Mustafa Altuğ Yayla*

Öz: Bu çalışmada ilk olarak Rum'da Türkçe edebiyatın oluşum dönemlerinden beri üretilmiş olan Maktel metinlerinin 16.yüzyıl Rum dünyasında yarattığı "kriz" tartışılacaktır. Bu çerçevede ilk olarak 16.yüzyılda Rum'da Maktel üretimine karşı çıkan Molla Arab hakkında bilgi verilecek, daha sonra ise Molla Arab'ın bu karşı çıkışına karşı çıkan Lamiî Çelebi hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra ise kendi deyişleriyle 1. Süleyman'ın defterdarı Sinan Bey'in desteğiyle ve "ashab-ı Semerkand"ın etkisiyle kaleme aldığı maktel metni yakın bir okumaya tâbî tutulacaktır. En nihayetinde vurgulanmak istenen husus, Lamiî Çelebi'nin Rum'da mevcut olan Maktel geleneği ile "ashab-ı Semerkand"ın maktel geleneğini bağdaştırmak derdinde olduğudur. Bu çerçevede onun Molla Arab'ın maktel karşıtı tasavvuruna karşı yeni bir metin üretme projesine giriştiği öne sürülecektir.

Anahtar kelimeler: Lamiî Çelebi, Maktel, Parsa, Timur, Molla Arab, Hz. Hüseyin, Vaiz.

Giriş

Vaiz Molla Arab Bursa'da ışıklara mahsus maktel-i Hüseyin okunmağı men ettikte merhum Lamiî Çelebi tevarih-i sahihadan cem ü tertib edip Bursa'da kadı-yı vakt Aşçızade Hasan Çelebi'yi ve Molla Arab-ı Vaiz'i vesair ulemayı cem edip maktelin okutup ulema kabul etmişlerdir (Aşık Çelebi, 2010, 2. Blm, s. 749).

Rivâyet olunur ki ol zemânda Vâ'iz Monlâ 'Arab mecâlis ü mecâmî'de Maktel-i Hazret-i Hüseyin okutmak küfrdür didük de monlâ-yı mezbûr kitâb-ı mezkûrte'li fidüp ol ey-yâm'da kâdî-i şeh'r olan Aşçızâdeyi ve Vâ'iz-i mestûrı ve a'yân-ı şeh'r ü 'âmme-i cumhûrı câmî'-i kebîr-i Burusada cem' idüp huzûrlarında Maktel-i Hazret-i Hüseyini okutmuşdur. Kitâb-ı merkûmda ol ciger-güşe-i rüsûl ve ferzend-i sa'âdet mend-i betûl 'asâkir-i mütekâsir-i yezîd-i mahzûldan gonçe-misâl güşe-i dil-teng ü melûl olduğına dimişdür. ... Ve Yezîd-i pelîd-i kâfir tamından köpek düşer gibi bâm-ı pür-nekbetinden düşdüğine dimişdür (Kınalızâde Hasan Çelebi, 2009, s. 228).

* Doktora Öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü; Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi Tarih Bölümü. İletişim: altugyayla@gmail.com

...ve gayrihâ Mollâ Arab Maktel-i Hüseyin okumak küfrdür didük demez bûr Lâmiî ulemâ-yı şehricâmî'e cem idüp kendi didügi Maktel-i Hüseyin okumuşdur (Beyânî, 2008, s. 168).

Ve Maktel-i Hazret-i İmam Hüseyin ki mervidir, ol asırda bir vaiz-i Arab terk-i muraat-i edeb mecalis ve mehafilde maktel-i Hazret-i Hüseyin kiraati küfre akrebdır dedik de-Lamiî-i merhum suhte-i naire-i gayret olmağın kitab-ı mezburu cem ve tenmike sarf-ı himmet edip Kadı-i şehri Aşçızade Hasan Efendi ve vaiz-i mezbur ve ayan ve eşraf ve cumhur mahzarlarında Cami-i Kebir'de kürsü üzerinde kiraat ve dehhâl-i mezburu şa-yeste-i tevbih ve sezavar-i tazir-i lisan etmişlerdir (İsmail Belîğ, 1302, s. 179).

Alıntılardan da görüleceği üzere Osmanlı dünyasında üretilen ve bu dünyada popüler olan çok sayıda tezkire yazarlarından birileri olan Âşık Çelebi, Beyanî, Kınalızade Hasan Çelebi ve İsmail Belîğ'in ortak bir şekilde vurguladığı gibi Lamiî Çelebi, Molla Arab adlı bir vaize tepki olarak Bursa Ulu Camii'nde kendi yazdığı "Maktel-i Hüseyin" türünde eserini okumuştur. Bahsi geçen vaiz (ki kendisi bir vaizdir ve Şeyhülislam Molla Arab ile karıştırılmamalıdır) maktel okumayı, malum tezkire müelliflerine göre *ışıklara mahsus* olarak ve *küfür* olarak görmektedir. O halde bizim burada sorabileceğimiz muhtemel bir soru, Rum'da maktel okunmasına neden Molla Arab'ın böylesine bir tepki gösterdiği. Bir başka deyişle kendisi Rum'da hep üretilmiş olan Maktel metinlerinin varlığına neden karşıdır?

Bu çalışmada ilk olarak Molla Arab'ın kim olduğu ve ne gibi eylemlerde bulunduğu tartışılacaktır. Bu sayede onun dünya görüşüne daha yakından nüfuz edilme şansı olabileceği düşünülmektedir. Vaiz Molla Arab'a odaklandıktan sonra Lamiî Çelebi'nin kim olduğu hususuna kısa bir şekilde değinilecektir. Molla Arab ve Lamiî Çelebi bahsini takiben de Vaiz Molla Arab'ın karşı çıktığı maktel geleneğinin Rum'da nasıl bir çerçevesi olduğu irdelenecektir. En son olarak da Lamiî Çelebi'nin metninin Rum'daki diğer maktel metinlerine göre özgünlüğü ve ilgili metinde 1. Yazid algısı gibi hususlar ayrıntılı bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır.

Molla Arab Üzerine

Molla Arab tahminlere göre 15.yüzyılın ikinci çeyreğinde doğmuş ve 16. yüzyılın erken döneminde vefat etmiştir. Tahsin Özcan'ın verdiği bilgilere göre (Özcan, 2005, s. 240-41) Teftazanî'nin talebesi olan Molla Arab'ın babası Hamza b. İvaz Antakya'ya göç etmiş ve burada Molla Arab dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta dinî bir eğitim alan Molla Arab, ki asıl adı Muhyiddin Mehmet'tir, fıkhîta *Kenzü'd-dekaik'i* okumuştur. Yine Tebrizli Molla Mezdî'den birkaç yıl ders almış ve dönüşte Halep'te verdiği vaaz, ders ve fetvalar ile şöhret kazanmıştır. İlerleyen dönemlerde Kahire'de Celaleddin es-Suyutî'den icazet alan Molla Arab, daha sonra Memlûk sultanı Sultan Kayıtbay'ın himayesine girmiştir. Kendisi 1497 veya 1498 yılında Kayıtbay ölünce Bursa'ya yerleşmiş ve verdiği vaazlarla halkın büyük oranda sempatisini kazanmıştır. Daha sonra İstanbul'a yerleşen Molla Arab, Sultan 2. Bayezid'in himayesine girmiştir. Bizim için burada daha ilginç olan kısımlardan ilki Molla Arab'ın Kahire'de yaşarken

Şah İsmail aleyhinde vaazlarda bulunmasıdır. Hatta bu esnada bunu duyan bir Safevî elçisi onu öldürmek istemiş ve bu elçi halk tarafından linç edilmiştir. Bir başka ilgi çekici durum ise Molla Arab'ın 1. Selim'i Safevîlerle savaşa teşvik etmesi hatta bu vesileyle 1. Selim için "es-Sedad fi fazli'l-cihad" adlı cihadi öven bir eser yazmasıdır. Kendisi, Sultan Selim Tebriz'e girince Tebriz'de Şah İsmail ve Şia karşıtı vaazlarda da bulunmuştur. Özetle kendisinin yaşamı boyunca Safevî Şiası karşıtı bir eğilimde olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir.

Molla Arab üzerine bu bilgilerden yola çıkarak burada bizi ilgilendiren temel bir soru; Rum'da okunduğunu tahmin ettiğimiz maktel metinlerinin üretimine Şia karşıtı birinin niye muhalif olduğudur. Böylesi bir soruya cevap verebilmek için öncelikle Lamiî Çelebi'nin kim olduğuna ve onun nasıl bir dünya görüşüne sahip olduğuna bakmak; daha sonra Batı Asya dünyasında ve Rum'da nasıl bir maktel geleneği olduğuna değinmek yararlı bir adım olabilir. Zira bu sayede Lamiî Çelebi'nin nasıl bir dünya görüşü ile Molla Arab'a karşı olduğu ve daha da önemlisi Lamiî'nin yaşadığı dünyada nasıl bir maktel geleneğini dönüştürdüğü daha açık olarak gözükabilir.

Lamiî Çelebi'nin Hayatı Hususunda Kısa Bir Bilgi

Lamiî Çelebi, Günay Kut'un verdiği bilgilere göre 1473 yılında Bursa'da doğmuştur (Kut, 2003, s.96). Asıl adı Mahmud'dur. Babası 2. Bayezid'in hazine defterdarı Osman Çelebi, dedesi ise Yeşil Türbe'nin nakışlarını yapan Nakkaş Ali bin İlyas Ali'dir. Kendisi 1532 yılında ölmüştür. Lamiî Çelebi yaşamının ilk dönemlerinde öncelikle kâtip olmaya niyetlense de daha sonra Bursa'da yaşayan ve Lamiî döneminde Rum'daki Nakşîliğin kurucu figürlerinden olan Molla İlahî'ye intisap ederek Nakşîliğe bağlanmıştır. Daha sonra ömrünü Bursa'da telif ve tercüme çok sayıda eser vermeye adanmıştır. Kendisi Molla İlahî'ye ek olarak Molla Camiî'den de büyük oranda etkilenmiş ve ondan *Nefahatü'l-Üns* gibi pek çok eseri çevirmiştir. Devlet görevlerini bildiğimiz kadarıyla kabul etmemiş fakat İstanbul'un entelektüel ortamında tanınmış hatta çok sayıda eserine farklı kişiler tarafından türlü ihسانlarda bulunulmuştur. Bu durumda Lamiî'nin özetle döneminde saygı duyulan biri olduğunu ve kendisini metin üretimine adanmış olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir.

Batı Asya'da ve Rum'da Maktel Geleneği

Lamiî Çelebi'nin hayatı hakkında bu kısa bilgiden sonra maktel metinlerinin Batı Asya İslâm dünyasındaki tarihine kısaca bakabiliriz. Maktel metinlerinin üretimi İslâm'ın ilk dönemlerine kadar dayanmaktadır (Güngör, 2003a, s. 455). En başta *tarih* ve *ahbar* gibi eserlerde belli kişilerin öldürülme olaylarının anlatıldığı eserler olan makteller, zamanla *tarih* ve *ahbar* metinlerinden ayrı bir tür olarak da üretilmiştir. Maktel metinleri daha çok Şii müellifler tarafından yazılmakla birlikte, Şii'lik dışındaki akımlar tarafından da fazlaca üretilmiştir. Maktel metinlerine erken dönem İslâm dünyasında şekil veren Ebu Mihnef'in metni (ö. 774) olmuştur. Kendisi hakkında bilgi ilerleyen bölümlerde verilecektir.

Maktel türü metinlerin bir alt türü de *Maktel-i Hüseyin* metinleridir. (Güngör, 2003b, s. 456-457) Bu metinlerin benzerlerinden farkı adından da anlaşılacağı üzere Hz. Hüseyin'in ölümüne odaklanmalarıdır. Yukarıda da adı geçen Ebu Mihnef'in, Maktel-i Hüseyin adlı metni de ilerleyen yüzyıllarda üretilen Maktel-i Hüseyin metinlerine genel bir çerçeve sunmuştur. Arapça üretilen Maktel-i Hüseyin metinlerine ek olarak Farsça bazı makteller de yazılmıştır. Hüseyin Baykara döneminde Kaşifi (ö.1502) tarafından yazılan Farsça maktelin içinde de bir Maktel-i Hüseyin bulunmaktadır. Bu eserin asıl adı da Ravzatü'ş-Şüheda olarak bilinmektedir ve Farsça makteller içinde görece en popüler olanıdır (Bu hususta bakınız. Subtelny, 2003).

Bu noktada Anadolu'daki ya da Rum'daki geleneğe geçmek yararlı olabilir. Rum'da yazılan ilk Türkçe Maktel-i Hüseyin'in tam olarak hangisi olduğu tartışmalı olmakla birlikte (Bakınız. Özçelik, 2010) ilk Maktel-i Hüseyin metninin 14. yüzyılın başında yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu metinlere genel olarak baktığımızda, onların büyük oranda Ebu Mihnef'in metninin çerçevesini izlemekte oldukları gözlemlenmektedir. En nihayetinde Kaşifi'nin metninden sonra üretilen Fuzûlî'nin (ö. 1556) *Hadikatü's-Süeda* metni, ilerleyen zamanlarda, en azından kütüphanelerdeki kopya sayısına göre, Rum'da en çok okunan metin olmuştur. Tüm bu metinlerin genel özelliği ortak bir çerçevede olmalarıdır. Bir başka deyişle hepsi Emevî Halifesi 1. Yezidî (ö. 683) lanetlemekte, Hz. Hüseyin'in ölümü hususunda dramatik bir çerçeve sunmakta ve Ebu Mihnef'in çizgisini izlemektedirler. Son olarak söylenmesi gereken 17. yüzyıldan itibaren maktel metni üretiminin kütüphanelerdeki nüshalara baktığımızda azalmakta olduğudur.

Lamiî Çelebi'nin Maktel-i Al-i Resûl Adlı Eserinin Kopyaları ve Eser Üzerine

Ulaşılabilirdiği kadarıyla Lamiî Çelebi'nin Maktel-i Al-i Resûl metninin dünya çapındaki kütüphanelerde dokuz kopyası bulunmaktadır. Fakat bu sayı ilerleyen yıllarda büyük ihtimalle artacaktır. Bu kopyaların dört tanesinde istinsah tarihi ve iki tanesinde de müstensih kaydı bulunmaktadır. İstinsah tarihi bulunanlar 1347 (Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi 43 Va 1311), 1550 (Renaudot/ Sain-Germain-des-Pres, 608), 1603 (Gazi Hüsrev Kütüphanesi, Bosna-Hersek, 5461), 1700 (45 Hk 8375/1, Manisa) tarihlidir. 1347 tarihli metnin kaydı tarihinden dolayı sorunlu olmakla birlikte diğer metinlerden sadece 1700 tarihli metnin müstensihisi bellidir ki onun adı da yalnızca "Ahmed"dir. Bu çalışmada yayımlanmış ve erişimi kolay bir baskı olduğundan Ertuğrul Ertekin'in yayımladığı metin kullanılacaktır. Bu metinde herhangi bir müstensih kaydı veya istinsah tarihi bulunmamaktadır (Mk Yazmalar 446) ve Ertekin'e göre bu metin "en az eksikli" olanıdır. (Ertekin, 2012, s. 29).

Lamiî Çelebi kendi metninin içerisinde, eserini açık bir şekilde *Maktel-i Al-i Resûl* olarak şu şekilde adlandırır:

Dîdelerden akıtıp hûninsüyûl

Yani diyem Maktel-i Âl-i Resûl (Lamiî Çelebi, 2012, s. 62).

Lamiî Çelebi metnini büyük ihtimalle 1520-1527 tarihleri arasında yazmıştır. Bunu iki noktadan yola çıkarak tahmin edebiliyoruz. İlk olarak üretim tarihi belli olan *Şerefül-İnsan* metnini 1527'de yazmıştır ve orada maktel metninden bahsetmektedir (Lamiî Çelebi, 2011, 2. Cilt, s.17). Yine buna ek olarak metninde 1. Süleyman'dan Sultan Süleyman olarak bahseder (Lamiî Çelebi, 2012, s. 59). O halde büyük ihtimalle metni ürettiği zamanda Süleyman padişah'tır. Bu durumda metin 1. Süleyman'ın tahta çıktığı yıl olan 1520 yılından sonra üretilmiştir ve en nihayetinde metin 1520-1527 tarihleri arasında ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Son olarak vurgulanması gereken husus Lamiî'nin metninin Sultan Süleyman'ın defterdarı Sinan Bey tarafından yazdırılmış olduğudur. Zira kendisi metninde şöyle söyler:

"Sultan Süleyman Hazretlerinin fahrü'l-mekarim fahrü'l-ekarim defterdarı Sinan Bey Hazretlerinin bu nazma sebep olduğun beyan eder." (Lamiî Çelebi, 2012, s. 59).

Bu durumda tezkirelerdeki bilgilere ek olarak Lamiî'nin maktel metninin Sinan Bey gibi bir defterdar tarafından desteklenmesi, onun merkezî iktidar tarafından da desteklendiğini göstermektedir.

Lamiî Çelebi'nin Maktel-i Al-i Resûl Metninin Kaynakları Üzerine

Yukarıda daha önce de söylendiği gibi Molla Arab adlı bir vaiz, maktel okumayı *Işıklara* mahsus olarak görmüş ve onu okumayı bir küfür olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede Lamiî Çelebi de kendi tabiriyle *tevarih-i sahihadan* yararlanarak bir maktel metni kaleme almış ve onu Bursa'da ulema ve türlü kesimler karşısında okumuştur. Lamiî'nin *tevarih-i sahiha* tabirini kullanması, onun metnini üretirken hangi kaynakları kullanmıştır sorusunu önemli kılmaktadır. Zira bu sayede onun metnini kaleme alırken hangi kaynaklardan beslendiği ve daha da önemlisi metninde kimleri kullanarak "daha sahih bir metin" ürettiğini anlamamız kolaylaşabilir. Daha da önemlisi bu sayede Lamiî Çelebi'nin dünya görüşünü daha yakından tanıma fırsatına da sahip olabiliriz.

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, Lamiî Çelebi'nin metnini kurarken özellikle inandırıcı olma çabasında olduğudur. Lamiî Çelebi metnini daha inandırıcı kılmaya çalışırken isim olarak bahsettiği şahıslar, Vakıdî (ö. 822), Said bin Cübeyr (ö. 713), Hızır Bey (ö.1459) ve son olarak da Muhammed Parsa'dır. (ö. 1420) Bileneceği üzere Vakıdî özellikle "Sünnî" gelenekte önem verilen bir *hadis* ve *megazi* müellifidir. Kendisi Vakıdî'den (ö. 822) alıntı yaparken onun "değerli" biri olduğunu şöyle vurgular:

Böyle kılmıştır rivâyet Vâkıdî

Ol belâgat dürrlerinin nâkıdı (Lamiî Çelebi, 2012, s. 117).

Yine Said bin Cübeyr de Emevîler döneminde yaşamış, döneminde ve ilerleyen dönemlerde otorite olarak görülen bir hadis ve tefsir müellifidir. Yine bir diğer şahıs Hızır Bey'dir. Hızır Bey de yine bildiği gibi Osmanlı dünyasında büyük oranda saygı duyulan bir şahıstır ve

kendisi ilk İstanbul kadısıdır. Bu şahısların metindeki varlığı bize, Lamiî'nin eserini üretirken otoritesi herkesçe kabul edilen müelliflerden ya da şahıslardan yararlandığını göstermektedir. Bir başka deyişle Lamiî kendi döneminde hem dinî bürokrasi hem medrese hem de tasavvuf dünyası tarafından olumlu görülen şahısların otoritesini kullanmaktadır.

Yukarıda bahsedilen şahıslara ek olarak Lamiî Çelebi'nin metninde, Nakşibendî halifelerinden Muhammed Parsa'nın ayrı bir yeri vardır. (Parsa hakkında bkz. Algar, 2005) Zira Lamiî Çelebi metninin pek çok yerinde onun *Faslu'l-Hitab* adlı eserinden bahsetmektedir (Bkz. Parsa, 1988). Parsa bu eserinde, Nakşibendilik üzerine prensipleri anlatırken tarikatın ehl-i beyte olan sevgisini de işler ve bu çerçevede 1.Yezid'i, Ertekin'e göre pek de lanetlemez. Bir başka deyişle bazı Sünnî âlimler gibi o, lanetlemek gibi bir pozisyonu Müslüman birine "yakıştırmamaktadır." (Bu hususta bkz. Demircan, 2010). Lamiî Çelebi bu pozisyonu metninde "ashab-ı Samarkand"ın tercihi olarak görür ve biraz sonra görüleceği gibi onlarla görece benzer bir yaklaşımı savunur. (Lamiî Çelebi, 2012, s. 66)

Lamiî Çelebi'nin Maktel-i Hüseyin Algısı Üzerine

Lamiî Çelebi, 1.Yezid hususuna geçerken öncelikle Hızır Bey'den alıntı yapar. Bu kısımda ilk olarak gelenekte pek çok kişinin Hz. Hüseyin'in öldürülmesini lanetlediğini ancak Hızır Bey'in *Kaside-i Nuniyye* metnine atıf yaparak Lamiî'nin kendisi lanetlemeyi tam olarak desteklemediğini söyler. Zira ona göre "lanet edilenin ismi ile anılmak" kabul edilemeyecek bir davranıştır ve bu durum bir Müslümana yakışmaz (Bkz. Lamiî Çelebi, 2012, s. 65-66).

Görülüyor ki Lamiî Çelebi, Rum'da var olan ve 1. Yezid'i lanetleme çizgisini tercih eden gelenekten farklı olarak, kendi deyişle "ashab-ı Semerkand"ı bilinçli bir şekilde takip eder (Bkz. Lamiî Çelebi, 2012, s. 66). Zira ona göre "ashab-ı Semerkand" şöyle düşünmektedir:

Ânları yâd etmeyi lânetle hem
Görmediler layık-ı ehl-i himem...
Nedesin sen ânlara ândan beter
Ânlara ettiği nâ-hak iş yeter (Lamiî Çelebi, 2012, s. 66).

Lamiî Çelebi büyük ihtimalle bu tarz bir yaklaşımını desteklemek için kendi eserinde "olaylar karşısında bilgisiz" bir 1. Yezid temsili sunar:

Didi gönderttim mi size ben haber
Kim ânı katlidesiz ey ehl-i şer
Tutup ânı gönderin dedim bana
Biatın aliverin dedim bana
Olmuş emrimden tecâvüz ey derîğ
Uymamışsız söze düpdüz ey derîğ (Lamiî Çelebi, 2012, s. 125).

Fakat Lamiî Çelebi yine de Rum'daki gelenekten tamamen kopmaz ve 1. Yezid'e karşı olumsuz bazı tepkilerde de bulunur. Örneğin onu anlatırken 1. Yezid hakkında "Yezid-i na-bekâr" ve yine "kelb" tabirlerini kullanır (Bkz. Lamiî Çelebi, 2012, s. 126-7 ve 125). Buna ek olarak daha da önemlisi bu kadar olaydan sonra Yezid'i "terk-i lânet etmeğe mecal kalmayacağını" da bildirmekten geri kalmaz (Lamiî Çelebi, 2012, s. 67). Ve en nihayetinde metninde güçlü bir ehl-i beyt sevgisinin önemini şu satırlarla vurgular:

Ânları sevmek Resûl'ü sevmedir

Dîn içinde doğru yolu sevmedir (Lamiî Çelebi, 2012, s. 64)

Bir başka deyişle Lamiî Çelebi, Rum'da var olan ve 1.Yezid'i büyük oranda lanetleyen maktel geleneği ile 1.Yezid'i lanetlemeyi bir Müslümana yakıştırmayan "ashab-ı Semerkand" maktel geleneğinde orta yolu bulmaya çalışır. Bu sayede Molla Arab gibi kişilerce Âşıklara mahsus ve küfür olarak gösterilen maktel okuma ve üretme geleneğini ona karşı savunmaya çalışır.

Sonuç

En baştaki soruyu tekrar soralım: Lamiî Çelebi neden böylesine bir metin kaleme aldı? Bir başka deyişle müceddidî hareket öncesi dönemde yaşamış, iktidar görevlerini kabul etmemiş fakat hayatı boyunca kendisine pek çok ihşanda bulunmuş bir Nakşî Şeyhi Sinan Bey'in patronluğunda neden böyle bir metin üretmiştir? Bu soruya farklı cevaplar vermek mümkündür. İlk olarak iktidarın Osmanlı dünyasında üretilen metinler üzerindeki etkisine vurgu yaparak ve Lamiî Çelebi'nin öznelliğini bir kenara iterek metnin üretilmesini sağlayan temel motivasyonun Sinan Bey tarafından yürütülen olası bir politik proje olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Sinan Bey Rum'da var olan olası gerilimleri "rahatlatmak" adına Lamiî Çelebi gibi döneminde saygı duyulan bir şahıstan "tevarih-i sahihaya" dayalı bir Maktel-i Hüseyin metni ortaya koymasını istemiş olabilir. Aslında böylesi bir tez çok da mantıksız gözükmemektedir. Zira Lamiî Çelebi'nin yaşadığı dönemde Rum'da bir kimliksel bunalım ve arayış göze çarpmaktadır. Bu durumda Sultan Süleyman'ın defterdarı Sinan Bey'in "tevarih-i sahihaya" dayalı bir metnin üretimini desteklemesi pek de mantıksız gözükmemektedir. Bir başka deyişle kendisi Lamiî Çelebi'nin saygınlığını kullanarak her kesim tarafından kabul edilen bir Maktel-i Hüseyin metninin ortaya konulmasını istemiş olabilir.

Olaylara merkezî iktidar tarafından bakarak ortaya konulan yukarıdaki olası anlatıya ek olarak bir de Lamiî Çelebi'nin gözünden ya da bir başka deyişle bir öznenin gözünden bir anlatı kurarak bakmak da mümkün gözükmemektedir. Örneğin daha önce Lamiî Çelebi metninin farklı yerlerinde asıl hedefinin "ashab-ı Semerkand"a yakın bir metin üretme derdinde olduğu vurgulandı. Bu çerçevede, Lamiî Çelebi'nin yazdığı veya çevirdiği metinlere genel olarak baktığımızda da böyle bir genel uğraşı gözlemleyebiliyoruz. Kendisi Semerkand ahalisine doğrudan ait olmasa da Molla Cami'den yaptığı çevirilerle bu bölgenin belli bir dünya tasavvurunu Rum'a ortaya koymaya çalışmış gözüküyor. O halde söylenebilecek temel tez Lamiî

Çelebi'nin zamanında Rum'da var olan mevcut tartışmalara bir nevi "ashab-ı Semerkand" ya da bir başka deyişle Herat ve çevresinde mevcut olan Nakşî hareketle baktığını söylemek mümkündür. Bu durumda Lamîî Çelebi bize Herat'taki çevrenin dünya tasavvurunun 16. yüzyıl Rum'unda nasıl algılandığını göstermektedir. Daha da önemlisi onun öznel projesine bakmak, Osmanlı'nın erken dönem devlet oluşum sürecinde Timur dünyasının entelektüel mirasının yerini anlamak hususunda yardımcı olabilir (Bu hususta bakınız. Yüksel, 2009).

Bu iki anlatının, yani devlet merkezli ve özne merkezli anlatının ortaklaştığı çok sayıda nokta da mevcuttur. Örneğin Lamîî Çelebi'nin "ashab-ı Semerkand"dan devşirerek yorumladığı bir maktel metnini Osmanlı devlet mekanizmasından biri olan Sinan Bey desteklemiş ve görünen o ki bu metnin üretimine olumsuz bir tepkide bulunmamıştır. Bu bize hem Lamîî'nin hem de sarayın "ashab-ı Semerkand"ın maktel yorumunda pek de sorun görmediğini göstermektedir. Hal böyle olunca hem Lamîî'nin hem de merkezî iktidarın Rum'da mevcut olan tartışmaları ortak bir şekilde "dönüştürme" derdinde olduklarını düşünebiliriz. Görünen o ki her iki taraf da hem mevcut maktel geleneğinden hem de Molla Arab'ın Maktel hakkındaki olumsuz fikirlerinden hoşnut değildir. Zira hem merkezî iktidar böyle bir eseri sipariş etmiş hem de Lamîî Çelebi "tevarih-i sahiha"ya dayanarak ve bizzat arzu ederek "ashab-ı Semerkand"a dayanan yeni bir metin üretmiştir. Bu durumda en nihayetinde söylenecek olan husus şudur ki ilgili dönemde yani 16. yüzyılda Rum'da var olduğu açık olan mevcut kimliksel arayışın anlaşılması için yapılması gereken pek çok çalışmaya ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Algar, H. (2005). Muhammed Parsa. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 30, s. 563-565). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aşık Çelebi. (2010). *Meşâ'irü's-su'arâ: İnceleme, metin* (Ed. F.Kılıç). İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Beliğ, İ. (1302/1884) *Tarih-i Bursa (Güldeste-i riyâz-i irfân ve vefeyât-i dânişverân-i nâdiredân)*. Bursa: Bursa Vilâyet Matbaası.
- Beyânî. (2008). *Tezkiretü's-su'arâ* (Ed. A.Sungurhan-Eyduvan). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ekitap.kulturveturizm.gov.tr/ekleniti/10733,tsmetinapdf.pdf?0, (ErişimTarihi: 04.08.2015).
- Demircan, A. (2010). Ehl-i sünnet alimlerinin Kerbelaya yaklaşımları. A. Yıldız (Ed.), *Çeşitli yönleriyle Kerbela* içinde (C. I, s. 295-309). Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Güngör, Ş. (2003a). Maktel. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 27, s. 455). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güngör, Ş. (2003b). Maktel-i Hüseyin. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 27, s. 456-457). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lamîî Çelebi. (2012). *Maktel-i Al-iResul* (Ed. E.Ertekin). İstanbul: Kevser Yayınları.
- Lâmîî Çelebi. (2011). *Şerefü'l-insân: İnsan ve hayvanların yaratılış konusunda sultan huzurunda sultan tartışmaları* (Ed. S. Eğri). Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.
- Kınalızâde Hasan Çelebi.(2009). *Tezkiretü's-su'arâ* (Ed. A.Sungurhan-Eyduvan) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ekitap.kulturveturizm.gov.tr/ekleniti/10738,tsmetinapdf.pdf?0, (ErişimTarihi: 04.08.2015).
- Kut, G. (2003). Lamîî Çelebi. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 27, s. 96-97). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özcan, T. (2005).Molla Arap. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 30, s. 240-241). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Subtelny, M. E. (2003).Husayn Vaiz-i Kashifi: Polymath, popularizer, andpreserver. *The Society for Iranian Studies*,36(4), 463-467.
- Yüksel, M. Ş. (2009). *Timurlularda din ve devlet ilişkisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Namık Kemal ve Mehmed Akif'in Batı Algıları*

Şenol Gündoğdu**

Öz: Osmanlı, İslam ve Türk modernleşmesinin iki önemli münevveri olan Namık Kemal ve Mehmed Akif'in 'Batı' algıları bu çalışmanın konusu olacaktır. Tarihsel bir ortaklık üzerinden tanımlanan Batı ve Batı medeniyeti modern zamanlarda dünyanın Batılı olmayan kısmı üzerinden hâkimiyet oluşturma arayışı içerisinde. Bu arayış doğrultusunda Batı dışındaki toplumların bazılarında Batı'nın bu arayışına karşı kurtulma çabaları ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti de Batı'nın hâkimiyet arayışından etkilenen toplumlardan birisidir. Osmanlı'da modernleşme bu çabalar ile birlikte başlamıştır denilebilir. Namık Kemal ve Mehmed Akif bu sürecin içerisinde yaşamış birer münevver olarak Batı'nın baskısından kurtulma ekseninde Batı'ya dair algılar oluşturmuşlardır. Hem Kemal'in hem Akif'in Batı algıları modernleşme sürecinin psikolojik ve sosyolojik etkisi altındadır. İkisinin kafasında da Batı'ya dair olumlu ve olumsuz olmak üzere ikili bir algı vardır. Olumlu anlamdaki Batı ilerlemiş ve medenileşmiş olduğundan dolayı ondan ders çıkarılması gerekir. Olumsuz anlamda Batı ise Osmanlı'yı baskı altında tutan ve onu tehdit eden olası sömürgeci olarak yer alır. İki münevverin birbirlerine benzer Batı tasavvurlarını ele almak Batı'nın Osmanlı, Türk ve İslam düşünce tarihi açısından nasıl algılandığını Mehmed Akif ve Namık Kemal'in dünya görüşleri özelinde ortaya koyacaktır.

Anahtar kelimeler: Modernleşme, Batı, Namık Kemal, Mehmed Akif, Algı.

Giriş

Doğu-Batı kavramsallaştırması tarih boyunca süregelen en önemli ayrımlardan ve ikiliklerden bir tanesidir. Şüphesiz bu ayrım tarihyazımında yer almakla beraber sosyal bilimlerin diğer alanlarını, hatta bütün dünyayı ilgilendirmektedir. Ve fakat bu ayrım yapay bir ayrımdır. Fiziki anlamda Doğu ile Batı arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiği belli olmakla birlikte çoğu diğer konularda da bu böyledir. Düşünce tarihine bakıldığında da Doğu ile Batı arasında kesin bir sınır çizerek ayrım koymak hiç şüphesiz sıkıntılıdır. Aynı zamanda tek bir Doğu ve tek bir Batı'dan bahsedemeyiz. Ancak modern zamanların başlaması ile birlikte bu ayrışmanın Batı tarafından vurgulandığını görmeye başlarız. Batı'nın 'ilerlemesi' sonucu Doğu, yani Batı olmayan, üzerinde hâkimiyet kurma çabası içine girmesi bu ayrımı

* Bu makale yazarın 2014 yılında Afyon Kocatepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı'nda yazmış olduğu "Namık Kemal ve Mehmed Akif'in 'Batı' Algıları" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı.

İletişim: senolg@bilkent.edu.tr, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 06590 Çankaya/ Ankara.

daha da netleştirir. Bu ayrıştırmanın tarihyazımındaki yerine katılmamakla birlikte bu yazıda Batı denirken ne ima edildiğini açıklamak gerekir. Bu yazıda Batı'dan anlaşılan sadece coğrafi bir konumlandırma ve birliktelik değildir. Buna ek olarak ortak bir geçmişe sahip ve dünya görüşü olarak aynı kökten beslenen bireyler ve topluluklar bütünüdür. Bu kuramsal Batı'dan pratikte anlaşılan kısaca Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkeleridir.

Tarihsel süreç içerisinde ekonomik ve teknolojik gelişmeler gösteren Batı bu nedenle kendi dışındaki dünyayı emperyalist bir düzen içerisinde tam ya da yarı sömürgeleştirmek istemiştir. Bu sömürgeleştirme çabasının meşrulaştırma araçlarından birisi de Doğu-Batı ayrımına yapılan vurgunun artırılması ve keskinleştirilmesi olmuştur. Osmanlı Devleti bu gelişmeler öncesinde Batı'yı egemenlik anlamında tehdit etmiş olmakla beraber gelişmeler neticesinde Batı karşısında mukayeseli olarak savunma konumuna geçmiştir. Diğer taraftan Batı'ya coğrafi olarak en yakın konumda olan Osmanlı Devleti, Batı'dan gelen sömürgeleştirme tesirlerini diğer devletlere ve toplumlara görece daha yoğun yaşamıştır.

Osmanlı uzun süreler boyunca yanı başında duran Batı'ya kısmen yabancı ve aykırı kalmıştır. Ancak bu, Batı'yı hiç bilmediği ve onunla hiç ilişkisi olmadığı anlamına gelmez (Berkes, 2003, s. 37). Sömürgeci imparatorlukların karşısında olan klasik imparatorluklardan birisi olan Osmanlı Devleti 17. yüzyılla birlikte 'muhteşem' dönemlerine yeniden ulaşma çabası içinde olumsuz bir sürece girmiştir. Bu sürecin sonucu ise 19. ve 20. yüzyıllarda büyük bir hayatta kalma mücadelesi olmuştur. Osmanlı Devleti Müslümanlardan aşağıda gördüğü gayrimüslimler ve onların devletlerine ticari imtiyazlar vermede herhangi bir sakınca görmemiştir (Berkes, 2003, s. 38). İçine girmiş olduğu süreci bu bakımdan Batı'nın gelişmesi yerine kendi içerisinde aramıştır. Lakin 19. yüzyıl ile birlikte Batı'nın Osmanlı'daki tesiri ciddi anlamda artmış ve Osmanlı'daki eski güzel günlere dönme çabaları Batı'dan teknoloji ve düşünce ithaline yönelmiştir. Modern aydın figürünün Osmanlı'da ortaya çıkması tam olarak da bu ithalat sürecinin kendisidir. Osmanlı aydınları, ya da münevverleri, Osmanlı nasıl kurtarılır sorusuna cevap ararken hem Batı'yı tanımaya çalışmışlar hem de onun yarattığı baskıdan kurtulmaya çalışmışlardır. Bu çabalar sonucu ortaya çıkan fikirler farklı tarzda Batı algılarının oluşmasına neden olmuştur.

Avrupa'da 'Doğu Sorunu' önemli bir yere sahipken bu durum Osmanlı Devleti'nde bir paradoks oluşturmaktadır, çünkü Doğu Sorunu Osmanlı Devleti içinde bir 'Batı Sorunu' oluşturmaktadır (Çiçek, 2010, s. 6). Bu sorunsal modernleşme bağlamında farklı tarzda Batı algılarının oluşmasına sebep olurken Batıcı, ilerleme anlamında Batıcı, bazen de Batı karşıtı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yani farklı Batı algılarından farklı Batılılaşma algıları ortaya çıkmıştır. Kimileri her alanda Batılılaşmayı savunurken, bazıları bunun sadece teknik alanlarda olması gerektiğini kültürel, dini ve manevi değerlerin korunması gerektiğini savunmuşlardır. Diğer başka bir grup ise Batı'nın her anlamda yozlaşma içinde olduğunu savunurken Batı'dan hiçbir şeyin ithal edilmemesi gerektiği düşüncesini benimsemiştir. Bu

fikir çatışmalarının hepsi Batı ile Doğu arasında kalan Osmanlı'nın yüz yüze kaldığı kimlik bunalımının ortaya çıkmasını bir anlamda beslemiştir.

Namık Kemal ve Mehmed Akif Osmanlı'nın modernleşme sürecinde önde gelen iki düşünür, iki aydın olarak Batı'yı konumlandırmaları açısından önem taşırlar. Farklı dönemlerde yaşamış olan bu iki münevver Batı'yı paralel biçimde algılamışlardır. İkisine göre de kendisinden uzak durulması gereken ve Osmanlı'nın ona karşı savunulması gereken düşman Batı bir tarafta dururken diğer taraftan ilerlemeyi gerçekleştirmiş ve bunun yollarına haiz olan, ondan ders çıkarılması ve ibret alınması gereken Batı vardır. Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu durumdan rahatsız olan bu iki düşünür aslında Osmanlı toplumunun da Batı gibi refah içerisinde olabileceğini özcü bir biçimde savunurlar. Diğer taraftan ise Osmanlı toplumunun olası refahını tehdit eden Batı'ya karşı da savunmak için bir düşünce oluştururlar. Bu çalışma modernleşme süreci içerisinde farklı dönemlerde yaşamış iki düşünür olan Namık Kemal ve Mehmed Akif'in Batı'yı nasıl algıladıklarını ele alırken Osmanlı Devleti özelinde Batı dışı toplumlarda Batı'nın nasıl bir sorunsal içinde tartışıldığının nüvelerini yansıtmaları açısından önem taşıdıklarını gösterme çabası içinde olacaktır.

Namık Kemal ve Batı Algısı

Batı'ya gönderilen sefirler, onların yazdıkları risaleler, Batı edebiyatından yapılan çeviriler ve diğer muhtelif ilişkiler Batı'ya dair bilginin artmasına sebep olurken algının da çeşitlenmesine neden olmuştur. Namık Kemal'in de bir aydın olarak ortaya çıkması Batı dünyası ile ilgili aydın sınıfının yükselişi ile alakalıdır (Şehsuvaroğlu, 2008, s. 118). Findley Namık Kemal'i dönemi aydınları içerisinde en Batılı olarak ele almaktadır (Findley, 1988, s. 164). Namık Kemal'in Batı ile haşır neşir eden sebepler Tercüme Odası'na girmesi, Şinasi ile tanışması, Mehmet Mansur'dan Fransızca öğrenmesi ve nihayetinde Avrupa'da uzun zaman geçirmiş olmasıdır. Aynı zamanda Batılı aydınların yazdıklarını da okuyan Tanzimat aydınlarından birisi olan Namık Kemal Batı felsefesine ve ideolojisine de haizdir.

Namık Kemal'in Batı olan ilişkisi ve kendisini Batı'ya karşı nasıl konumlandığı Batı görüşleri üzerinden farklı Namık Kemal algılayışlarına sebep olmuştur. Necip Fazıl'a göre Namık Kemal'in Batı algısı Batı'nın sadece posasını içerir ve eleştirdiği Tanzimatçıların hatasına düşmüştür (Kısakürek, 1992, s. 221). Diğer taraftan Şehsuvaroğlu Namık Kemal'i Batı'yı iyice anlamış ve bunu Osmanlı'nın kurtuluşu için uygulamaya çalışmış, Batı'ya karşı direnen Doğu tipi muhafazakâr bir aydın olarak nitelendirir (Şehsuvaroğlu, 2008, s. 5). Pragmatik anlamda Batıcı olarak tanımlanabilecek olan Namık Kemal Batı'ya hoş görünme niyetinde değildir. Kısakürek'in iddia ettiğinin aksine Namık Kemal, Batılıları sevmekle birlikte tartışma Osmanlı'nın salahiyeti olduğunda tam bir Batı düşmanıdır.

Namık Kemal'in iki ayrı Batı tasavvuru vardır; ders ve ibret alınması gereken Batı, lanet edilen ve Osmanlı'nın ona karşı savunulması gereken Batı. Bu iki Batı hakkında Osmanlı

toplumunu bilgilendirebilmek adına matbuattan ve gazete basımından faydalanmak ister. Olumlu Batı tasavvuru amaçsal olmaktan ziyade araçsal bir tutumdur. İlerlemenin sağlanabilmesi ve refahın kazanılması için ibret alınması gereken Batı bu bakımdan araçsaldır onun gözünde. Diğer taraftan Osmanlı'yı ondan kurtarmak zorunda hissettiği, devamlı onu tehdit eden ve baskıcı bir Batı algısı vardır. İkinci Batı algısı onda vatancılık ve milliyetçilik fikirlerinin oluşmasına yol açmıştır. Siyasi ve iktisadi anlamda Osmanlı'nın içişlerine karışan Batı'dan bu bakımdan hiç hoşlanmaz. Bundan ötürü buna sebep olduğunu düşündüğü Tanzimat'ı ve yönetimini ağır bir dille eleştirir. Tanzimatçıları ülkeyi Avrupa'nın denetimine terk edilmiş reformlarla yönetmeye çalışmalarının tutarsızlığından dolayı suçlamaktadır (Petrosyan, 1974, s. 138). Batı'nın ne olduğunun Tanzimat tarafından algılanmadığı konusunda Tanzimatçıları eleştirir (Rahme, 1999, s. 27).

İlk olarak ibret alınması gereken yani olumlu anlamdaki Batı algısı onda ulaşılması gereken Batı düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Batı'nın onu en çok etkileyen tarafı içinde bulunduğu refaha yol açan ilerleme fikridir. Bundan dolayı ilerlemeyi Osmanlı'da gerçekleştirebilecek her türlü Batılı olguya meyillidir. Avrupa'da bulunduğu sırada Batı hakkında yazdığı makalelerin büyük kısmı Avrupa'nın ilerlemesine dair görüşleridir. Bu bakımdan Batı'ya olumlu bakışı Avrupa'nın ilerlemesine olan hayranlığıdır. Mardin'e göre ise bu Batı'nın hayata dair pratik faydaları ve maddi avantajlarıdır (Ş. Mardin, 1996, s. 354). Bu bakımdan onun Batı algısından çıkan şey muhafazakâr bir ilerleme tasavvurudur. Fakat ilerlemeyi sağlayamayacak bir Osmanlı'nın ayakta kalamayacağını düşünür. Bu bakımdan sosyal Darvinizmin tesiri altındadır. İlerlemek bir gereksinimden öte hayatta kalabilmenin olmazsa olmazıdır.

İngiltere'de kaldığı dönemde yaşadığı Londra'yı ilerlemenin ve medeniyetin yeryüzündeki tezahürü olarak addeder (Y. Mardin, 1974, s. 213). Bu ilerlemenin arkasında şüphesiz teknolojik ve bilimsel gelişmenin olduğunun farkındadır. Bu bakımdan Sanayi Devrimi'nin etkilerini de idrak etmiştir. İngiltere'deki demiryollarını, trenleri, otelleri, vs. öven Namık Kemal'in Londra'daki parlamento binasına yaptığı övgüler ayrıca dikkat çeker. Bu seviyeye gelebilmek için bilimin ve eğitimin önemine vurgu yapan Namık Kemal ilerlemiş ülkelerin seviyesine gelebilmek için Osmanlı'nın çok çalışması gerektiğini belirtir.

Osmanlı ekonomisinin Batılı devletler tarafından kontrol edilmesi onu rahatsız eder. Osmanlı Devleti'nin gelirinin İngiliz Posta İdaresi'nin gelirine eşit olduğunu bilmektedir (Y. Mardin, 1974, s. 184). Bunu aşabilmek ve yine ilerlemeyi sağlayabilmek adına Batı tarzı bir ekonomik yapı öngörür. Bunu sağlayabilecek olan yukarıda bahsi geçen bilim ve bilgi yollarının eğitim aracılığı ile geliştirilmesi sonucu ortaya çıkan sanayii gelişim ve en nihayetinde sağlanacak olan refah seviyesini hedefler. *Avrupa Medeniyetinden İbret Dersi Almak* isimli yazısından özet olarak bunları söylemektedir. İngilizler kılıç kullanmaksızın dünyayı yağmaya çalışmaktadır ona göre (Kuntay, 2010, s. 68). Bu iktisadi anlamda Namık Kemal'in Batı hakkındaki fikrinin özüdür. Zira İngiltere, genel anlamda Batı emperyalist faaliyetleri

çerçevesinde Batılı olmayanı, yani Osmanlı'yı tehdit edeni temsil ederken; diğer taraftan ibret alınması gereken en büyük örnektir.

İlerleme ile alakalı her türlü Batılı mefhumu açık olan Namık Kemal bu bakımdan faydacı bir tutum içerisindeydi. Fayda sağlayamayacağı hiçbir Batılı olgunun peşinden koşmaz. Örneğin heykel ve resim hakkında hiçbir olumlu ifadesi, hatta bahsi bile yoktur. Bundan dolayı teknik, her anlamda, ilerlemenin sağlanması açısından Batı'ya yaklaşan Namık Kemal kültürün ve geleneğin devam ettirilmesinin üzerinde durur. Namık Kemal'e göre Batı'nın ilerlemesi kanunların hurafelerden kurtarılması ve bilimin gözleme dayandırılması ile yakından alakalıydı (Ş. Mardin, 1996, s. 355). Fakat onun Avrupa ilerlemesi üzerinden kurguladığı hayat tarzı taklitten uzaktır. Tanpınar'ın da belirttiği gibi Avrupalı tarzda hayat biçimi hususunda alçaklık psikolojisine düşmeyen bir algı içerisindeydi (Tanpınar, 1942, s. 15).

Batı'nın Osmanlı'yı hasta adam olarak görmesi ve onu bir sorun olarak tanımlaması Namık Kemal tarafından olumsuz karşılanmıştır. Ona göre Batılıların Osmanlı ve Doğu hakkındaki bilgisi kulaktan dolma, yalan-yanlış bilgilere, daha doğrusu palavralara dayanmaktadır. Namık Kemal'in çok erken zamandan bir Oryantalizm eleştirisi içinde olduğu açıktır. Avrupalı ilim adamlarının Doğu'ya karşı mütemadiyen bir haksızlık içinde olduğunu söyler (Tanpınar, 2006, s. 373). Örneğin Avrupa'da Doğu hakkında doğru bilgi içeren teşekküllü bir kitabın olmadığını belirtir (Ülken, 1999, s. 100). Başından geçen bir olayı anlatan Namık Kemal Paris'te şans eseri katıldığı bir Türkçe dersinden hiçbir şey anlamadığını anlatır (Kemal, 1962, s. 18). Batılıların Doğu'yu ve İslam'ı bilmediklerine dair en büyük kanıtı ise Renan'ın yazdıkları ve kendisinin buna karşı yazdığı reddiyesidir.

Batı'yı ciddi anlamda eleştirdiği hususlardan birisi muhakkak sosyal ve kültürel hayata dairdir. Ona göre Batı gibi dansa merak salmanın, giyinmenin ve eğlenceler düzenlemenin bir faydası yoktur. Zira Osmanlı'nın ihtiyacı olduğu şeyler bunlar değildir. Bu konuda Tanzimat dönemi taklitçiliğini ciddi bir biçimde eleştirir. Batılı tarzda yaşama çabası içine giren aristokrat kesim de bu eleştiriden nasibini alır. Ahlak üzerinden bir Batı eleştirisi içine giren Namık Kemal ne yazık ki Batı günlerinde bunu kendisi uygulayamamıştır.

Avrupalı devletlerin, daha doğrusu Büyük güçlerin Osmanlı gayrimüslimleri üzerindeki hamilik ve Osmanlı iç siyasetine karışma çabaları Namık Kemal'in itiraz ettiği bir durumdur. Batı işgalciliğinin ve sömürgeciliğinin bir tutumu olarak gördüğü bu siyasetlere Tanzimat'ın da çanak tuttuğunu düşünür. Bu bağlamda hukuki düzenlemeleri ve buna dair baskıları eleştirir. Buna karşı olarak bir İslam birliği önermektedir. İslamcılığın kurucu babalarından birisi olan Namık Kemal İslam'ın ilerlemeye engel olmadığını savunan öncül düşünürlerdendir. İlerlemeye engel olan İslam değil Osmanlı'nın ilerlemesini istemeyen Batı ve onun baskısıdır. Osmanlı önderliğinde bir İslam birliğini Batı karşısında ayakta durabilmek ve yeniden varlığını kabul ettirebilmek adına savunur. Batı hegemonyasına girmeden ilerlemenin, yani İslami bir modernleşmenin gerçekleşebileceği düşüncesi içindedir. Bu İslamcılığın

en büyük ilkelerinden birisi haline gelen İslam ilerlemeye engel değildir düşüncesinin şekillenmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.

Modern bir İslam düşüncesi yaratma peşinde olan Namık Kemal Batı'da olduğu gibi Müslümanı aklın yönetmesi gerektiğini belirtir. Aklın yönettiği kişi bu bakımdan bireysel hürriyetini kazanır. Diğer taraftan toplumsal hürriyeti de bireylerin bir araya gelmesi sonucu oluşturduğu toplumsalın önemli bir parçası olarak addeder. Şüphesiz hürriyet fikri ilerleme fikri ile yakından ilişkilidir. Hürriyete sahip olan birey aynı zamanda vatanını sever ve vatanının ilerleyebilmesi için elinden geleni yapar. Bu bakımdan liberal bir tutum içerisinde olan Namık Kemal ilginçtir ki Paris Komününü savunmuştur (Dinç, 2003, s. 69).

Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum üzerinden bir öz eleştiri içine giren Namık Kemal, dâhil olduğu Yeni Osmanlılar akımının da yaptığı gibi yanlış bir Batılılaşma içinde olan Tanzimat'ı ve yöneticilerini sert bir şekilde eleştirirler. Onlara göre Batı kadar güçlü olabilmenin tek yolu Batı'nın taklidi değil, fakat faydacı bir yaklaşımla onu anlayabilmek ve gerekli olan Batılı mefhumları uygulayabilmekten geçmektedir. Bundan ötürü Namık Kemal'e göre Batı kadar ilerleyemeyen Osmanlı'nın, İslam'ın ve Doğu'nun Batı tarafından gerçekleştirilecek olan kıyametinin çok yakın olduğu onun Batı hakkındaki fikirlerinin özünü oluşturur.

Mehmed Akif'in Batı Algısı

Mehmed Akif de tıpkı Namık Kemal gibi Batı hakkında iki farklı algıya sahiptir. Bir taraftan ibret alınması ve ilerlemiş Batı dururken, diğer taraftan İslam'ı ve Osmanlı'yı tehdit eden Batı bulunmaktadır. Mehmed Akif'in Batı bilgisi Namık Kemal'e görece daha azdır. Zira Namık Kemal Batı hakkında daha fazla okumuş, Avrupa'da daha fazla kalmıştır. Her ne kadar Mehmed Akif'in Batı bilgisi Namık Kemal'in bilgisinden az olsa da benzer fikirleri onları Batı algısı üzerinde birleştirir.

Mehmed Akif 1. Dünya Savaşı sırasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Pan-İslamizm siyaseti çerçevesinde propaganda amacıyla Almanya'ya gitmiştir. Bu seyahatin amacı Almanya'nın esir olarak ele geçirdiği Rusya adına savaşan Müslümanlara yanlış yolda olduklarını belirtecek, İslam adına savaşmaları gerektiğine dair propaganda yapmaktır. Bu seyahat Mehmed Akif'in Batı ile fiziki olarak ilk ve son temasıdır. Almanya'da geçirdiği dört ay boyunca muhtelif yerleri gezen Mehmed Akif bu konudaki fikirlerini *Safahat'ın Berlin Hatıraları* kısmında yazmıştır. Bu dizeler şüphesiz Akif'in kafasındaki ilerlemiş Batı'nın Almanya özelinde bir özeti gibidir. Namık Kemal'in anlatısına benzer olarak İngiltere'ye benzer bir şekilde o da Almanya'nın gelişmiş olma durumuna hayran kalmıştır. Örneğin gördüğü binaların, otellerin ve kafelerin ihtişamından bahseden Akif Osmanlı'da bunların yokluğundan, onların da sefil durumundan bahseder. İlerlemenin sağlamış olduğu elektrik, ısınma gibi olanakları Almanya'da geniş ölçüde olduğunu gören Akif sokakların temizliğine ve nizam içinde oluşuna şaşırır. Almanya'da gördüğü bir kafenin Osmanlı'da dönemin en ihtişamlı binalarından

olan Duyûn-u Umumiye binasından daha heybetli olduğunu belirtir. Burada aynı zamanda bir ironi yapan Akif Duyûn-u Umumiye üzerinden Batı'nın ikiyüzlülüğünü ortaya serme çabası içindedir.

"-Görürsünüz, hele bir parça yaklaşın yanına...

- Bu, kahve... Öyle mi? Yâhu! Nedir bu? Vay canına!

Bizim "Düyûn-i Umûmiyye'den de heybetli!

Ne var ki, öyle sevimsiz değil bunun şekli." (Ersoy, 1990, s. 269)

Almanya her ne kadar Batı'nın bir temsilcisi olsa da Akif'in düşüncesinde daha değişik bir yere sahiptir. Zira Almanya 1. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti'nin müttefikidir. Bundan dolayı Batı'ya karşı giriştiği eleştiriden Almanya genelde hariçte kalır. Bunda şüphesiz Almanya'nın Müslüman sömürgesi olmaması ve 2. Abdülhamid döneminden beri Pan-İslamizm'e destek vermesi etkilidir.

Akif Batı'nın kati bir düşmanı değildir. Batı'dan bilimin, tekniğin, daha doğrusu Osmanlı'nın ilerlemesi için gerekli olan şeylerin alınmasında herhangi bir sakınca görmez. Çünkü Akif içinde yaşadıkları zamanı ilim yüzyılı olarak nitelendirir. Bu çağda yaşayabilmenin tek olanlığı Batı kadar ilerleyebilmek ve onun kadar ilerlemiş olmaktan geçer. Bunun gerçekleşebilmesinin de eğitiminden geçtiğinin farkında olan Akif bu bağlamda aydınlanmacı bir tutum içerisindedir. Fakat Batı'dan eğitimci ve uzman ithalinin karşısındadır. Bu bakımdan Osmanlı'nın önde gelen eğitim kurumlarını da eleştirir. Çünkü onların milli sanayi ve iktisadi kurmaları açısından yetersiz kaldığını düşünür.

"Şu ne Mülkiyye. Bu Tibbiyye. Bu Bahriyye. O ne

O mu Baytar. Bu Zirâ'at. Şu Mühendishâne.

Çok güzel, hiçbiri hakkında sözüm yok; yalnız,

Ne yetiştirdi ki şunlar acaba Anlatınız!

İşimiz düştü mü tersâneye, yâhud denize,

Mutlaka, âdetimizdir, koşarız İngiliz'e,

Bir yıkık köprü için Belçika'dan kalfa gelir;

Hekimin hâzıkı bilmem nereden celbedilir.

Meselâ bûdce hesâbâtını yoktur çıkarana...

Hadi mâliyyeye gelsin bakalım Mösyö Loran.

Hani tezgâhlannız nerde Sanâyi' nerde

Ya Brüksel'de, ya Berlin'de, ya Mançester'de!" (Ersoy, 1990, s. 326)

Bu bakımdan milliyetçi bir tutum içerisinde olan Akif sosyal Darwinizm düşüncesinin etkisi altındadır. Ona göre yaşamak hakkı yaratıcı tarafından kuvvetliye verilmiştir (Ersoy, 1990, s. 152). Fakat bu durumdan memnun olmadığını belirten Akif İslam devletlerinin bu du-

rumdan dolayı zor altında olduğundan yakındır. Bu ezilmeden kurtulmak için Müslümanların çalışması ve Batı'nın seviyesine ulaşması gerektiğini düşünür. Çalışılmaması durumunda insanların çürüyeceğini ve bunun çöküşe neden olacağını iddia eder (Somel, 1987, s. 241).

Bu çürümeye sebep olabilecek başka bir durum ise taklitçilik olarak tanımladığı toptan Batıcılıktır. Her anlamda Batılı olunması gerektiğini savunan bu görüşe karşı çıkan Akif bu durumda özlerin kaybedileceğini savunur. Bu durum bizatihi bozulma, yozlaşma, sapkınlık ve yabancılaşmayı beraberinde getirecektir ona göre. Bu tutumu aynı zamanda her türlü taklitçiliğin açıktan bir eleştirisidir ki toplumun fertlerinin bu durumda sadece birer taklitçi olduğunu ve taklidi bir toplum oluşturduklarını savunur. Batıcıları eleştirmesinin en önemli yönü ise onların Osmanlı ve İslam'ı tehdit eden Batı'ya destek verme yönünde olacaktır. Avrupa'ya eğitime giden nesillerin birer Batıcı olarak dönmesine karşı olan Akif, *Safahat*'in *Asım* bölümünü bu durumun karşısından olduğunu göstermek için kaleme almıştır.

Batıcıların Batılılar gibi ilerlemenin önündeki engelin İslâm olduğunu savunmalarını şiddetle eleştirir. Tıpkı Namık Kemal gibi o da İslam'ın ilerlemeye engel olmadığını gösterme çabası peşindedir. İlerlemeye tarihsel bir çizgi üzerinden bakan Akif Batı'nın içinde bulunduğu ilerleme durumunu İslam'a borçlu olduğunu savunurken sorunun İslam'da olmadığını belirtmek ister. Diğer taraftan ise Batı'nın bilimi getirdiği noktadan İslam tarafından devam ettirilmesi gerektiğini savunur. Dini bir ilerlemenin mümkün olduğunu Almanya örneği üzerinden verir ve Batı'nın Doğu'yu din üzerinden eleştirmesinin yersiz olduğunu altını çizer. Seküler bir tutum içerisinde olan Batıcıları ikiyüzlü olmakla suçlayan Akif onların aslında Hristiyanlık yolunda olduğu iddiasındadır. Bütün bu eleştirisine karşın Akif Batı'nın bilinebilmesi yolunda Batı dillerinin öğrenilmesini salık verir. Fakat bu durum kendi dilinin ve kültürünün unutulması anlamına gelmez. Batılı olmayan bir ilerlemenin mümkün olduğunu ise Japonya üzerinden anlatır.

İbret alınması gereken Batı algısıyla iç içe geçmiş ve tam bir tezat oluşturan düşman Batı algısı şüphesiz Batı'nın içinde bulunduğu baskıcı, tehditkâr ve saldırgan politikalarından dolayı ortaya çıkmaktaydı. Batı'nın halen ender bağımsız Batılı olmayan devletlerinden birisi olan Osmanlı Devleti üzerindeki hâkimiyet çabalarını eleştiren Akif bu yüzden ayrılıkçı milliyetçilikleri, özellikle Müslüman olanları ağır bir dille eleştirir. Çünkü birlik kurması gereken İslam aksine Batı'nın nifak tohumu gibi saçtığı milliyetçiliğin peşinden gitmektedir. Maddi dünyaya biat eden Batı diğer taraftan İslam'ın dünya görüşü ile bu bakımdan hiçbir şekilde örtüşemez ona göre. Medeniyetin temsilcisi olarak gösterilen Batı sömürgecilik faaliyetleri ile vahşetten başka bir şey getirmez. Tek dışı kalmış canavar olarak tanımladığı Batı karşısında Osmanlı ve İslam savunulmak zorundadır. Sömürgecilik faaliyetleri etrafından her türlü yolu mübah gören Batı her türlü ayrılıkçılığın peşinden koşmayı medeni olmakla birmiş gibi gösterir ona göre. Hakikat ise bunun tam tersidir.

Düşman Batı karşısında çözümünü aslında basit bir söylemden oluşur. Fakat Müslümanların birleşmesini öngören bu İslamcı söylem, aslında gerçekleştirilmesi çok zor bir siyasettir. Osmanlı'nın ve İslam'ın Batı karşısında içinde bulunduğu durum sonucunda onda oluşan Batı algısına karşı çözümünü İslam birliğinden geçen ve ilerlemeyi hedef koyan bir ideolojidir. Gerçek İslam'ın yaşanmadığı vurgusu, onun Müslümanlar tarafından anlaşılamadığı düşüncesi sonucu Asr-ı Saadet'e atıf yapan Akif İslam'ın temel kaynaklarına dönülmesi gerektiğini savunur. Bunun için de Müslümanların uyandırılması gerekmektedir. Uyanan Müslümanlar İslam'ı hurafelerden kurtaracak ve eskiden olduğu gibi İslam en güçlü zamanlarına ulaşacaktır.

İslamcılık fikrinin önemli savunucularından birisi olan Akif'e göre Batı'nın olumlu ve olumsuz olmak üzere iki yüzü vardır. İbret ve ders alınması gereken Batı tekrardan güçlü olabilmenin yollarını gösterecektir; bu yolları zaten geçmiş olmasından dolayı edinen Batı'nın gücü karşısında tehdit altında olan Osmanlı ve İslam'ın da ona karşı savunulması gerekir. Yani Batı'ya karşı Batı'nın silahları ile savaşmak düşüncesi Akif'in Batı hakkındaki düşüncelerinin özetini yansıtır. Batı'ya karşı oluşturduğu tepki yine Batı'dan kaynaklanan bir düşünce ile şekillenmektedir.

Sonuç

Batı dünyasının modernite sonrası içinde bulunduğu sömürgeci faaliyetler neticesinde Batılı olmayan toplumlar da Batı karşıtlığı ya da Batı taraftarlığı bağlamında ilerlemeci düşünceler içerisine girmişlerdir. Namık Kemal ve Mehmed Akif Batı'nın gelişmesinden etkilenmiş olmakla beraber Batı'nın baskısı neticesinde ve muhafazakâr düşünceleri yüzünden Batı karşıtı birer tutum sergilemişlerdir. Nasıl daha güçlü oluruz ve daha fazla büyürüz sorularına aranan cevap arayışı çerçevesinde olan bu düşünceler sonucunda ilerleme ve refah üzerine düşünceler ve sloganlar geliştirmişlerdir (Uçan, 2012, s. 78). Osmanlı'nın tekrar eski gücüne kavuşabilmesi sorunsalını, yani modernleşmeyi, bu çerçevede düşünmek gerekir. Bundan dolayı farklı düşüncelerin ne olduğuna ek olarak onların Batı'yı nasıl algıladıklarına bakmak gereklidir. Akif'in ve Kemal'in Batı algılarında olumlu ve olumsuz iki farklı Batı algısı bulunmaktadır. İlk olarak Osmanlı'yı, İslam'ı ve Doğu'yu tehdit eden, ona karşı savunmanın zaruri olduğu bir Batı. Diğer yönden ise bu tehlikenin savuşturulabilmesi için ondan ibret ve ders alınması gereken Batı. Bu bakımdan Batı bir düşman olmakla beraber aynı zamanda da bir şeylerin kanıtlanması gereken bir ötekidir. Yaşadıkları dönem açısından Akif daha kurtuluş söylemleri bir düşünce içine girerken, Kemal ise daha ilerlemeci bir tutum sergilemektedir. İkisine göre de medeniyetin tek timsali Batı değildir. İslam medeniyeti de en az Batı medeniyeti kadar güçlü olabilecek potansiyele sahiptir. İki münevver de Doğulu ve Batılı olma sorunsalının arasında bir yerde yer alırlar, fakat Akif Doğu'ya daha yakın bir konumdadır. Bunda şüphesiz Kemal'in Batı'yı daha fazla içselleştirmesi etkilidir. Bu Akif'in İslam ruhunu canlandırmak istemesinden kaynaklanmakla beraber Kemal'in İslami sisteme yeni bir

yorum getirme çabasından da kaynaklıdır. Batılılar Akif için yabancıdan öteye geçmezken, Kemal için Batılılar dost olabilir. Ancak Batı Osmanlı'yı tehdit ettiği anda vatanperverlik adına kolayca düşman haline gelebilir ona göre. Birbirlerine paralel Batı algılarına sahip olan bu iki münevveri Batı algıları üzerinden samimi olmamakla itham etmek olasıdır. Çünkü Osmanlı'nın sorununu başka medeniyetlerin kriz çözümü söylemleri ile çözmek peşinde olarak görülebilirler. Fakat Osmanlı'nın içinde bulunduğu siyasi durum ve işin aciliyetliği onları çoğu Osmanlı aydını gibi birer pragmatik yapmıştır. Bundan dolayı ikisinin de Batı algıları pragmatik birer yaklaşımdır. Bu bakımdan Batı taklitçilerini eleştiren bu iki düşünür de aslında kendileri de eleştirdikleri sorunsalın içine düşmüşlerdir. Ve bu sorunsalın bizatihi kendisi çözümsüzlüklerle doludur.

Kaynakça

- Berkes, N. (2003). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çiçek, N. (2010). *The Young Ottomans: Turkish critics of the Eastern question in the late nineteenth century*. Londra: I.B.Tauris Publishers.
- Dinç, İ. (2003). *Namık Kemal: Hayatı, sanatı, eserleri*. İstanbul: Kastaş Yayınevi.
- Ersoy, M. A. (1990). *Safahat*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Findley, C. V. (1988). *Ottoman civil officialdom: A social history*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kemal, N. (1962). *Renan müdâfaanâmesi*. Ankara: Milli Kültür Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1992). *Nâmık Kemal*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kuntay, M. C. (2010). *Namık Kemal: Devrinin insanları ve olayları arasında* (C. 1). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu* (çev. M. Türköne, F. Unan ve İ. Erdoğan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Y. (1974). *Namık Kemal'in Londra yılları*. İstanbul: Milliyet.
- Petrosyan, Y. A. (1974). *Sovyet gözüyle Jöntürkler*. İstanbul: Bilgi.
- Rahme, J. G. (1999). Namık Kemal's constitutional Ottomanism and non-Muslims. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10(1), 23-39.
- Somel, S. A. (1987). *Sırat-ı müstakim - Islamic modernist thought in the Ottoman Empire (1908-1912)*. Unpublished master's thesis, Boğaziçi University, İstanbul.
- Şehsuvaroğlu, L. (2008). *Büyük birlik projesi olarak milliyetçilik ve Namık Kemal*. Ankara: Elips Kitap.
- Tanpınar, A. H. (1942). *Namık Kemal antolojisi*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi.
- Tanpınar, A. H. (2006). *XIX. asır Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uçan, H. (2012). Batı uygarlığı karşısında Namık Kemal. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(1), 61-83.
- Ülken, H. Z. (1999). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi* (3. basım). İstanbul: Ülken Yayınları.

2. Abdülhamid Döneminde Modern Osmanlı Eğitiminin Oluşumu

Meryem Karabekmez*

Öz: Geç Osmanlı İmparatorluğu döneminde, eğitim kurumları sadık ve itaatkâr bir tebaa yetiştirmek için bir araç olarak kullanıldı. İmparatorluk dâhilinde öğrencilere maddi ve manevi kolaylıklar sağlayan misyonerlerin ve gayrimüslimlerin kurdukları okulların sayıları gittikçe artmaktaydı. Islahat Fermanı, 1877-78 yıllarında Osmanlı-Rusya arasındaki savaş sonucunda imzalanan Yeşilköy Antlaşması ve 1878 Berlin Antlaşması, Osmanlı'daki gayrimüslimlerin haklarını genişletmiş ve özellikle Doğu Anadolu'da Ermenilerin korunmasını garanti altına almıştır. Bu vesilelerle yabancı güçler ve gayrimüslim tebaa imparatorluk bünyesinde kendi eğitim kurumlarını açarak öğrenciler yetiştirmişlerdir. Bu durum Osmanlı için bir tehdit oluşturmuştur. Bu çalışmada bu tehdidi oluşturan unsurlar ve Osmanlı Devleti'nin buna karşı aldığı tavırdan bahsedilecektir. İmparatorluk, vilayetlerde maârif meclisleri kurarak ve bu meclislerde birer maârif müdürü atayarak kendi eğitim sistemini yaygınlaştırmaya çalıştı. İlk maârif teşkilatlanması Doğu Anadolu illerinde yapılmıştır. Bunun sebepleri zikredilecektir. Ayrıca teşkilat yapısı hâlâ tam olarak bilinmeyen maârif meclislerinin kurumsal yapısından kısa da olsa bahsedilecektir. Çalışmada, Osmanlı'da eğitimin modernleşmesini ele alan ikincil kaynakların yanı sıra Başbakanlık Osmanlı Arşivinde bulunan belgeler, maârif nizamnameleri ve bazı önemli maârif nezâreti kararlarından yararlanılmıştır. Sonuç olarak, Osmanlı Devleti'ni eğitim reformuna iten başlıca etmenlerden birinin bünyesindeki yabancı okulların çoğalması olduğu söylenebilir. Tüm bunlar Osmanlı'nın 19. ve 20. yüzyıllarda yaşadığı dönüşümü anlamak açısından birer parametre olarak değerlendirilebilir.

Anahtar kelimeler: Maârif Meclisi, Gayrimüslim ve Yabancı Okullar, Maârif-i Umumiye Nizamnamesi, Mâârif Müdürü, Eğitim Sistemi.

Giriş

Theodore Zeldin 19. Yüzyılı "Age of Education"; *Eğitim Yüzyılı* olarak adlandırır (1977, s. 139-141). Ulus devlet olma anlayışının yaptırımlarından biri de devletin halkı kendine sadık bireyler olarak yetiştirmesi amacıyla kendi eğitim kurumlarını açması ve müfredatını oluşturmalarıdır. Eğitimin merkezileşmesi ve bürokratikleşmesi, ulus devlet oluşumunun başlıca unsuru olmasının yanı sıra bir nevi toplumsal disiplini sağlama aracı olmuştur.

Bu yazıda Osmanlı'da eğitimin kurumsallaşma süreci zikredildikten sonra, maârif meclislerinin kurulma serüveni, bu serüvende devletin maârfi yaygınlaştırmasındaki motivasyonu anlatılacak ve bu meclislerin neden ilk önce Doğu Anadolu vilayetlerine kurulduğu sorusu cevaplandırılacaktır. Ardından bu meclislerin teşkilat yapısından kısaca bahsedilecektir.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
İletişim: meryemkarabekmez@gmail.com. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Süleymaniye/ İstanbul.

Osmanlı'da Eğitimi Merkezileştirme Çabası

18. yüzyıla kadar Osmanlı'da eğitim genelde medreselerde ve mahalle mekteplerinde gerçekleşmiştir.

Savaşlarda yaşanan yenilgiler sonucunda Osmanlı Devleti, askerî alanda yeni teknolojilere adapte olmayı ve bunların bilimsel yönden incelenmesini önceleyerek, 1773'te Dersaadet'teki ilk modern eğitim kurumu olan Mühendishâne-i Bahrî-i Humâyûn'u kurmuştur. Bu durumu ilerleyen yıllarda Tıbbhâne-i Âmir ve Mekteb-i Ulûm-i Harbiye gibi çeşitli kurumların açılması takip etmiştir. 1838'de Mekteb-i Maârif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye olarak bilinen ve memur yetiştirmek amacıyla kurulan bu kurumları denetlemek için Mekâtib-i Rüşdiyye Nezâreti kurulmuştur. Bu okullarda Türkçe metinler okutulmaktadır. Mekteb-i Maârif-i Adliyye'nin programında ise öğrencilerin Arapça, Fransızca, Geometri, Tarih ve Coğrafya derslerini görmeleri planlanmıştır (Somel, 2010, s. 42-57). Bunun yanı sıra padişah Abdülmecid döneminde eğitim meseleleri hakkında fikirlerin konuşulduğu Meclis-i Muvakkat oluşturulmuştur. Bu meclisin önerileri vesilesiyle 1846'da üyelerinin çoğu ordu veya bürokrasi mensubu olan Meclis-i Maârif-i Umûmiye ihdas edilmiştir. Bu meclis maârif idaresinin modernleşmesi açısından önemli bir yapıya sahiptir çünkü Bâb-ı Âli, meclisin tüm üyelerini kendisi seçmiştir. Önceden ise Meşihat makamı Mekâtib-i Rüşdiyye Nezâreti'ni kendi kontrolü altında tutuyordu. Meclisin aldığı kararların yürürlüğe geçirilmesi ve okulların teftiş edilip rapor oluşturulması gibi işler için aynı yıl Mekâtib-i Umûmiye Nezâreti kurulur.

Bu kurumlar vesilesiyle, 1848'de rüşdiye okullarına öğretmen yetiştirecek olan ilk Dârul-muallimîn, 1851'de ise üç yıl sonra beklenen verimliliği sağlayamadığı için kapatılacak olan Encümen-i Daniş kurulmuştur. Ancak Mekâtib-i Umûmiye Nezâreti'nin teşkilat yapısı imparatorluğun tüm bölgeleri dâhilinde okullaşma çalışması için yetersiz olduğundan 1857'de daha geniş yetkilere sahip Maârif-i Umûmiye Nezâreti ihdas edilir(Kodaman, 1999, s. 15-16).

Devlet eğitiminin yaygınlaşması sürecindeki mihenk taşı ise 1869'da Maârif-i Umûmiye Nezâreti tarafından hazırlanan ve şekillenmesinde Fransız Milli Eğitim Müdürü Jean Victor Duruy'un da yer aldığı Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi'dir. Nizamnamenin tam metni Mahmud Cevad'ın hazırlamış olduğu 19. Yüzyıl maârif tarihini ele alan eserde mevcuttur (Cevad, 2001, s. 424-259). Nizamnamenin ilk kısmında sıbyân mektepleri, rüşdiyeler, idâdiler, mekâtib-i âliyyelerin ve son olarak özel okulların programları, öğrenci alma ve mezun etme koşulları belirlenmiştir. İkinci kısmında maârif idaresi heyetine dair malumat havidir. Son bölümde de imtihanlar, şehâdetnameler, rüuslar ve bunların imtiyazatına dair kriterler belirtilmiştir. Ancak bu nizamnamede zikredilen amaçlar, Memalik-i Osmanî'de yaşanan bazı iç çatışmalar ve savaşlardan dolayı hemen uygulanamamıştır.

Nizamnameye göre nezâretin merkezî teşkilat yapısı dört ana kısımdan oluşmaktadır: Maârif-i Umûmiye Nezâreti, Tahrirat Kalemî, Muhasebe Kalemî ve Meclis-i Kebir-i Maârif.

Meclis-i Kebir-i Maârif de bünyesinde Dâire-i İlmiyye ve Dâire-i İdâre'yi ihtiva etmekteydi. Dâire-i İlmiyye, Avrupa üniversiteleriyle temasta bulunup önemli eserlerin Türkçeye çevrilmesini sağlayacaktır. İdâre Dairesi ise maârife dair talimatnamelerin hazırlanıp meclise sunulmasından sorumlu olduğu gibi okullarda, maârif meclislerinde müze ve kütüphanelerde çalışan memurların işleriyle de meşgul olmaktadır. Vilayetlerde ise başkanlığını "maârif müdürü" unvanıyla bir memurun yapacağı maârif meclislerinin açılmasına karar verilmiştir (Kodaman, 1999, s. 22).

Nizamname hükümlerinin yürürlüğe koyulduğu 2. Abdülhamid döneminde devletin ekonomik, sosyal ve politik birçok sıkıntısına rağmen eğitime bütçe ayrılmasına özel bir çaba sarf edilmiştir. Bu dönemde 2. Abdülhamid, tebaasının kendisine sadık olması ve toplumsal disiplinin sağlanarak homojen bir halk oluşturulması için eğitimin devlet eliyle yaygınlaşmasını önemsemiştir. Yaygınlaşan ulusal kimlik anlayışı, gayrimüslim cemaatlerin güçlenmesi ve yabancı okulların cazip teklifler sunarak öğrencilere çekici hale gelmeleri 2. Abdülhamid ve dönemin diğer devlet adamlarının eğitim reformlarını mümkün olduğunca hızlandırmalarına sebep olmuştur. Eğitimin taşrada yaygınlaşması ve kontrol edilmesi adına öncelikle Van, Diyarbakır, Erzurum, Sivas ve Mamuretülaziz vilayetlerinde 1882'de ilk maârif meclisleri kurulmuş ve maârif müdürleri atanmıştır. Maârif teşkilatlanmasının öncelikle bu vilayetlerde gerçekleştirilmesinin sebepleri nelerdir? Maârif meclislerinin teşkilat yapısından ve görevlerinden bahsetmeden önce devletin maârifle ilgili yatırımlarını öncelikle doğu vilayetlerine yapmasının sebepleri, yabancı ve gayrimüslim okulların Osmanlı için ne derece bir tehdit oluşturduğu maârif raporları aracılığıyla irdelenecektir.

Maârif Teşkilatlanmasında Arka Plan

Islahat Fermanı'nda gayrimüslimlere verilen haklar, 1878'de imzalanan Yeşilköy ve Berlin Antlaşması ile Doğu Anadolu'daki Ermeni azınlıkları korumak adına yapılan faaliyetler, Osmanlı Devleti'ni teyakkuza geçirmiş ve 2. Abdülhamid'in ilk maârif teşkilatlanmasını Doğu Anadolu illerinde yapmasına sebep olmuştur.

Islahat Fermanı'nda Maârif

Tanzimat Fermanı'nda maârife yer verilmemesine karşılık, Islahat Fermanı'nda maârifle ilgili hususlara yer verilmiştir. Özellikle de gayrimüslimlerin eğitim hakları açısından ciddi bir açılım söz konusu olmuştur. Gayrimüslimler Mekâtib-i Askeriye ve mülkiye gibi okullara girebilecekler ve isterlerse Mekâtib-i Umûmiye'nin usul-i tedrisini uygulamaları, muallimlerin nezâret tarafından seçilmesi ve Meclis-i Muhtelit tarafından teftiş edilebilmesi koşuluyla kendi cemaatlerinin okullarını açabileceklerdi (Ferman metni için bkz. Karal, 1999, s. 261).

Kendilerine tanınan bu hakkı kullanarak gayrimüslimler memleketin her bir tarafında Avrupalı devletlerin de desteği ile milli ve dinî okullarını açtılar. Bu durum karşısında Osmanlı

Devleti'nin de kendi eğitim sistemini yaygınlaştırmaya çalıştığını görüyoruz. 1857'de Maârif-i Umûmiye Nezâreti'nin kurulması ve Maârif Nizamnamesi'nin oluşturulması bir anlamda bu durumun neticelerinden olabilir. İptidai seviyedeki okullarda her cemaat kendi dilinde eğitim yapabiliyordu. Fakat 1869'da Maârif Nizamnamesi ile Osmanlı tarihi ve coğrafya derslerinin gayrimüslim okullarda da Osmanlı Türkçesi ile yapılması kararlaştırılmıştır. İkinci ve üçüncü derecedeki okullarda ise eğitimin Osmanlı Türkçesi ile yapılması kararı alınmıştır (Kodaman, 1999, s.16-17).

Maârif Nizamnamesi Gereği Yabancı ve Gayrimüslim Okulların Denetimi

Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi'nin 129. maddesi ecnebi dinî cemaatlerin açtıkları özel okullarla ilgilidir. Bu maddeye göre bu okulların maddi ihtiyaçları kurucularına ya da vakıflara aittir. Buralarda çalışan öğretmenlerin diploması, okulların ders programları ve müfredatları Maârif-i Umûmiye Nezâreti tarafından onaylanmış olmalı ve Osmanlı Devleti'nin ideolojisi aleyhine muzır bir içerik ihtiva etmemelidir. Ayrıca yabancı okulların açılması için yine Maârif-i Umûmiye Nezâreti'nden bir sertifika almaları gerekmektedir (Cevad, 2001, s. 445).

Fakat nizamname maddeleri taşrada her zaman uygulanamamış, pek çok kararname gibi sadece kâğıt üzerinde kalmıştır. Maârif Nâzırı Ahmed Zühdü Paşa'nın 1894 tarihli raporuna göre; yabancılar tarafından açılan 413 okul ve 4.547 adet gayrimüslimler tarafından açılan özel okullardan sadece 498 tanesi Maârif-i Umûmiye Nezâreti tarafından lisans verilmiş okullardır. Nâzır raporunda yabancıların provokasyonlarını engellemek için tedbirler alınması gerektiğini belirtmiştir. Müslümanlar yabancı okullara gitmemeli ve bu okullarda eğitim Osmanlıca yapılmalıdır. Zühdü Paşa, yabancı okulların Müslüman nüfusa zarar verdiğini düşünmektedir. Devletin bu okulları ilgası mümkün olmadığından, hükümet kendi eğitim hizmetini yaygınlaştırmak ve geliştirmek için çaba sarf etmelidir (Çetin, 1983, s.192).

Vilayetlerde bulunan valiler ve maârif müdürleri, sayıları gittikçe artan yabancı okulların pozisyonlarına karşı ihtiyatlı olmaya çalışıyorlardı. Osmanlı bu durum karşısında izleyici olmak yerine tedbirli olmayı ve kendi eğitim araçlarını toplumla bütünleştirmeye çalışmıştır. 1896'da yayımlanan *Vilâyat-ı Şâhâne Maârif Müdürlerinin Vezâifini Mübeyyin Talimât* ile vilayetlerde yabancı ve özel okulların mevcut eğitim sistemine entegre edilmeleri, Müslüman ve gayrimüslim öğrencilere sunulan eğitim imkânlarını müsavi kılmaları amacıyla maârif müdürlerine önemli vazifeler verildi. Talimata göre müdürler yılda üç kez yabancı okulları teftiş ederek maârif nazırına bilgi vereceklerdi. Eğer bir maârif müdürü sertifikası olmadığı halde yabancı bir okulun veya gayrimüslim okulun açılmasına izin verirse işten çıkartılacak veya başka bir vilayete gönderilecektir (Maârif-i Umûmiye Nezâreti, 1898, s. 136-159). Mesele 1894 yılında Kosova'da Sırp kurumlar tarafından finanse edilen ve Sırlara eğitim veren 83 okuldan 39'u Maârif Nezâreti'nden onaylı bir sertifikaya sahip değildir. Bu kurumların açılmasına izin veren Kosova vilayeti Maârif Müdürü Abdül Efendi Manastır'a tayin edilmiştir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], 1894).

Osmanlı Devleti, bünyesindeki yabancı ve gayrimüslim okulların sertifikası olup olmadığını kontrol etmek için büyük bir çaba sarf etmiştir. Fakat bu okulların hepsini kontrol etmek mümkün olmamıştır. Örneğin; Anadolu vilayetlerinden Konya'ya bakıldığında, 1901'de vali Ferid Paşa'nın raporu dikkate değerdir. Rapora göre, Konya'da yaklaşık 100 adet gayrimüslim okuldan sadece 17 tanesinin sertifikası vardır.(Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], 1901; Kırmızı, 2014, s. 139-140). Ferid Paşa, eğitim ile ilgili raporunun yanında Protestan vaizlerin Anadolu'da doktor kılığında dolaştıklarını, Anadolu'da pek çok yabancı doktor gördüğünü ve buna karşın devletin kendi doktorlarını yetiştirmek için bir yandan da tıp eğitimi veren okulların sayısını artırması gerektiğini vurgulamıştır (Kırmızı, 2005, s. 211).

Amerika, Fransa, Almanya, İngiltere ve İtalya gibi yabancı devletler; Osmanlı topraklarında kendi okullarını açmaya çalışırken, gayrimüslim tebaayı kontrol etmek ve korumak adına gayrimüslimlere ait okul ve hastane gibi kurumlara da hâkim olmaya çalışmaktadırlar. Tekeli ve İlkin'in (1999) eserinde yer verdikleri istatistiksel rapora göre; 19. yüzyıl sonunda Osmanlı'da Fransızlara ait 72, 83 İngiliz, 465 Amerikan, 7 adet Alman, Rusya'ya ait 44, İran'a ait 2 adet, Avusturya'nın 7 adet ve İtalyanlara ait 24 adet yabancı okul bulunmaktadır.

İlk Maârif Meclislerinin Hedefi: Misyoner Okulları

Geç Osmanlı döneminde Osmanlı Devleti, yabancı ve gayrimüslim okulların, çocukların devlete olan sadakatlerini ve bakış açılarını devletin aleyhine bir yönde etkilemelerinden şüphelenmiştir. Gayrimüslim ve yabancı okullara giden Müslüman çocukların genellikle kendi kültürel ve dini değerlerini öğrenmedikleri bir eğitim hayatları olduklarını söyleyebiliriz. Bu durum bazen bireylerin dinî hayatlarını yaşamamalarını beraberinde getirmiştir. Demirel'in (2007, s. 125-128) kitabında buna verdiği iki örnek önemlidir. Antakya'da ve Maden kazasında yaklaşık bir asır önce Müslüman olan halk, misyonerlerin ve rahiplerin etkisiyle Hıristiyan olmak istemişlerdir. Osmanlı'da gayrimüslimler Müslüman olmaya zorlanamazlar fakat Müslüman birinin din değiştirmesine devlet izin vermemektedir. Bu sebeple devlet iptidâî seviyede pek çok okul açarak Müslüman tebaanın yabancı ve gayrimüslim okullara gitmesini engellemeye çalışmıştır. Bir diğer örnek durumda ise 1892'de Mamüretülaziz'den Erzurum'a ticaret sebebi ile geldiklerini belirten Ermeni Protestanların orada iki ağıy, çocuklarını misyoner okuluna göndermeye razı ettikleri görülmektedir. Çocuklar mezun olduktan sonra eğitimlerine Amerika'da devam etmişlerdir.

Aynı yıl, Suriye Valisinin hazırladığı rapor ilgi çekicidir. Vali, Suriye'de evleri okula dönüştürmek gibi hileli yollarla yapılan yabancı okulların varlığından şikâyet etmektedir. Osmanlı kendi okullarını inşa etmek için büyük bir çaba sarf etse de bu okulların sayısı yetersiz kalmaktadır. Bölgedeki Cizvit ve Protestan okullar gayrimüslim çocukları ücretsiz okula kabul etmenin yanında, onların beslenme ve giyinme ihtiyaçlarını da karşılamaktadırlar. Ailelerine de maddi destek sağlıyorlardı. Bu sebeple çok daha cazip bir konumdadırlar. Vali de

kutsal Ramazan ayında ulemadan bazı eşhasın gizli bir şekilde Müslüman halka, çocuklarını yabancı okullara gönderdiklerinde yakalanacakları hastalıklardan bahsetmelerini önermiştir (Deringil, 1999, s. 116-117).

Bir diğer örnek de Selanik Maârif Müdürü Radovişli Mustafa Bey'in raporu üzerinden verilebilir. Maârif müdürü raporunda, Türkçe yerine Bulgarca konuşan Müslümanların mevcudiyetinden, bölgedeki gayrimüslim ve yabancı okulların Osmanlı Devleti'ne karşı insanları kıskırtan eğitimlerinden bahsetmektedir (Somel, 2005, s. 113-147).

1892'dede Lübnan Valisi Vasa Paşa'nın misyonerler ve kilise tarafından idare edilen okulların, genç beyinler üzerindeki olumsuz etkisinden şikâyet eden raporu konunun ehemmiyetini göstermektedir. Vali hükümeti eğitim için daha fazla fon ayırması konusunda uyarmıştır. Hatta mümkünse yetenekli öğrencilere burs verilmesini ve yükseköğrenimlerine İstanbul'da devam etmeleri için desteklenmelerini önermiştir (Akarlı, 1993, s. 52).

Misyoner okulların bu şekilde yaygınlaşması karşısında Osmanlı Devleti, bir yandan Müslüman tebaayı kendi okullarına gitmelerini teşvik etmekte öte yandan da okul sayısını artırmaya, eğitim imkânlarını iyileştirmeye çalışmaktadır. Fortna'ya (2000, s. 93)göre Osmanlı, Hıristiyan misyonerler karşısında Müslüman misyonerler yaratmıştır. Müslüman tebaaya gayrimüslim eğitimin ne kadar zararlı olduğunu anlatan Müslüman vaizler gönderilmiştir. Fakat uygulanan "seyyah ulema" projesinden hem verim alınamamış hem de devlete maliyeti yüksek olmuştur. Bu proje de bir süre denendikten sonra sona erdirilmiştir.

Maârif müdürleri zaman zaman insiyatiflerini kullanarak maâriفة ait bütçeyi artırma veya yarım kalan okulların tamamlanması adına çalışmalar yapmışlardır. 1907 yılında ise Konya Maârif Müdürü Hulusi Bey'in inşaat halinde kalmış olan rüşdiyelerin tamamlanması için maddi desteğe olan ihtiyaçtan bahseden raporu üzerine, inşaat tamamlanmış ve eski bir okulun da tamiri gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Konya vilayetinde 115 iptidaî okulun inşasının yapılmasına karar verilmiştir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], 1907).

Müslümanların çoğu, çocuklarını misyoner okullara göndermeyi doğru bulmamışlardır ve farklı şekillerde reaksiyon göstermişlerdir. Türkiye'deki en önemli Amerikan kurumlarından biri olan Robert Koleji'nin açılması karşısında Rumeli Hisarı imamının eşi, sözlü saldırıdan taş atmaya kadar varan tepkisini göstermiştir (Davison, 1990, s. 71-72). Misyoner okulların yanında gayrimüslim okulları da devletin kendi eğitim sistemini geliştirmesini ve yaygınlaştırmasını tetiklemiştir. Rumlar ve Yahudiler, Atina Üniversitesi, Alliance Israelite gibi yabancı kurumlardan Ermeniler de Rusya'dan finansal destek alarak okullar açmışlardır.

Doğu Vilayetlerde Maârif

Osmanlı Devleti'nin öncelikle Doğu Anadolu'ya maârif teşkilatlanmasını götürmesinin önemli bir sebebi ise Berlin Antlaşması'na dayanarak bu vilayetlerde Ermeniler adına yapılan düzenlemelerdir. 1877-78 yıllarında Osmanlı-Rus savaşı sonucunda imzalanan Yeşilköy

Antlaşması ile Osmanlı Devleti; Ermeni tebaanın çoğunun bulunduğu Erzurum, Sivas, Bitlis, Van, Mamuretülaziz ve Diyarbakır gibi Doğu Anadolu vilayetlerinde reformlar yapacağına ve Ermenileri, Kürt ve Çerkez tebaaya karşı koruyacağına söz vermişti. Akabinde imzalanan Berlin Antlaşması ile Bâb-ı Âli Ermenilerin yaşadığı Doğu Anadolu vilayetlerinde lokal düzenlemeler, iyileştirmeler yapmayı ve onları Kürt ve Çerkezler karşısında korumayı kabul etmiştir.

Doğu Anadolu vilayetlerinde eğitim imkânları Anadolu'nun diğer yerlerine göre az gelişmiş idi. Ayrıca bu vilayetlerde eğitilmiş Ermenilerin yanında okuma yazma bilmeyen Müslüman sayısı oldukça fazla idi. Bu durum karşısında ilk maârif meclisleri 1881-1882 yıllarında Doğu Anadolu vilayetlerine açılmıştır. Somel'e (2007) göre Ermenilerin kendi eğitim sistemlerini kurmaları, 2. Abdülhamid'i iki önemli tedbir almaya teşvik etmiştir: Bunlardan birincisi özellikle Ermenilerin çoğunlukta oldukları vilayetlerde, onların okullarını, derslerini ve müfredatlarını kontrol edecek maârif meclislerinin kurulmasıdır. İkincisi ise Ermeni ve diğer gayrimüslim okullara, devletin kontrol mekanizmasına karşı gelmelerini engellemek amacıyla finansal destek olmasıdır.

Doğu Anadolu'daki altı vilayette artan misyoner okulların faaliyetleri de Osmanlı hükümetini reform yapmaya iten faktörlerdendir. Batılı güçlerin de Hıristiyan tebaayı eğitim imkânlarının geliştirilmesi için finansal açıdan desteklediklerini söylemek yanlış olmasa gerek. Bölgede bulunan Amerikalı Protestan misyoner okulları akademik ve profesyonel anlamda gelişmiş bir eğitim imkânı sunuyorlardı (Somel, 2005, s. 114). Ermenilerin de çok iyi eğitilmiş ve Osmanlı Devleti'ne eleştirel bakabilen bir tebaa oldukları görülmektedir. Fakat bölgedeki Kürt aşiretlerin ve Türklerin eğitim seviyeleri gayrimüslimlerin eğitimleri kadar iyi değildi. Yabancılar mevcut eğitim sisteminin eksikliklerini fark ederek, 1869 tarihli Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi'nin de uygulanamamasını fırsat bilerek bölgedeki gayrimüslim eğitimini istedikleri yönde manipüle edebildiler (Başaran, 1999, s. 189). Bölgede devlet bir taraftan kendi eğitim sistemini yaygınlaştırmaya çalışırken bir yandan da maârif müdürlerinin misyoner okullarını denetlemeleri sonucu oluşturdukları raporları inceliyordu.

1895-1990 arasında Anadolu Islahatları Umum Müfettişi olan Şakir Paşa, Van, Erzurum ve Sivas'ın ekonomisi, eğitimi ve yönetimine dair hazırladığı raporda da bölgedeki gayrimüslimlerin özellikle de Ermenilerin eğitim durumlarının Müslümanlara göre daha ileri bir seviyede olduğunu belirtmiştir. Gayrimüslim okullardaki öğretmen ve öğrencilerin sayıları Müslüman okullardakine göre daha fazladır. Van'da okul başına düşen öğretmen oranı gayrimüslim okullarda, Müslüman okullardaki oranın yaklaşık sekiz katıdır (Karaca, 1993, s.142-145, 183-190).

Beyrut ve Suriye'de maârif meclisleri kurulmadan önce Müslüman çocukları yabancı okulların tehdidine karşı korumak amacıyla, Cemiyet-i Makasid-i Hayriyye ve Cemiyet-i el Fünûn gibi yabancı eğitim kurumlarına alternatif, devletin sağlayamadığı İslâmî eğitim imkânlarını öğrencilere sunmaya çalışan hayır kurumları kurulmuştur. Muhammed Abduh,

Beyrut'ta Hıristiyanların okullarından mezun olan Müslüman çocukların itikadî yönden Hıristiyan veya ateist olduklarını, sadece kâğıt üzerinde Müslüman olduklarını ifade etmiştir (Strohmeier, 1993, s. 40-45, 216).

Misyoner okulları, kurumlarını daha çekici hale getirmeye çalışıyorlardı. Bazı Müslüman aileler dahi mezuniyetten sonra işlerinin garanti olacağı düşüncesiyle çocuklarını yabancı okullara göndermek istemişlerdir. Mesela 1900 yılında Beyrut'ta bulunan lise seviyesindeki okulun bilâ-bedel aldığı Müslüman ve gayrimüslim öğrencilere çeşitli kolaylıklar sağladığını ve nitelikli öğretmenler tarafından matematik, dil dersleri, coğrafya, ticaret dersleri ve geometri gibi önemli dersler verildiğini söyleyebiliriz. Beyrut'un liman kenti olduğu göz önüne alınırsa ticaret derslerinin verilmesi okulu nispeten daha cazip kılmıştır. Osmanlı Devleti tarafından açılan idadi ise yılda dört veya beş öğrenci alma kapasitesine sahiptir. Maârif meclisi bu durumun farkındadır ve Maârif Nezâreti'ne Beyrut'a tam teçhizatlı bir okul açılması gerektiğini bildirmiştir. Ayrıca coğrafya, tarih, ticaret ve din derslerinin de öğretilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu şekilde olursa ancak öğrenciler yabancı okullara gitmek yerine devletin açtığı okulları tercih edebilirlerdi (Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], 1900).

Osmanlı Devleti, Müslüman tebaanın eğitim imkânlarını geliştirmek amacıyla yatırım yapmış olmasına rağmen, devletin maârif alanında gösterdiği çabanın büyük bir kısmı gayrimüslim ve yabancı okulları denetlemek için harcanmıştır. Bu okulların varlığı bir yandan devletin maârifi kurumsallaştırma sürecinde motivasyon kaynağı olurken bir yandan da tehdit olarak görülmüştür. Evered'in (2012, s. 27) çalışmasında işaret ettiği üzere, paradoksal bir şekilde Osmanlı Devleti, gayrimüslim okullarını hayranlıkla ve iştiyakla takip etmektedirler. Bu okullarda verilen eğitimin ve eğitimcilerin niteliği Müslümanların da ilgisini çekmektedir. Osmanlı bürokrasisi benzer eğitim imkânlarını Müslüman nüfusa sağlamayı istemiştir. Bu okullar devlet için güvenlik kaygısı yaratırken, aynı zamanda eğitim reformlarını gerçekleştirmede ilham kaynağı olmuşlardır.

Maârif Meclislerinin İhdası

Meclis-i Kebir-i Maârif'in birer şubesi olarak çalışması düşünülen maârif meclislerinin açılması ve meclislere başkanlık edecek maârif müdürlerinin atanması ilk 1869'da Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi ile icra edilmesi gereken işler arasına girmiştir. Ancak maârif müdürlerinin görev ve yetkileri 1871'de yayımlanan İdare-i Umûmiye-i Vilâyet Nizamnamesinin 25. ve 26. maddelerinde açıklanmıştır. Bu kararların alınmasına rağmen maârif müdürlükleri hemen açılmamıştır. 1881-1882'de maârif nezâretinin yayımladığı vilayet maârif meclislerinin kurulması gerektiği hakkındaki kararname (Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], 1882)¹ ile ilk maârif meclisleri, Anadolu'nun maârifçe geri kalmış ve oralarca eğitimin ya-

1 "...evvel emirde Anadolu'nun maârifçe cihat-ı sâire-i memâlike nazaran geri kalmış ve binâenaleyh oralarca emr-i tedris ve tâlimkaziyye-i mühimesi yavaş yavaş agyâr ü ecânib eline geçmekte bulunmuş olan bazı vilâyetlerinde mecalis-i maârifin kaide-i tasarrufa riayette beraber hüsn-i tertib ve ihyası derde-i vücûbda görülmüş

bancı devletlerin eline geçtiği yerler olan Sivas, Diyarbakır, Mamuretülaziz, Erzurum ve Van vilayetlerinde teşkil edilmiştir.

Vilayet maârif meclislerinin teşkilat yapısı ise şu şekildedir: Meclise başkanlık edecek bir maârif müdürü, iki başkan yardımcısı (biri gayrimüslim olmalı), dört muhakkik (ikisi gayrimüslim olmalı), bir sekreter, bir muhasebeci, bir sandık emini ve en az dört en fazla on maaşsız çalışacak Müslüman ve gayrimüslim azâ olmalıydı. Maârif müdürlerinin müfettişlerin, muhakkiklerin, başkan yardımcılarının ve sandık emininin maârif nezâreti tarafından atandığını, diğer âzaların ise yerel eşraftan vilayet idaresince seçilerek, sonrasında maârif nezâretinin onayından sonra meclise kabul edildiği söylenebilir. Âzalar dışındaki temel personel merkezden maaşlı bir şekilde atanır (Somel, 2010, s. 126-128).

Öte yandan merkez tarafından kurulmamış olan 1881 öncesinde yerel çabalarla kurulan maârif komisyonları mevcuttur. Bunların işleyişi, üyelerin devletten maaş alıp almadıkları, üyelerinin kimlerden oluştuğu tam olarak bilinmemektedir. 1881 sonrasında kurulan maârif meclislerinin de üye yapıları, gayrimüslim âzalarının olup olmadığı ve çalışma yöntemleri araştırılması gereken konulardır. Meclislerin işleyişte nasıl bir yapıya sahip oldukları bölgeden bölgeye göre de değişiyor olabilir. Somel (2010, s. 136) eserinde, Balkan vilayetlerindeki maârif meclislerine Mekteb-i Mülkiye mezunu maârif müdürleri atanırken, Bağdat vilayeti maârif meclisine herhangi bir resmî eğitim sahibi olmayan Rufâî tarikatı şeyhinin müdür olarak atandığını belirtmektedir. Bu farklılıkların bölgesel çıkarlardan kaynaklandığı söylenebilir. Fakat yapılan çalışmalar sonucunda Doğu vilayetleri maârif meclislerine de Mektebi Mülkiye mezunu pek çok maârif müdürü atandığı görülmektedir (Karabekmez, 2012, s. 78-83). 2. Abdülhamid'in Mektebi Mülkiye'ye ve buradan mezun şahıslara ayrı bir önem verdiği söylenebilir. Ayrıca mâarif meclislerinin işleyiş yapıları, üye profilleri, bölgenin şartlarına ve çıkarlarına göre değişiklik gösteriyor olabilir. Doğu vilayetlerindeki meclislerde alınan kararlar ile Balkan vilayetlerinde uygulanan maarif reformları her zaman birbiri ile aynı olmayabilir. Evered'in (2012) çalışmasında taşrada kurulan maârif meclisleri hakkında ipuçları bulmak mümkün. Bu meclislerde karar mekanizmasının nasıl oluştuğu, eşraftan üyelerin ne kadar etkin olduğu, yoksa sadece merkezden güdümlü meclisler mi olduğu cevaplarını bekleyen sorulardır. Şimdiye kadar maârif meclislerinin taşra tarafından nasıl yansdığı ele alınmamıştır ki bu, maârifin Osmanlı tebaası tarafından nasıl algılandığını, eğitim politikalarına tebaanın nasıl tepkiler verdiğini de gösterecektir. Bu da araştırmacılarını bekleyen ve eğitim tarihi sahasında büyük bir boşluğu dolduracak mühim bir konudur.

Vilayet maârif meclislerinin genel olarak görevleri şunlardır (Maârif-i Umûmiye Nezâreti, 1898):

olmağla ileride refterefte tamim olunmak ve..."

- Sorumlu buldukları bölgenin her türlü maârif işleriyle meşgul olmak.
- İbtidai okullarının iyileştirilmesine ve sayıca artmasına dikkat etmek.
- Öğretmenlerin tayin ve teftişiyle ilgilenmek.
- Maârif gelirlerini artırmanın yollarını bulmak.
- İmtihanları organize etmek ve diplomaları vermek.
- Bölgenin maârif şartlarını değerlendiren yıllık raporlar düzenlemek.
- Bölgedeki eşrafın meclis azası seçilerek maârif meselesiyle ilgilenmesini sağlamak.

Bunların dışında maârif meclisleri, bölgede bulunan asâr-ı atikanın korunması için gerekli tedbirleri almışlardır. Maârife ait bütçeyi artırma amaçlı, zaman zaman yerel eşrafi teşvik edici çalışmalar da maârif meclislerinin gündeminde olmuştur. Vilayetlerdeki meclisler ve müdürlerin atanması durumu, 1881 yılından sonra Osmanlı Devleti'nin her bir tarafına hızla yayılmıştır. 1901 yılında yaklaşık yirmi üç vilayete maârif müdürüne maliktir. Meclislere başkanlık eden maârif müdürlerinin görevleri, taşrada yapmış oldukları eğitim faaliyetleri ise başka bir makalenin konusu olabilir.

Sonuç

Tanzimat'tan 2. Abdülhamid dönemine kadar geçen süreçte eğitimin kurumsallaşması amacıyla pekçok adım atılmış fakat bunların çoğu kâğıt üzerinde kalmıştır. Özellikle 1869'da oluşturulan Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi'nin uygulamaya koyulduğu zaman dilimi daha çok 2. Abdülhamid dönemidir. Yabancı ve gayrimüslim okulların devletin bekası için tehdit oluşturmaları başta olmak üzere, İslahat Fermanı'nda gayrimüslimlere verilen haklar ve Doğu Anadolu'da özellikle Ermenilerin Müslümanlara göre çok iyi eğitilmiş olmaları gibi durumlar Osmanlı Devleti için eğitimi bürokratikleştirme ve merkezileştirme sürecini hızlandıran faktörlerdir. Hükümet 1869'da kurulmasına karar verilen maârif meclislerini ilk defa 1882'de Doğu Anadolu vilayetlerinde kurabilmiş ve bu meclislere de birer maârif müdürü atamıştır. Bunu hızlı bir şekilde diğer vilayetlerde de maârif meclislerinin açılması ve müdürlerin atanması takip etmiştir.

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin eğitimi kendi himayesine alarak yaygınlaştırmasında yukarıda bahsedilen faktörler hiç şüphesiz itici bir güç olmuşlardır. Fakat bunları değerlendirirken Osmanlı Devleti'nin eğitim politikalarının esasında küresel bir akımın parçası olduğu unutulmamalı. Fransa, Japonya, Rusya ve Osmanlı arasında ulusallaşmaya giden yolda maârif alanında yapılan reformlar birbirleriyle benzerlik arz etmektedir.

Kaynakça

- Akarlı, E. D. (1993). *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*. London: University of California Press.
- Başaran, B. (1999). The American Schools and the Development of Ottoman Educational Policies During the Hamidian Period: A Reinterpretation. In A. Çaksu (Ed.), *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World*. (pp.185-207). İstanbul: IRCICA.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. (1882). Y.A.RES. 14/48.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. (1894). Y.MTV. 101/36.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. (1900). Y.PRK.MF. 4/41
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. (1901). Y.PRK.UM. 56/21.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. (1907). MF.MKT . 1055/64.
- Cevad, M. (2001). *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı-XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi* (Ed. T. Kayaoğlu). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Çetin, A. (1983). Maârif nazırı Ahmed Zühdi Paşa'nın Osmanlı imparatorluğundaki yabancı okullar hakkında raporu. *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 10-11, 189-220.
- Davison, R. H. (1990). *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923 The Impact of the West*. Austin: University of Texas Press.
- Demirel, M. (2007). *Sultan İkinci Abdülhamid ile Erzurum Vilayeti ile Arasındaki Yazışmalar*. İstanbul: Çamlıca.
- Deringil, S. (1999). *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London: I.B.Tauris.
- Evered, E. Ö. (2012). *Empire and Education Under The Ottomans Politics, Reform and Resistance From the Tanzimat to the Young Turks*. London: I.B. TAURIS.
- Fortna, B. C. (2000). *Imperial Classroom Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Karabekmez, M. (2012). *The Role of Provincial Directors of Education in the Formation of Modern Ottoman Schooling, 1881-1908*. Unpublished master's thesis, İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karaca, A. (1993). *Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa (1838-1899)*. İstanbul: Eren.
- Karal, E. Ziya (1999). *Osmanlı Tarihi V. cilt: Tarihi Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789 – 1856)*: Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kırmızı, A. (2005). Usûl-i Tedrîs Hâlâ Tarz-ı Kadîm Üzre: Konya Valisi Ferid Paşa'nın Eğitimi İslah Çalışmaları. *Divan*, 19,195-229.
- Kırmızı, A. (2014). *Avlonyalı Ferid Paşa Bir Ömür Devlet*. İstanbul: Klasik.
- Kodaman, B. (1999). *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Maârif-i Umumiye Nezâreti. (1898). *Salname-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye 1316*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire.
- Somel, S. A. (2005). Maârif Müdürü Radovişli Mustafa Bey'in raporları ve müslim ve gayrimüslim eğitimi: II. Abdülhamid devri Selanik taşrasında maârif meselesi (1885-1886). *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 2, 113-147.
- Somel, S. A. (2007). Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 5, 71-92.
- Somel, S. A. (2010). *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin* (Çev. O. Yener). İstanbul: İletişim
- Strohmeier, M. (1993). Muslim Education in the Vilayet of Beirut, 1880-1918. İçinde C. E. Farah (Ed.), *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*. (s. 215-243). Maryville: Northeast Missouri State University.
- Tekeli, İ. ve İlkin, S. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Zeldin, T. (1977). *France 1848-1945 Intellect and Pride*. Oxford: Clarendon Press.

16. Yüzyılda Sıra Dışı Bir Eser: Tarih-i Hindi Garbi

Yunus Kırmacı*

Öz: 1583 yılında bir Osmanlı kadısı olan Emir Muhammed tarafından Osmanlı başkentinde sıra dışı bir kitap kaleme alındı. Bu kitabı, o dönem yazılan eserlerden ayıran en belirgin özelliği Amerika kıtası hakkında bilgi veren ilk kaynak olmasıdır. İlkliği sadece Osmanlı dünyası için geçerli değildir. Bilindiği kadarıyla dünyada da yeni keşfedilmiş bu kıtanın tarihi hakkında ilk yazılan eserdir. Eser, Amerika hakkında bilgi vermekle kalmaz, İslam coğrafyasının genel bir sınırını, kendinden önce kaleme alınan İslam coğrafyacılarının eserlerinden faydalanarak çizer. Genel olarak üç bölümde oluşan eserde, İslam coğrafyacı ve tarihçilerin eserlerinden faydalandığı gibi, Batlamyus'u da kaynak olarak kullanmıştır. Amerika'nın anlatıldığı bölüm ise daha çok Avrupalı kaynaklardan faydalanılarak anlatılmıştır. Tarih-i Hindi Garbi: Hadis-i Nev isimli bu çalışma, dönemin padişahı 3. Murat'a (1574-1595) sunulur. Dikkati çeken asıl konu ise, kitabın yazılma nedeni ve zamanıdır. Emir Muhammed'i Osmanlı sınırlarından çok uzak bir bölge olan Amerika'yı merak etmeye sürükleyen temel sebep neydi? Bu yeni keşfedilmiş coğrafyaya duyulan özel bir ilgi miydi? Yoksa yaşadığı dönemde tartışılan ve merak duyulan bir konuyu aydınlatmak mı istemişti? Eserin yazılmasında 3. Murat'ın ya da bir diğer eser hamisinin bir dahli var mıydı? Acaba Emir Muhammed, eseri padişaha sunarak bir mesaj mı vermek istemişti? Bu mesaj bir farkındalık yaratmak ya da Osmanlı siyasetine yeni bir kulvar açmak için mi verilmişti? Bir diğer husus da böyle bir eser neden 1583' de yazıldı? Bu yıllarda eserin yazılmasını tetikleyen önemli bir olay mı vuku bulmuştu? Bu sorular bağlamında eser incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Amerika Kıtası, Osmanlı Devleti, Tarih-i Hindi Garbi, Emir Muhammed.

Giriş

Osmanlı Devleti 16. yüzyıla gelindiğinde geniş bir coğrafi alana hükmediyordu. Bu geniş coğrafi alan, devletin yönetilmesinde zaman zaman sıkıntılar yaratmış olsa da; devlet bu geniş coğrafi alanda etkinliğini uzun süre devam ettirmeyi bildi. Sınırların genişlemesi ile beraber, devlet, hâkim olduğu toprakları tanıtmaya çalıştığı gibi diğer yandan da dünya üzerinde yaşanan gelişmeleri de takip etmeye çalıştı. Şüphesiz bu geniş coğrafi alan devletin bilimsel alanda kaleme alınan eserlerinde çeşitlenmesine de vesile oldu (AK, 2006, 12). Bu eserler arasında coğrafya konulu olanlar önemli bir yer teşkil etmektedir. Her ne kadar Osmanlı coğrafyacıları tarafından kaleme alınan bu tarihi-coğrafya eserleri arasında dönem

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, Tarih Bölümü.
İletişim: yunuskirmaci@gmail.com, Pamukkale Üniversitesi, Pamukkale/ Denizli.

dönem farklılıklar yaşanmış olsa da muhtevaları yönü ile Osmanlı coğrafyacıları İslâm coğrafyacılarından geniş bir şekilde faydalanmayı da bilmişlerdir. İslam coğrafyacıların kurmuş olduğu büyük kapsamlı hazine üzerinde yükselen Osmanlı coğrafyacıları özelde 16. yüzyıl genelde ise tüm Osmanlı devrinde tarihi-coğrafya literatüründeki yerini korumayı bilmiştir.

Osmanlı coğrafya literatürü için 16. yüzyıl farklı bir anlam taşımaktadır. Zira bakıldığında bu dönemde devlet, çok geniş alanlara tahakküm ettiği gibi, ilmi çalışmalarda da önemli adımlar atmıştır. Bu adımlar içerisinde saray tarihçiliğinin gelişmesine paralel olarak, birçok çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar içerisinde en önemlilerinden biride takriben 1580'lerde yazılıp dönemin hükümdarı 3. Murat'a (1574-1595) sunulan *Tarih-i Hindi Garbi ve Hadis-i Nev* adlı yazma eserdir.

Bu çalışmanın asıl konusu *Tarih-i Hindi Garbi* adlı eser ve yazıldığı dönemin tahlil edilmesidir. Bunu yaparken çalışmanın ilk bölümünde eserin kim tarafından kaleme alındığı konusu üzerinde durulacaktır. Zira bu gün bile eserin yazarı hakkında çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. İbrahim Müteferrika tarafından basılan nüsha kendisi hakkında hiç bilgi veremeyen yazarımız kimdi? Onu Amerika hakkında kapsamlı sayılabilecek böyle bir çalışma yapmaya yönelten asıl sorun neydi? Bu iki sorunun cevabını hem eser üzerinden hem de daha önce yazar hakkında bilgi veren eserler üzerinden yapacağım. Bunu yaparken de yazarımızın yettiği ortam üzerinden ve mesleği üzerinden yola çıkarak eserin yazılma nedeni anlatmaya çalışacağım.

Çalışmanın ikinci kısmında da 3. Murat döneminin genel siyaseti üzerinde durarak, kitabın yazılma nedenini tartışmaya açacağım. Bunu yaparken akla gelen ilk soru olan, "yazarımızın yaşadığı yerden binlerce kilometre uzaklıktaki bir yeri merak etmesine neden olan asıl unsur nedir?" sorusu ile başlayacağım. Acaba yazarımız aslında bizzat saray tarafından bu eseri yazmakla mı görevlendirilmişti, yoksa yazar kendi isteği ile mi bu çalışmayı kaleme almıştı? Osmanlı aydınını Amerika'ya merak etmeye yönelten temel problem neydi? Özellikle de eserin yazıldığı döneme kadar Osmanlı kamuoyunda daha önce ki yazılmış eserlerin aksine, bilinmeyen bir bölgeyi anlatmaya yönelten temel problem neydi? Bu soruların cevabı aranırken *Tarih-i Hindi Garbi ve Hadis-i Nev* adlı çalışmanın 1999 yılında Kültür Bakanlığı tarafından basılan yazma eser nüshası temel alınacaktır. Sorularımın cevabını temel kaynak üzerinden cevaplamaya çalışsam da, eser üzerinde daha önce yazılmış çalışmalara da yer vereceğim.

Tarih-i Hindi Garbi ve Yazarının Kimliği

16. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı başkentinde sıra dışı bir eser kaleme alındı. Esere sıra dışı sıfatını yükleyen temel unsur ise Amerika hakkında yazılmış ilk kitap olmasıdır (Goodrich, 1985, s. 667). Yeni keşfedilen kıta hakkında yazılan eserin yazarı herkes tarafında şüphesiz merak edilir. Yazarımızın kimliği hakkında bu güne kadar yapılan çalışmalarda farklı

görüşler ortaya atılmıştır fakat hâlâ eserin kim tarafından kaleme alındığı hakkında şüpheler mevcuttur. Kitabın yazarı da eserinde kendisi hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Yazarımız hakkındaki bu muamma daha sonra eser hakkında kaleme alınan yazılara konu olmuştur. Bu nedenden dolayı bu bölümde yazarımızın kimliği üzerinden yapılan tartışmalara değineceğim. Müellifimiz kitabın birkaç farklı yerinde kendisi için "*fakir-i pür taksir*" ibaresi kullanmaktadır. Kendi adını vermemesi aslında kendinden önce kaleme alınan birçok Osmanlı kaynağında yer alan bir durum.

Eserinde kendisi ile ilgili bilgi vermediği için yazar hakkında sonraki dönemde kaleme alınan eserler, yazarın kimliğini bizlere sunmaktadır. Eserin anonim olduğunu savunan kişilerin sayısının fazla olması ile beraber, eseri kaleme alan kişinin Mehmet Suudi Efendi olduğu da vurgulanmaktadır. Cevat İzgi, İslâm Ansiklopedisi için yazdığı ilgili makalesinde yazarı tanıtırken 16. Yüzyılda yaşayan coğrafyacı ve şair olduğunu vurgularken bu kişinin *Tarih-i Hindi Garbi* adlı eserinde yazarı olduğunu söyler. "Suudi" nisbesini kullanmasının nedeni ise Şeyhülislam Ebussuud Efendi'ye mülazım olmasıdır (İzgi, 2003, s. 526). Bununla da kalmaz (Beyazıt Kütüphanesi Ktp., nr. 4969) yazarın elinden çıkan orijinal nüshadan alıntı yaparak eserin girişinde yazarın kendisini Mes'udi Emir Mehmet b. Emir Hasan es- Suudi olarak tanıttığını ifade eder (İzgi, 2003, s. 526). Benim çalışmamı yaparken kullandığım ve 1729 yılında İbrahim Müteferrika tarafından basılan nüshada yazar hakkında herhangi bir bilgi bulunmayışı ilginçtir. 1999 yılında T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından da basılan aynı nüshanın giriş kısmında, yazar hakkında ki tartışmalara değinilerek (Tarih-i Hindi Garbi ve Hadis-i Nev, 1999, s. 17), aynı zamanda esere Şeyhülislam Bahai Efendi ve 1685 yılında Anadolu'da muhasebecilik yapan Eflaklı Mustafa Efendi tarafından eserin kenarlarına faydalı yazılar yazıldığı söylenmektedir (Tarih-i Hindi Garbi ve Hadis-i Nev, 1999, s. 25). Ama hem Bahai Efendi'nin hem de Anadolu muhasebecisi Eflaklı Mustafa Efendi'nin esere ne kadar eklemeler yaptığı hakkında bir bilgi verilmemiştir. Adnan Adivar müellifin Mehmet b. Emir Hasan es Suudi olması gerektiğinin altını çizmesine rağmen, bu konuda çeşitli ihtilaflarında olduğunu yazmaktadır (Adivar, 1982, s. 94). Bu konuda belki de en kesin bilgiye Fuad Köprülü vermektedir. Köprülü eserin müellifinin Mehmet b. Emir Hasan-al Suudi olması gerektiğini söylemektedir (Köprülü ve Barthold, 2012, s. 219). Köprülü gibi müellifin adını kesin olarak veren bir başka tarihçi de Ömer Lütfi Barkan'dır. Barkan 1940 yılında yayınladığı "*Şark Ticaret Yolları Hakkında Notlar*" adlı çalışmasında müellifin adını Emir Hasan al- Suudi olarak vermektedir (Barkan, 1940, s. 453). Son olarak Serge Gruzinski 16. yüzyılda yazılmış olan ve *Tarih-i Hindi Garbi* ve Heinrich Martin tarafından kaleme alınan *Tarih Dizelgesi* adlı çalışmaları karşılaştırarak oluşturduğu çalışmasında eserin müellifinin kimliğinin meçhul olduğunu ve bu yüzden eserin anonim olduğunu kesin bir şekilde vurgulamaktadır (Gruzinski, 2010, s. 7).

Görüldüğü gibi 1583 yılında yazılmış ve Dönemin hükümdarı III. Murat'a sunulan eserimizin müellifi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bu zamana kadar eser üzerinde çalışan ve eseri tarihçilerin bilgi birikimine sunan Thomas Goodrich, eserin müellifinin kesin olarak bilin-

mediğine dikkat çekerek, bu konu hakkında çeşitli bilgilerin olduğunu işaret etmektedir. Eserimizin müellifinin kimliği hakkında çeşitli bilgilerin olduğuna dikkat eder (Goodrich, 1985, 2 nolu dipnot).

Müellifimiz, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan 4969 noda bulunan kopyasında kendi adını vermektedir. Bu bilgiden hareket ile Mehmet Süreyya *Sicil-i Osmanî* adlı çalışmasının V. Cildinde yazarın kısa bir biyografisini vermektedir. Bu biyografiye göre Suudi Mehmet Efendi, Niksarlı Emir Hasan adlı birinin oğludur. Müderrislik yapmıştır. Halep, Medine ve Diyarbakır Mollalıklarında bulunmuştur. Temmuz- Ağustos 1591 yılında da vefat etmiştir (Mehmet Süreyya, 1996, s. 1522-1523). Bu bilginin ve aynı zamanda İslâm Ansiklopedisi'nde Cevat İzgi tarafından yazılan bilgilerin doğruluğunu kabul edersek, müellifimiz Emir Mehmet Suudi Efendi'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemek ile beraber ölüm tarihi hicrî 999 miladî 1591'dir. Çocukluk dönemi ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut olmayıp, devlet görevlisi olarak Osmanlı ülkesinin önemli yerlerinde görev yapmıştır. Özellikle görev yaptığı yerler arasında Halep, Diyarbakır ve Medine gibi devlet için önemli sancakların bulunması, Emir Mehmet'in başarılı bir kadı olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde *Sicil-i Osmanî* 'ye geçen bilgilere göre Emir Mehmet'in şair olduğu, manzum ve mensur eserlerinin bulunduğu vurgulanmakla beraber eserleri hakkında bilgide verilmemektedir. Ayrıca müellifin Kadri Çelebi adlı bir oğlunun da olduğu ve oğlunun şair olduğu da biyografisinde yer alan bilgiler içerisinde (Mehmet Süreyya, 1996, s. 1522-1523). Yazarımız hakkında bir başka kaynaktan ise müellifin ismi verilmeden Osmanlı sadrazamı Sokullu Mehmet Paşa'nın maiyetinde yer alan biri olduğu ve Sokullu'nun yayılmacı politikası doğrultusunda eserini kaleme aldığını ve eser ile de Osmanlı dış politikasına yeni bir ivme kazandırmak istendiğinin üstünde durulmuştur (Gruzinski, 2010, 16). Hem *Sicil-i Osmanî*'ye de geçen Emir Mehmet hem de Cevat İzgi'nin çalışmalarında müellifin Osmanlı başkentinde Sokullu'nun hayatta olduğu dönemde bulunup bulunmadığı geçmemektedir. Aynı şekilde Sokullu Mehmet Paşa'nın 3. Murat'ın saltanatının ilk yıllarından itibaren sarayda eski gücünden yoksun olduğu aşikârdır. 1579 yılında Sokullu'nun öldürülmesi ile eserin 3. Murat'a sunulması arasında yaklaşık dört yıllık bir süre yer almaktadır. Bundan dolayı Gruzinski'nin yapmış olduğu bu çıkarım biraz zayıf bir olasılıktır.

Görüldüğü gibi müellifimiz hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler sınırlıdır. Kaynaklarda yer aldığı itibarı ile müellifimiz Osmanlı ilmiye teşkilatına mensup biri kişidir. İki kaynağımızda yer alan bilgiye göre, müellifimiz Halep, Diyarbakır ve Medine kadılık görevlerinde bulunmuştur. İlmiye teşkilatına mensup bir Osmanlı kadısı, son İslam dünyasının geniş ve renkli dünyasının temsilcisi, bu dünyayı baştan sona iyi tanıyan memur tipidir ve devletin hukukçular sınıfını şahsında temsil eden bir meslek adamıdır. Osmanlı kadısının görevlerinin içerisinde adaleti sağlamak başta olmak üzere; mülki, idarî, beledi ve malî alanlarda da önemli görevleri vardır. Müellifimiz eserinin çeşitli yerlerinde aslında kadılık mesleğinin ilgi alanına giren bazı ipuçlarını bize vermektedir. Bu ipuçlarının içerisinde en göze çarpan

ise; Amerika hakkında bilgi verdiği üçüncü bölümde, özellikle bölgenin yeraltı kaynakları hakkında detaylıca bilgiler yer almasıdır. Eserin yazıldığı dönem dikkate alındığında tüm dünyada, Amerikan altın ve gümüşünün piyasaları kasıp kavurduğu bilinen bir mevzudur. Müellifimizin de kadılık mesleği icabı Osmanlı pazar piyasasını denetlerken bu mevzudan haberdar olduğu muhtemeldir. Eserin üçüncü bölümünde kırk sayfadan fazla yerde bölgenin yeraltı zenginlikleri hakkında detaylı bilgiler içermektedir. Örneğin müellifimiz “Yeni Bir Dünya ve Yeni Bir Bölgenin Ortaya Çıkışı” adlı bölümünde İspanyolların bölgeyi ele geçirdikleri dönemi anlatırken şu ibarelere dikkat çeker; “*Ol nevahide on dirhem çeker altun kıt’aları çok bulunurdu gâh olurdu ki turunç kadar dahi bulunurdu*” (Tarih-i Hindi Garbi ve Hadis-i Nev, 1999, s. 201). Eserin yazılma amacını bir sonraki bölümde detaylıca tartışılacağından, bu konuyu burada bırakıyorum.

Eserin Yazılma Nedeni

Çalışmamızın ilk kısmında eserin yazarı hakkında tartışmalar üzerinde durduktan sonra, ikinci kısmında daha çok eserin yazıldığı dönemde Osmanlı Devleti’nin genel durumdan müellifin eserini neden kaleme aldığını tartışmaya çalışacağım. Müellifimiz eserinin başlangıç bölümünde eserini kaleme almadan önce nasıl çalıştığını Zümer suresi 12. ayetinden yola çıkarak anlatmaktadır.

Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu ayetinin anlamı gereği uzun süredir dünyanın sıkıntılılarından ve eziyetlerinden fırsat buldukça ömrümün ve sağlığımın elverdiği kadarıyla ilim ve fen eğitimi ile uğraşıp aklımı ve zihnimi bazı şeylerin derinliğini öğrenenilmek için meşgul ederdim (Tarih-i Hindi Garbi ve Hadis-i Nev, 1999, s. 31).

Müellifimizi kitaba başlamadan eserini oluşturma safhasındayken Kur’andan bir Âyet ile taçlandırması, bir tesadüf olmasa gerek. Öyle ki müellifimiz Zümer Sûresinin 12. ayetini bilinçli bir şekilde, çalışmasına meşruluk kazandırmak için kullandı. Aslında bu âyet ile bilgili ve bilgisiz insanlar arasında karşılaştırma yaparak, eserini yazmaya başlamadan önceki ruh halini anlatmaya çalışmıştır.

1583 yılında yazılıp 3. Murat’a sunulan eserin, üzerinde birçok imge taşıdığı muhakkaktır. Muhtemelen saray tarafından yazdırılan eseri, III. Murat döneminin genel siyasetini ipuçlarını üzerinde taşımaktadır. Bu ipuçları, Osmanlıların Hint Deniz seferinden beklemedikleri sonuçları alamamasının etkisini üzerinde taşır. 2. Beyazıt (1481-1512) döneminde başlayan Portekizlilerin bölgeye olan ilgileri, Osmanlıların Memlûk devletini ortadan kaldırması ile Kızıldeniz’de Osmanlı-Portekiz mücadelesi için bir başlangıç oldu. Selman Reis’in bölgede etkin bir şekilde, Portekizliler ile mücadele etmesi ve bu mücadelesinde de başarılı olması, Osmanlı Devletinin bölgede geçici de olsa hâkimiyet kurmasını sağladı. Her ne kadar bölge ile Osmanlıların tanışması 1517 yıllarını bulmuş olsa da Memlûk devletinin bölgede Portekizliler ile etkin mücadelesi, Osmanlıların da dikkatlerini bölgeye yöneltmelerine neden oldu. Selman Reis’in Kızıldeniz ve çevresinin Osmanlılar için önemini anlatmak için yazdığı

ve 1525 yılında dönemin sadrazamı Pargalı İbrahim Paşa'ya sunduğu layiha; Osmanlı siyasetinde de etkili oldu (Layiha hakkında geniş bilgi için; Özbaran, a, 2013, s. 33-58). Süveyş'te bulunan Osmanlı donanmasının, Portekizliler karşısında başarılı faaliyetleri Selman Reis'in ölümüne kadar devam etti. Selman Reis'in öldürülmesinden sonra Mısır Beylerbeyi olarak Hadım Süleyman Paşa, bölgede Osmanlı siyasetinin yeni savunucusu konumuna getirildi. 1534-36 yılları arasında devletin İran Safevileri üzerine yaptığı seferlerden dolayı, bölgeye yeterince önem veremediler. Seferlerin bitimine müteakip Osmanlı donanması, bölgeye ilk ciddi seferini gerçekleştirdi. Özellikle Açe Sultanlığı'nın da artan Portekiz baskısında bunalıp Osmanlılardan yardım istemesinin yanı sıra, Portekizlilerin 1520-1530 yıllarında Kızıldeniz'de ticaret gemilerine karşı yıkıcı faaliyetlerinin de bunda etkili oldu (Özbaran, a, 2013, s. 202). 1538'de ele geçirilen ada kısa süre içerisinde kaybedildi. Bölge Müslümanlarının Hadım Süleyman Paşa'nın daha önce Aden Bölgesinin ele geçirildiği sırada, Aden emirini öldürmesi ve mallarını yağmalaması, Diu Müslümanlarının da tepkisine neden oldu. Bölge halkının Osmanlı kuvvetlerine verdikleri desteği geri çekmesi ve buna karşın Portekiz güçlerini desteklemeleri, bölgenin ele geçirilememesine neden oldu.

Barbaros Hayrettin Paşa'nın 1538 Preveze zaferi ile aynı döneme gelen Diu kuşatması, Osmanlılar için kötü bir sonuç ile bitti. Sonraki dönemlerde devlet, bölgedeki ticaret ağını kontrol etmek için birkaç küçük çaplı seferler yaptıysa da beklediği sonucu elde edemedi. Her ne kadar devlet Kızıldeniz'e egemen olmuş olsa da, bölgede ki Portekiz gücünü kırmayı başaramadı. 1547 yılında yapılan Osmanlı-Portekiz anlaşmasına göre her iki taraf da ticareti engellemeyecek maddesi pek de işe yaramadı. Zira Portekiz gemilerinin ticareti engelleyecek faaliyetlerinden dolayı Osmanlılar, 1552 yılında Hürmüz'ü kuşatmak için harekete geçtiler. Bu süre zarfında devlet, Süveyş'te inşa edilen donanmanın da yardımı ile Kızıldeniz'in Arabistan yakasında ki limanları tuttu. Yemen'in okyanusa bakan kıyısında ki Aden'i kontrol etmesi, Portekizliler açısından pek de sıcak karşılanmadı (Özbaran, b, 2013, s. 150). Osmanlıların bu hamlesi ile Kızıldeniz'de Portekiz gücü biraz azalmış olsa da, Osmanlılar da fazla etkili olmadı. Bölgeye tamamen hâkim olmak isteyen Osmanlılar, Piri Reis komutasında ki donanma ile 1552 yılında Hürmüz'ü kuşatmak için harekete geçti. Kale duvarlarını sürekli top ateşleri ile döven Osmanlı ordusu, buna rağmen kaleyi düşürmeye muvaffak olamadı. Bu kuşatmadaki başarısızlığından dolayı ünlü Türk denizcisi ve *Kitabı-ı Bahriye*'nin müellifi Piri Reis Mısır'da öldürüldü.

Basra'da mahsur kalan Osmanlı donanmasını İstanbul'a getirmek ile görevlendirilen Seydi Ali Reis, Ağustos 1554 yılında, Basra'dan aldığı 15 gemi ile denize açıldı. Umman yakınlarında büyük bir Portekiz donanması ile karşılaşan Seydi Ali Reis, Portekiz donanması karşısında tutunamadı. Rüzgâr ve fırtınanın da fazla olmasından dolayı, donanmanın bir bölümünü burada kaybetti. Gücerat Sultanlığına sığınan Seydi Ali Reis'in tekrardan İstanbul'a gelmesi 1556 yılını buldu. Osmanlı kuvvetlerinin Basra körfezinde yaşadıkları bu zor dönemler 1559 yılında Bahreyn'de aldıkları yenilgi ile devletin bölgeye olan ilgisinin de azalmasına neden

oldu. Her ne kadar Süveyş'te bulunan donanma ile Osmanlılar, Portekizliler karşısında hep güçlü gözükse de, devletin bu bölgeye müdahalesi giderek güçlük kazanmaktaydı. Portekiz devletinin de İspanyollar ile olan münasebetleri ve Hint Okyanusunda Osmanlılar ile sürekli mücadele etmelerinden dolayı güçsüz düşmeleri, onların 1580 2. Philip'e yenilerek topraklarını kaybetmelerine neden oldu (Sayılı 1961, s. 410) .

Hint Okyanusunda Osmanlı-Portekiz mücadelesinin özetini verdikten sonra müellifimizin eserini asıl yazma amacını anlatmaya geçebiliriz. 1517 yılında Ortadoğu topraklarının Osmanlılar tarafından ele geçirilmesi ile başlayan, Osmanlıların Hint Okyanusuna sahip olma istekleri geç dönemlere kadar devam etti. Hindistan üzerinden gelen baharatın Osmanlı topraklarından geçmesi, devlet için büyük bir gelir kaynağı demekteydi. 15. yüzyıl ve sonraki süreçte ticaret yol güzergâhının açık denizlere kayması Osmanlıları bu gelir kaynağını ellerinden kaçırmamak için, yeni politikalar üretmeye sevk etti. Bu politikanın merkezinde de Akdeniz ticaretini canlı tutmak yer almaktaydı. Kanuni Sultan Süleyman bu politika doğrultusunda 1535 yılında Fransa devletine Akdeniz'de serbest ticaret yapma anlamına gelen ahitnameyi imzaladı. Hindistan'dan gelen baharat ile İran üzerinden gelen ipeğin Avrupa'ya taşınması için en önemli merkez Akdeniz'de bulunan limanlardı. Bu limanlarda sürekli ticaret canlılığı vardı. Devletin buradan elde ettiği gelir de son derece yüksekti. Son yapılan çalışmalara bakıldığında Akdeniz ve Mısır'da ki limanlarında 17. yüzyılın sonlarına kadar bu ticaretin canlı tutulduğu kanıtlanmış olsa da, devlet bu bölgeden daha fazla gelir elde etmek istiyordu. 2. Selim (1566-1574) döneminde bunun zor olduğu anlaşıldığında, Akdeniz'de ki ticareti daha güvenilir hale getirmek için Kıbrıs (1570) alındı.

Eserimizin müellifi muhtemelen devletin izlemiş olduğu bu politikardan haberdardı. Devletin uzun bir dönem Hint Okyanusu'nda yaptığı mücadeleyi iyi bilmesi ve çözüm yollarını aramak için, sürekli politikalar üretmesi şüphesiz müellifimizin de dikkatini çekmiştir. Bu politikaların odak noktasında da Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa yer almaktaydı. Onun Akdeniz ticaretini canlandırmak için açmak istediği Süveyş Kanal Projesi ve İran Safevî devletini kontrol altında tutmak için Don-Volga Kanal Projeleri bu politikaların en önemlileridir. Devletin 16. yüzyıldan itibaren bölgeye hâkim olması ve buradaki ticareti kontrol edebilmesi için Süveyş Kanalinin açılması şart idi. Akdeniz'de güçlü bir donanma bulduran devlet, yeri geldiğinde bu güçlü donanmayı Hint Okyanusunu korumak için okyanusa göndermesi elzemdi. Bunun için Süveyş Kanalinin açmak isteyen devlet, Kızıldeniz'e geçmek ve buradan da Arabistan coğrafyası ile beraber Sudan ve Habeşistan'ı korumak için 1568 yılında bir ferman yayınlandı. Bu fermanın muhatabı Mısır Beylerbeyi'ydi (Şahin, 2012, s. 75). Fermanında her ne kadar bölgenin Portekiz tacizlerinden kurtarılması vurgusu yapılmış olsa da, bölge ticaretinin de kontrol altında tutulması amaçlanmaktaydı. 1568-1573 yılları arasında yapılan çalışmalar neticesiz kalmış kanalın açılmasına muvaffak olunamamıştı.

Süveyş'te kanal açma fikri müellifimizin de dikkatini çekmektedir. Eserinin 83-85. Sayfalarında bu konuyu derinlemesine tartışan müellifimiz, öncelikle Nil nehrinin dar olan bir kısmında bir kanal açma fikrinin tarihi gelişimi üzerinden durduktan sonra, kanalın açılmasının Osmanlı devletine nasıl faydalı olacağını şu sözler ile anlatmaktadır.

Bundan sonra mutluluk merkezi başkent İstanbul'dan gemiler hazırlanarak Kızıldeniz'e göndermek ve Mekke ile Medine sahillerini korumak mümkün olurdu. Ayrıca akıllı bir siyaset ile Pakistan ile Hindistan Limanlarını kısa sürede ele geçirmek ve düşmanları o bölgeden uzaklaştırıp, Pakistan, Hindistan, Habeşistan, Sudan, Hicaz ve Yemen'in yeni değerli ve az bulunur mallarını kısa zamanda başkente ulaştırmak mümkün olurdu (Tarih-i Hindi Garbi, s. 83-85).

Müellifimizin verdiği bilgiler, Sokullu'nun Süveyş Kanal projesinin başarısız olmasından yaklaşık 10 yıl sonradır. Üzerinden 10 yıl geçmesine rağmen bu fikrin canlı tutulması Serge Gruzinski'nin *Tarih-i Hindi Garbi*'nin yazarının muhtemelen Sokullu'nun maiyetinden biri olduğunu söylemini akla getirmektedir. Bu bilginin ne kadar doğru olduğu tartışılmak ile beraber, 1580'li yıllarda da bu fikrin canlı tutulması, bizim için önemlidir. Müellifimizin verdiği açıklamalarda dikkat çeken bir başka nokta da adını saydığı ülkenin yeni değerli ve az bulunan mallarının kısa zamanda başkente ulaştırma söylemleridir. Burada yazarımızın dikkat çektiği değerli mallarının başkente getirilmesi fikri muhtemelen, İspanyolların, Yeni Dünya'da keşfettikleri bölgelerin tüm değerli madenlerini Avrupa'ya taşımalarının etkisi ile yazılmıştır. Aynı şekilde eserin 3. bölümünde tanıtılan ve hakkında bilgi verdiği her bölgenin yer altı kaynaklarını anlatan yazarımız, bölgenin zengin maden kaynaklarını itinalı bir şekilde yazmaktadır. Buradan hareket ile eserin yazılmasında etkili olan iki unsur karşımıza çıkmaktadır. Birincisi Hint Okyanusu'nda Osmanlı varlığını daha da etkili kılmak ile beraber, Süveyş'te bir kanal açarak buradaki zengin ticarete dikkat çekmektir. İkincisi ise Amerika kıtasındaki zengin yer altı kaynakları hakkında Osmanlı idarecilerinin dikkatini bu kıtaya çekmektir.

Eserimizin 16. asrın son çeyreğinde kaleme alınmasının asıl nedeni neydi? Bu eserin yazılmasında rol oynayan temel faktörler neydi? Bu iki temel soru etrafında eserin yazıldığı dönem için de Osmanlı ve dünyanın geriye kalanının durumunu alırken, aralarında paralellikler olduğu göze çarpmaktadır. Yüzyılın başında İspanyollar yeni kıtaya sahip olmak için bölge halkı ile mücadele ederken, Osmanlılarda Orta Avrupa'ya hâkim olmaya çalışıyorlardı. İspanyol kuvvetler, bölgede yaptıkları faaliyetler ve ele geçirdikleri topraklarda ki zengin altın ve gümüş madenleri Avrupa'ya taşımalarını bildiler. Avrupa piyasasındaki altın ve gümüşün bolluğu kısa zaman bir enflasyona neden oldu. Bu enflasyondan Osmanlı pazarı da payını aldı. Müellifimizin kimliğini tartıştığımız ilk bölümde, yazarımızın kadı olduğuna dair bazı kaynaklarda bilgiler olduğundan bahsettik. Müellifimiz kadı olduğunu kabul edersek, Osmanlı pazarının durumdan haberdar olduğu kesindir. Osmanlı pazarına gelen sürekli altın ve gümüş karşısında Osmanlı parasının değer kaybetmesi, müellifimizi Avrupa'ya gelen bu altın ve gümüşün kaynağını anlatmaya sevk etmiş olabilir.

Eserin kaleme alındığı dönem Osmanlı-İran savaşı'nın en canlı dönemi olduğu kadar, Osmanlı başkentinde başka bir heyecanında yaşandığı döneme denk gelmektedir. Bu dönem İstanbul Rasathanesi'nin kurulduğu dönemdir. 1577 yılında Sokullu Mehmet Paşa, bizzat III. Murat'ın rasathanenin kurulmasını istediğini Takiyyüddin'e bildirilmiştir (Ünver, 2014, s.39). Hem İstanbul Rasathanesi'nin açılması hem de *Tarih-i Hindi Garbi* adlı eserin yazılmasının aynı dönemlere denk gelmesi tesadüf olmasa gerek. Sultan 3. Murat'ın astronomi ilmine olan merakı ve bu merakını Osmanlı Devletini emperyal bir güç haline getirmek istemesi de bunda etkilidir. Hem Takiyyüddin tarafından kurulan İstanbul Rasathanesi hem de eserimizin aynı dönemde kaleme alınması, her ikisinin de tanışmış olma ihtimalini akla getirmektedir. Kaynaklara bu konu hakkında yansıyan her hangi bir kaydın olmaması bu ihtimali düşük gösterse de yine de aynı dönemde başkentte yaşamaları tanışmış olma ihtimalini akla getirmektedir.

Dönemin panoramik bir görüntüsünü sunduktan sonra müellifimizin eserinde bahsettiği konulara dönelim. Müellifimizin, eserini kaleme alırken uzun bir ön çalışma yaptığı muhakkaktır. Zira eserin giriş kısmında yazmış olduğu ve İslâm coğrafyacılarından naklen yazdıkları, eserin İslam coğrafi eserlerinin devamı olmasına neden olmuştur. Bunun ile beraber kendisinden önce yazılmış ve İslâm coğrafyasını anlatan eserlerden de faydalanmayı bilmiştir. Eserin kaynakları üzerinde geniş bir çalışma yapan Thomas Goodrich, müellifimizin kullandığı kaynakları teker teker saymıştır. Kaynaklar arasında en çok zikredilen Mesudî'ya ait olan *Murûc Ez-Zeheb* adlı eserdir. Mesudî, eserinde dünyanın yaratılışından Abbasi devletine kadar olan tarihi olayları ve eski coğrafya hakkında kıymetli bilgiler vermektedir. Mesudî'nin dışında müellifimiz, Nasreddin Tusî, Zekeriya Kazvinî, İbn-ül Verdî, İmam Razî, Kurtubî, Mevlânâ Nizam gibi İslâm kaynaklarını kullanmasının yanı sıra, çok sayıda yabancı kaynaktan da kullanmıştır. Müellifimizin Osmanlı ilmiye teşkilatına mensup bir kadı olmasından dolayı Arapça ve Farsça bilmesi hasebi ile bu kaynaklara ulaşması ve bu kaynakları okuması son derece normaldir. Asıl merak konusu olan müellifimizin yabancı kaynaklara nasıl ulaştığıdır. Her ne kadar Goodrich, müellifin kaynakları Venediklilerden elde ettiğini söylese de (Goodrich, 1985, s. 677) Gruzinski ise İspanya'dan gelen Müslüman ve Yahudi halka dikkat çekerek, müellifimizin kaynaklarını bunlardan temin ettiğini yahut bunlara tercüme ettirdiğine dikkat çekmektedir. Hatta Gruzinski haklı olarak müellifin İberyalı yahut İtalyan kökenli olabilir mi sorusunu kendisine sormaktadır (Gruzinski, 2010, s. 17). İlginçtir ki, yazarımız da batı kaynaklarını nasıl elde ettiği hakkında hiç bir bilgi vermemektedir.

Kaynak yönünden epeyce zengin olan eserimiz, üzerine yüklediği misyon bakımından da dikkatleri üzerine çekmektedir. Eserin birçok yerinde dönemin padişahı 3. Murat'a önemli mesajlar yer almaktadır. Müellif, Akdeniz'de bulunan adaları anlatırken şu detayları bizlere vermektedir.

“Allah’a şükürler olsun ki, söz konusu adalarda pek çoğuna İslam güneşinin ışıkları ve şeriat ayının parıltıları ulaşıp Osmanlı Devleti’nin hâkimiyeti altına girmiştir. Ve bizim ordularımız onları muhakkak yenecektir ayetine uygun olarak Osmanlı Devleti’nin inançlı yiğitlerinin gayretleri ile her tarafa İslam yayılmıştır. Bundan sonra şuanda inançsızlık karanlığı ile dolu olan diğer adaların ve bölgelerinde hidayet nurları ile aydınlanması ve İslam’ın hükümleri ile güzelleşmesi şanı yüce ve nimeti bol Allah’a yalvarılır” (Tarih-i Hindi Garbi, s. 107).

Bu sözlerinden her ne kadar Allah’a diğer adaların İslam’ın nurlu yüzü ile tanıştırılması için bir dua söz konusu olsa da müellifimiz bir sonraki sayfada Osmanlı devleti için yeni sefer sahası açma yönünde, fikirlerini de açıkça yazmaktadır. Abbasiler döneminde İslam ordularının ellerinde bir dönem tuttukları Sicilya Adası’ndan müellifimiz bahsederken şunları yazmaktadır.

Bir bölgenin uzun müddet Müslüman vatani olup her yanı mescitler ve mabetler ile dolu olduktan sonra, inançsızlık ve bilgisizlik karanlığının orayı kaplaması, camilerin kilise ve çöplüklere dönüşmesi çok üzücüdür. Bunun ile birlikte İslam dini devamlı yayılmakta ve Osmanlı Devleti’nin gücü günden güne artmaktadır. Çok az bir gayret ile bu adada ki kutsal yerleri inançsızlık kirlerinden kurtarmak mümkündür (Tarih-i Hindi Garbi, s. 109).

Eserin yazıldığı Osmanlı-İran savaşının da olduğu bir dönemde müellifin dikkatleri farklı bir yöne çekmesi ilginçtir. Eser içerisinde barındırdığı bilgiler kadar, yazıldığı dönem itibari ile ilginç bir eserdir. Temel olarak üç bölüm halinde kaleme alınan eserin üçüncü bölümünde Amerika kıtası derinlemesine incelenmiştir. Yeni dünyanın her yönüyle anlatıldığı bu bölümde özellikle anlatılan ülkeler ya da bölgelerin zengin madenleri yazarımızın ilgisini çekmiştir. İspanyolların bölgeden getirdikleri altın ve gümüş madenleri sayesinde nasıl zengin oldukları da kaleme alınmıştır.

Sonuç

Osmanlı kaynakları içerisinde önemli bir yer teşkil eden eserimiz, hem kendi döneminde hem de sonra ki dönemde önemli bir kaynak eser oldu. Yazıldıktan yaklaşık bir buçuk asır sonra devlet eli ile kurulan ilk Osmanlı matbaası tarafından basılan eserler arasındaki yerini aldı. Eserin Müteferrika tarafından basılması Amerika kıtası ile ilgili bilgilerin o dönemde dahi güncelliğini koruduğunun kanıtıdır.

Eser ilk bakıldığından yeni keşfedilmiş bir kıta olan Amerika kıtasını tanıtmak için yazılmış gibi görünse de üzerinde farklı misyonlarda taşımaktadır. Yıllarca Hint Okyanusu’nda Portekizliler ile sürekli savaşan devlet, istediğini elde edemedi. Bununla beraber İspanyol ve Portekizli kâşiflerin Hindistan üzerinden gelen ve Osmanlı ülkesi açısından önemli bir yer tutan baharat ticaret yolunu okyanuslara taşımak istemeleri, devletin bu ticaretten elde edilecek geliri kaybetmesi anlamına gelmekteydi. Müellifimiz bu tehlikenin farkında olduğundan

Osmanlılar açısından önemli yer tutan bu ticareti, canlandırmak için, Nil nehri üzerinde bir kanalın açılma fikrini de yeniden gündeme getirmektedir.

Eserimizin asıl yazılma nedeni, her ne kadar Osmanlı coğrafyacıları Amerika'nın keşfinden çok erken dönemde haberdar olmuş olsalar da, bu kıtanın zenginliklerinden Osmanlı kamuoyunun haberdar olmasını sağlamaktır. Kıtanın zengin altın gümüş madenlerinden devleti haberdar etmektir.

Kaynakça

- Adivar, A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Ak, M. (2006). *Osmanlı'nın Gezginleri*. İstanbul: 3F Yayınevi.
- Barkan, Ö. L. (1940). Şark Ticaret Yolları Hakkında Notlar. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası: 1(4) , s. 438-456.
- Goodrich, T. (1985). Osmanlı Amerika Araştırmaları: XVI. Yüzyıla Ait Tarih-i Hindi Garbi Adlı Eserin Kaynakları İle İlgili Bir Araştırma. *Belleten*: 49(195) s. 667-691.
- Gruzinski, S. (2010). *Orada Saat Kaç*. İstanbul: Doğubatu Yayınevi.
- İzgi, C. (2003). Mehmet Suudi Efendi. *DİA*: 28, 526-527, İstanbul: İsam Yayınları
- Köprülü, M. F. & Barthold, W. (2012). *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özbaran, S. (2013a). *Umman'da Kapanan İmparatorluklar Osmanlı ve Portekiz*. İstanbul: Tarihçi Kitapevi.
- Özbaran, S. (2013b). *Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Sayılı, A. (1961). Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa İle Kültürel Temaslar. *Belleten*: 25(99), s. 397-440.
- Şahin, Turan, (2012). *Osmanlı'nın Çılgın Projeleri*, İstanbul: Yetik Hazine Yayınları.
- Süreyya, M. (1996). *Sicil-i Osmani*. C. 5, Ankara: Kültür Bakanlığı ile Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Ortak Yayını.
- Tarih-i Hindi Garbi ve Hadis-i Nev*. (1999). (hazırlayan Komisyon), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yeni Dinî Hareketler ve Şiddet

Emine Battal*

Öz: 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren küresel çapta yaşanan değişmelere paralel olarak bilhassa Batı toplumlarında, “kült grupları”, “tarikatlara”, “yeni çağ dinleri”, “yeni dinî hareketler” gibi farklı kavramlarla ifade edilen Yeni Dinî Hareketlerin (YDH) ortaya çıktığı ve kısa zamanda bu hareketlerin tüm dünyada yaygınlık kazanmaya başladıkları bilinmektedir. Nitekim çoğunlukla marjinal dinî oluşumlar olarak kendisini gösteren YDH’ler zaman zaman büyük yankı uyandıran bir takım şiddet eylemleri ile gündeme gelmişlerdir. YDH’lerin cinayet, suikast, toplu intihar gibi şiddet eylemleriyle gündeme gelmeye başlamasıyla birlikte YDH’ler ve şiddet arasında doğrudan bir ilişkinin olup olmadığı, şayet varsa bu ilişkinin hangi boyutta ve ne tür özelliklere sahip olduğu, bu hareketlerin şiddete ne derecede eğilimli olduğu, hangi faktörlerin şiddete yol açtığı gibi konular tartışılmaya başlanmıştır. Bu bildiride de öncelikle YDH-şiddet ilişkisi, gerçekleştirmiş oldukları eylemlerle zihinlere kazınan ve “büyük beş” olarak da bilinen Halkın Tapınağı, Branch Davidians, Aum Shinrikyo, Güneş Mabedi ve Cennet’in Kapısı hareketleri baz alınarak örneklendirilecektir. Daha sonra üyelerini “ölmek ya da öldürmek” hedefine odaklayan YDH’leri şiddete yönelten apokaliptik inanç, karizmatik liderlik gibi faktörler ele alınacaktır. Nihai olarak, eskiden beri yaşanan ve halen dünyanın pek çok bölgesinde kıyasıya devam eden din ve mezhep kavgalarının gerçek mahiyetinin anlaşılmasına katkıda bulunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Yeni Dinî Hareketler, Şiddet, Apokaliptik İnanç, Karizmatik Liderlik.

Giriş

Dinin bizzat kendisi şiddet üreten bir olgu olmamasına rağmen, tarih boyunca din ve şiddet olguları yakın ilişki içerisinde olmuş ve yan yana anılmışlardır. Tarih; dinsel gerekçelerle işlenmiş sayısız şiddet, vahşet ve katliama, dinleri ve mezhepleri farklı olan insanların birbirlerini yok etmeye çalıştıkları, tanrı adına kan döktükleri sayısız şiddet olaylarına tanıklık etmiştir. Yine 20. yüzyılın ikinci yarısında, yeni dinî eğilimlerin yanı sıra din referanslı şiddet ve terör eylemleri de yükselişe geçerek dünya gündemine oturmuştur. 21. yüzyılın ilk çeyreğinde bulunduğumuz günümüzde de dünyanın çeşitli bölgelerinde devam etmekte olan çatışmalar genelde şiddetin, özeldense dinsel şiddetin en önemli ve öncelikli sorunlardan biri olmaya devam edeceğini göstermektedir.

* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
İletişim: emine.battal@erdogan.edu.tr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Rize.

Bilindiği üzere 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm dünyada sosyal, ekonomik ve teknolojik alanda hızlı ve yoğun bir değişim süreci yaşanmaya başlanmıştır. Dünya çapında hızlı ve kapsamlı değişmelerin yaşandığı bu süreç aynı zamanda dinî çeşitliliğin arttığı, Yeni Dinî Hareketler (YDH) olarak isimlendirilen dinî oluşumların tarih sahnesine çıkıp hızla yayılmaya başladığı ve nihayetinde küresel bir olgu haline geldiği bir dönem olmuştur. YDH'lerin tarih sahnesine çıkmasından bu yana, bilhassa 1970'lerin başından itibaren, YDH'lerin ortaya çıkmasına sebep olan sosyo-kültürel şartlar, YDH'lere üye olma ve üyelikten ayrılma süreçleri, YDH'lerin başarıları ve başarısızlıkları, YDH'lere gösterilen tepkiler gibi pek çok mesele araştırmacıların ilgi odağı haline gelmiştir. Ayrıca, YDH'lerin zaman zaman suikast, cinayet, toplu intihar gibi bir takım şiddet eylemleriyle gündeme gelmeye başlamasıyla birlikte bu araştırma konularına bir yenisi daha eklenmiştir: Yeni Dinî Hareketler ve şiddet ilişkisi. Yakın dönemden itibaren, YDH'lerin şiddetle doğrudan bir ilişkilerinin bulunup bulunmadığı, YDH'lerin şiddetle ilişkilerinin hangi boyutta olduğu, YDH'lerin şiddete eğilimli olup olmadıkları, YDH'lerde şiddete neden olan faktörler, YDH'lerin şiddeti meşrulaştırıp meşrulaştırmadığı gibi konular araştırmacılar tarafından yoğun bir şekilde tartışılmaktadır.

YDH-şiddet ilişkisi üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde, şiddet ile YDH'ler arasında doğrudan bir ilişkinin bulunup bulunmadığı, böyle bir ilişkinin kabulü durumunda YDH-şiddet ilişkisinin hangi boyutta ve ne tür özelliklere sahip olduğu, şiddete neden olan faktörlerin neler olduğu gibi hususlarda farklı görüşler benimsendiği görülmektedir. Ortaya konulan bu farklı görüşler, "Yeni Dinî Hareketler şiddete eğilimlidir" ve "Yeni Dinî Hareketlerin şiddete eğilimli olması abartılmaktadır" şeklinde iki başlık altında sınıflandırılmaktadır. Bu noktada ifade etmek gerekir ki YDH'lerin bir bütün halinde şiddetten uzak olduklarını söylemek mümkün olmadığı gibi bir genelleme yaparak bütün YDH'lerin şiddete eğilimli olduğunu söylemek de mümkün değildir (Baloğlu, 2014, s. 291-292; Kirman, 2010, s. 268-270). Öyle ki zaman zaman abartılı iddialar gündeme getirilmiş olmakla birlikte, YDH'lerin şiddete eğilimli olduğu şeklindeki yaygın kanaati doğrulayacak somut örnekler de bulunmaktadır. 1978 yılında Jonestown'da Halkın Tapınağı hareketinin üyelerinin liderleri Jim Jones önderliğinde toplu bir şekilde intiharı (bkz. Chidester, 1988; Hall, 1987), 1993 yılında Branch Davidianların liderleri David Koresh önderliğinde Taksas'ta Waco yakınlarındaki Mount Carmel yerleşkesinde trajik bir şekilde ölmeleri (bkz. Newport, 2006; Wright, 1995), 1994 yılında Güneş Tapınağı hareketine mensup 53 üyenin toplu intihar eylemleri (bkz. Lewis, 2005), Aum Shinrikyo hareketinin 1995 yılında Tokyo metrosuna düzenlediği sarin gazı saldırısı (bkz. Lifton, 1999; Reader, 2000), 1997 yılında Cennet'in Kapısı hareketine mensup 39 kişinin toplu intiharı, 2000 yılında Uganda'da Tanrı'nın On Emrini Yeniden İnşa hareketinin cinayet ve intiharlara adının karışması (bkz. Zeller 2011; Mayer, 2011) bu örnekler arasında zikredilebilir. Ayrıca YDH'lerin karıştığı şiddet eylemleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Bunların dışında da üyelerini şiddete yönelten çeşitli olayların varlığı bilinmektedir (bkz. Chang, 2004; Crovette, 2011; Jenkins, 2000).

Bu çalışmada, öncelikli olarak YDH-şiddet ilişkisi bağlamında öne çıkan hareketlerin gerçekleştirmiş oldukları şiddet eylemlerine değinilecektir. Ardından, yapılan araştırmalardan hareketle, YDH'lerde şiddete neden olan temel faktörler ortaya konulmaya çalışılacaktır. YDH'lerin ya da herhangi bir dinî gelenekten ayrılarak kendilerine özgü din algılarını oluşturan dinî grupların, belli bazı doktrinler etrafında, karizmatik liderlerinin ellerinde dehşet saçan bir şiddet mekanizmasına dönüşebildiğine şahit olunmaktadır. Bu sebeple YDH'leri şiddete sevk eden temel faktörlerden ikisi olan apokaliptik inanç ve karizmatik liderlik üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Nihai noktada, çalışmamız esnasında elde edeceğimiz bilgiler doğrultusunda dünyanın pek çok bölgesinde kıyasıya devam etmekte olan din ve mezhep kavgalarının gerçek mahiyetinin anlaşılabilmesine kısmen de olsa katkıda bulunabilmeyi amaçlamaktayız.

YDH-Şiddet İlişkisi Bağlamında Öne Çıkan Örnekler

Daha önce de ifade edildiği üzere elbette bir genelleme yaparak bütün YDH'lerin şiddete eğilimli olduklarını, şiddet üreten birer mekanizma olduklarını söylemek mümkün değildir. Kaldı ki YDH'lerin binlerle ifade edilen sayıları göz önünde bulundurulduğunda, adı şiddetle anılan YDH'lerin sayısının az olduğu görülmektedir. Bir şekilde şiddete bulaşmış olan YDH'ler arasında yer alan Halkın Tapınağı (Peoples Temple), Branch Davidian, Güneş Tapınağı (The Order of Solar Temple), Aum Shinrikyo ve Cennet'in Kapısı (Heaven's Gate) hareketleri gerçekleştirmiş oldukları şiddet eylemleri ile büyük yankı uyandırmış ve zihinlerde yer edinmiştir. Adı şiddetle anılan YDH'lerin sayısı elbette sadece bunlarla sınırlı değildir. Ancak "Büyük Beş" olarak da bilinen bu beş hareket şiddetle ilişkileri bağlamında daha fazla öne çıkmaktadır.

1950'li yıllarda Jim Jones tarafından kurulan Halkın Tapınağı hareketi, Güney Amerika'da yer alan Guyana'nın Jonestown kentinde aralarında çocuklarında bulunduğu 900'den fazla kişinin topluca intihar etmesiyle zihinlere kazınmıştır. Hareketin sona yaklaştığı dönemde, Halkın Tapınağı hareketi ile ilgili silah toplama, çocuk kaçırma, çocuk istismarı şeklindeki endişe verici iddialar kamuoyunun gündeminden düşmüyordu. Giderek artan kamuoyu baskısı sonucunda ABD Kongre Üyesi Leo Ryan 1978 yılının kasım ayında olayları yerinde incelemek üzere Jonestown'a gitti (Chyrssides, 2001b, s. 253). Jonestown'da bir gün kalan Leo Ryan ertesi gün hareketten ayrılmak isteyen 16 kişiyi de yanına alarak geri döndü. Ancak Jones'un sadık müritlerinden biri onları havaalanına kadar takip etti ve havaalanında onlara ateş açtı. Açılan ateş sonucu Leo Ryan, hareketten ayrılan bir kişi ve üç gazeteci öldü, 11 kişi ise yaralandı. Bu olaylar üzerine Jones müritlerini bir araya topladı ve uzun bir tartışmanın ardından onları toplu intihara razı etti. 276'sı çocuk 918 kişi öldü. Birçoğu siyanür karıştırılmış bir sudan içerek intihar etmişti (Saliba, 2004, s. 77-78).

Adı şiddetle anılan bir başka hareket Branch Davidian hareketidir. Yedinci Gün Adventistleri Kilisesi'nden ayrılan bir grup olan Branch Davidian hareketinin lideri mesih olduğunu iddia

eden David Koresh'ti. Koresh ve takipçileri, Texas'ın Waco şehri yakınlarında Mount Carmel olarak isimlendirdikleri bir alana yerleşmişlerdi. Kamuoyu gündeminde grup ile ilgili silah depolama ve çocuk tacizi iddiaları bulunmaktaydı. Bunun üzerine, Amerikan Alkol Tütün ve Ateşli Silahlar Bürosu (The Bureau Alcohol, Tobacco and Firearms-ATF) yetkilileri silah depolama ve taciz iddialarını araştırmak için 28 Şubat 1993'te Mount Carmel'e baskın düzenlemişlerdi. Çıkan silahlı çatışmada 4 hükümet yetkilisi ölmüş, 16 grup üyesi de yaralanmıştı. Bu olay üzerine Mount Carmel, ATF ve FBI tarafından kuşatıldı. Yaklaşık yedi hafta süren kuşatma esnasında Koresh'e birçok kez teslim olması için çağrıda bulunuldu. Teslim olması için çeşitli pazarlıklar yapıldı ancak hiçbir sonuç alınamadı. Bu nedenle 19 Nisan 1993'te teslim olmaları için kuşatma şartları ağırlaştırıldı. Bu esnada, Davidianlar tarafından çıkarıldığı düşünülen bir yangınla birlikte büyük patlamalar gerçekleşti. Bu patlamadan sadece 9 kişi kurtulabildi. David Koresh de dâhil olmak üzere 80'den fazla grup üyesi öldü ve bunların yaklaşık 20'si çocuktu (Lewis, 2004, s. 78-80; Wallis, 2004, s. 80; Wessinger, 2006, s. 172).

Branch Davidian hareketini trajik bir şekilde sonlandıran olayın üzerinden çok geçmeden Güneş Tapınağı (The Order of Solar Temple) isimli hareket üyelerinin intihar haberleri duyulmaya başlamıştı. Güneş Tapınağı hareketi 1984 yılında Joseph Di Mambro ve Luc Jouret tarafından kurulmuştu. Güneş Tapınağı üyeleri; çok özel bir misyonu tamamlamak üzere dünyaya geldiklerine, dünyada geçici olduklarına, çok yakın zamanda Sirius yıldızıyla bağlantılı olduğunu düşündükleri "Yüce Kaynak"a kavuşacaklarına, bedensel varlıklarından ayrılır ayrılmaz da solar yani güneş adını verdikleri görünmez, parlak bir şekle kavuşacaklarına, "transit (geçiş)" adını verdikleri bu kavuşmanın da ancak yanarak gerçekleşeceğine inanmaktaydılar (Aldridge, 2000, s. 177; Chryssides, 2006, s. 119-120). Dolayısıyla grup bu düşünce doğrultusunda bir dizi cinayet ve intihar eylemi gerçekleştirdi. 5 Ekim 1994 tarihinde Kanada'da Di Mambro'nun evinde biri bebek olmak üzere yanmış 5 ceset bulundu. Ertesi sabah tarikatın İsviçre'deki merkezinde yangın çıktı. Yangın sona erdiğinde itfaiyeciler 23 ceset buldular. Aynı günün gecesinde yine İsviçre'deki bir başka mekânlarında çıkan yangında 25 ceset bulundu. Kanada'da ölenlerden üçü yangın başlamadan önce bıçaklanmış, İsviçre'de ise 23 kişiden 20'si başlarından vurulmuştu. Yine İsviçre'de ölen 25 kişiden 10'unun başına kurşun sıkılmıştı. Ölü sayısı toplamda 53'tü ve ölenler arasında grup liderleri Di Mambro ve Luc Jouret de vardı. Bu trajik olayların devamı da vardı. 1995 yılında 16 kişi 1997 yılında da 5 kişi yine aynı şekilde ölü bulundu (Introvigne ve Mayer, 2002, s. 173-174).

YDH'lerin şiddetle ilişkili olduğu tezini güçlendiren en temel örneklerden bir diğeri, 1987 yılında Shoko Asahara tarafından kurulan Aum Shinrikyo hareketinin Tokyo metrosuna düzenlemiş olduğu sarin gazı saldırısıdır. Üyelerini, bilhassa kendilerinden olmayanları öldürmek hedefine kilitleyen bu hareket 1990'dan itibaren silahlanmaya başlamıştı. Ayrıca, grubun lideri Asahara 1993 yılından itibaren Aum'u korumak ve Aum düşmanlarıyla savaşmak üzere sarin gazı yapımından aleni bir şekilde bahsetmeye başlamıştı. Bir taraftan da Aum'a karşı olan ve onu benimsemeyen kişileri öldürmenin manevi açıdan meşruiyetini, dünyevî

kurtuluşun ancak kendi inançlarını benimsemeyen herkesin öldürülmesiyle gerçekleşeceğini anlatmaktaydı. Bu inanç doğrultusunda, Aum Shinrikyo hareketi 1995 yılının Mart ayında Tokyo metrosunun üç ayrı hattına aynı anda sarin gazı vermişti. Bu saldırı sonucunda 12 kişi ölmüş, 5000'den fazla kişi de yaralanmıştı (bkz. Reader, 2004).

1997 yılında Güney Kaliforniya'nın San Diego şehrinde bir UFO kültü olan Cennet'in Kapısı (Heaven's Gate) üyelerinin, kendilerini bekleyen uzay araçlarına binişlerini sembolize eden toplu intiharları da dikkat çekici şiddet eylemlerinden birisidir. Bonnie Nettles ve Marshal Applewhite tarafından kurulan Cennet'in Kapısı hareketi zamanla tam bir uzay jargonu kullanan, dış dünyayla ilişkisini tamamen kesmiş, dünyevi arzuları terk etmiş bir grup haline gelmişti. Alkol, tütün, uyuşturucu, cinsel ilişki ve dış dünya ile gereksiz ilişki kurmak yasaklanmıştı (Aldridge, 2000, s. 178). Ancak böyle disiplinli bir hayat sayesinde bu dünyadan daha yüksek bir düzeye geçeceklerine inanmaktaydılar. 1997 yılının Mart ayı yaklaşırken artık üst seviyeye geçiş vaktinin geldiğini düşünmeye başladılar. Çünkü o tarihte dünyanın yakınından geçecek olan kuyruklu yıldızın arkasında bir uzay aracının olacağına ve bu aracın kendilerini üst seviyeye, yani Göksel Krallığa taşıyacağına inanmaktaydılar (Chryssides, 2001a, s. 67-75). Sonuç itibarıyla 27 Mart 1997 tarihinde Cennet'in Kapısı hareketine mensup 39 üye San Diego'da kendilerini zehirleyerek intihar ettiler. Geride intihar etmediklerini, kendilerini üst seviyeye götürmeye gelen uzay gemisine binmek üzere olduklarını söyledikleri video kayıtları ve internet mesajları kaldı (Aldridge, 2000, s. 179).

YDH'leri Şiddete Yönelten Temel Faktörler

20. yüzyılın son yarısında YDH'lerin dâhil olduğu, uzun zaman hafızalardan silinmeyecek mahiyette bir dizi kolektif şiddet olayının meydana gelmesi araştırmacıları YDH'lerin şiddetle ilişkisini analiz etmeye sevk etmiştir. YDH'ler konusunda yapılan araştırmalar incelendiğinde, YDH'leri şiddete yönlendiren faktörler arasında "apokaliptik öğretiye sahip olma, karizmatik bir önder tarafından yönlendirilme, mevcut her şeyi iyi kötü düalizmi içerisinde görme, kendi amaçlarını gerçekleştirecek kurumsal yapıyı oluşturmada başarısız olma, üyelerini dış dünyadan tamamen soyutlama, hükümetin kötü yönetimi, muhaliflerin düşmanlığı, baskı ve zulüm" gibi çeşitli faktörlerin sıralandığı görülmektedir (Robbins ve Hall, 2007, s. 250-254).

YDH'leri şiddete sevk eden faktörler genel olarak iç ve dış faktörler olmak üzere iki başlık altında sınıflandırılmaktadır. Dış faktörler, muhaliflerin düşmanlığı, dışarıdan gelen baskı ve zulüm, hükümetin kötü yönetimi gibi faktörleri; iç faktörler ise apokaliptik öğreti, karizmatik lider, üyeleri dış dünyadan soyutlama, iyi-kötü düalizmi gibi faktörleri içermektedir (Bromley, 2011; Robbins ve Athony, 1995; Robbins ve Hall, 2007). İç ve dış faktörlerin şiddete yönlendirme noktasındaki etkisi ve ağırlığı bir durumdan diğerine farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, Halkın Tapınağı hareketinin içerisindeki şiddet potansiyelini ortaya

çıkarmak için sadece bir kongre üyesinin ve basın mensuplarının Jonestown'ı ziyaret etmesi ve hareketten ayrılmak isteyen bir avuç insanla Birleşik Devletler'e geri dönmeye çalışması yeterli olmuştu. Buna karşılık, Waco'da Branch Davidianların kendilerini kurban etmelerinde (büyük patlamalara sebep olan yangını Davidianların çıkardığı düşünülmektedir) ise ATF'nin harekete yönelik gerçekleştirdiği baskın esnasında yerleşim yerlerini çevreleyen duvarların zırlı araçlarla yıkılması ve bina içlerine boğucu gaz sıkılması etkili olmuştu. Bu sebeple Waco ile karşılaştırıldığında Jonestown'da dış faktörlerin rolünün daha az olduğu ya da başka bir ifadeyle, Waco'daki Branch Davidian topluluğunun içsel sebeplerden dolayı şiddete yönelme durumunun Guyana'daki Halkın Tapınağı yapılanmasından daha az olduğu söylenilebilmektedir (Robbins ve Anthony, 1995, s. 237-238).

YDH'ler konusunda yapılan araştırmalar iç ve dış faktörlerden hiçbirisinin otomatik olarak ya da birbirinden tamamen bağımsız bir şekilde şiddet üretmediğini, şiddetin meydana gelmesinin bazı iç koşulların dış değişkenlerle etkileşiminin bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır (Robbins ve Anthony, 1995, s. 238). Bununla birlikte araştırmalarda, gerçekleşen şiddet eylemlerindeki iç ve dış faktörlerin oranı açısından farklı yaklaşım modellerinin benimsendiği gözlemlenmektedir. Örneğin, Marc Galanter iç faktörlere ağırlık verirken John Hall, Philip Schuyler ve Sylvaine Trinh dış faktörlere ağırlık vermektedir.

Marc Galanter, *Cults: Faith, Healing, and Coercion* (1999) adlı çalışmasında Halkın Tapınağı, Branch Davidian, Aum Shinrikyo ve Cennet'in Kapısı hareketlerinin şiddetle ilişkileri bağlamında dört açıdan benzerlik gösterdiklerini dile getirmektedir: Grubun çevreden soyutlanarak yalnızlaştırılması, liderin paranoya ve korkuları, liderin mutlak hâkimiyet kurma isteği ve devletin kötü yönetimi. Galanter, devletin kötü yönetimi dışındaki unsurların hareketin içsel nitelikleri olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Galanter'e göre, hareketler gerek coğrafi olarak ayrılma gerekse sürekli olarak yer değiştirme yoluyla kendilerini geleneksel toplumlardan soyutlayabilmektedirler. Bu durum hareketleri kendi içlerinde yapılandırdıkları hakikat tanımları içerisinde hapsediği, eylemlerine yönelik dışarıdan alabilecekleri geribildirimlerin düzeltici etkilerini ortadan kaldırdığı için hareketin şiddete yönelme ihtimalini arttırmaktadır. Galanter'e göre şiddet ihtimalini arttıran bir diğer dinamik, liderlerin hareket ve üyeler üzerindeki mutlak kontrolü sürdürme isteğidir. Üyeler üzerinde sınırsız kontrol sağlama isteği, gerek içerden gerek dışarıdan başkalarının güçlerini ele geçirerek tüm kontrolü ellerinden alacağı şeklindeki korkulara yol açabilmektedir. Bunun sonucu olarak da liderler, kendi konumlarını korumak amacıyla bir kuşatılmışlık düşüncesi oluşturarak hareket içerisinde dayanışma ve bağlılığı sürdürmeye çalışabilmektedirler. Nihai noktada üyelerinin yaşamlarını yakından denetim altına aldıkları, üyelerin günlük yaşamlarını düzenledikleri, üyelerin düşünce ve davranışlarını mutlak olarak kontrol edebildikleri merkezî kontrol mekanizmalarını da kullanabilmektedirler. Son olarak Galanter, kötü devlet yönetimi ile dinî gruplarla başa çıkma noktasında hükümetin yetersizliğine, gençlerin bu hareketlerin içine çekilmesini engelleyememesine ve yasadışı eylemleri hemen kontrol altına alamamasına

işaret eder. Bu son unsur Galanter'in ele aldığı tek dış faktördür. O, daha ziyade iç faktörler ve bu iç faktörlerin etkileşimi üzerinde durmaktadır.

Buna karşılık Hall, Schuyler ve Trinh *Apocalypse Observed: Religious Movements, the Social Order, and Violence in North America, Europe and Japan* (2000) isimli çalışmalarında şiddet eylemlerinin YDH'lerin içsel özelliklerinden kaynaklanmadığını ileri sürmektedirler. Hall, Schuyler ve Trinh YDH-şiddet ilişkisine dair analizlerini Halkın Tapınağı, Branch Davidian, Aum Shinrikyo, Güneş Mabedi ve Cennet'in Kapısı olaylarına dayandırmaktadırlar. Onlar bu olaylardan hareketle apokaliptik dünya görüşü, karizmatik liderlik, aşırı derece iç kontrol ve geleneksel toplumdaki soyutlanma gibi iç faktörlerin şiddete karşı meyil oluşturabileceğini ancak bu özelliklerin bizzat kendilerinin şiddete neden olmadığını, şiddetin bilhassa YDH'ler ile sosyal düzen arasındaki ilişkiden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Özetle; Hall, Schuyler ve Trinh, şiddete neden olan iç faktörler hakkında bilgi vermekle birlikte bunlar üzerinde odaklanmamakta, daha ziyade kültürel muhalefet, medya ve hükümet kontrolü üzerine vurgu yapmakta, şiddete neden olan dış faktörleri ortaya koyarak hareket-toplum çatışması üzerinde durmaktadır.

John Wallis *Apocalyptic Trajectories: Millenarianism and Violence in the Contemporary World* isimli çalışmada YDH-şiddet ilişkisi analizini Halkın Tapınağı, Branch Davidians, Aum Shinrikyo, Güneş Tapınağı, On Emrin Yeniden Restorasyonu ve Cennet'in Kapısı hareketlerine dayandırmaktadır. Wallis, bu hareketlerden yola çıkarak şiddet eylemlerinin gerçekleşmesinde hem iç hem de dış faktörlerin rolünü ve onların karşılıklı ilişkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle her bir faktör grubunun, hem hareketin kendi içine yönelik etkilerini hem de hareket-toplum etkileşimine yönelik etkilerini dikkatli bir şekilde ele alıp incelemektedir (bkz. Bromley, 2011).

YDH'lerin şiddete yönelmesinde dinî-dünyevî, iç-dış, sosyal-kültürel, ekonomik-siyasal vb. pek çok faktör tespit edilebilmektedir. Ancak bu faktörlerin tamamını ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, böyle bir teşebbüs yerine YDH'lerin şiddete yönelmesinde yaygın olarak üzerinde durulan iki temel faktör olan apokaliptik inanç ve karizmatik liderlikten kısaca bahsetme yoluna gideceğiz.

Apokaliptik İnanç

Kötülüğün güçlerini yok ederek tanrının krallığını başlatacak olan nihaî dünya felaketine yönelik düşünce yapısını ifade eden binyılcı-apokaliptik inanç sistemleri şiddete başvuran dinî mezheplerin neredeyse hepsinin temel karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır (Hall ve Schuyler, 1998; Robbins, 2004, s. 61; Robbins ve Anthony, 1995, s. 239). Lorne Dawson apokaliptik inançların YDH'leri içine alan toplu dinî şiddet olaylarının her birinde, gerek kendilerini öldüren gerekse başkaları tarafından öldürülen insanların eylemlerini yapılandırılmada çok önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir (Dawson, 2006, s. 146).

Apokaliptik inanca sahip hareketler, mevcut düzenin yozlaştığını ve bu yozlaşmış düzenin çok yakın zamanda sona ereceğini düşünmektedirler. Aslında mevcut düzeni tamamen tersine çevirecek bir gelecek düzen beklentisi içerisindedirler. Öyle ki mevcut düzenin sona ermesi bir başlangıç olacak ve kendileri gibi inanmayan herkes yok edilecektir. Bir anlamda dünyanın son günlerinde şiddet ikliminin egemen olacağına hatta şiddet ve zulmün yeni düzenin öncüsü olarak gördükleri kendi gruplarına karşı yöneltilebileceğine dair bir beklenti içerisindedirler. Ancak dünyayı miras almak ya da en azından hakikati yaşatmaya devam edebilmek için hayatta kalmaları gerektiğine, bunun için de kendi kutsal bölgelerini savunmak zorunda olduklarına inanmaktadırlar. Bu düşünceden hareketle, bu tür hareketler zaman zaman silah depolama ve bu silahların kullanımına yönelik eğitim alma yoluna gidebilmektedirler (Robbins ve Hall, 2007, s. 251). Dahası, gruba yönelik tehditlerin dünyanın sonu ile ilgili senaryolarla ilişkilendirilmesinin bir sonucu olarak düşmanlar şeytanlaştırılabilir; Şeytan'ın, Deccal'ın ve diğer karanlık güçlerin temsilcisi olarak görülebilmektedir. Bu anlayış göz önünde bulundurulduğunda, YDH'lerin gerçekleştirmiş oldukları şiddet eylemlerinin arka planında Şeytan'ın kölelerine ancak şiddetle karşı konulabileceği düşüncesinin de önemli bir rol oynadığı görülebilmektedir (Robbins, 2004, s. 62). Örneğin, Waco'daki Branch Davidian olayında da bu anlayışa rastlanılabilmektedir. ATF ve FBI yetkililerinin Davidianlara ait Mount Carmel yerleşkesine düzenlemiş oldukları baskın, Davidianlar açısından sıradan askerî bir baskın değildi. Davidianlar'a göre, "Deccal ve onun köleleri ATF ve FBI kılıfına bürünerek kapıya dayanmıştı (Dawson, 2006, s. 149).

Karizmatik Liderlik

Karizmatik liderlik/otorite dinî hareketlerin şiddet potansiyeline etki eden önemli faktörlerden birisidir. Lorne Dawson karizmatik liderlerin, liderliğin ve hareketin geçici olmasına neden olabilen grup içi yönetimle ilgili çeşitli problemlerle karşı kaşıya kaldığını dile getirmektedir. Liderler genellikle aynı zamanda hareketin başkanları da oldukları için yönetimle ilgili her türlü problemle karşılaşmakta, üstelik hareketin başarısı ya da başarısızlığı onların karizmatik statülerini etkileyebilmektedir (Dawson, 2002). Bu bağlamda John Wallis, karizmatik liderliğin esasında riskli bir statü olduğunu ifade etmektedir. Wallis bu riskin ise karizmatik liderlerin otorite iddialarının büyük ölçüde sadece öznel faktörlere dayandırılmasından kaynaklandığını düşünmektedir (Wallis, 1993, s. 176).

Liderler hareketleri üzerindeki karizmatik ve idarî otoritelerini koruma noktasında hareketlerinin radikalleşmesinde de etkili olan çeşitli taktikler kullanabilmektedirler. Liderlerin otorite problemleri karşısında yaygın olarak gösterdikleri bilinen tepkiler arasında karizmatik meşruiyeti ve liderlik iddialarını destekleyen mucizeler ya da yeni vahiyler bulunmaktadır. Ayrıca liderlerin karizma kaybını engellemek için çekirdek kadro olarak nitelendirilebilecek bir avuç üye dışındaki üyelerin tamamıyla irtibatını kesmesi, hareket içerisindeki dayanışmayı arttırmak için apokaliptik vb. bir takım beklentilerin oluşturulması, liderlerin otoritesi-

ne karşı çıkma ihtimallerinin ortadan kaldırılması için potansiyel rakiplerin tasfiye edilmesi, liderin otoritesine teslimiyeti ölçen sadakat testlerinin başlaması da bu tepkiler arasındadır (Bromley, 2011, s. 24). Bu ve benzeri uygulamaların tamamı gittikçe artan bir şekilde otoriter ve mutlakiyetçi bir yönetimin oluşmasında, buna paralel olarak YDH'lerin radikalleşmesinde etkili olmaktadır.

Liderlik otoritesi aşırı derecede merkezileştirildiği için karizmatik liderlerin yetkileri, grup düzeyinde şiddet olasılığının artmasında ve şiddetin meydana gelmesinde temel teşkil edebilir. Kaldı ki mevcut örneklerde de karizmatik liderlerin şiddete izin verdiğini görebilmek mümkündür. Liderler bunu bazen doğrudan şiddeti başlatmaya yönelik emirler vermek suretiyle bazen de apokaliptik-binyılcı ideolojiler oluşturarak şiddet artışı sürecine rehberlik etmek suretiyle gerçekleştirmişlerdir. Bu durum esasında karizmatik liderliğin şiddetle ilişkisi bakımından apokaliptik-binyılcı düşünceden tamamen bağımsız olmadığını göstermektedir. Netice itibarıyla, şiddetle anılan YDH'lerin karizmatik liderlerinin zaman zaman az ya da çok şiddete yatkın bir ideoloji oluşturarak üyelerin bu ideoloji etrafında birleşmeleri için çaba sarf ettikleri söylenilebilir (Bromley, 2011, s. 24-25).

Karizmatik liderler zaman zaman üyeleri üzerindeki etki, güç ve otoritelerini denemek isteyebilirler. Bu kapsamda karizmatik liderler taraftarlarından kendilerini feda etmelerini isteyebilirler. Bu fedakârlık taleplerinin en uç noktası Jonestown'da bağlılıklarını test etmek için taraftarlarına intihar provaları yaptıran Jim Jones tarafından kullanılmıştır. Zira hareket üyeleri tükettikleri zehrin gerçek olup olmadığı hususunda genellikle bihaber kalmaktaydılar. David Koresh de taraftarlarına karşı benzer bir sadakat testi uygulamıştır. Koresh 1986 yılının başlarında Mount Carmel yerleşkesindeki tüm kadınlar üzerinde cinsel hak sahibi olduğunu iddia etmişti. Böylece, daha ziyade Branch Davidian erkeklerinin liderlerine olan sadakatleri test edilmişti (Rochford, 2007, s. 166-167). Bu örnekler karizmatik liderlerin, takipçilerini önlerine bir takım idealler koymak suretiyle dilediği şekilde yönlendirebileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, herhangi bir dinî oluşumun hırslı bir karizmatik liderin ellerinde rahatlıkla dehşet saçan bir şiddet mekanizmasına dönüşmesi mümkündür.

Sonuç

Tarihin her döneminde, gerek farklı dinlere mensup insanlar arasında gerek aynı dinin içerisinde farklı dinsel yorumları benimseyen insanlar arasında zaman zaman katliam de-recesine varan şiddet eylemlerine rastlanmaktadır. Aslında şiddeti temel alan bazı kütler haricinde hemen hemen her inanç sistemi iyiyi yaşatma, barışı tesis etme idealiyle yola çıkmaktadır. Bu sebeple özünde şiddeti meşrulaştırmayan dinlerin nasıl olur da şiddete referans olarak kullanıldığı öteden beri tartışılan en temel konulardan birisi olmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarih sahnesinde yer almaya başlayan YDH'lerden bazılarının cinayet, adam kaçıрма, suikast, toplu intihar gibi bir takım şiddet eylemleriyle gündeme

gelmeye başlamasıyla birlikte YDH'lerin şiddetle ilişkili olup olmadıkları, şiddete eğilimli olup olmadıkları, şiddeti meşrulaştırıp meşrulaştırmadıkları da bu din-şiddet ilişkisi kapsamında tartışılmaya başlanmıştır.

Bir genelleme yapılarak bütün YDH'lerin şiddete eğilimli bir karakter arz ettikleri elbette söylenemez. Bununla birlikte yukarıda bahsedilen şiddet eylemleri, YDH'lerle ilgili olarak ileri sürülen dolandırıcılık, istismar, silah kaçakçılığı, çocuk kaçırmaya ve tecavüz, intihara ve ölüme teşvik etme gibi iddiaları haklı çıkarmakta ve bazı YDH'lerin şiddete bulaşabildiğini açıkça gözler önüne sermektedir. Bahsi geçen örnekler, üyelerini ölmek ya da öldürmek hedefine odaklayan YDH'lerin nasıl tehlikeli bir yapıya dönüşebileceklerini göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Yapılan araştırmalar bir şekilde şiddete bulaşmış ya da şiddete eğilimli olan YDH'lerin belirgin bazı özelliklerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Apokaliptik inanç ve hareketi yönlendiren karizmatik bir lidere sahip olma bu niteliklerin başında yer almaktadır. Yaklaşmakta olan dünyanın son günlerinde bir takım felaketlerin gerçekleşeceğine inanan ve bu olayların gerçekleşmesini dört gözle bekleyen hatta bu süreci hızlandırmak için kendilerinin bir takım girişimlerde bulunması gerektiğini düşünen ve şiddet eylemlerini barındıran bu girişimlerinin haklılığına dair çeşitli gerekçeler sunan muhtelif dinî gruplara tarih boyunca rastlanmaktadır. Nitekim binyılcı-apokaliptik inançlar doğrultusunda geleceği inşa etmeye çalışan bu tür oluşumların gerçekleştireceği eylemlerde şiddet kaçınılmaz bir hal alabilmektedir.

Karizmatik liderler ise, apokaliptik inançlar doğrultusunda yaşanabilen şiddet artış sürecine rehberlik edebilmektedirler. Zira belirli ideallerle yola çıkan ve hareket üzerinde mutlak egemenlik sağlayabilen bir karizmatik liderin; üyelerine şiddet eylemleri de dâhil çeşitli işler yaptırabildiği, öncüsü olduğu hareketin güç, etki ve egemenlik alanını arttırabilmek adına şiddeti meşrulaştırdığı bilinmektedir. Ayrıca karizmatik liderlerin üyelerini fanatik fikirlerle besleyerek günahkâr dünyanın bir parçası olmamaları hususunda onlara sürekli telkinlerde bulunarak gelecekte gerçekleştirecek şiddet eylemlerine hazırladıkları da bilinmektedir. Buradan hareketle YDH'lerin şiddete başvurup başvurmayacağını büyük ölçüde belirleyen karizmatik liderlerin bizzat kendilerinin olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Günümüzde de tehlikeli amaçlarla yola çıkan muhtelif dinî gruplar bulunmaktadır. Üstelik bu gruplar; başta gençler olmak üzere işsiz, parasız, sosyal güvenceden ve destekten, ilgi ve sevgiden yoksun, manevi bir boşlukta bulunan çok sayıda insanı kendilerine çekebilmektedirler. Daha sonra bu üyelere kutsal uğrunda savaşmak ve ölmek ideali aşılanmaktadır. Böylece bu gençler, karizmatik liderlerin ellerinde ölüm saçan birer silaha dönüşebilmektedirler. Bu durum, YDH'lerin -ya da aynı dinin içindeki farklı dinî grupların- şiddete yönelmesinde karizmatik liderliğin çok daha etkin bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aldridge, A. (2000). *Religion in the contemporary world: A sociological introduction*. Cambridge: Policy Press.
- Baloğlu, B. (2014). Yeni dini hareketler ve şiddet: Şiddetin yeni adresi yeni dini hareketler mi?S. Turan ve F. Sancar (Ed.), *Yeni dini hareketler: Tarihsel, teorik ve pratik boyutlarıyla* içinde (s. 285-297). İstanbul: Açılım Kitap.
- Bromley, D. G. (2011). Deciphering the NRM-violence connection. In J. R. Lewis (Ed.), *Violence and new religious movements* (pp. 15-29). Oxford: Oxford University Press.
- Chang, H. (2004). *Falun gong: The end of days*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Chidester, D. (1988). *Salvation and suicide: An interpretation of Jim Jones, the peoples temple, and jonestown*. Bloomington: Indiana University Press.
- Chrystides, G. D. (2001a). *Exploring new religions*. London: Continuum.
- Chrystides, G. D. (2001b). *Historical dictionary of new religious movements*. Lanham, Maryland and London: The Scarecrow Press.
- Chrystides, G. D. (2006). Sources of doctrine in the solar temple. In J. R. Lewis (Ed.), *The order of the solar temple: The temple of death* (pp. 117-131). London: Ashgate.
- Crovetto, H. (2011). Ananda Marga, PROUT, and the use of force. In J. R. Lewis (Ed.), *Violence and new religious movements* (pp. 249-276). Oxford: Oxford University Press.
- Dawson, L. L. (2002). Crises of charismatic legitimacy and violent behavior in new religious movements. In D. G. Broomley, & J. G. Melton (Eds.), *Cults, religion and violence* (pp. 80-101). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dawson, L. L. (2006). *Comprehending cults: The sociology of new religious movements*. Oxford: Oxford University Press.
- Galanter, M. (1999). *Cults: Faith, healing, and coercion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hall, J. R. (1987). *Gone from the promised land: Jonestown in American culture*. New Brunswick, N.J.: Transaction.
- Hall, J. R., & Schuyler, P. (1998). Apostasy, apocalypse and religious violence. In D. G. Bromley (Ed.), *The politics of religious apostasy* (pp. 141-170). Westport, CT: Praeger.
- Hall, J., Schuyler, P. D., & Trinh, S. (2000). *Apocalypse observed: Religious movements, the social order, and violence in North America, Europe and Japan*. London & New York: Routledge.
- Introvigne, M., & Mayer, J. F. (2004). Occult masters and the temple of doom: The fiery end of the solar temple. D. G. Broomley, & J. G. Melton (Eds.), *Cults, religion and violence* (pp. 170-188). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Jenkins, P. (2000). *Mystics and Messiahs: Cults and new religions in American history*. New York: Oxford University Press.
- Kirman, M. A. (2010). *Yeni dini hareketler sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Lewis, J. R. (2004). The Branch Davidians. In C. Partridge (Ed.), *New religions* (pp. 78-80). New York, NY: Oxford University Press.
- Lewis, J. R. (2005). The solar temple "transits": Beyond the millennialist hypothesis. In J. R. Lewis, & J. A. Petersen (Eds.), *Controversial new religions* (pp. 295-317). New York: Oxford University Press.
- Lifton, R. (1999). *Destroying the world to save it: Aum shinrikyo, apocalypticism, and the new global terrorism*. New York: Holt.
- Mayer, J. F. (2011). There will follow a new generation and a earth': From apocalyptic hopes to destruction in the movement for the restoration of the ten commandments of God. In J. R. Lewis (Ed.), *Violence and new religious movements* (pp. 191-214). Oxford: Oxford University Press.
- Newport, K. C. G. (2006). *The Branch Davidians of Waco: The history and beliefs of an apocalyptic sect*. New York: Oxford University Press.
- Reader, I. (2000). *Religious violence in contemporary Japan: The case of Aum Shinrikyo*. Richmond, Surrey: Curzon.
- Reader, I. (2004). Dramatic confrontations: Aum Shinrikyo against the world. In D. G. Broomley, & J. G. Melton (Eds.), *Cults, religion and violence* (pp. 189-208). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Robbins, T. (2004). Sources of volatility in religious movements. In D. G. Broomley, & J. G. Melton (Eds.), *Cults, religion and violence* (pp. 57-79). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Robbins, T., & Anthony, D. (1995). Sects and violence. In S. A. Wright (Ed.), *Armageddon in Waco: Critical perspectives on the Branch Davidian conflict* (pp. 236-259). Chicago & London: The University of Chicago Press.

- Robbins, T., & Hall, J. R. (2007). New religious movements and violence. In D. G. Bromley (Ed.), *Teaching new religious movements* (pp. 245-270). Oxford: Oxford University Press.
- Rochford, E. B. (2007). Social building blocks of new religious movements: Organization and leadership. In D. G. Bromley (Ed.), *Teaching new religious movements* (pp. 159-185). Oxford: Oxford University Press.
- Saliba, J. A. (2004). The peoples temple. In C. Partridge (Ed.), *New religions* (pp. 77-78). New York, NY: Oxford University Press.
- Wallis, J. (1993). Charisma and explanation. In E. Barker, J. Beckford, & K. Dobbela (Eds.), *Secularism, rationalism, and sectarianism* (pp. 167-179). Oxford: Clarendon Press.
- Wallis, J. (2004). *Apocalyptic trajectories: Millenarism and violence in the contemporary world*. Oxford: Peter Lang.
- Wessinger, C. (2006). New religious movements and violence. In E. V. Gallagher, & W. M. Aschcraft (Eds.), *Introduction to new and alternative religions in America* (Vol. 1, pp. 165-205). London, Westport: Greenwood Press.
- Wright, S. A. (1995). *Armageddon in Waco: Critical perspectives on the Branch Davidian conflict*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zeller, B. E. (2011). The euphemization of violence: The case of Heaven's Gate. In J. R. Lewis (Ed.), *Violence and new religious movements* (pp. 173-189). Oxford: Oxford University Press.

Türkiye’de Dinler Tarihi Çalışmaları (Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri) İstatistiksel Analiz: 1959-2013

Mehmet Kalkan*

Öz: İslâmiyet’in var olduğu ilk dönemlerden beri farklı dinler İslâm toplumlarında önemli bir yere sahip olmuştur. Tarihin ve zamanın algısından bağımsız olmayıp savunma ve reddiye dili bu dünyaya hâkim olmuştur. Polemik dili günümüzde yerini yavaş yavaş objektif anlayışa bırakmıştır. Müslüman düşünürlerin tarihsel polemiklerinin diğer inanç mensuplarının İslâm ve Müslüman algısından daha kötü olduğu söylenemez. Ancak günümüz Türkiye’sinde yapılan çalışmaların önemli bir kısmı diğer dinleri akademik metodoloji çerçevesinde ve yine akademik ahlakın sınırlarını aşmadan analiz ve değerlendirme amacıyla yapılmaktadır. Bu tebliğin yazılış amacı Türkiye’de Dinler Tarihi bilim dalında 1959-2013 yılları arasında dünya dinleri hakkında tamamlanmış olan yüksek lisans ve doktora tezlerini istatistiksel olarak incelemek ve geleceğe yönelik yeni çalışmalar yapılırken dikkate alınabilecek hususları dile getirmek olacaktır. Araştırmamızı hazırlarken Yüksek Öğretim Kurumu’nun veri tabanı taranarak 1959-2013 yılları arasında hazırlanmış tezler yazar, danışman, üniversite, tez türü, tez adı ve yıl olarak istatistiksel veriyeye dönüştürülmüş ve düzenlenmiştir. İslâm Araştırmaları Merkezi’nin veri tabanı ile karşılaştırılarak farklılıklar ve yanlışlıklar büyük ölçüde giderilmiştir. Sonuçta araştırmamıza konu olan 650’den fazla yüksek lisans ve doktora tezi YÖK ve İSAM kütüphanelerinin veri tabanı temel alınarak taranmış ve muhteva açısından Yahudi tarihi ve inancıyla ilgili çalışmalara odaklanılmıştır. Bu tebliğ, Türkiye’de 1959-2013 yılları arasında yapılan tezlerin; yıllara, yapıldığı üniversiteye, derecesine (yüksek lisans doktora), diyalog, dinleri karşılaştırma, yapan kişilerin akademiye katılması, cinsiyet, konu, İslâm- Yahudilik ilişkileri vb. bağlamlarda elde edilen istatistikî verilerin analizine dayanmaktadır. Bu analizler Türkiye’de Dinler Tarihi hakkında yapılan tez çalışmalarının ideolojik veya apolojetik bir eğilimden uzaklaşarak fenomenolojik bir algılamaya doğru yöneldiğini göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Metodoloji, Avusturya Okulu, Ana-akım İktisat, Menger, Mises, Hayek.

Giriş

Dünya dinleri hakkındaki incelemeler çok farklı açılardan ve tarihin her döneminde ilim insanlarının ilgisine mazhar olmuştur. Medeniyetlerin aslî unsurlarından din kurumu farklı medeniyetlerin “öteki”ni anlama ve tanıması açısından önemli bir yere sahiptir. İslâm medeniyetinde olduğu gibi Yahudi-Hıristiyan medeniyeti de tarihin her döneminden kendisi dışındakileri konumlandırmak ve onlara karşı pozisyon almak için Yahudilik veya Hıristiyan-

* Arş. Gör., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.
İletişim: mehmet.kalkan@bozok.edu.tr, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 66000, Yozgat / Merkez.

liğin öteki algısından faydalanmıştır. Günümüze geldiğinde önemini hâlâ korumaya devam eden din ve dolayısıyla dine göre diğerleri kimdir? Sorusunun çağdaş sosyo-politik için ifade ettiği anlam sömürgeci Batı için bir anahtar görevi ifa etmiştir. Böylece Batı dünyasında Hıristiyanlık dışındaki özellikle coğrafi bakımdan Doğu kabul edilen bölgenin dinlerine karşı bir ilgi ortaya çıkmıştır.

Din çalışmaları kürsüsünün Avrupa'da kurulmasına öncülük eden Ninian Smart, dünya dinlerini anlamada üç önemli noktaya değinir. Birincisi, dinlerin insanlığın yaşayan engin birikiminin hayati derecede önemli bir parçasıdır. İkincisi günümüz dünyasının çoğulcu kültürel yapısını anlamak ve kavramak için dinlerin dünya görüşünü anlamaya ihtiyacımız vardır. Üçüncüsü bireysel hakikat algımızı tutarlı bir imanî temele oturtmak için böyle bir deneyime gireriz demektedir (Smart, 1998, s. 9). Batılı anlamda dinlere dair incelemelerin tarihsel seyri 20. yüzyılın başında sömürge zihniyetinin bir aşaması olarak geliştiği akademik çevrelerde artık inkâr edilmeyen bir gerçektir. Hıristiyan Batı dünyasının "öteki"ni tanıma arzusunun temellerinde sömürü ideallerinin izlerini görmek mümkündür. Örneğin Çin ve Hindistan'da bu durum çok net biçimde karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel olarak İslâm coğrafyası olarak adlandırılan Orta Doğu bölgesinde ise "ötekiler" olan gayrimüslim halkın statüsü tarihsel olarak başta Kur'an ilkeleri olmak üzere bir hukukî temele sahip olduğu için daha çok teolojik konularda diğer dinlerin batıl yönleri vurgulanırdı. Ancak *Milletler ve Kavimler* (el-milel ven-nihal) tarzı eserler Müslüman düşünürlerin daha 12. yüzyılda modern bilimin "objektif" vasıflarını haiz dinler tarihi çalışmaları (Şehristani, 2005; Taşpınar, 2008, s. 37-61) ürettiğini bize kanıtlamaktadır. Her ne kadar Tanzimat sonrası dönemde üniversite düzeyinde Dinler Tarihi dersleri (Aydın, 2001) olsa da sistematik sürekliliğini koruyamaması ve Osmanlı döneminde ağırlığının farklı alanlara kayması neticesinde bu alana dair çalışmaların azaldığı gerçeğini ifade etmeliyiz. Ahmet Mithat Efendi *Tarih al-Adyaan* adlı eserinin mukaddimesinde dinleri incelemesinin amacını şu şekilde açıklamıştır.

"Dinler Tarihinin amacı bir dini savunmak veya reddetmek için delil üretmek değildir. Din tarihçisi için temel olan şey objektif bir yaklaşımla dinî fenomenleri değerlendirmektir. (Ahmet Mithat Efendi, 1912, s. 15; Şenay, 2004, s. 74)

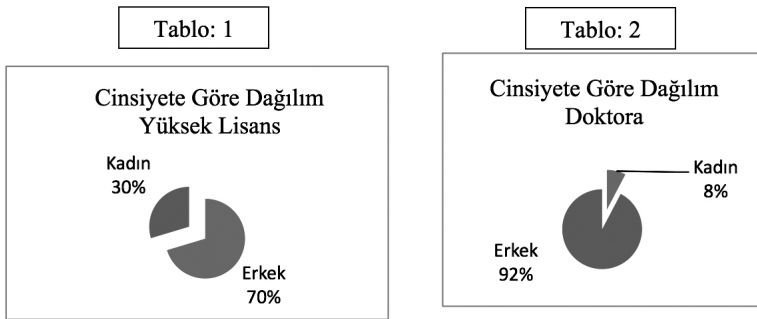
Bir başka yerde dinler tarihi derslerinin amacının dini fenomenleri aslına uygun biçimde tetkik etmek onların batıl yönlerini görerek İslâm akidesinin sağlamlığını kavra(t)ma olduğunu belirtir. Dolayısıyla 20. yy. da diğer inançları tanıma gayreti ve araştırma metodolojisi akademik bir temelde yeniden kurgulanmaya başlanmıştır.

Cumhuriyet dönemine geldiğimizde de Darülfünun'da Dinler Tarihi ve mitoloji derslerinin devam ettiğini görüyoruz. Nihayet Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 1949'da kuruluşunun ardından Batı metodolojisi temel alınarak akademik çalışmaların sistematik hale gelmeye başladığı söylenebilir. Bu çalışmanın amacı Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinin Dinler Tarihi bilim dalında 1959-2013 yılları arasında tamamlanmış olan yüksek lisans ve doktora tezlerini

istatistiksel olarak değerlendirmek ve gelecekte yapılacak çalışmalara ışık tutacak bir yol haritası oluşturmaktır. Araştırmaya Yüksek Öğretim Kurumu’nun verileri temel oluşturmuştur. İslâm Araştırmaları Merkezi’nin veri tabanı ile karşılaştırmalar yapılmış çeşitli bibliyografik araştırmalardan (Akın, 2014; Atasagun, 2005a, 2005b; Bali, 2004; Erünsal, Çardaklı ve Ülker, 2008; Gökkır, 1993) da istifade edilmiştir. Sonuç olarak araştırmamıza konu olan 650’den fazla yüksek lisans ve doktora tezi YÖK ve İSAM kütüphanelerinin veri tabanı temel alınarak çalışmanın verileri oluşturulmuştur. Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki İlahiyat fakültelerinin diğer bilim dallarında da Dinler Tarihinin konusu olabilecek çalışmalar yapılmış olabilir. Bu çalışmalar araştırmaya dâhil edilmemiştir. Ayrıca İlahiyat fakültelerinin tamamında bilim dalları kurulmadığından sadece Dinler Tarihi bilim dalı değil genel olarak çalışmamız Felsefe ve Din Bilimleri anabilim dalı bünyesinde yapılan tezlerin taranması sonucu oluşturulmuştur.

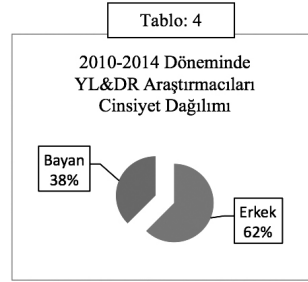
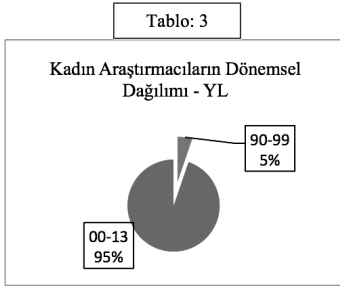
Tebliğimizi, İlahiyat Fakülteleri Dinler Tarihi bilim dalı öğretim üyeleri tarafından yönetilen tezlere tahsis ettiğimiz için dinler hakkında çalışmaların yapıldığı sosyal bilimlerin diğer bölümlerinde hazırlanan tezler değerlendirmelerimizde dikkate alınmamıştır. Bunun yanında Yüksek İslâm Enstitüleri döneminde hazırlanıp daha sonra doktora tezi olarak kabul edilen birkaç çalışma ile YÖK’ten önce hazırlanan tezlerden ulaşamadıklarımız olmuş olabilir. Görüşlerimize esas olan liste, büyük ölçüde YÖK’ün kayıtlarına dayanmakta ise de bazı tespit ve tashihler tarafımızdan yapılmıştır. Çeşitli sebeplerden dolayı, tebliğe esas aldığımız listede bazı eksiklikler varsa da bunların tespitlerimiz üzerinde önemli değişiklikler meydana getirebileceği kanaatinde değiliz. Çalışmamızda öncelikle yapılan çalışmaların demografik dağılımları ortaya konulacaktır. Sonraki kısımda hazırlanan tezlerin Dinler Tarihi alanlarına göre analizi yapılacak ve son olarak geleceğe dönük yapılacak çalışmalara yaptığımız analizlerin katkısı aktarılacaktır.

Cinsiyete Göre Dağılım



Dinler Tarihi alanında Türkiye’de 1970’lerin sonlarına doğru başlayan yüksek lisans araştırmalarından 1990’lı yıllara gelinceye kadar yüksek lisans çalışması yapan kadın araştırmacı bulunmuyor. Doksanlardan itibaren kadın araştırmacıların bu alana ilgisi giderek artmış

ve 2000 yılı sonrasında ise yüksek lisans araştırmalarının neredeyse yarıya yakınının kadın araştırmacılar tarafından yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Tez hazırlayanların araştırmacılar arasında kadın oranı cinsiyetlere göre dağılımı ise şu şekilde olmaktadır. Araştırmaya dâhil edilen yüksek lisans tezleri söz konusu olduğunda araştırmacıların %70'inin erkek, %30'unun ise kadın olduğu gözlemlenmektedir. Doktorada ise aradaki fark iyice açılmaktadır. Erkek araştırmacıların oranı %92, kadın araştırmacıların oranı ise %8'e kadar gerilemektedir. Bayanların bu alanda akademik çalışmalarını ilerletmede erkeklere oranla daha çok engelle karşılaştıkları söylenebilir.



Ancak 2010-2013 yıllarına odaklandığımızda kadın araştırmacıların oranının %40'a yaklaştığını görmekteyiz. Benzer durum doktora çalışmalarında da olmuştur. 1959-2000 döneminde sadece 2 kadın araştırmacı doktora çalışması tamamlamışken, 2000-2013 yılları arası dönemde ve sonrasında 8 kadın araştırmacının doktora'yı tamamladığını görüyoruz.

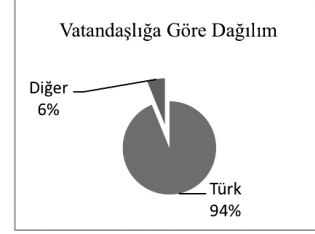
Cinsiyet karşılaştırmalarına baktığımızda kadın oranının 2000 yılı sonrasında oldukça arttığı ortaya çıkmaktadır. Kadın oranındaki bu artış tüm modern toplumlarda olduğu gibi Türk toplumunda da kadının entelektüel hayata daha fazla dâhil olmaya başladığını göstermektedir. Bu durumu etkileyen en önemli unsurlardan birisinin de kamusal alanda Müslüman kadınlara uygulanan başörtüsü yasağı olduğunu hatırlamak gerekir. Sekülerleşme planının bir parçası olan başörtüsü yasağı vb. uygulamalar kadınların akademik çalışmalarına da engel olmuştur. 2000'li yıllar sonrasında yasakların esnetilmesi ve daha sonra tamamen kaldırılması kadınların akademik hayata katılımını artırmıştır.

Vatandaşlığa Göre Dağılım

Dinler Tarihi alanı her ne kadar farklı inanç ve kültürleri inceleyen bir bilim dalı olsa da ülkemizdeki İlahiyat fakültelerinin Avrupa veya Amerika'daki Religious Studies bölümlerinden farklı olmasının bazı sonuçları vardır (Şenay, 2004). Örneğin Tablo 5'te görüldüğü üzere ülkemizde bu alanda çalışan araştırmacıların %95'lik bir kısmı Türk vatandaşı sadece % 5'lik bir kesimin yabancı uyruklu araştırmacılar olduğu görülmektedir. Araştırmacıların dinsel bağlılıklarına dair bir veriye sahip olmamakla birlikte, İlahiyat fakültesinden mezun kişilerin daha çok alana yönelmesinden dolayı araştırmacıların büyük ölçüde Müslüman oldukları

söylenbilir. Hatta yabancı uyruklu araştırmacıların da Türk cumhuriyetlerinden geldikleri düşünüldüğünde onların da İslâm dini müntesibi olduğu düşünülebilir. Bunlara ilaveten Türkiye’deki İlahiyat fakültelerinin yapısı itibariyle Religious Studies bölümlerinden farklı olması nedeniyle çalışmaların ekseriyetle İslâmî perspektifle hazırlanmış olması kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır ki bu duruma tezlerin içerik değerlendirmesi kısmında daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

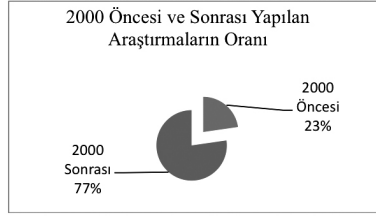
Tablo: 5



Tablo: 6



Tablo: 7

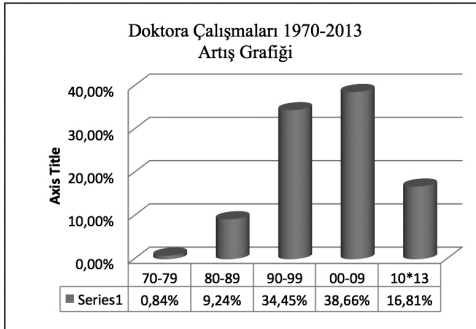


Yüksek Lisans–Doktora Tezlerine Göre Dağılımı

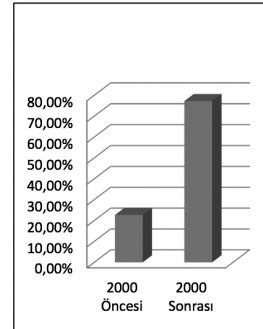
Araştırmamız 1959-2013 (2013 dâhil) yılları arasında yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerini kapsamaktadır. Buna göre tamamlanan tezlerin %82’si yüksek lisans tezi %18’i ise doktora tezi olarak hazırlanarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu veri Dinler Tarihi alanında yüksek lisans çalışması yapan araştırmacıların aynı oranda doktora devam etmemesi araştırmacıların akademik çalışmalardan vazgeçmesi yada farklı bir alana yönelmesi ile açıklanabilir. Bu durumun 2000 yılından itibaren önemli bir oranda değiştiği söylenebilir.

2000 Öncesi ve Sonrası Çalışmaların Dönemsel Dağılımı

Tablo: 8



Tablo: 9



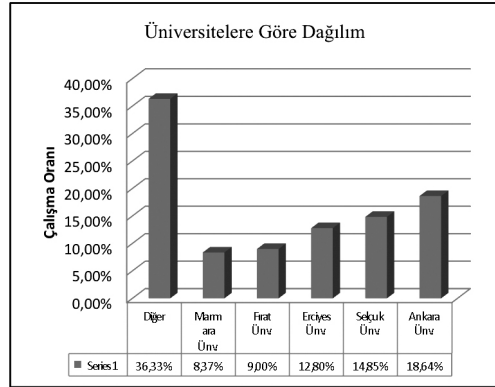
2000 yılı öncesi çalışmalar, bütün çalışmaların ancak %23'ünü teşkil ederken yeni üniversitelerinde katkısıyla araştırmaların %77'si 2000 sonrasında tamamlanmıştır. Sonuç olarak akademik çalışmalara yönelik ilgi, imkânların artmasına paralel olarak arttığı söylenebilir. Benzer bir durum İslâm Tarihi bilim dalı için yapılan analizlerde de görülmektedir (Demircan, 2005, s.10). Yıllık analizlerde elde edilen sonuçlar göstermiştir ki ülkenin sosyo-ekonomik durumundaki olumlu değişimlerle orantılı bir şekilde akademik çalışmalar da artmaktadır. Bu olumlu değişimin Türkiye'nin gelecek on yıllarda Dinler Tarihi alanında uluslararası akademik çalışmalara katkı sağlamada önemli bir itici güç sağlayacağını göstermektedir. Ancak kısa vadede dünya çapında kabul gören çok sayıda eserlerin ortaya çıkmasını beklemek gerçekçi gözükmemtedir.

Tezlerin Hazırlanmış Üniuersitelere Göre Dağılımı

Batılı üniversite modelinin benimsenmesi beraberinde Batı metodolojisinin de kullanılmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu anlamda Ankara Üniversitesi'nin açılması, modern usulle tez yazma sisteminin de bir anlamda başlangıcı kabul edilebilir. Bu süreçte İslâmî ilimler alanında da Batılı usulde çalışmalar yapılmaya başlanmış, ilk Dinler Tarihi tezi *-daha sonra bu bilim dalının kurucusu ve pek çok hocanın hocası olacak olan-*Hikmet Tanyu (Annamarie Schimmel danışmanlığında)

tarafından 1959 yılında tamamlanmıştır. 1978'de Abdurrahman Küçük'ün Sabateyistler hakkındaki tez çalışması gelecektir. Her ne kadar ilmi gelenek olarak Şehristanî'ye kadar geçmişe götürülse de belki de İlahiyat ilimleri arasında Dinler Tarihi en geç ve en az çalışmanın yapıldığı alanlardan birisidir. Dolayısıyla yapılan araştırmalara bakıldığında ilk açılan üniversiteler ve Dinler Tarihi bilim dalında öğretim üyesi bulunan üniversitelerde araştırma sayısının fazla olduğu görülmektedir. Dinler Tarihi alanında en çok tezin yapıldığı üniversite %18,64'lik oranla Ankara Üniversitesi'dir. Ardından %13,48'le Selçuk Üniversitesi, %12,38'le Erciyes Üniversitesi, %8,78'le Fırat Üniversitesi ve %6,74'le Marmara Üniversitesi takip etmektedir. Bu oranlardan anlaşılacağı üzere zikredilen 5 üniversitede yapılan çalışmaların oranı yaklaşık %60, diğer üniversitelerde yapılan çalışmalara oranı %40 civarındadır. Benzer bir sonuç 2005 yılında İslâm Tarihi alanında yapılan çalışmaların yapıldığı üniversiteler analizinde de görülmektedir (Demircan, 2005).

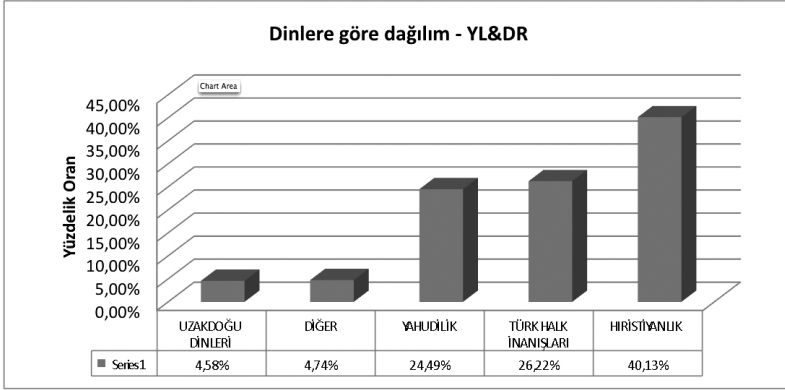
Tablo: 10



YÖK’ün tamamlanan tezleri erişime açmasından önce tezler yayınlanmamış ise araştırmacılar tezlere ulaşmakta bir hayli zorlanmaktaydı. Tezlerin akademisyenlerin ve okuyucuların daha kolay ulaşması için basılmasını beklemek yada hazırlandıkları kütüphanelerden matbu olarak erişmek ciddi bir problemdi. Dinler Tarihi alanında 59-13 arası dönemde hazırlanan tezlerin yaklaşık %40’ı tamamlanmasının ardından farklı tarihlerde yayınlanmış ancak %60’lık bir kısmı ise halen yayınlanmayı beklemektedir. Yayınlanmayan tezlere günümüzde YÖK veri tabanından, tamamlanmasının ardından üç yıl sonra tam metin erişim izni verilmektedir. Bu kısmen de olsa sorunların çözümüne katkı sağlayan bir uygulama olmuştur.

Tezlerin Konulara Göre Dağılımı

Tablo: 11



Dinler Tarihi alanında yapılan çalışmaların İlahiyat fakültelerinde hazırlanmasından dolayı çoğunlukla İslâm ile bağlantılı olarak çalışıldığını belirtmiştik. Hazırlanan çalışmaların konusu ne olursa olsun çalışmalar tarihi, coğrafi veya itikadi bağlamda İslâm dini ile ilişkilendirilmiştir. Hazırlanan çalışmaları genelleştirerek metodolojik tasnife tâbî tuttuğumuzda Biyografik Çalışma veya Eser Tahlili, Karşılaştırmalı Analiz, Ehl-i Kitap Dinlerin Özellikleri, Halk İnanışları üzerine alan araştırmaları ve Bibliyografik tezler gibi gruplandırabiliriz. Konularına göre bir tasnifte ise öne çıkan başlıklar Uzakdoğu Dinleri, Kutsal Kitap, Zerdüştlük, Mitoloji ve Kutsallık, Mistisizm, Misyonerlik, Türk Halk İnançları, İslâmî Literatürde Öteki Dinler, Dinlerarası Diyalog, Yahudilik, Ortodoks Kilise, Protestan Kiliseler, Katolik Kilisesi, Hıristiyanlık ve İslâm olmaktadır. Görüldüğü üzere aslında 1970’lerden önceye pek gidemeyen Dinler Tarihi çalışmaları İslâm eksenindeki en temel konulara yoğunlaşarak belki ilk dönemini tamamlamış artık daha spesifik analizler ve günümüz problemlerine dair çalışmalara yöneleceğini bekliyorum.

Ehli Kitap (Yahudilik-Hıristiyanlık)

Kur'ân-ı Kerîm'in Yahudi ve Hıristiyanlara ayırdığı hususi konum ve tarihsel tecrübenin sonucu olarak Türkiye'de araştırmacıların Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili konulara yönelmesi doğaldır. Hatta bu iki dine dair çalışmaların yetersizliği bile zaman zaman dile getirilmektedir. Bir gazete de konuşan Yahudilik ve Yahudi tarihini bilmenin lüzumuna işaret eden bir Türk akademisyen, Yahudilik çalışmalarının 2000 yılı öncesinde ihmal edilen bir konu olduğu tespitinde bulunmaktadır (Arslantaş, 2011).

Yahudilik çalışmalarını hazırlayanların cinsiyet dağılımına baktığımızda istatistiksel verilere göre yaklaşık %25'inin kadın %75'inin erkek olduğu görülmektedir. Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında hazırlanan tezlerin %25'i doktora, %75'i ise yüksek lisans tezidir. Doksanlı yıllara kadar Osmanlı/Türk Yahudileri" konusu aşırı sağ kesime mensup popüler yazarların ilgi duydukları bir alandı. Dolayısıyla ideolojik bir perspektif ile yazılmış olmaları doğal karşılanabilir. Doksanlı yıllardan sonra üniversite sayısındaki artışa paralel olarak ve de entelektüellerin azınlıklara karşı ilgisinin artması nedeniyle dünyada ve Türkiye'deki azınlıklara yönelik çalışmaların sayısında bir artış olduğu söylenebilir (Adam, 2010). Bu duruma güncel siyasî tartışmalarında katkı sağladığını ifade etmek gerekir. Türkiye'de yapılan lisansüstü Dinler Tarihi çalışmalarının 1990'lı yıllarda niceliksel bir artışın olduğu gözlenmektedir ancak bu artışın Yahudilik çalışmalarında 2000'lerden sonra daha belirgin bir biçimde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu çalışmalar inanç, ibadet, mezhep, Yahudi tarihi, Siyonizm, seçilmişlik, Kabala, teolojik problemler ve kutsal metinlerin analizi gibi konuları içermektedir. Çalışmaların genel bağlamı ise Yahudilerin İslâm ve Türk-Müslümanlarla ilişkilerine yoğunlaşmaktadır. Mutlak hakikat iddiasındaki dinlerin hepsi kendini diğerleri ile karşılaştırarak onlardan üstün olduğu düşüncesinden hareket eder. Ancak son dönemlerde Musa b. Meymun (Meral, 2014), Moses Mendelssohn (Özmen, 2014) gibi önemli Yahudiler hakkında hususi çalışmaların yapılmaya başlandığı da göz ardı edilmemelidir.

Yahudilik alanında yapılan lisansüstü çalışmaların metodolojik olarak iki yönde gelişen bir seyir izlediği söylenebilir. Buna göre Lisansüstü Yahudilik çalışmalarının %66'sı karşılaştırmalı analiz, %33'ü ise Yahudi tarihi ve kültürüyle alâkalı spesifik çalışma niteliği taşımaktadır. Hıristiyanlığa baktığımızda ise karşılaştırmalı çalışmaların oranının %40 olduğunu görüyoruz. Karşılaştırmalı çalışmalar genellikle farklı konuların İslâm dini ile benzer veya farklı yönlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Örneğin bazı çalışmalarda dua, kurban, evlilik, aile, ibadet, hac vb. konular karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Karşılaştırmalı çalışmaların yöneldiği önemli bir alanın da kutsal metinlere dair incelemeler olduğu görülmektedir. İlahî dinlerin kutsal metinleri içerik, otantiklik, peygamber kıssaları, teolojik doktrinler bağlamında karşılaştırılmıştır.

Hıristiyan inancı hakkında yapılan çalışmaların önemli ağırlığını Katolik Kilisesi, Ortodoks Kilisesi ve Protestan Kilise üzerine yapılan çalışmalar teşkil etmektedir (Katar, 2010). Bun-

ların yanında Kutsal Kitap, Misyonerlik, Diyalog hakkında yapılan ciddi çalışmalar olduğu görülmektedir. Öte yandan Sayentoloji tarikatı, Mormonlar, Yehova Şahitleri, Ünitaryenizm gibi ana akım Hıristiyanlıktan farklı özellikler taşıyan Hıristiyan gruplar hakkında da çalışmalar yapılmıştır.

Uzak Doğu Dinleri

Bir diğer temel konu başlığı olarak karşımıza çıkan Uzakdoğu dinleri kapsamında Hinduizm (Haşimoğlu, 2010), Budizm (Karataş, 2010), Konfüçyanizm, Sihizm vb. dinlere dair çalışmalar yapılmıştır. Uzakdoğu dinleri hakkındaki çalışmalar söz konusu olduğunda Yahudilik ve Hıristiyanlıktan farklı olarak niceliksel bir yetersizlikte günyüzüne çıkmaktadır. Uzakdoğu dinleri hakkındaki çalışmaların da henüz kutsal metinler, önemli şahsiyetler ve mezheplerin ötesine geçemediğini görüyoruz. Bu ilgisizliğin de son dönemde aşılımaya başlandığı söylenebilir. Bir taraftan ülkemizin küresel dünya ölçeğinde çok önemli bir konuma gelmesi diğer yandan Uzakdoğu dinlerinin yoga ve meditasyon adı altında ülkemizde de ciddi bir müntesip kitlesi edinmesi bu dinlerin derinlemesine incelenmesi zorunluluğunu göstermektedir. Uzakdoğu dinleri konusundaki çalışmaların yetersizliği, hem dinler tarihçisi akademisyenler hem de bu alana ilgi duyan sosyal bilimciler tarafından dile getirilmektedir. Ancak yeterli akademisyen olmaması bu konuda yapılacak çalışmaların da yetersizliğini beraberinde getirmektedir. Eksikliklerine rağmen Türkiye’de Uzakdoğu dinlerine dair özellikle Hinduizm çalışmaları, dinin genel karakterini sunmaktan öteye giderek problematik analizlerine yönelmiştir (Haşimoğlu, 2010).

Anadolu Dinleri

Bu bulgular ışığında %29,50’si sadece Türk Halk İnanışları ile ilgili yüksek lisans ve doktora tezlerinden oluşmaktadır. Bu, ülkemizde Dinler Tarihi tez çalışmalarının %17,71’sinin Anadolu Türk Halk inançları ile ilgili olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Türk Halk İnanışları ile ilgili yapılan tezlerin içinde bu beş üniversitede yapılan tezlerin oranı %70’tir. Bu çalışmaların dikkate alınmayacak kadar küçük bir oranı karşılaştırmalı çalışmalardır.

Tespitler, Sorunlar ve Değerlendirme

Birincisi çalışmaların niceliksel artışının söz konusu olduğu yadsınamaz bir gerçektir. 1979’dan günümüze Dinler Tarihi anabilim dalı alanında hem akademisyen sayısı bakımından hem hazırlanan tezlerin sayısı bakımından ciddi bir gelişme kaydedilmiştir. İkinci önemli husus yapılan çalışmaların ilgili oldukları alanlara baktığımızda Kur’an ve sünnetin “öteki” algısının çizgisinde gelişen ve Kur’anî ilkelerin yön verdiği bir perspektifin korunduğu söylenebilir. Diğer yandan resmî ideolojinin sınırlarını aşan daha özgün çalışmaların da arttığı söylenebilir. Dinine ve tarihine bağlı araştırmacının yaşadığı ortamın ve mensup

olduğu milletin tarihine ilgisiz kalması düşünülemez. Bu ilginin objektiflik sınırlarını muhafaza ederek kendini dünyaya duyurması gerekliliğinin altını çizmek gerekir.

Madalyonun diğer yüzüne baktığımızda her ne kadar ilkesel olarak kararlı ve anlamlı bir duruş görünse de araştırmaların kalitesi ve uluslararası akademik çevreye hitap edebilme kabiliyetinden yoksun olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu durumun muhakkak çeşitli sebepleri olmalıdır. Bu sebepler araştırmacılar, danışmanlar, ekonomik problemler ve alanın yeni gelişmesinden kaynaklanan problemler etrafında kilitlenmektedir.

Araştırmacıların çalışmak istedikleri konularda daha önce yapılan çalışmalardan haberdar olmaması tekrarlara düşmeye sebep olmaktadır. Örneğin ahiret inancı, ehli kitap kavramı, Martin Luther, mabet anlayışı, tanrı anlayışı, Süryanilik, Anglikan Kilisesi, Papalık, evlilik, kurban vb. konular ilahî dinler bağlamında birden fazla kişi tarafından çalışılmıştır. Özellikle doktora çalışmalarının özgün bir değer ifade etmesi bir zorunluluk arz ederken tekrara düşülmesi Dinler Tarihi alanı için önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun önüne geçmek için sadece YÖK ve İSAM tez veri tabanlarını incelemenin ötesinde uluslararası tez veri tabanları da incelenmelidir. Tez danışmanlarının tercihlerinin de tez konusu belirlemede önemli bir etken olduğu farklı alanlarda yapılan analizlerde ortaya çıkan bir diğer sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Danışmanın tez konusu hakkında bilgi sahibi olması önemlidir ancak bu noktada araştırmacının isteğiyle danışmanın ilgisi arasındaki karmaşık ilişkide eğer araştırmacı çalışmak istediğiyle danışmanın uzmanlık alanı farklı ve danışmanın çalışmayı yapan kişinin yararlanacağı İbranice, Süryanice, Latince veya Sanskritçe gibi dillere vukufiyetinin olmaması durumunda hazırlanan çalışmanın kalitesi hakkında şüpheler ortaya çıkmaktadır. Araştırmacıların tercih yaparken çalışma konusu ve isteğine uygun danışman tercihi yapması gerekir.¹ Tez konusu belirlemede etkili olan güncel siyasî ve toplumsal tartışmaların etkili olduğu görülmektedir. Türkiye’de Sebateyistler, Misyonerlik, Ekümenik Kilise, Protestanlık, Yoga, Meditasyon, kutsal metinlerin tahrifi, kurban gibi konuların güncel veya güncelliğini koruyan konular olması nedeniyle tez konusu olarak seçiminde etkili oldukları düşünülmektedir.

Araştırmacılarından kaynaklanan ikinci önemli sorun ise Dinler Tarihi alanının Latince, Grekçe, İbranice, Süryanice, Sankristçe vb. dillerde yetkinlik gerektirmesidir. Yeni yeni bazı araştırmacıların Latince, Grekçe, İbranice, Süryanice, Sankristçe gibi antik dilleri kullanarak araştırmalarını hazırlamaları hem kaliteyi artırmaktadır hem de dünyanın farklı coğrafyalarındaki araştırmacılara araştırmalarını ulaştırma imkânı sunmaktadır. Ekonomik gelişmenin bilimsel gelişmelerdeki etken rolünün dil öğrenme, kaynaklara erişim ve farklı coğrafyalarda gözlem yaparak araştırmaları oluşturmaya ciddi katkısı olmuştur. Özellikle son yıllarda tamamlanan araştırmaların bunu kanıtladığı görülmektedir.

1 Örneğin İslâm Tarihi Bilim Dalında ilk dönem İslâm Tarihi uzmanı danışmanların kendi çalıştıkları dönem dair çalışmalar yaptırarak gözlenmiştir. Ayrıca milli ve manevi değerlerin etkisi ile İslâm tarihi anabilim dalında en fazla çalışma Osmanlı dönemi ağırlıklıdır.

Dilden kaynaklanan bu problemler dinler tarihçisini terminolojik sorunlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Temel kaynaklar yerine ikinci dereceden kaynakların kullanılması sonucu, çeşitli dinlere ait pek çok terimin farklı varyasyonları dinler tarihi literatürüne geçmiştir (Haşimoğlu, 2010). Reinkarnasyon, reenkarasyon, âyet mi pasaj mı cümle mi? Özellikle antik dillerdeki orijinal kaynaklara erişilemeyen durumlarda araştırma yapanların en çok tercih ettiği kaynakların Batılı dillerde yazılanlar olması bir takım hataları kaçınılmaz olarak beraberinde getirmektedir. Yani başka bir dine veya dinî kültüre mensup kişi ya da kişilerin inceleyip, anlayıp, aktarabildikleri bir başka dini anlamaya çalışıyoruz. Batı dillerinden yapılan çalışmalara dayanarak Uzakdoğu dinlerini anlamamanın eksikliği günümüzde artık hissedilmekte ve bu dilleri bilen araştırmacıların yetiştirilmesi için çalışmalar yapılmaktadır. Klasik dil bilmenin zorunlu hale geldiği (Karataş, 2010), Dinler Tarihi alanında adı konulmasa da bir branşlaşmaya doğru gidiildiği bir dönemin başladığını söyleyebiliriz. Dinler Tarihi araştırmacısının, sadece objektif olmasının yeterli olmadığı, aynı zamanda doğru terminolojiyi tutarlı bir şekilde kullanması gerektiridir. Bir dine ait kavramların diğer dinler için kullanılması veya farklı bir dilde kavramsallaştırılması, Dinler Tarihçilerinin ortak bir terminoloji kullanmasına bağlıdır. Ancak bu anlamda ciddi bir çalışmanın olmaması genç araştırmacıların işini zorlaştırmaktadır.

Kaynakça

- Adam, B. (2010). *Türkiye’de Yahudilikle ilgili çalışmalar*. Türkiye’de Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği, Dinler Tarihi Araştırmaları, VII, *Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, Ankara 2010.ss. 369-374).
- Ahmet M. E.(1329). *Tedrisi Tarihi Edyan*, 1329, İstanbul,
- Akın, B. (2014). *Dinler tarihi alanında 2000 - 2010 yılları arasında yapılan akademik çalışmalar*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Arslandaş, N. (2011). Yahudilik tarihini bilmek lüzumdan öte elzemdir. *YeniŞafak*. <http://yenisafak.com.tr/kitap-haber/yahudilik-tarihini-bilmek-luzumdanote-Elzemdir11.05.2011-318511> adresinden 27 Mart 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Ataşağın, G. (2005a). *Dinler tarihi bibliyografya denemesi (1923–2004)*. Konya: Damla Ofset.
- Ataşağın, G. (2005b). Türkiye’de dinler tarihi çalışmaları. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20, 203-248.
- Aydın, M. (2001). Osmanlı medreselerinde tarih-i edyân dersleri. H. Y. Nuhoğlu (Ed.), *Osmanlı dünyasında bilim ve eğitim: Milletlerarası kongresi tebliğleri*, İstanbul, 12-15 Nisan 1999 içinde (s. 169-174). İstanbul: IRCICA.
- Bali, R. N. (2004). *Türkiye’de yayımlanmış Yahudilikle ilgili kitap, tez, ve makaleler bibliyografyası, 1923-2003*. İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Demircan, A. (2005). *İslâm Tarihi Bilim Dalında Hazırlanan Lisansüstü Tezler, Konuları ve Tez Konusu Belirlenmesinde Karşılaşılan Bazı Sorunlar*, İstem, Yıl:3, Sayı:5, s. 9 – 77.
- Erünsal, İ. E.,Çardaklı, F.ve Ülker, M. B. (2008). *İlahiyat fakülteleri tezler kataloğu: 1*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Gökkır, B. (1993). *Türkiye’de dinler tarihi sahasında yapılan çalışmalar*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Haşimoğlu, G. (2010, Aralık). Günümüz Türkiye’sinde Hinduizm konusunda yapılan çalışmalar, karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri. Türkiye’de Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği, Dinler Tarihi Araştırmaları, VII, *Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, Ankara 2010, (s. 628-651).
- Karataş, H. (2010, Aralık). Türkiye’de Budizm konusunda yapılan çalışmalar. Türkiye’de Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği, Dinler Tarihi Araştırmaları, VII, *Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, Ankara 2010, (s. 497-511).
- Katar, M. (2010, Aralık). Türkiye’de Hıristiyanlık konusunda yapılan çalışmalar üzerine genel bir değerlendirme. Türkiye’de

Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği, Dinler Tarihi Araştırmaları, VII, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2010(s. 375-387).

Meral, Y. (2012). *İbn Meymun'un eserlerinde İslâm ve Müslümanlar*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012.

Özmen, S. (2014). *Batı aydınlanmasının Yahudi modernizasyonuna etkisi: Moses Mendelssohn örneği*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri, İstanbul, 2014.

Smart, N. (1998). *The world's religions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Şehristani, M. A.-K. ve Öz, M. (2005). *İslam mezhepleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Şenay, B. (2004). The study of religion, history of religion & Islamic studies in Turkey. In P. Antes, A. W. Geertz, & R. R. Warne (Eds.), *New approaches to the study of religion: Volume 1* (pp. 63-100) Berlin: W. De Gruyter.

Taşpınar, İ. (2008). Şehristani'nin el-milel ve'n-nihal adlı eserinde dinler tarihine dair kullandığı metotlar. *Milel ve Nihal Dergisi*, V(1), 37-61.

Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu*

Seda Özmen**

Öz: Avrupa tarihi boyunca sürekli yer değiştiren ve farklı şehirlere dağılmış azınlıklar olarak hayatta kalmaya çalışan Yahudiler; ekonomik, siyasi, kültürel ve dinî alanda pek çok sınırlama ve baskıyla karşılaşmıştır. 18. yüzyıla gelindiğinde Aydınlanma düşüncesinin Avrupa'nın düşünce dünyasında meydana getirdiği etkiyle birlikte Yahudilerin durumu da büyük oranda değişmiştir. Yahudilerin toplumsal statülerinin yükseldiği ve vatandaşlık hakkının tartışıldığı bu dönemde, bir ulus değil ancak dinî bir azınlık olarak Avrupa toplumunun bir parçası olma fırsatını yakalayan Yahudiler, kendi içlerinde bir değişime gitmişlerdir. Modern Avrupa'ya dâhil olmak isteyen bu Yahudiler; konuşmalarıyla, giyim ve yeme-içmeleriyle Avrupalı Hıristiyanlara uyum sağlamaya başlamış, değişime direnen dinî geleneği ve otoriteyi eleştirerek reformlarla uyumlu bir Yahudilik anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu çaba Yahudilik içinde bir bölünme yaratmış, Yahudiliği modernize etmeye yönelik reformları savunan Yahudi aydınlanma hareketini meydana getirmiştir. Alman Yahudi Filozof Moses Mendelssohn, Aydınlanma felsefesi ile uyumlu Yahudilik anlayışı ile bu harekete öncülük etmiştir. Mendelssohn bir yandan kendi yaşamıyla bir Yahudi olarak Avrupa toplumu tarafından kabul görmenin nasıl olabileceğini gösterirken diğer yandan da Jerusalem isimli eserleriyle modern dünyada sürdürülebilir, akıl ile çelişmeyen ve doğal dine uygun bir Yahudilik anlayışı ortaya koymuştur.

Anahtar kelimeler: Moses Mendelssohn, Aydınlanma, Haskala, Yahudi Modernizasyonu, Reform.

Giriş

Yahudilerin Avrupa şehirlerine ne zaman ve nasıl göç ettiği konusundaki bilgiler yetersiz olmakla birlikte genel kanı Yahudilerin Babil sürgününden itibaren Avrupa şehirlerine yerleşmeye başladığı şeklindedir. İkinci mabedin M.S. 70'te yıkılışı ve 135'te Yahudilerin Kudüs'ten çıkartılışıyla Roma'nın yönetimindeki bölgelere dağılan Yahudilerin diaspora hayatı başlamış ve imparatorluğun 4. yüzyılda Hıristiyanlığı benimsemesiyle birlikte Avrupa'daki Yahudilerin dinî bir azınlık olarak varlığını sürdürmesi oldukça güçleşmiştir. (Goldenberg, 2007, s. 106; Roth, 2007, s. 554). Ortaçağa gelindiğinde ise Kilise ve bölge yöneticilerinin yaklaşımından hareketle Yahudilerin, Avrupa şehirlerindeki yaşamının daha da kötüleştiği anlaşılmaktadır. Yahudilerin dinî, ekonomik ve toplumsal alanda pek çok sınırlamayla

* Bu bildirinin temel aldığı çalışma; İstanbul Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi alanında Seda Özmen tarafından 2014 yılında tamamlanan "Batı Aydınlanmasının Yahudi Modernizasyonuna Etkisi: Moses Mendelssohn Örneği" başlıklı doktora tezidir.

** Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bölümü.
İletişim: sadaozmen@hotmail.com

karşılaştığı söylenebilir. Bu noktada özellikle ekonomik faaliyetleri kısıtlayıcı kurallar, ağır vergiler ve dinî baskılar Yahudi yaşamında etkili olan faktörlerdir. (Löwenbrück, 1995, s. 34). Engizisyon Mahkemeleri'nin kurulduğu ve 1492 sürgününün yaşandığı İspanya'da olduğu gibi; din değiştirme baskısı, şehirden sürgün edilme korkusu, yerleşim ve çalışma hakkı için ağır vergiler ödeme zorunluluğu altında varlığını sürdürmeye çalışan Yahudi azınlığın durumu, 18. yüzyıl Aydınlanma dönemi ile biraz olsun değişmeye başlamıştır. Dinî inançları gereği Ortaçağ boyunca dışlanan Yahudi azınlık, dinin Avrupa toplumu üzerindeki etkisini yitirmesiyle birlikte, dinî anlamda günahkâr -dolayısıyla da suçlu- olmaktan kurtulmuş ve aydınlanmış Avrupa toplumuna sağlayacağı yarar düşünülerek değer kazanmıştır.

Bu dönemde John Toland, John Locke ve Christian Wilhelm Dohm gibi önemli düşünürler yazılarıyla aydınlanmış Avrupa toplumunda Yahudilere yönelik algının olumlu yönde değişmesi gerektiğini vurgularken Prusya Kralı 2. Friedrich (1750) ve Avusturya İmparatoru 2. Joseph (1782) gibi yöneticiler Yahudilere din, eğitim, iş gibi alanlarda bazı haklar tanıyan bildiriler yayımlayarak bu olumlu yaklaşımı biraz olsun yasal hale getirmeye başlamışlardır (Mendes-Flohr ve Reinharz, 1995, s. 22-26, 36-40).

Yahudilerin vatandaşlık hakkının tartışıldığı ve Hıristiyan Avrupa'nın bir parçası olduğu algısının güçlendiği bu dönemde gettonun sınırlandırılmış yaşamından yavaş yavaş çıkmaya başlayan Yahudiler kendilerine yönelik yeni bir duruma karşılaşmışlardır. Şimdiye kadar karşılıklı olarak sınırlandırılmış bir ilişkiye sahip olan Hıristiyan Avrupa toplumu ile Yahudi topluluğu; sokaklarda, oturdukları bölgelerde, gittikleri okullarda ve çalıştıkları işlerde bir araya gelmek durumunda kalmış ve bu da her iki grubun birbirine karşı yeni bir tutum geliştirmesine neden olmuştur. Hıristiyan Avrupa'nın Yahudilere yönelik yaklaşımı Yahudiler tarafından olumlu karşılanmış ve Yahudilik içinde bir değişim meydana getirmiştir.

Yahudi Aydınlanması

Avrupa Aydınlanması'nın dine yönelik eleştirel bakış açısı, akıl-bilim vurgusu özellikle seküler eğitim almış olan Yahudileri etkisi altına almış ve Yahudileri Avrupa'nın değişimine uyum sağlayacak şekilde modernize etme girişimine yol açmıştır. Kendilerine *Maskil* (çoğ. *Maskilim*) diyen birtakım Alman Yahudi entelektüellerin meydana getirdiği *Haskala* hareketi, Yahudi modernleşme sürecini başlatmıştır. *Maskilim* direkt ya da dolaylı olarak çalışmalarıyla, aydınlanmanın zihin dünyası ve Avrupa eğitimiyle -öncelikle Almanya'daki- Yahudiler arasında arabuluculuk yaparak, onların maddi ve manevi anlamda modern dünyaya uygun bir değişim geçirmesine öncülük etmiştir (Feiner, 2007, s. 43-54).

Bünyesinde üniversite eğitimi almış Yahudi gençlerinin, zengin tüccarların, kendini yetiştirmiş entelektüellerin ve din adamlarının da bulunduğu *Haskala* hareketi, bir Yahudi aydınlanması yaratmak ve Yahudi toplumunu modernize etmek adına birçok kitap, dergi, gazete yayımlamış, çeşitli birlikler oluşturmuş ve modern Yahudi okulları kurmuştur. Bilimsel eği-

tim alan *Maskilim* özellikle geleneksel bakış açısını ve batıl inançları geride bırakacak şekilde tıp, astronomi ve matematik gibi alanlarda eser verirken; din eğitim almış *Maskilim* ise yayınladığı eserlerle Yahudi dinî geleneğini sert şekilde eleştirmiştir. *Maskilim* Avrupa'daki Yahudi cemaatlerin içinde bulunduğu geleneksel yaşam tarzını ve bunu korumaya çalışan dinî otoriteyi, onun dayandığı dinî geleneği ve metinleri eleştirmeye yönelmiştir. Yoğun şekilde Yahudi din adamlarının otoritesi ve bunun dayandığı Talmud metninin vahiyse niteliği tartışmaya açılmıştır. Tüm *Maskilim* aynı görüşte olmamasına rağmen, çoğu için artık Talmud'un tarih boyunca din adamları tarafından oluşturulmuş bir din kitabı olduğu ve vahiy ürünü olmayan bu metnin yalnızca tarihsel bilgileri sebebiyle değerli sayılabileceği görüşü ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu durum Talmud'daki dinî hukuk kurallarının geçerliliğini de gündeme getirmiştir.

Yahudiler için dinî hukuk kuralları –yani *Halakha*- hayatın her alanında uyulması gereken bir yasa olma durumunu kaybetmeye başlamış, her hangi bir yaptırım olmayan, yalnızca Yahudilerin bireysel olarak başvurduğu dinî bir kanun olarak sınırlandırılmıştır. Bu noktada *Haskala*, *Halakha*'nın toplumsal alanla ilgili olan kurallarının geçerliliğini tamamen yoksaymış; evlenme-boşanma, doğum kontrolü gibi konularda *Halakha*'nın belirlediği kuralları tartışmaya açmış ve nihayetinde bu ve benzeri konularda bulunulan ülkenin medeni yasa-sının esas alınmasına karar vermiştir (Kravitz, 1980, s. 77).

Maskilim böylece Avrupalı Yahudilere, dinî aidiyetlerinin buldukları ülkenin yasasına uymaya engel olmadığını göstermeye çalışmıştır. Yalnızca inanç boyutunda bir bağlılıkla ve modern Avrupa'ya uyumlu olan uygulamalarla sürdürülebilir bir din anlayışı geliştiren *Haskala* hareketi, Yahudilerin giyim-kuşam, yeme-içme ve ibadet konularında pek çok reformu gerekli görmüştür. Modern bir Yahudi toplumu oluşturma adına İbranice ve Almanca pek çok yayınlı Yahudi topluluğuna seslenen *Maskilim*, yeni açılacak modern Yahudi okullarıyla da yeni neslin şekillendirilmesini de ihmal etmemiştir.

Talmud'u merkeze alan, küçük yaşta çocuklara anlama kabiliyetlerinin üstünde *Halakha* kurallarını ezberletmeye çalışan geleneksel Yahudi eğitim kurumlarını sert şekilde eleştiren *Maskilim*, 1778 yılında Berlin'de kurduğu *Hinuch Ne'arim* (Gençlerin Eğitimi) isimli modern Yahudi okuluyla; Tevrat İbranicesiyle Kutsal Kitap eğitimini merkeze almış, Almanca ve seküler meslek dersleri de müfredata eklemiştir (Feiner, 2007, s. 141).

Haskala hareketi bir aydınlanma hareketi olarak, dile getirdiği reformların önünde engel olarak gördüğü dinî geleneği reddetme konusunda Kutsal Kitap'a başvurma yoluna gitmiştir. Bu noktada *Haskala*, dinî otoritenin ve Kutsal Kitap dışındaki dinî metinlerin otoritesini zayıflatarak Tevrat İbranicesine ve Kutsal Kitap'ın anlaşılmasına vurgu yapmıştır. Hareket, Alman Yahudilerinin o dönem konuştuğu -Almanca ve İbranice karışımı olan- Yiddiş dilinin terk edilerek Yahudi dinini doğru şekilde anlayabilmek adına Tevrat İbranicesinin ve Alman toplumuna uyum sağlamak adına da Almancanın öğrenilmesini gerekli görmüştür. Bu doğ-

rultuda hem Almanca hem de İbranice olmak üzere *Maskilim* tarafından pek çok gazete ve dergi yayımlanmıştır. Bir yandan *Maskil* David Frankel (1779-1856) tarafından kurulan *Shulamit* dergisi ve dönemin önemli dergisi *Berlinische Monatschrift*'te Almanca yazılarıyla Alman Hıristiyan toplumuna seslenme imkânı bulan *Maskilim*, diğer yandan İbranice *Kohelet Musar (Ahlak Vaizi)*¹ ve *Haskala'nın* en önemli yayın organlarından *Ha'meassef*'teki (Koleksiyoncu)² İbranice yazılarıyla da Yahudi cemaatini şekillendirmeye çalışmıştır. Almanca yayınlarda, modern Alman toplumuyla uyum içinde bir Yahudi ve Yahudilik anlayışı sunmaya çalışan *Maskilim*, aydınlanmanın eleştirel bakış açısının hâkim olduğu felsefi ve dinî çalışmalar ile tercümelere yer verdiği İbranice yayınlarda ise daha çok kendi cemaatini reformlara hazır hale getirmeyi hedeflemiştir.

Batı Aydınlanması'nın dine yönelik tutumu ile dil, edebiyat, bilimsel ve seküler çalışmalara verdiği önemi aynen takip eden bu Yahudiler, aslında Batı Aydınlanması'nın Avrupa toplumunda meydana getirdiği değişimin bir benzerini Yahudi toplumunda meydana getirmeye çalışmışlardır. Bu da şimdiye dek hem içyapı hem de dış baskılar nedeniyle geleneksel şeklini koruyan ve değişime direnen Yahudi toplumunda yeni bir modernleşme süreci başlatmıştır. Bu süreçte *Haskala*'ya Alman Yahudi filozof Moses Mendelssohn'un (1729-1786) görüşleri öncülük etmiştir.

Moses Mendelssohn

Geleneksel bir Yahudi ailesinin fakir çocuğu olarak dünyaya gelen M. Mendelssohn, 1743 yılında on dört yaşındayken dönemin önemli düşünce merkezlerinden Berlin'e gelmiş, burada kısa sürede mahrum kaldığı dil, bilim ve felsefe alanında kendini yetiştirmiştir. Geleneksel Yahudi cemaat yapısı içinde, yalnızca ailesinden ve geleneksel tarzda eğitim yapan *heder*'de edindiği dinî bilgi ve konuştuğu Yiddiş diliyle yetinmeyen Mendelssohn, kısa sürede Yunanca ve Latinceyi felsefi eserleri okuyup anlayacak kadar; Almancayı da önemli felsefi eserler kaleme alacak kadar iyi öğrenmiştir. Bu dönemde bir Yahudinin evinde özel öğretmenlik yapan, daha sonra da aynı Yahudinin ipek fabrikasının başına geçen Mendelssohn, Berlin'in eğitilmiş ve entelektüel insanların zaman geçirdikleri, görüş alış-verişinde buldukları "Gelehrtes Kaffeehaus" (bilginler kahvehanesi-1755) ve "Montagsclub" (Pazartesi kulübü-1749) gibi bazı mekânlara gitmeye başlamış ve buralarda Lessing de dâhil olmak üzere pek çok önemli isimle tanışma imkânı bulmuştur (Lauer, 2008, s. 338).

Yazar ve gazeteci Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) ve yayımcı Friedrich Nicolai (1733-1811) ile tanışmasıyla birlikte Mendelssohn'un yazı hayatı başlamıştır. Mendelsso-

1 *Kohelet Mussar*: Tahminen 1750-58 yılları arasında Berlin'de M. Mendelssohn ve Tobias Bock'un birlikte yayımladıkları ve ahlaki yaşamla ilgili öğretici İbranice yazılardır (Kressel, 2007, s. 257).

2 *Ha Meassef*: 1783 yılında Moses Mendelssohn ve öğrencileri tarafından kurulan ve 1784-1811 yılları arasında İbranice olarak yayım yapan dergi ve *Haskala*'nın ilk basın yayın organı olarak bilinmektedir (Tsamriyon, 2007, s. 298).

hn'un, Spinoza ve Leibniz felsefelerinden izler taşıyan ve felsefe üzerine karşılıklı diyaloglardan oluşan *Philosophische Gespräche* (Felsefi Konuşmalar) isimli ilk felsefi eseri, isminin Alman entelektüel çevrelerce duyulmasını sağlamıştır. 1755 yılının sonlarında yayımlanan *Über die Empfindungen* (Duyumlar Üzerine) isimli eser ise Mendelssohn'un yayımlanan ikinci eseri olarak kabul edilebilir. Bu eser estetiğin ana meselelerine yönelik bir deneme niteliğindedi ve Mendelssohn'un mektup şeklinde kaleme aldığı on beş adet yazısından meydana geliyordu (Mendelssohn, 1843-1845, I, s. 107-190). Bu önemli felsefi eserlerin yanı sıra Mendelssohn arkadaşı yayımcı Nicholai ile birlikte 1756 yılında kurdukları *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der Freien Künste* (Güzel Bilimler ve Özgür Sanatların Kütüphanesi) isimli dergide de felsefe ve literatüre dair makaleler kaleme almaya devam etmiştir (Schmid, 2003, s. 44). Almanca kitap ve makalelerin yanı sıra Tevrat İbranicesinin Yahudiler arasında yeniden canlandırılması için İbranice olarak yayım yapan *Kohelet Musar* dergisini kurmayı ihmal etmemiştir. Bu dergi ile eğitimsiz Yahudilere Yahudi inancının detaylarından çok, akla uygun ahlâkî bir tutum kazandırmaya çalışan Mendelssohn; felsefi ve teolojik incelemelerde genellikle Leibniz ve Wolff felsefesini takip etmekle birlikte, inançlı bir Yahudi olarak yazılan hiçbir şeyin Yahudi inancına aykırı olmamasına dikkat etmiştir (Allerhand, 1980, s. 73).

1763 yılında Mendelssohn *Über die Evidenz in Methaphysischen Wissenschaften* (Metafizikî İlimlerin İspatı Üzerine) isimli çalışmasıyla Prusya Bilimler Akademisi'nin düzenlediği yarışmaya katılmış ve metafizikî hakikatlerin matematik-geometrik ispatlama yöntemiyle olan ilişkisini ortaya koymaya çalıştığı bu eseriyle akademi üyelerinin çoğunun beğenisini kazanarak birinci olmuştur. Ancak bir filozof olarak bu birinciliğe layık görülen Mendelssohn bir Yahudi olarak maalesef akademi üyeliğine layık görülmemiştir. Bu ödüllü çalışma Mendelssohn'u felsefe dünyasında büyük bir üne kavuşturmuş olmasına rağmen, onu bu alanda tabiri caizse zirveye taşıyan ve "Alman Sokrates" olarak anılmasını sağlayan, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalıştığı *Phadon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (Phadon yahut Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine-1767) isimli çalışması olmuştur. Platon'un, Sokrates'in ölümsüzlükle ilgili görüşlerini öğrencileriyle tartıştığı *Phaedon* eserinden ilham alarak yazdığı bu eserde Mendelssohn, Platon'un görüşlerinin yanı sıra Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten ve Reimarus'un görüşlerinden de yararlanmıştı (Mendelssohn, 1843-1845, II, s. 69).

Mendelssohn felsefi çalışmalarıyla kısa sürede Hıristiyan Avrupa'da saygın bir yer edinmeyi başaran ender Yahudilerden biri olmuştur. Bu sebeple Avrupalılar onu bir Yahudi'den çok bir aydın, bir filozof olarak görmüş ve değer vermişlerdir. Bunda Mendelssohn'un din kardeşlerinin politik durumuna mesafeli duruşu ve Yahudi kimliğine vurgu yapmaksızın, Aydınlanma felsefesine yönelik çalışmalara ağırlık vermesi etkili olmuş olabilir. Aynı zamanda Mendelssohn'un Hıristiyan inancının akıl ile uyum içinde olduğunu ortaya koyan Leibniz ve Wolff felsefelerinin izinden giderek; akıl yürütme ve çeşitli delillerle ispatlanan tanrı, kader ve ölümsüzlük düşüncesini ifade eden Doğal Teoloji kavramını benimsemiş olması da onun Yahudi kimliğine yönelik şüpheleri arttırmıştır. Bu nedenle yazılarıyla bir aydın olarak kabul gören ve

felsefi anlamda Leibniz ve Wolff felsefesinden etkilenen Mendelssohn'un inancı merak uyandırmış, onun Aydınlanmış Hıristiyanlığa geçip geçmediği, eğer geçmediyse bir aydın olarak Yahudi dini ile benimsemiş olduğu Aydınlanma felsefesini nasıl uzlaştırabildiği sorulmuştur. Mendelssohn kamuoyunda artan bu sorular karşısında açık bir şekilde Yahudi dinini benimsediğini ve Yahudi kimliğini reddetmediğini ısrarla ifade etmiştir. Ve son zamanlarını özellikle Yahudi din kardeşlerinin politik hakları için mücadele ederek³ ve benimsediği Yahudi dinin sanılanın aksine Aydınlanma felsefesi ile uyum içinde olan rasyonel bir din olduğunu göstermeye çalışarak geçirmiştir. Özellikle 1783 yılında yayımladığı *Jerusalem oder Über Religiöse Macht und Judentum* (Kudüs ya da Dini Güç ve Yahudilik Üzerine) isimli eseriyle Mendelssohn Aydınlanma felsefesiyle uyumlu dinî anlayışını detaylı şekilde ortaya koymuş ve Yahudiliğin bu yorumu Aydınlanma Yahudiliği'nin temel inanç esasını meydana getirmiştir.

Mendelssohn'un Din ve Devlet Düşüncesi

Mendelssohn Yahudiliğin Aydınlanma felsefesiyle uyumunu ortaya koymadan önce *Jerusalem* eserinin ilk bölümünü din ve devlet anlayışını açıklamaya ayırmıştır. Mendelssohn din ve devletin birbirlerine karşı taleplerini, sınırlarını ve alanlarını bireysel özgürlük ve vicdan hürriyetinin serbestliği adına yeniden belirlemiştir. Öncelikle Mendelssohn bu ikisinin alanlarına yönelik kesin bir ayırım ve sınırlamanın olmadığını fark etmiş ve bu yokluğun; dinin (kilise gibi dini kurumların) devlet alanına, devletin de dinin alanına olan müdahalesinin engellenmesiyle ortadan kalkabileceğini ifade etmiştir:

Devlet ve din –sivil ve kilisevi yasa, seküler ve kilise otoritesi- sosyal yaşamın yükünü taşımak yerine, onlar sosyal yaşamın direkleri olarak birbirlerine karşı gelerek dengeyi bozuyorlar ve birbirlerini yükseltmek yerine birbirlerine ağırlık yapıyorlar. Bazı düşünceler, ahlâki varlıklarına göre farklı toplumsal ilişkilere sahip bu ikisini ayırmayı daha uygun görmüş ve bunun neticesinde her ikisi de ayrı alanlara ayrılmış, özel haklar, görevler, güçler ve maddi varlıklar elde etmiştir. Fakat bu farklı iki alanın kapsamı ve sınırları son derece kesin bir şekilde ayrılamamıştır. Bazı zamanlarda kilisenin sınır taşlarını devletin alanının derinliklerine doğru ilerlettiği görülebilir, bazen de devletin bizzat bu alan tacizine onayladığı ölçütlere uygun olarak izin verdiği görülmektedir. Bu iki ahlâki varlık arasındaki çekişme bugüne kadar sınırsız kötülüğün ortaya çıkmasına neden olmuştur ve hâlâ böyle bir tehlike söz konusudur (Mendelssohn, 1843-1845, III, s. 257–258).

- 3 Mendelssohn Yahudilerin kültürel anlamda yükselmelerinin vatandaşlık statülerinde meydana gelecek birtakım düzenlemelere bağlı olduğunun farkına varmış ve Yahudilerin politik durumlarının iyileştirilmesi, onların Avrupa vatandaşı olarak kabul edilmesi konusunda mücadele etmiştir. Bu anlamda Mendelssohn Alman tarihçi ve Politika Yazarı Christian Wilhelm von Dohm'un (1751–1820) *Über die Bürgerliche Verbesserung der Juden* (Yahudilerin vatandaşlık durumunun iyileştirilmesi üzerine) isimli yazısını destekler mahiyette yazılar yazmış, Hollandalı Yahudi Bilgin Menasseh ben İsrail'in (1604–1657) 1655'te Yahudilerin İngiltere'ye kabulü için kaleme aldığı *Vindiciae Judeorum* isimli yazısını Almancaya tercüme ettirip bir önsöz ekleyerek tekrar yayımlamış ve Avrupa'nın saygı duyduğu bir aydın olarak Yahudilerin durumuna dikkat çekmiştir (Mendes-Flohr ve Reinharz, 1995, s.44-49).

Mendelssohn'un din ve devletin alanlarını birbirinden ayıran bu sözlerinden sonra, bu ikisinin sahip olduğu güce dair kullandığı ifadeler Locke'un görüşlerini hatırlatmaktadır. Locke'a göre; hakiki dinin gücü aklın samimi ve tam olarak ikna edilmesine bağlıdır. Bu anlamda onun ceza ve baskı yoluyla insanların iç yargılarını değiştirme gibi bir yetkisi söz konusu değildir. Kanunları icra etmek, itaat beklemek ve kılıçla zor kullanmak siyasi yönetimden başka kimseye ait değildir. Bu noktada Locke "ikna etmek bir şeydir, emretmek başka bir şeydir; biri tartışmalarla kabul ettirilir, diğeri cezalarla" diyerek, din ve devletin alanlarını net bir şekilde ayırmıştır (Locke, 1995, s. 19-20). Mendelssohn'un şu sözlerine bakıldığında, Locke'un dinî yetkiyi ikna, devlet yetkisini de ceza ile sınırlandırdığı bu düşüncelere katıldığı söylenebilir:

Burada biz din ile devlet arasında temel bir fark görüyoruz. Devlet emir veriyor ve baskı yapıyor, din ise öğretiyor ve ikna ediyor. Devlet yasayı emrediyor, din ise Allah'ın emirlerini. Devlet fizikî bir güce sahip ve onu gerektiğinde kullanabiliyor, dinin gücü ise sadece sevgi ve iyilik. Biri itaatsizi terk eder ve onu kovar, diğeri ise onu bağrına basar ve ona öğretmeye çalışır ya da en azından onun dünyadaki az bir zamanı boyunca onu teselli eder, bu tamamen yetersiz bir şey değildir. Sivil toplum sosyal kontrat gereği baskı kurma hakkına sahiptir. Dini toplumun ise böyle bir baskı hakkı ve onu uygulayabileceği bir kontratı yoktur. Devlet mükemmel haklara sahipken, kilise yalnızca mükemmel olmayan haklara sahiptir (Mendelssohn, 1843-1845, III, s. 269).

Mendelssohn *Jerusalem*'in birinci bölümünü ne dinin ne de devletin inançlar üzerinde baskı kurabilecek bir gücü olduğunu yineleyerek bitirmektedir. Buna göre devlet, inançlar üzerinde yalnızca toplumsal huzuru bozan davranışlar ortaya çıktığında müdahalede bulunabilirdi. Bu durumda Mendelssohn devletin toplumsal huzuru bozmayan ve farklı dinlere özgürlük sağlayacak olan doğal dinin evrensel ilkelerini güvence altına almasıyla, din ve devlet arasında güven ortamının ve uyumun oluşacağını ifade etmiştir. Aynı şekilde dinin yani dinî kurumların da insanların inançları üzerinde zorlayıcı bir yetkiye sahip olmadığını ısrarla belirtmiş, dinî otoritelerin bir zorlama aracı olarak kullandığı *Herem* cezası (aforo) yetkisine özellikle karşı çıkmıştır (Mendelssohn, 1843-1845, III, s. 287-288).

Mendelssohn'un Yahudilik Düşüncesi

Mendelssohn *Jerusalem* eserinin ikinci bölümünü, birinci bölümde tanımladığı din anlayışı daha doğrusu; Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi evrensel akıl ilkelerini içeren doğal din görüşü ile Yahudiliğin uyum içinde olduğunu izaha ayırmıştır:

Ben de yalnızca insan aklı tarafından anlaşılabilir olmayan diğer hakikatlerin sonsuz hakikatler olmadığını, sonsuz hakikatlerin insan gücü ile doğrulanabilir ve ispatlanabilir olduğunu kabul ediyorum. Ben bu görüşün Yahudi dininin esas noktası olduğunu düşünüyorum ve bu doktrinin Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki karakteristik farkı meydana getirdiğine inanıyorum. Kısaca şöyle denilebilir: ben Hıristiyanların vahiy teriminden anladıkları anlamda, Yahudiliğin vahyedilmiş bir din olarak bilinmediğine

inaniyorum. İsraililer geçici ve ebedî kurtuluşa ulaşmaları için tanrının emri ile onlara verilen; kutsal bir yasaya-kurala, emirlere, düzenlemelere, yaşam kurallarına sahip oldular. Bu çeşit emir ve talimatlar mucizevi ve olağanüstü şekilde Musa tarafından onlara vahyedildi ancak doktrinal görüşler, kurtarıcı hakikatler ya da aklın evrensel talimatları onlara vahyedilmemiştir. Bu tür şeyler bize ve diğer tüm insanlara, bütün zamanlar boyunca söz ya da yazıyla değil sadece doğa ve eşya yoluyla vahyedilen sonsuz vahiylerdir (Mendelssohn, 1843-1845, III, s. 311).

Bu sözleriyle Mendelssohn Yahudiliğin dinî doktrin bakımından Hıristiyanlık'tan farkını ortaya koymakla birlikte, onu Aydınlanma düşüncesiyle ve akılla uyumlu doğal dinin öğretilerine uygun bir din olarak sunabilecek alt yapıyı da hazırlamıştır. Zira Mendelssohn burada Yahudiliğin "vahyedilmiş bir din-doktrin" değil "vahyedilmiş bir yasa" olduğunu ifade etmiştir. Ardından konunun daha iyi anlaşılabilmesi için daha doğrusu bu ikisi (doktrin ve yasa) arasındaki farkın daha iyi anlaşılabilmesi için tarihsel ve sonsuz olarak nitelendirdiği hakikatleri sınıflandırma yoluna gitmiştir. Buna göre hakikatler ya sonsuza kadar aynı kalan ve zamana bağlı olmayan sonsuz hakikatlerdir ya da bir kez gerçekleşmiş ve bir kez daha gerçekleşmeyecek olan geçici tarihsel hakikatlerdir. Mendelssohn için tarihsel hakikatler ve sonsuz hakikatler, adeta *Halakha* ve *Haggada* gibi Yahudiliğin vahyedilmiş yasa ve evrensel inanç doktrinleri şeklindeki iki boyutunu meydana getiriyordu. Bu açıdan tarihsel hakikatler Yahudiliğin vahyedilmiş yasının temelini oluştururken, sonsuz hakikatler Yahudiliğin vahyedilmemiş dinî doktrinlerinin temelini oluşturmaktadır. Yani Mendelssohn'a göre tanrı Sina'da Yahudilere inanmaları gereken dinî doktrinleri değil, onların uymaları gereken yasa'yı vermiştir:

Musa yasının emir ve kuralları arasından hiçbir tanesi şöyle demez: "inanacaksın, ya da inanmayacaksın". Onların hepsi şöyle der: "yapacaksın ya da yapmayacaksın". İnanç emredilmez. Kutsal yasanın bütün emirleri insanın ne yapacağı ve onun gücünü nereye kullanacağına yöneliktir (Mendelssohn, 1843-1845, III, s. 321).

Mendelssohn bu mucize ve doğaüstü olaylara dayanan vahyin akıl ile değil güvenilir tanık ve şahitlerle, otoritelerce kanıtlanabilecek olan tarihsel hakikatlere dayandığını iddia etmektedir. Yani burada akılla kanıtlanabilecek bir sonsuz hakikat söz konusu değildir. Çünkü Yahudilere seslenen tanrı evrensel hakikatin tanrısı değil, Yahudileri Mısır'dan çıkaran tanrıdır. Buna göre Yahudilik; ulusun başlangıcı ve Yahudilerin ulusal bağının temelini oluşturan tanrı ile olan ilişkilerine dair tarihsel hakikatleri içermektedir. Bunlar tanrının Yahudilerle olan ilişkisinin bir sonucu olarak onlara verdiği yasalar, emirler ve kuralları ifade etmektedir. Ve bütün bu kurallar sadece bu ulusa özeldir ve onlar için düzenlenmiştir.

Ancak bir vahiy belli bir zaman içinde ve belli bir dil kullanılarak yalnızca özel bir grup insana hitap ettiği ve de yapısı itibarıyla alıcısını özel birtakım hareketlerle sınırlandırdığı için onun gösterdiği bu özel oluşu üstün görmek tanrının tüm insanları eşit olarak sevdiği ve onlara karşı adaletli olduğu görüşüne uygun değildir (Altmann, 1983, s. 21-22). Bu ifadelerden

anlaşılacağı gibi Mendelssohn, kurtuluş için gereken sonsuz hakikatlerin (bunlar doğal dinin evrensel ilkeleridir) bir gruba hasredilmesi gibi bir durumun olmadığını, bunlara her insanın aklı ile ulaşabileceğini hatta Yahudiler gibi inanç konusunda doğrudan bir tanrısal yönlendirmeye sahip olmayan din mensuplarının da bu evrensel inanç ilkeleri altında buluşabileceklerini belirtmiştir. Bu noktada Mendelssohn'un Aydınlanma felsefesi ile uyumlu bir görüş geliştirmiş olduğu görülmektedir. O tüm insanların kurtuluşu bakımından Yahudiliğin Hıristiyanlık'tan çok daha hoşgörülü bir din olduğunu göstermeye çalışmış ve bu konuda çoğulcu bir tutum benimsemiştir (Allerhand, 1980, s. 217-218; Nador, 1969, s. 28). Mendelssohn bu konuda tek rehberin akıl olduğunu kabul etmekle birlikte, Yahudilere özgü olan yasanın bu konuda dolaylı da olsa yönlendirici bir etkisi olduğunu kabul etmek durumunda kalmıştır.

Buna göre irade ve inanç ile ilgili olmayan bu yasalar, bir yandan hem bireysel hem de toplumsal refahı sağlarken, diğer yandan da aklın tanrısal hakikatlere rehberlik etmesine katkıda bulunuyordu. Yani yasalar, Yahudiliğin üzerine kurulduğu kısmen tarihsel hakikatleri kısmen de sonsuz hakikatleri içeren kutsal hakikatleri araştıran zihinlere rehberlik ediyordu. Mendelssohn'a göre bu mükemmel yasalar insanların inançlarına baskı yapmaksızın onlar tarafından anlaşılmalı beklenmektedirler. Bu noktada bu yasaların -içerdikleri anlam bakımından- Yahudileri diğerlerinden ayırmak gibi bir yönünün olmadığı, aksine Yahudileri diğer insanlarla aynı çatı altında toplayacak olan doğal dinin evrensel öğretileri konusunda desteklediği söylenebilir.

Mendelssohn, Yahudi devletinin daha doğrusu ideal din-devlet yapısının yıkılmasıyla devletin cezalandırıcı gücünün din adamlarına geçmesini doğru bulmamıştır. Onun için yasa artık kişisel bir sorumluluk haline gelmiş ve bu konuda herhangi birinin diğerine bir baskı kurma hakkı yoktur. Mendelssohn dinin insanlar üzerindeki baskı gücünü yitirdiğini iddia etmekle birlikte, onun insanların kalbindeki gücünü sürdürdüğünü iddia etme noktasında Spinoza'dan ayrılmaktadır. Spinoza için -ki o yasayı sadece politik anlamda değerlendiren biriydi- devletin çöküşüyle bu yasanın da gücü son bulmuştur. Mendelssohn için ise yasanın geçerliliği -ki o yasayı sonsuz hakikatlerin somutlaşmış hali olarak görüyordu- yasa ülke ya da devletten bağımsız olarak Yahudilerin kişisel yaşamlarıyla ilgili olduğu sürece onun geçerliliği zarar görmemiş durumdadır. Spinoza için bu yasa salt bedeninin dünyevî mutluluğuna ve siyasî bütünün huzuruna ilişkindi, bu nedenle bu siyasî bütün var olduğu sürece işe yarayabilmiştir. Şimdi ise sonsuz mutluluk açısından yasa ve Yahudilere vahyedilen dinî uygulamaların insana hiçbir yardımı olamaz (Spinoza, 2010, s.106-107). Mendelssohn bu konuda Spinoza'ya katılmamaktadır. Mendelssohn'a göre bu kurallar "önemsiz" değil, onlar sonsuz ve tarihsel hakikatlerle ilişkili iç anlamlarla doludur. Onların geçerliliği devam etmektedir; çünkü onlar Yahudi varlığının unsurlarını ayrıntılı şekilde sunmaktadır. Bu yüzden Yahudilerin ayırt edici özelliklerini sürdürebilmeleri ihtiyacı oldukça onların da hayati bir önemi olacaktır.

Mendelssohn, Spinoza ve diğer reformistlerin Yahudi yasasını sadece özel bir devletin şartları için düzenlenmiş olduğu ve o devlet yıkıldığında yasasının da geçerliliğini kaybettiği görüşüne karşı çıkarak Yahudi yasasının geçerliliğini savunmuştur. Bu noktada Mendelssohn yasanın geçerliliği görüşünü "değişim" önerisiyle desteklemiştir. Örneğin kurban ibadetiyle ilgili yasalar bugün mabet olmadığından uygulanamayabilir; ancak kişisel emirler Kudüs'te olunmasa da Yahudiler tarafından mümkün olduğunca yerine getirilmelidir. Musa döneminden sonra yasa şüphesiz daha geniş bir hale gelmiştir; çünkü Yahudiler artık birbirinden ayrı hatta birbirine karşı duran din ve devlete ilişkin konularla meşgul olmuşlardır. Bu nedenle de onlar devlet yaşamında kendi dinleriyle çelişen durumlarla karşılaşmışlardır. Peki, bu durumda bir Yahudi'nin ne yapması gerekmektedir? İlginçtir bu soruya Mendelssohn "Sezar'ın hakkını Sezar'a, tanrının hakkını tanrıya verin" şeklindeki İsa'nın sözünden alıntı yaparak cevap vermeyi tercih etmiştir (Mendelssohn, 1843-1845, III, s. 362). Yani Mendelssohn bu söz ile- Spinoza gibi- Yahudilerin devletleri yıkıldığında diğer halkların yasalarına tâbî olduklarını ve şimdiden sonra da onların yasalarına uygun davranmaları gerektiğini ifade etmiştir. Ancak o bu tâbiyetin Spinoza gibi Yahudi yasasını geçersiz kıldığını düşünmemiş, Yahudilerin olabildiğince bu iki yasayı bir arada götürmesini temenni etmiştir: "Siz göç ettiğiniz toprakların yasasına ve töresine-ahlakına uyum sağlayın; fakat atalarınızın dinine de uymaya devam edin. Her ikisine de uyabildiğiniz kadar uyun!" (Mendelssohn, 1843-1845, III, s. 356).

Bu sözlerinden de anlaşıldığı gibi Mendelssohn Yahudileri buldukları topluma uyum sağlamaya çağırıyordu. Çünkü yasa anlamında çatışma yaratan Yahudilerin vatandaşlık elde etmek gibi bir durumunun olmayacağını farkındaydı. Ve o bir şeyin daha farkındaydı ki farklı dinlerin bir arada yaşaması için dinin sivil alanda hiçbir gücünün olmaması ve bir hoşgörü ortamının yaratılması gerekiyordu. Mendelssohn bu hoşgörü ortamının oluşması için ilk adımı atıyor ve Aydınlanma düşüncesiyle uyumlu ve modern bir Yahudilik anlayışı sunuyordu.

Mendelssohn'un Yahudilik Anlayışının Diğer Hareketlerin Oluşumuna Etkisi

Mendelssohn'un modern Yahudilik anlayışı reform hareketine temel oluşturmuştur. Almanya'da ortaya çıkıp Amerika'ya ulaşarak büyük bir gelişme kaydeden, Abraham Geiger (1810-1874), Isaac Mayer Wise (1819-1900) ve Kaufmann Kohler (1843-1926) öncülüğündeki Yahudi reform hareketi, Mendelssohn'un savunduğu reformları çok daha ileri bir noktaya götürmüştür. Mendelssohn'un tamamen reddetmediği Talmud yasasına bağlı ılımlı reformlarına karşılık, Talmud'un bağlayıcılığını hatta Tora'nın vahiy karakterini tamamen reddeden bir reform anlayışı ortaya çıkmıştır. Pittsburgh Platformu'yla (1885) temel ilkelerini belirleyen reform hareketi, Yahudi yasası yani *Halakha*'nın belli bir dönem için geçerli olduğunu ve zaman içinde oluşmuş olan Yahudi pratiklerinin modern Yahudi yaşamını olumsuz etki-

leyen uygulamalar olarak terk edilmesi gerektiğini belirterek, radikal tavrını ortaya koymuştur. Ayrıca Mesih Çağı, kutsal topraklara dönme beklentisi ile ölüm sonrası bedenlenme inancılarını da reddederek kendini Ortodoks çizgiden tamamen ayırmıştır (Özmen, 2007).

Reform hareketinin radikal reformlarına tepki olarak ortaya çıkan mufazakâr hareket, Zacharias Frankel'in (1801–1875) pozitif-tarihsel Yahudilik anlayışı etrafında şekillenmiştir. Frankel, reformcuların vahiy ürünü olmadığı gerekçesiyle dinî metinleri tamamen reddetme eğilimini benimsemek yerine, Mendelssohn'un da belirttiği gibi, içerdiği tarihsel hakikatler nedeniyle onları değerli görmüştür. Bir yandan Yahudilerin durumunu iyileştirecek reformlara destek olan Frankel, diğer yandan Yahudi kimliğini ve tarihini yok edecek reformlara karşı durmuştur. Buna göre muhafazakâr Yahudilik, Yahudiliği sadece tek tanrı inancı ve ahlâkî değerlerle sınırlandırmayarak; Yahudi akıl, ruh ve ulusunun tarihsel bir ürünü olarak görmüş, bu sebeple yapılan reformların bu değerlere zarar verici nitelikte olmamasını savunmuştur.

Frankel'in 1845 Frankfurt Reform Konferansı'nda ibadet dili olarak İbranice yerine yerel dillerin kullanılmasına yönelik kararına itiraz etmesi de bu sebeptendir. Böylece muhafazakâr Yahudilik, reformlara yaklaşımı bakımından Reform Yahudiliği ile Ortodoks Yahudiliğin arasında bir noktada yer alır (Sachar, 1958, s.155-156).

Ortodoks Yahudilik, Yahudi toplumu içinde Mendelssohn ve Haskala ile başlayan reform akımları ile birlikte kendini bu akımların karşısında bulmuştur. Mendelssohn'un görüşleriyle şekillenen modernizasyon süreci içinde; dinî metinlerin, otoritenin, yasa ve hukukun eleştirilmesine ve birtakım reformların hayata geçirilmesine itiraz eden Ortodoks Yahudilik, geleneksel yapıyı olduğu gibi korumaya çalışmıştır. Ancak zaman içinde Ortodoks hareket, değişen koşul ve zorlayıcı etkiler neticesinde, reformlar konusundaki sert tutumunu biraz olsun yumuşatmıştır. Samson Raphael Hirsch'in (1808–1888) başlattığı Neo-Ortodoksluk veya Modern Ortodoksluk adıyla anılan hareketin; dinî derslerin yanında seküler derslerin yer almasına, yabancı dil eğitime ve *Halakha* ile ters düşmeyen bazı sinagog reformlarına yönelik olumlu tutumu, Ortodoksluk içindeki gelişen, modernleşme ile gelenek arasında bağlantı kurma çabasına işaret etmektedir (Salihoğlu, 2001, s.173-177).

Kısaca Mendelssohn'un etkisiyle, Yahudi tarihinde bir kırılma noktası meydana getiren modernleşme süreci, sürece katılım açısından farklılaşan pek çok hareketin doğmasına yol açmıştır. Bazı hareketler kendilerini bu sürece tamamen teslim ederken bazıları ise bu sürece direniş göstermişlerdir. Ancak yine de Mendelssohn ile başlayan modernleşme sürecinin gerek Reform Yahudiliği bünyesinde radikalleşerek gerek Ortodoks Yahudiliği bünyesinde daha ılımlı hale gelerek Yahudi toplumu içindeki fonksiyonunu bugüne kadar icra etmeye devam ettiği söylenebilir.

Sonuç

Mendelssohn bir yandan Aydınlanma felsefesiyle uyumlu çalışmalarıyla Avrupalı aydınların takdirini kazanırken, diğer yandan dil, tercüme ve eğitim alanlarındaki farklı çalışmalarla Yahudi toplumunun Aydınlanmış Avrupa'ya uyum sağlaması için çaba göstermiştir. Ancak Mendelssohn ilerleyen süreçte Yahudi toplumu üzerinde gerçekleşmesi düşünülen bu değişimlerin önünde engel olarak gördüğü dinî geleneğin de değişmesi gerektiğine karar vermiştir. Özellikle *Jerusalem* eserinden anlaşıldığına göre; o Aydınlanma felsefesinin doğal din anlayışını benimsemiş, bir aydın olarak Yahudi dinini yeniden yorumlamış ve akıl ilkeleriyle uyumlu bir Yahudi inancı ortaya koymuştur. Mendelssohn bu Yahudilik anlayışıyla Yahudilerin Yahudi kalarak ama bir yandan da aydınlanmanın gerektirdiği değişimleri geçirecek Avrupalı olmalarını amaçlamış, geliştirdiği tutarlı din teorisi ile Yahudi Aydınlanması'na öncülük etmiştir. Her ne kadar Yahudi Aydınlanması çatısı altında pek çok Yahudi aydını faaliyet göstermiş olsa da Mendelssohn'un bu hareketin öncüsü olarak görülmesinde; aydınlanma ile uyumlu rasyonalist bir din anlayışı ortaya koymasından ziyade, Hıristiyan Avrupa toplumu önünde sahip olduğu saygınlığı -özellikle son yıllarında- Yahudilerin dinî, politik ve toplumsal hakları için kullanabilmesi etkili olmuş olabilir.

Mendelssohn, Yahudileri ortaçağ gettosundan çıkararak modern Avrupa kültürüne katılmaları konusunda aydın Yahudi kimliğiyle yol gösterici olmuş ve akım başlatan düşünceleriyle Berlin'de doğan ve zamanla Orta ve Doğu Avrupa'ya yayılan *Haskala*'nın -Yahudi Aydınlanması'nın- öncüsü, sembolü haline gelmiştir. Bu bakımdan o pek çok Alman Yahudisi'ni peşinden sürükleyen modern bir Mesih olarak görülürken, diğer yandan da dostu Lessing'in "Bilge Nathan"ına ilham oluşturarak, dini hoşgörünün temsilcisi haline gelmiştir (Küng, 1992, s. 196-197).

Kaynakça

- Allerhand, J. (1980). *Das Judentum in der Aufklärung* [Aydınlanma Döneminde Yahudilik]. Stuttgart: Frommann-Holzboog-Verlag.
- Altmann, A. (1983). Introduction. In *Jerusalem or on religious power and Judaism*, M.Mendelssohn, (pp. 3-29). Hanover-London: Brandeis University.
- Feiner, S. (2007). *Haskala-Jüdische Aufklärung* [Haskala-Yahudi Aydınlanması]. Zürich, New York: GeorgOlms.
- Goldenberg, R. (2007). *Theorigins of Judaism*. New York: Cambridge University Press.
- Kravitz, S. L. (1980). Halakhah and the role of the community. In *Judaism* (Vol. XXIX, pp.76-80), New York: American Jewish Congress Press.
- Kressel, G. (2007). Koheleth Mussar. *Encyclopaedia Judaica* (Vol. XII, p. 257). New York: Macmillan Company.
- Küng, H. (1992). *Judaism 'the religious situation of our time'*. London: SCM Press.
- Lauer, G. (2008). *Die Rückseite der Haskala* [Haskala'nın Arka Yüzü]. Göttingen: Wallstein.
- Locke, J. (1995). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* (çev. M.Yürüşen). Ankara: LiberteYayınları.
- Löwenbrück, A.R. (1995). *Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung* [Aydınlanma Döneminde Antisemitizm]. Frankfurt: PeterlangGmbH.

- Mendelssohn, M. (1843–1845). *Gesammelte Schriften* [Derlenmiş Eserleri] (Vol. I-VII). Leipzig: F.A.Brockhaus.
- Mendes-Flohr, P. ve Reinhartz, J. (1995). *The Jew in the Modern World*. New York: Oxford University.
- Nador, G. (1969). *Moses Mendelssohn*. Wolfenbüttel: Grenzland.
- Özmen, S. (2007). *Reform Yahudiliğinin iki temel dökümanı: Pittsburgh ve Columbus platformları*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Roth, C. (2007). Europe. *Encyclopaedia Judaica* (Vol. VI, p. 554). New York: Macmillan Company.
- Sachar, H.M. (1958). *The Course of Modern Jewish History*. New York: Dell Publishing.
- Salihoğlu, M. (2003). Avrupa'ya bir 'giriş' hikâyesi, Samson Raphael Hirsch ve Modern Ortodoks Yahudilik. *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu Sempozyumu* içinde (s.173-177). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Schmid, D. (2003). *Moses Mendelssohn*. Norderstedt: Books on DemandGmbH.
- Spinoza, B. (2010). *Teolojik-politik inceleme* (çev. C. B. Akal ve R. Ergün). Ankara: Dost Yayınları.
- Tsamriyon, T. (2007). Hameassef. *Encyclopaedia Judaica* (Vol. VIII, p. 298). New York: Macmillan Company.

Emevîlerin Türkistan Fetih Politikası

Gurban Huseynov*

Öz: İslâmîyet öncesi Türk tarihine baktığımızda Ceyhun nehri Sasanîler (İran) ile Türkler arasında sınır sayılmıştır. Zaman zaman bu sınır, Sasanîler veya Türkler tarafından ihlal edilse de bu durum kalıcı olmamıştır. Araplarla Sasanîler arasında yapılan Nihavend Savaşı sonrasında bu kez Araplar Türklerin komşusu haline gelmiştir. Araplar, Sasanîler gibi geçici olarak değil Ceyhun nehrini kalıcı olarak geçip İslâm dininin Türkistan bölgesinde yayılması için fetihler yapmışlardır. Türkistan'a düzenli ve kalıcı ordu Emevîler zamanında gelmiştir. Arap-İslâm orduları Türkistan'a girdiği zaman tek devlet yerine birbiriyle savaş halinde olan küçük şehir devletleri vardı. Türklerin kendi aralarında birliği oluşturamaması Arapların bölgede rahat bir şekilde ilerlemesini sağlamıştır. Yine de Emevîler Soğd ve Semerkant bölgesinde Türk mukavemetiyle karşılaşmış ve iki taraf arasındaki mücadele Emevî dönemi boyunca sürmüştür. Bu makalede Emevîler döneminde Türkistan'da yürütülen fetih politikaları ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Türkistan, Emevîler, İslâm Fetihleri.

Giriş

Hız Muhammed'in Arabistan yarımadasına komşu olan devletlere İslâm'a davet mektupları göndermesiyle Bizans ve Sasanîler'le siyasî ve askerî ilişkiler de başlamıştır. Onun vefatından sonra halife olan Hz. Ebubekir Bizans ile mücadeleye önem vermiştir. 2. halife olan Hz. Ömer'in görevi devralması ile Sasanîler üzerine gidilmiş ve Horasan bölgesinin fetihleri başlamıştır.

İpek yolu ticareti birbirine komşu olan Sasanî, Çin ve Köktürk devletlerini zaman zaman karşı karşıya getirmiştir. Akhunlar'a karşı Sasanîlerle işbirliği yaparak onları ortadan kaldıran Köktürkler müttefiklerinin güçlenmesiyle bu kez de onlara karşı Bizans ile anlaşmışlardır. İpek Yolu savaşları nedeniyle zayıflayan Sasanîlere Hz. Ömer döneminde Kadisiye (636) ve Nihavend (642) savaşları ile son verilmiştir (Turan, 2003, s. 152; Köprülü, 2005, s. 66). Köktürkler dolaylı da olsa İslâm dinine ilk hizmetlerinde bulunmuşlardır.

Sasanîlerin ortadan kalkmasıyla Ahnef b. Kays (Önkal, 1989, s. 174) komutasında Horasan'a giren İslâm orduları Hz. Ömer'in gönderdiği bir mektupla (Taberî, II, s. 547) Ceyhun nehrinin karşı kıyısına geçmemişlerdir (Yazıcı, 1992, s. 14; Kitapçı, 2000, s. 44; Aycan, 2002, s. 558-559; Pırlanta, 2011, s. 391-392). 3. halife olan Hz. Osman'ın son dönemleri ve son halife Hz. Ali zamanında meydana gelen iç karışıklıklar nedeniyle durma noktasına gelen fetih hareketleri (Yıldız, 1976, s. 8) Emevîlerin iş başına geçmesiyle tekrar hız kazanmıştır. Hz. Ömer zamanının

* Doktora Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih.
İletişim: qhuseynov@hotmail.com, Selçuk Üniversitesi, Konya.

da Sasanîlerin yıkılmasıyla Araplara komşu olan Türkler (Cahiz, 1988, s. 28; Gibb, 2005, s. 15; Koyuncu, 2002, s. 597; Merçil, 1991, s. 1; Orkun, 1946, s. 6) Emevîler döneminde İslâm dinini kabul etmiş fakat Mevalî olarak nitelendirildikleri için İslâm dinine ılımlı bakmamışlardır.

Horasan Fethi

Emevîler zamanında Türk-Arap ilişkilerinde yeni bir dönem başlamıştır (Turan, 2002, s. 517). Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde ara verilen fetih hareketleri Muaviye b. Ebu Sufyan (661–680) ile yeniden hız kazanmıştır (Koyuncu, 2002, s. 598; Yıldız, 2015, s. 43). Basra'ya bağlı olan Horasan ve Maverâünnehir'de hâkimiyeti yeniden sağlaması için bölgeyi iyi bilen Abdullah b. Amr vali olarak atanmıştır (Aycan, 2014, s. 23-24). Yeni vali geçmişte kendisiyle birlikte savaşa katılmış olan Kays b. el-Heysem'i 662 yılında Horasan'a tayin etmiştir. Belh'i itaat altına alan Heysem burada imar faaliyetlerinde bulunmuştur. İki yıl sonra azledilmesi üzerine Abdurrahman b. Semure göreve getirilmiştir. Onun zamanında Kabul, Belh ve Büst ele geçirilmiştir. Sind fethinde Türklere yenilince görevden alınmış ve Irak valisi Haccac tarafından onun yerine Muhelleb b. Ebu Sufra tayin edilmiştir (Yıldız, 2015, s. 43). 665 yılında Ziyad b. Ebih'in (İbn'ül Esir, 1986, s. 455) Basra valiliğine atanmasıyla Hakem b. Amr el-Gıfari de Horasan valiliğine getirilmiştir (Yazıcı, 1992, s. 15).

Horasan valisi Rebi b. Ziyad el-Harisî döneminde buraya ilk defa Araplar yerleştirilmiştir (Taberi, 1991, III, s. 236). Bölgeye yapılacak seferleri mesafenin uzak olmasından dolayı Kufe ve Basra'dan rahat bir şekilde destekleyemediği için 671 yılında Merv'i ordugâh haline getirmiştir. Herat, Tus Nişabur, Belh ve Merv'e Kufe ve Basra'dan 50 bin kişiyi sevk etmiştir (Yıldız, 2015, s. 44).

Rebi ve Ziyad'ın 674 yılında vefat etmesi üzerine Ubeydullah b. Ziyad Horasan valiliğine atanmıştır. Ceyhun nehrini ordusuyla geçen ilk kişi de Ziyad olmuştur. Burada yaptığı savaşlar sonucunda esir ettiği 2000 iyi okçuyu kendisiyle götürmüş ve onların kaldığı bölge Buharalılar Sokağı olarak adlandırılmıştır (Taberi, 1991, III, s. 244). Abdullah b. Amr'ın görevden alınmasıyla 676 yılında Ziyad Basra valiliğine atandı. Yerinin değişmesiyle önce Eslem b. Zur'a el-Kilabi'yi Horasan valiliğine atamış fakat onun fetih hareketlerinde bulunmaması üzerine Said b. Osman b. Affan'ı göreve getirmiştir. Burada Soğdlularla savaşan Said kazanınca şehrin ileri gelenlerinden 50 kişinin çocuğunu da yanında rehin olarak aldı. Said'den sonra yerine geçen Abdurrahman b. Ziyad Muaviye'nin ölümüne kadar görevde kalmış olmasına rağmen herhangi bir fetih hareketinde bulunmamıştır. Onun bu başarısızlığından dolayı 680 yılında yerine kardeşi Selm b. Ziyad görevlendirildi (Dadan, 2006, s. 37-38).

Muaviye'nin ölmesiyle yerine oğlu Yezid b. Muaviye (680–683) geçmiş ve yalnızca 4 yıl başta kalabilmiştir. Onun döneminde Horasan'la ilgili herhangi bir fetih hareketi olmamıştır. 683 yılında Yezid'in ölmesiyle çıkan iç savaşlar nedeniyle Orta Asya bölgesi on yıl boyunca Arap hâkimiyetinden kurtulmuştur (Frye, t.y., s. 57). 684 yılında Muaviye b. Yezid tahta çık-

miş fakat hastalığı nedeniyle devlet işleriyle ilgilenememiştir. Kendisinden sonra bir veliaht tayin etmemesinden ötürü onunla birlikte Emevîlerin Süfyani kolunun da hâkimiyeti son bulmuştur (Aycan, 2014, s. 36-37).

Mervanîler Dönemi

Horasan'da bulunan Selm b. Ziyad Muaviye'nin 683 yılında ölümü üzerine valiliğini onaylayacak kimsenin olmamasından dolayı Yezid b. Mühelleb'i yerine vekil tayin ederek bölgeden ayrılmıştır. Yezid b. Mühelleb Nişabur'a giderken yerine vekâleten Kays kabilesinden Abdullah b. Hazim'i görevlendirmiştir. Fakat Süleyman b. Mersed onun valiliğini kabul etmeyerek karşı çıkmıştır. Her iki tarafın Abdullah b. Zübeyr'in hakemliğine başvurması sonucu Abdullah b. Hazim Horasan valisi olarak tayin edilmiştir. Horasan'da valilik yarışı devam ederken doğuda da Emevî hanedanlığı için Abdullah b. Zübeyr mücadeleye başlamıştır. 691 yılında Abdülmelik b. Mervan kendisine bir elçi göndererek biat etmesi halinde Horasan valiliğini yedi yıl süreyle ona bırakacağını bildirirse de Zübeyr bunu kabul etmemiştir (Aycan, 2014, s. 44-45). Bu durum karşısında Horasan valiliğini Bükeyr b. Visah'a teklif etmesiyle bu teklifi kabul eden Visah Abdullah b. Hazim'in savaşta olmasını fırsat bilerek Zübeyr'i halife ve Hazim'i de vali olarak tanımadığını açıklamıştır. Savaşı yarıda keserek Merv'e dönmeye çalışan Hizam savaş yaptığı Bahir b. Verka es-Suraymî tarafından takip edilerek öldürülmüştür. Böylece Horasan valiliği tekrardan Emevîlerin eline geçmiştir. Mervan'ın siyasî birliği sağlamak için mücadele ettiği süre zarfında da bölgede birden fazla vali aynı anda görev yapmıştır. Irak genel valisi Haccac b. Yusuf es-Sekafi bu dönemde ortaya çıkan malî kriz nedeniyle Mevalî olarak nitelendirilen tüm Müslümanlardan cizye vergisi alınmasını emretmiştir (Atçeken, 2002, s. 71). 693 yılında Horasan'a vali olarak atanan Ümeye b. Abdullah zamanında bölgede istikrar sağlanamamış ve iç çekişmeler otoriteyi zayıflatmıştır (Dadan, 2006, s. 41).

Bu dönemde Türk hükümdarı Rutbil'in Emevîlere karşı ordu toplayarak hareket etmesi üzerine Irak genel valisi Haccac b. Yusuf ordu hazırlayarak Ubeydullah b. Ebu Bekir'in komutasında bölgeye sevk etmiştir. Yapılan savaş sonucunda zor durumda kalan Ubeydullah 700 bin dirhem vermek şartıyla kurtulabilmiştir. Ordunun yenilmesi üzerine Haccac, halifeyle görüşerek 40 bin kişilik yeni bir ordu oluşturup Abdurrahman b. Eş'as komutasında savaşa göndermiştir. Rutbil'i geri çekilmek zorunda bırakan Abdurrahman, zafer haberini Haccac'a iletince durumdan hoşnutsuz olan vali daha da ileri gidip yeni fetihler yapmasını istemiştir. Onun bu davranışına karşı kızan Abdurrahman bağlılığının bittiğini ordusuna duyurarak artık bağımsız hareket ettiğini söylemiştir (Dadan, 2006, s. 42).

Velid b. Abdülmelik'in başa geçmesiyle Emevîlerin de parlak dönemi başlamıştır. Haccac 705 yılında Horasan valisi olarak Kuteybe b. Müslim el-Bahilî'yi tayin etmiştir (Asadov, 2002, s. 546; Barthold, 2006, s. 30; Konukçu, 2002, s. 537; Üçok, 1968, s. 49; Yazıcı, 1992, s. 15;). O, Ceyhun'un ötesindeki bölgelerde Arap hâkimiyetini yerleştiren ilk kumandandır (Aycan, 2014,

s. 60; Barthold, 2008, s. 9; Bernard, 1979, s. 89). En önemli başarısı Buhara¹ ve Semerkant'ın fethi ve İslâm dinini kabul ettirmesi olmuştur (Aydın, 2011, s. 208-211; Köprülü, 2005, s. 68).

Fetih hareketlerine hızlı başlayan Kuteybe önüne çıkan orduları yenmiş ve Türkistan bölgesindeki şehirler teker teker ele geçirilmiştir. Yapılan savaşlar İslâm dinini yaymanın ötesinde Kuteybe ve adamlarının malî çıkarları doğrultusunda idi. Ele geçirilen şehirler yağmalanıyor, yerli halk her türlü eziyetlere maruz kalıyordu. Beykent'i ele geçiren Kuteybe'nin adamı Verka b. Nasr el-Bahilî şehrin önde gelen ailelerinden birinin iki kızına el koymuş bunun üzerine isyan eden baba Verka'nın huzuruna çıkarak onu yaralamıştır (Kitapçı, 2000, s. 95). Kitapçı'nın eserinde anlattığı bu olay Kuteybe ve adamlarının amansızlığını ortaya koymaktadır.

Beykent'i ele geçirdikten sonra Buhara'ya yönelen Kuteybe bölgede Türk direnişi ile karşılaşmıştır. 708 yılında meydana gelen bu savaşta Buhara meliki Verdan Huda'nın ilk saldırısı karşısında Emevî ordusu dağılsa da sonradan toparlanmış ve Kuteybe'nin her düşman başı için 100 dirhem ödül koyması ile savaşı Müslümanlar kazanmışlar (Yiğit, 1994, s. 491). Buhara'yı ele geçirdikten sonra halkın İslâm dinini kabul etmesinde Kuteybe'nin önemli rolü olmuştur. Üç kez İslâm dininden dönen halk dördüncü kez İslâm'ı kabul etmiştir (Dalkılıç, 2012, s. 152). Kuteybe ilk iş olarak şehirde putların satıldığı pazar yerinde bir cami yaptırmıştır. 712 yılında caminin tamamlanmasıyla burada Cuma namazı kılan insanlara iki dirhem para verme vaadiyle insanları İslâm dinine çekmeye çalışmıştır. Onun bu hamlesi şehrin fakir insanları tarafından olumlu karşılanmış ve kısa bir zaman sonra cami artık yetersiz kalmıştır (Frye, t.y., s. 58; Kitapçı, 1988, s. 132).² Şehrin ileri gelen zengin insanları ise bu durumdan hiç hoşnut değildi. Bunun sebebi de zenginlerin de Cuma namazı kılmaya zorlanmasıydı (Kitapçı, 1988, s. 133). İslâm dininin hoşgörüsü üzerine kurulu bir din olduğunu Buhara halkına gösterme adına halkın ibadetleri kendi lisanlarında yapmalarına izin vermiştir (Frye, t.y., s. 58). Kuteybe'nin bir diğer politikası Arap halkın şehre iskânı olmuştur. Daha önce Merv şehrinde uygulanan bu sistem şimdi de Buhara'da Kuteybe tarafından tatbik edilmiştir (Barthold, 1990, s. 201). O şehir halkının evinin yarısını Araplara vermesini ve onlarla birlikte yaşamalarını emretmiştir (Kitapçı, 1988, s. 158, 2000, s. 73; Kurt, 2002, s. 492). Kuteybe'nin bu hamlesi yine şehrin zengin insanları tarafından kabul görmemiştir. Kuşan şehrinde asilzadelerin bu karara karşı çıktığı gibi burada da şehir halkından bir kısmı evlerini boşaltarak şehrin dışına çıkmış ve 700 ev inşa ederek burada yaşamaya başlamışlardır (Kitapçı, 1988, s. 131).

Kuteybe ele geçirdiği bölgelerden Türk askerleri topluyor ve onları bir başka Türk şehrine saldırıda kullanıyordu. Şöyle ki Semerkant şehrine yaptığı saldırıda şehri savunan Soğd hâ-

1 Buhara'ya Müslümanların ilk seferi Halife Muaviye b. Ebu Süfyan zamanında gerçekleşmiştir. Bakınız Dalkılıç (2012, s. 149).

2 Frye (t.y., s. 58) Kitapçı, 1988, s. 132. Ayrıca şehre yeni bir cami Abbasiler döneminde Horasan valisi olan el-Fadl bin Yahya bin Halid el-Bermeki tarafından yapılmıştır. Bakınız; Dalkılıç (2012, s. 154).

kimi Gurek³ ona “*Sen bana karşı öz kardeşlerimle savaşıyorsun yiğitsen karşıma Arapları çıkar*” demiştir (Aycan, 2002, s. 562). Ordusunda Türklerden faydalanan Kuteybe Semerkant’ı ele geçirdikten sonra şehri teslim etmeleri hususunda Gurek’le bir anlaşma yapmıştır. Yapılan anlaşmaya göre şehir halkı çıktuktan sonra Kuteybe şehre girecek orada yapılan camide namaz kılıp yemek yedikten sonra şehirden çıkacaktı. Fakat şehre girdikten sonra yapılan bu anlaşmaya uymayarak şehirden çıkmak istemeyen Kuteybe halka haber göndererek ben buradan çıkmayacağım malını almak isteyen gelip alabilir demiştir (Kitapçı, 2000, s. 113). Semerkant’tan çıkan Gurek 4–5 fersah uzaklıkta yeni bir şehir yaparak burada ikamet etmeye başlamıştır (Gibb, 2005, s. 39; Günaltay, 1933, s. 70). Bu durum Soğd halkı üzerinde kötü bir izlenim bırakmış olmalı ki Ömer b. Abdülaziz halife olduktan sonra bu durum ona şikâyet konusu olarak gitmiştir (Aydınli, 2011, s. 210-236; Kitapçı, 2001, s. 291). Şehrin fethini oldubittiye getiren Kutebye’nin bu davranışını beğenmeyen halk Arapların şehri terk etmesini istemiştir (Kitapçı, 1983, s. 125). Bu konuda halifenin görevlendirdiği kadının verdiği karar hem yerli halkı hem de Arapları memnun etmiştir (Aydınli, 2011, s. 239).

Horasan bölgesine yapılan ilk seferler İslâm dinini yaymaktan çok Beykent, Buhara ve Semerkant gibi göz alıcı şehirlerin yağmalanmasına yönelik olmuştur (Kitapçı, 2001, s. 278). Bölgeye atanan tüm valiler iktisadî çıkarlarını düşünerek bu bakımdan hareket etmişlerdir. Kuteybe’nin bölgeyi fethetme amacı ise Semerkant’ı Arap karargâhı haline getirmek istemesi olmuştur (Kitapçı, 1988, s. 155; Wellhausen, 1963, s. 208).

Kuteybe 716 yılına kadar Horasan valiliğinde bulunmuş ve Haccac’ın görevden alınmasıyla sıranın kendisine geldiğini düşünerek isyan etmiş fakat kısa sürede öldürülmüştür (Barthold, 2008, s. 9; Wellhausen, 1963, s. 209). Ondan boşalan yere Halife Süleyman b. Abdülmelik tarafından Yezid b. Mühelleb atanmıştır. Dihistan ve Taberistan’ı ele geçiren Yezid’in asıl hedefi Cürcan’ı almaktır. Türklerin daha önce yapılan anlaşmayı bozduğunu öğrenmesi bu bölgeyi ele geçirmek için bir fırsat olmuştur. Göreve geldiği andan itibaren hep insanları katletmeyi politika haline getiren Yezid, Taberî’nin nakline göre Cürcan’ı alması halinde Türklerin kanıyla öğütülen ekmeği yemeden bölgeden ayrılmayacağına yemin etmiştir. Yedi ay devam eden kuşatma sonucu şehir düştükten sonra Yezid birçok katliamlar yapmış hatta ettiği yemini unutmuyarak 12 bin Türk’ü Enderhiz adlı bir vadiye doldurmuş ve onları katletmelerini askerlerine söylemiştir. Öldürülen insanların kanı nehre karışarak akmış ve nehrin sonundaki değirmeni döndürerek undan ekme yapılmıştır. Yezid sadece Cürcan’da 40 bin kişiden fazla Türk’ü öldürmüştür (Dadan, 2006, s. 63-65).

Süleyman b. Abdülmelik’ten sonra halifelik makamına gelen Ömer b. Abdülaziz Yezid’in bu davranışlarından dolayı onu görevden alarak hapsedirmiştir (Aydınli, 2011, s. 236). İslâm

3 İsmi araştırmacılar tarafından farklı şekillerde okunan Gurek Soğd hükümdarlığına getirildiğinde Afşin lakabını almıştır. Konuyla ilgili bkz. Kurat (1948, s. 395) ve İbnü’l Esir (1986, IV, s. 554).

hidayet güneşinin Türkistan topraklarını aydınlatmasını amaçlayan halife bir dizi politika geliştirmiştir (Kitapçı, 2001, s. 284). Öncelikle Müslüman oldukları halde cizye ve haraç ödemeye mecbur edilen halktan bu vergilerin alınmasını kaldırmıştır (Atçeken, 2002, s. 72; Barthold, 2008, s. 114; Kitapçı, 2001, s. 285; Yazıcı, 1992, s. 4). Onun bu davranışı karşısında tüm bu yapılanların İslâm dininden değil de Emevî yönetiminden kaynaklandığını gören halk da İslâm'a ılımlı bakmaya başlamıştır. Ömer b. Abdülaziz zamanında Müslüman olanların sayısı artmaya başlamıştır (Yıldız, 1992, s. 406). Meydana gelen bu gelişmelerden rahatsız olanlar İslâm dinini kabul edenlerin samimi olmadıklarını ve cizyeden kurtulmak için bu yola başvurduklarını halifeye mektup yazarak bildirmişlerdir (Kitapçı, 1984, s. 153-160). Hatta yeni Müslüman olanlara sünnet olma şartı getirilmesini istemeleri üzerine halife buna karşı çıkarak *"Allah Hz. Muhammed'i sünnetçi olarak değil, davetçi olarak gönderdi"* demiştir (Taberi, 1991, IV, s. 64). Onun bu ılımlı davranışına karşı zorbalıklara devam eden vali Cerrah b. Abdullah görevden alınarak yerine Abdurrahman b. Nuaym atanmıştır. Fakat Halife Ömer b. Abdülaziz'in 720 yılında Halep'te ölmesi üzerine yerine geçen yeni halife Yezid b. Abdülmelek ölen halifenin kaldırmış olduğu uygulamaları yeniden getirmiştir (Atçeken, 2002, s. 72; İbnü'l Esir, 1986, V, s. 50; Köse, 2010, s. 83). 721 yılında Irak valisi Mesleme Nuaym'ın yerine Said b. Abdülaziz'i getirmiştir. Bu valinin giyim kuşama önem vermesi ve biraz yumuşak başlı olmasından dolayı ona ev hanımı anlamına gelen Huzeyne lakabı verilmiştir (Aydınlı, 2011, s. 243; Kitapçı, 2001, s. 283). Türkler bu dönemde itaatsizlik etmiş ve isyanlar çıkarmışlardır. Vali halkın ısrarı üzerine Türklere karşı bizzat kendisi ordunun başında sefere çıkmıştır.

Mesleme'nin görevden alınmasıyla Horasan valisi de değişmiştir. Yeni Irak valisi Ömer b. Hübeyre, Sa'id b. Amr el-Harisi'yi Horasan valiliğine atamıştır. Horasan valisi Yezid'in yaptığı katliamları göreve gelen Sa'id b. Amr el-Harisi de bölge halkının Türgişlerle işbirliği yaparak Araplara karşı çıktığı için tekrarlamıştır. 722 yılında onun Hocend halkını kılıçtan geçirmesiyle Araplara karşı nefret artmıştır. Sa'id bir bölgeyi ele geçirdiği zaman sözünde durmuyor ve sonradan halkı idam ettiriyordu. Bu davranışları karşısında Ömer b. Hübeyre onu görevden alarak yerine Müslim b. Said b. Züraa el-Kilabi'yi getirmiştir. Müslim, Türklerle yapılan savaşta yenilerek geri çekilirken Fergana ve Şaş kuvvetleri tarafından sıkıştırıldığını anlaması üzerine sularını bırakarak geri çekilmiştir. Bir süre sonra su kıtlığı olmuş ve bu sebepten "Yevmü'l-Ats" diye adlandırılan bu savaşta Müslümanlar ağır kayıplar vererek Hocend'e çekilmişlerdir. Irak valisinin görevden alınmasıyla Müslim de azledilmiş ve yerine 724 yılında Esed b. Abdullah atanmıştır. Talekan dağlarının arkasında bulunan Karsistan ve Gur bölgesini ele geçiren Esed Huttel'e yaptığı saldırıda Türkler onu yenerek rezil etmişler. Hal-ka karşı sert davranışlarından dolayı 728 yılında azledilen Esed'in yerine Eşres b. Abdullah es-Sülemî vali olarak tayin edildi (Aydınlı, 2011, s. 265). Bu vali bölgede ilk "ribad" yaptırın şahıstır (Barthold, 1990, s. 205).

Yeni valinin ılımlı siyaseti halkın sevgisine mazhar olmuştur. Semerkant'a gönderilen Ebu's-Seyda Salih b. Tarif halktan cizye almayı bırakmasını istemiş ve vali de bunu kabul et-

miştir (Üçok, 1968, s. 50). İslâm dinini kabul edenlerin sayısı bir kez daha artış göstermiş ve bu durumdan rahatsız olanlar valiye şikâyetle bulunarak insanların cizyeden kurtulmak için Müslüman olduklarını belirtmişlerdir (Belazuri, 1987, s. 625). Eşres Hişam'ın malî kaygılarını dikkate almış olacak ki kısa süre sonra Mevalîden sünnet olan, dinî farzlarını yerine getiren ve Kur'an'dan bir süre okuyabilenlerin dışında yine haraç ve cizye alınması yönünde talimat vermiştir (Akyürek, 2013, s. 109; Atçeken, 2002, s. 75). 730 yılında Şeddad b. Halid el-Bahilî Halife Hişam'a mektup yazarak Eşres'i şikâyet etmiş ve bunun sonucunda halife onu görevden alarak yerine Cüneyd b. Abdurrahman'ı atamıştır (Aydınlı, 2011, s. 275; Kurt, 2002, s. 496). Bu tarihte Cüneyd komutasındaki Müslümanlarla Türkler arasında "Geçit Savaşı" adı verilen olay meydana gelmiştir. Kuşatılan Semerkant şehri mukavemet göstermiş hatta Araplar ağır bir yenilgiden Nasr b. Seyyar sayesinde kurtulmuşlardır. 734 yılında Fadıla bint Yezid b. Mühelleb'le evlenmesi Cüneyd'in valilikten azledilmesine sebep olmuştur. Halife onun yerine Asım b. Abdullah b. Yezid el-Hilalî'yi göreve getirmiştir. Yeni vali bölgede fetihler yapmamış, Haris b. Süreyc isyanıyla uğraşmaktan başka varlık gösterememiştir. Bu sebepten ötürü görevden alınarak yerine Esed b. Abdullah tayin edilmiştir (Dadan, 2006, s. 71).

Esed'in valiliği döneminde Türgişlerle savaş yapılmış ve bu savaş sonucunda yenilen komutan Su-lu⁴ itibarını kaybetmiş ve geri döndükten sonra Kursul tarafından öldürülmüştür (Barthold, 2010, s. 102). Bu galibiyetten sonra Huttel üzerine yürüyen Esed burayı aldıktan sonra Melik Bedr Tarhan'ı öldürtmüş, şehrin mallarını ve kadınlarını ganimet olarak almıştır. Horasan bölgesine tayin edilen valiler uzun yıllar Haris b. Süreyc isyanı ile uğraşmışlardır. Fakat bölgeye atanan son Emevî valisi bu isyanı bastırmakta başarılı olmuştur. 738 yılında Horasan bölgesine atanan Nasr b. Seyyar el-Kinanî 746 yılında Merv yakınlarında Haris b. Süreyc'i öldürmüştür (Kister, 1986, s. 224; Kitapçı, 1988, s. 259). Onun döneminde Horasan Irak genel valiliğinden ayrılarak halifeye bağlı bağımsız bir valilik haline gelerek huzur ve istikrar sağlanmıştır (Kitapçı, 1988, s. 262). Bu durum aslında bir nevi Türgiş Hakanı Su-lu'nun öldürülmesi ve Köktürk Devleti'nin yıkılmasından da kaynaklanıyordu. Bu dönemde yerli halkın destek alabileceği sadece Çin vardı ve onlar da meydana gelen isyanla uğraştıklarından Türklere yardım edemiyorlardı (Akyürek, 2013, s. 111). 739 yılında Maveraünnehir bölgesine iki sefer yapmış ve üçüncü sefer esnasında Türklerle yaptığı savaşta Kursul adlı Türk melikini öldürmüş ve kemiklerini memleketine götürüp gömmesinler diye de cesedini yaktırmıştır (Barthold, 2010, s. 102).

Bu döneme kadar Emevî hanedanlığı Horasan bölgesini yakıp yıkmış adeta taş üstünde taş bırakmamışlardır. Sabit Kutne isimli bir yazar Nasr b. Seyyar'a sunduğu "*Türkistan Kasidesi*" adlı eserinde Türkistan'ın durumunu şöyle özetlemektedir: "Türkistan'ı Araplar o kadar yakıp yıkmışlardı ki oralarda yanan yıkılan ocaklar ve yıkılan viranelerin direklerinden başka ortada bir işaret ve alamet kalmadı" (Kitapçı, 1988, s. 260).

4 Araplara çok sıkıntı çektirdiğinden dolayı Su-lu'ya "toslayan, acı veren" anlamına gelen Ebu Muzahim lakabı verilmiştir. Bilgi için bakınız; Köprülü (2005, s. 72).

Emevî hanedanlığında Hişam b. Abdülmelik'in 743 yılında ölümü üzerine başa Velid b. Yezid gelmiştir. Velid'in gençliğini geçirdiği çöle geri dönmesi üzerine görevden alınarak öldürülmüş ve yerine Yezid b. Velid gelmiştir. Her ne kadar Ömer b. Abdülaziz'i örnek alacağını bildirse de Horasan valisi onun halifeliği kabul etmemiş ve kısa süre sonra da ölmüştür. Yerine İbrahim b. Velid halife olsa da halife sadece Şam'la sınırlı kalmış ve Mervan b. Muhammed'in Şam'a girmesiyle onun da halifeliği son bulmuştur. Son halife zamanında komutanlar iç çekişmelerden dolayı fetih hareketlerinde bulunamamışlardır (Dadan, 2006, s. 78-80).

Emevîlerin Türkistan bölgesinde giriştikleri fetih hareketlerinin anlatıldığı çalışmada konunun daha iyi anlaşılması bakımından Horasan bölgesine tayin edilen valilerin isim listesi ve görevde buldukları zaman dilimi aşağıda liste halinde verilmiştir.

Emevîlerin Horasan Valileri

Ahnef b. Kays	h. 22/m. 644
Kays b. el-Heysem es-Sülemî	h.32/ m. 653
Abdullah b. Hazim	h.33/ m. 653
Huleyd b. Kurra el-Yerbuî	h.36/ m. 656
Huleyd b. Ka's	h.37/ m. 657
Kays b. el-Heysem es-Sülemî	h.41/ m. 662
Abdullah b. Amir b. Kurayz	h.42/ m. 662
Abdullah b. Hazim	h.43/ m. 663
El-Hakem b. Amr el-Gıfarî	h.44/ m. 664
Umeyr b. Ahmer el-Yeşkurî	h.45/ m. 665
Enes b. Ebi Unas	h.50/ m. 670
Huleyd b. Abdullah el-Hanefî	h.50/ m. 670
er-Rabi b. Ziyad el-Harisî	h.51/ m. 671
Ubeydullah b. Ziyad	h.53/ m. 678
Selm b. Ziyad	h.61/ m. 680
Abdullah b. Hazim	h.64/ m. 683
el-Mühelleb b. Ebi Sufra	h.65/ m. 684
Abdullah b. Hazim	h.71/ m. 690
Bükeyr b. Vişah	h.72/ m. 691
Umay b. Abdullah b. Halid b. Asid	h.74/ m. 694
el-Mühelleb b. Ebi Sufra	h.78/ m. 697

Yezid b. el-Mühelleb	h.82/ m. 701
el-Mufaddal b. el-Mühelleb	h.85/ m. 704
Kuteybe b. Müslim el-Bahilî	h.86/ m. 705
Yezid b. el-Mühelleb	h.97/ m. 716
el-Cerrah b. Abdullah el-Hakemî	h.99/ m. 717
Abdullah b. Nuaym	h.100/ m. 718
Said b. Abdü'l-Aziz b. el-Haris b. el-Hakem	h.102/ m. 720
Said b. Amr b. Esved el-Haraşî	h.103/ m. 721
Müslim b. Said el-Kilabî	h.104/ m. 722
Esed b. Abdullah el-Kasrî	h.106/ m. 724
Eşres b. Abdullah es-Sülemî	h.109/ m. 727
Cüneyd b. Abdurrahman el-Mürrî	h.111/ m. 729
Asım b. Abdullah b. Yezid el-Hilalî	h.116/ m. 734
Halid b. Abdullah el-Kasrî	h.117/ m. 735
Ca'fer b. Hanzala	h.120/ m. 738
Nasr b. Seyyar el-Kinanî	h.120/ m. 738 (Kitapçı, 2001: 300)

Sonuç

Son halife olan Hz. Ali zamanında meydana gelen iç çekişmelerden dolayı duraksayan Müslüman Arapların fetih hareketleri Emevîler döneminde yeniden hız kazanmıştır. Horasan bölgesinin merkeze uzak olması ordunun rahat ve kısa sürede sevkine engel olduğundan dolayı Horasan valiliği oluşturulmuştur. Bundan sonra bu bölgeye yapılan seferler düzenli hale gelmiştir. Muaviye'nin ölümü üzerine yerine geçen oğlu Yezid kendinden sonra halef bırakmadığı için ondan sonra Mervanîler iş başına gelmiştir. Onların Emevî hilafetini elde etmesiyle birlikte Orta Asya fetihleri hızlanmıştır ve Halife Velid dönemine kadar Türk-Arap ilişkileri hep mücadele halinde geçmiştir. Velid'in başa geçmesiyle Irak valiliğine atanan Haccac b. Yusuf, Horasan valisi olarak Kuteybe b. Müslim'i görevlendirmiş ve onunla Türk yurtlarında sağlanan hâkimiyet kalıcı hale gelmiştir. Onun zamanında Beykent, Buhara, Talekan ve Semerkant gibi büyük şehirler ele geçirilmiştir. Bölgede kalıcı olmayı amaçlayan Kuteybe camiler yaptırmış, halkın İslâm'ı kabul etmesi için camilere gelip ibadet edenlere para vermiştir. Onun İslâm dininin daha hızlı yayılabilmesi için bir diğer adımı ise Arapları buraya yerleştirmek olmuştur. Müslüman olanlardan haraç ve cizye vergisini kaldırmak istemişse de tam olarak bunu başaramamıştır. Kuteybe'nin yaptığı bu çalışmaları ondan sonra göreve gelen herhangi bir vali yapamamıştır.

İslâm'ın hidayet güneşinin Türkistan topraklarını aydınlatmasını amaçlayan halife Ömer b. Abdülaziz, Kuteybe'nin silah ve para zoruyla uygulamaya koyduğu İslâmlaştırma siyasetini hoşgörülle yapmaya çalışmıştır. Onun zamanında Müslüman olanlardan alınan cizye ve haraç yeniden ortadan kaldırılmıştır. İslâm'ı şiddet yolu ile değil gönülleri fethederek yaymayı amaçlayan halife bölgedeki hükümdarlara elçiler göndererek onları İslâm'a davet etmiştir. Halifenin kısa süreli iktidarı boyunca gerçekleştirdiği İslâm'ı yayma faaliyetlerine onun ölümlüyle son verilmiş ve bu durum aynı zamanda Emevî hanedanlığı için sonun başlangıcı olmuştur. Ömer b. Abdülaziz'in ölümünden sonra bölgede Türgiş Hakanlığı'nın güçlenerek Araplara karşı çıkması halkı yeniden birleştirmeye yarasa da bu dönemde Horasan valilerinin uyguladığı şiddet politikası insanları İslâm dininden soğutmuştur. Türgişlerin zayıflamasıyla tekrar Arap hâkimiyeti sağlanmış ve elden çıkan şehirlerin geri alınması için fetih hareketleri başlatılmıştır.

Türkistan bölgesinde her ne kadar barışçıl politika izlenmeye çalışılsa da Emevîler döneminde İslâm dinini kabul etmedikleri veya halifelüğün talep ettiği vergileri vermek istemedikleri için başkaldıran Türkler büyük ölçüde katledilmiştir. Ömer b. Abdülaziz'in uyguladığı hoşgörü politikası onun vefatıyla yerini şiddete bırakmıştır. Emevîler, Türklerin Müslüman olması için çaba sarf etmediği gibi, genellikle bölgedeki şehirleri yağmalayarak ve halktan cizye ve haraç vergisi alarak halifelüğün hazinesini doldurmaya çalışmak suretiyle kendi menfaatlerini düşünmüşlerdir. Türkler, Emevîler döneminde baskı ve şiddete uğradıklarından dolayı İslâm'ı kabul etmek zorunda kalmışlardır. Her fırsatta Emevîlere karşı isyan eden Türklerin İslâm dinine gönülden sahip çıkmaları ise büyük ölçüde Abbasîler döneminde gerçekleşmiştir.

Kaynakça

- Akyürek, Y. (2013). Emevîler Dönemi fetih politikası ve Maveraünnehir'in fethi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(1), 85-115.
- Apak, A. (2002). Türklerin İslâmlaşma sürecinin başlangıcı. (Ed.), *Türkler içinde* (C. 4, s. 571-595). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Asadov, F. (2002). VII-IX yüzyıllarda Güney Hazar Bölgesinde hükümlürlük süren Türk Sulî hanedanı. (Ed.), *Türkler içinde* (C. 4, s. 545-556). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Atçeken, İ. H. (2002). Ömer b. Abdülaziz Dönemi sonrası Emevî idarecilerinin mevali politikası. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII, 69-88.
- Aycan, İ. (2002). Emevîler Dönemi sonuna kadar Müslüman Arapların Türklerle ilk münasebetleri. (Ed.), *Türkler içinde* (C. 4, s. 557-570). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Aycan, İ. ve Sarıçam, İ. (2014). *Emevîler*. Ankara: TDV Yay.
- Aydınli, O. (2011). *Fethinden Samanilerin yıkılışına kadar (93-389/711-999) Semerkant tarihi*. İstanbul: İSAM Yay.
- Barthold, V. V. (1990). *Moğol istilasına kadar Türkistan* (çev. H. D. Yıldız). Ankara: TTK Yay.
- Barthold, V. V. (2006). *Orta Asya Türk tarihi hakkında dersler* (hızl. K. Y. Koprman ve İ. Aka). Ankara: TTK Yay.
- Barthold, V. V. (2008). *İlk Müslüman Türkler* (çev. M. A. Yalman, T. Andaç ve N. Uğurlu). İstanbul: Örgün Yay.
- Barthold, V. V. (2010). *Orta Asya tarih ve uygarlık* (çev. A. Batur). İstanbul: Selenge Yay.
- Belazuri, A. bin Y. bin C. (1987). *Ülkelerin fethi* (çev. M. Fayda). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

- Bernard, L. (1979). *Tarihte Araplar* (çev. H. D. Yıldız). İstanbul: İÜEF Yay.
- Cahiz, E. O. A. b. B. (1988). *Hilafet ordusunun menkıbeleri ve Türklerin faziyetleri* (çev. R. Şeşen). Ankara: Türk Kültürünü Araştırmaları Enstitüsü Yay.
- Dadan, A. (2006). *Taberi tarihinde Türklerle ilgili rivayetlerin tespiti ve değerlendirmesi (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin sonuna kadar)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Dalkılıç, M. (2012, Güz). Buhara'nın İslâmlaşmasında Kuteybe bin Müslim'in rolü. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(23), 149-156.
- Frye, R. N. (t.y.). *Ortaçağın başarısı Buhara* (çev. H. Kurt). Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesine Yardım Vakfı Bilig Yay.
- Gibb, H. A. R. (2005). *Orta Asya'da Arap fetihleri* (çev. H. Kurt). Ankara: Çağlar Yay.
- Günaltay, Ş. (1933). *Müslümanlığın çıktığı ve yayıldığı zamanlarda Orta Asya'nın umumi vaziyeti*. Ankara: Başvekâlet Müdevvenat Basımevi.
- İbnü'l Esir, A. (1986). *el-Kamil fi't-tarih* [Türkçesi] (C. 4, çev. M. B. Eryarsoy). İstanbul: Bahar Yay.
- Kister, M. J. (1986). al-Harib b. Suraydj. In *The encyclopedia of Islam* (Vol. III, p. 224). Leiden.
- Kitapçı, Z. (1983). *İslâmiyet'in Asya Türk medeniyetinin beşiği Semerkant ve havalisinde ilk yayılışı*. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 25, 109-135.
- Kitapçı, Z. (1984). *Orta Asya Arap fetihlerinin sosyal ve dini karakteri*. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 33, 141-169.
- Kitapçı, Z. (1988). *Türkistan'da İslâmiyet ve Türkler*. Konya: Nur Basımevi.
- Kitapçı, Z. (2000). *Arapların Türkistan'a girişi*. İstanbul: TDA Vakfı Yay.
- Kitapçı, Z. (2001). *Yeni İslâm tarihi ve Türkler* (C. I). Konya: Otağ Yay.
- Konukçu, E. (2002). Bir Akhun Prensi Tarhan Nizek. (Ed.), *Türkler içinde* (C. 4, s. 534-544). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Koyuncu, M. (2002). *Türkler ve İslâm dünyası*. (Ed.), *Türkler içinde* (C. 4, s. 596-626). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Köprülü, M. F. (2005). *Türk tarih-i dinisi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Köse, M. (2010). Sosyal siyaset kavramı ve Ömer b. Abdülaziz'in sosyal siyaseti. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 75-98.
- Kurat, A. N. (1948). Kuteybe b. Müslim'in Harizm ve Semerkant'ı zaptı. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI(5), 385-415.
- Kurt, H. (2002). *Maveraünnehre İslâm'ın girişi*. (Ed.), *Türkler içinde* (C. 4, s. 487-509). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Merçil, E. (1991). *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*. Ankara: TTK Yay.
- Orkun, H. N. (1946). *Türk tarihi*. Ankara: Ahmet Sait Matbaası.
- Önkâl, A. (1989). Ahnef b. Kays. *İslâm Ansiklopedisi içinde* (C. II, s. 174). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Özaydın, A. (2002). Türklerin İslâmiyeti kabulü. (Ed.), *Türkler içinde* (C. 4, s. 239-262). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Pırlanta, İ. (2011). Horasan Bölgesinin fethi meselesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV(1), 387-402.
- Taberi, Ebu C. (1991). *Milletler ve hükümdarlar tarihi* (C. I-V, çev. Z. K. Ugan ve A. Temir). İstanbul: MEB Yay.
- Turan, O. (2002). Türkler ve İslâmiyet. (Ed.), *Türkler içinde* (C. 4, s. 510-533). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Turan, O. (2003). *Türk çihan hâkimiyeti mefkûresi tarihi Türk dünya nizamının milli, İslâmî ve insani esasları*. Ankara: Ötügen Yay.
- Üçok, B. (1968). *İslâm tarihi Emevîler-Abbasiler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Yazıcı, N. (1992). *İlk Türk İslâm devletleri tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Yıldız, H. D. (Red.) (1992). Emevîler Devri. Editör (Ed.), *Doğuştan günümüze büyük İslâm tarihi içinde* (C. II, s. 283-432). İstanbul: Çağ Yay.
- Yıldız, H. D. (2015). *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yay.
- Yiğit, İ. (1994). Kuteybe b. Müslim. *İslâm Ansiklopedisi içinde* (C. X, s. 490-491). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Wellhausen, J. (1963). *Arap Devleti ve sükûtu* (çev. F. İşıltan). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Kuzey Afrika'nın İslâmlaşmasında Bir Dönüm Noktası: “Aşere” Heyeti

Esra Keskin*

Öz: Halife Ömer b. Abdülaziz İslâm'ın yayılması için birçok bölgeye ilmi yetkinliğe sahip idareci ve heyetler göndermiştir. Emevîler dönemi valiliklerinden biri olan Kayrevan, merkezden uzakta olmasına rağmen Ömer b. Abdülaziz'in bu hizmetinden faydalanmıştır. Halife, dönemin en iyi muhaddislerinden oluşan on kişilik bir heyeti Kayrevan için görevlendirmiştir. İlmî yetkinliklerinin yanında insanlarla ilişkilerinde de iyi vasıflara sahip bu grup, Kuzey Afrika ve Endülüs'ün İslâmlaşmasında tam bir dönüm noktası olmuştur. “Aşere” olarak isimlendirilen heyet şehrin çeşitli yerlerine yerleşerek İslâm dininin öğretimi için mescit ve kütüphaneler kurmuştur. Bu faaliyetler şehrin ilmî gelişimini sağlamıştır. Bununla beraber Mağrip ve Endülüs'ten gelen talebelerin İslâm dinini öğrenerek kendi coğrafyalara intikal ettirmeleriyle bu topraklardaki ilmî çalışmalarına da öncülük etmişlerdir. Dolayısıyla yalnızca on kişiden oluşan ilmî heyetin küçük bir şehir olan Kayrevan'da başlattığı bu siyasi ve ilmî hareket, Kuzey Afrika ve Endülüs'ün İslâm tarihine katılma sürecinin anlaşılması için anahtar bir role sahiptir. Çalışmamızda “Aşere” heyetinin ilmî, siyasal, kültürel açıdan Kuzey Afrika halkıyla ilişkileri ve bu ilişkiler sonucunda ortaya çıkan olumlu sonuçlardan bahsedilecektir. Bu bağlamda ele alınan dönemden önceki ve sonraki yönetim ile yerli halk arasındaki irtibatlar incelenerek, dönemin İslâmlaşma sürecindeki başarı sebepleri detaylı olarak ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Kuzey Afrika, İslâmlaşma, Kayrevan, Ömer b. Abdülaziz, Aşere Heyeti.

Giriş

Emevî Devleti bir bütün olarak incelendiğinde, yoğun fetih hareketlerinin yaşandığı fark edilmektedir. Bu fetihler İslâm'ın farklı bölgelere ulaşmasını sağlamıştı. Müslümanlar fetihlerle birlikte farklı ırk ve dinlerle karşı karşıya gelmişti. Bunlardan bir kısmı İslâmiyet'i kabul ederken, bir kısmı itaat etmekle yetinmişlerdi. Asya, Afrika ve Avrupa'daki ilerlemeler devletin gelişimini sağlarken, belli eksiklikleri de beraberinde getirmişti. İslâm Devletinin refah seviyesi hızla artmasına rağmen ilmî çalışmalar bu hıza henüz uyum sağlayamamıştı. Emevîler döneminde bu durumu ilk fark eden Halife Ömer b. Abdülaziz olmuştu. Fethedilen topraklarda İslâm dini öğretimi henüz sistemli bir şekilde değildi. Bu döneme kadar ilmî faaliyetler tamamıyla ashab ve tabiîn eliyle gerçekleşmişti. Ashab ve tabiîn; katıldıkları tüm seferlerde yerli halkla irtibata geçerek İslâmiyet'e davet etmişler, kabul edenlere temel İslâm bilgileri-

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

İletişim: keskinesra21@gmail.com, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fethiye Mah. Faik Çelik Yerleşkesi Dekanlık Binası, Nilüfer/Bursa.

ni öğretmişlerdi. Ancak bu faaliyetler kısa sürede en geniş sınırlara ulaşan İslâm devletinde İslâm dininin yayılması için yeterli değildi (Şevât, 1411, s. 49, s. 468-469; Zeytûn, 1988, s. 71).

Halife Ömer b. Abdülaziz halife olduğu ilk günden itibaren İslâm dininin yayılmasını sağlayacak faaliyetlerde bulundu. Daha önceki halifeler gibi fetihlerle bunu gerçekleştirmeye çalışmak onun hedefi değildi. Halife elde edilen topraklarda itaatin değil, İslâmiyet'in yaygınlaşmasına taraftar idi. Bunu gerçekleştirebilmesi için İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnete ihtiyacı vardı. Kur'ân-ı Kerim yazılı bir şekilde iki kapak arasında muhafaza edilirken sünnet hem hafızalarda hem de yazılı bir halde bulunuyordu. Yalnız şunu belirtmek gerekir ki hadis rivâyet yöntemleri uzun süredir mevcuttu. Sahabe ve tabiîn neslinde vefatların artmasıyla birlikte Ömer b. Abdülaziz sünnetin kaybolmasından endişe duydu. Bu iki neslin farklı beldelere giderek yerleşmeleri de onların rivâyetlerine ulaşımı güçleştiriyordu. Halife valilerin tamamına hadislerin tedvin edilmesi için mektup gönderdi. Bu hususta Ömer b. Abdülaziz'in en çok önemseydiği yer Hicaz bölgesiydi. Özellikle Medine hadis öğretiminin merkezi durumundaydı. Halifenin emrini ilk uygulayan hadis âlimi İbn Şihâb ez-Zührî, toplamış olduğu tüm hadisleri halifeye gönderdi. Halife de bunları çoğalttırarak valiliklere ulaştırdı (Kandemir, 1997, s. 32; Şevât, 1411, s. 509).

Ömer b. Abdülaziz hilafetinin ilk günlerinde neredeyse bütün valileri görevden aldı. Valilerden sonra kadı ve vergi memurlarının tayinine de önem verdi. Gerçekleştirdiği tüm bu faaliyetler devletin yeniden yapılandırılması manasına geliyordu (Apak, 2008, s. 201). Emevî devleti İslâmiyet'in öğretilmesi ve yayılması için yeniden yapılandırıldı. Valiler ve kadılar, dönemin siyasî ve ilmî yönden yeterli kişileri arasından seçildi. Abdülhamid b. Abdurrahman b. Zeyd b. Hattâb'ı Kûfe'ye, Adıyy b. Ertât el-Fezârî'yi Basra'ya, Ebu Bekir b. Ömer b. Hazm'ı Medine'ye, İsmail b. Ebû'l-Muhâcir'ı Kuzey Afrika'ya, Adıyy b. Adıyy el-Kindî'yi Azerbaycan ve Ermenistan'a, Ubbâde b. Nesıyy'ı Ürdün'e, Salih b. Urve b. Atıyye b. Sa'dıyy'ı Yemen'e, Salim b. Vebîsa b. Abdiyy'ı Rakka'ya, Eyyûb b. Şûrahbîl'i Mısır'a vali tayin etti (Abdullah, 1423, s. 201; İbn Kesîr, 1966, s. 185). Halife Ömer yalnızca vali ve kadı atamakla yetinmeyerek ayrıca bir grup âlimi de görevlilerin yanında göndermeye özen gösterdi. Bunu iki amaçla yaptığı söylenebilir. Birincisi halife istişareye önem vererek kararlarını kendi oluşturduğu istişare heyetine danışıyordu. Valiliklerin de bu yöntemi kullanmasını uygun görmekteydi. İkinci olarak da her bölgede İslâmiyet ve İslâmî ilimlerin iyi bir şekilde öğrenilmesini hedeflemektedir. Bu uygulamalardan sonra vergi gelirlerinin düzenlenerek Arap-Mevalî ayrımını ortadan kaldırmak ve yeni Müslümanları cizyeden kurtarmak için yeni düzenlemeler yaptı. Bu düzenlemeleri hayata geçirmek için de öncelikle güvenilir vergi memurlarını görevlendirdi. Zira İslâmiyet'in yayılması için bu ayrımın ortadan kalkması gerekliydi (Hitti, 2011, s. 307; Yıldız, 1992, s. 404).

Genel olarak devlet düzenlemelerine bakıldığında Halife Ömer b. Abdülaziz dönemi Emevî devleti içerisinde zirveyi temsil eder. Bu genel yargının örneklerini görmek açısından bir bölgenin bu dönemdeki gelişimini incelemek faydalı olacaktır. Kaynaklarda halife Ömer

döneminde Kuzey Afrika bölgesine gönderilen ilmî heyet hakkında diğer bölgelere oranla daha fazla bilgi bulunmaktadır.

Kuzey Afrika denildiğinde Halife Ömer b. Hattab döneminde fetihleri başlatılan, Emevîlerin kuruluşu döneminde Arapların yerleşimine açılan bir bölge akla gelmektedir. Kuzey Afrika fetihleri Müslüman askerlerin yerleştiği Kayrevan şehri kuruluncaya kadar devam etmiştir. Şehrin kuruluşundan sonra ise buradan batıya doğru ilerlemeler devam etmiştir. Ukbe b. Nafi tarafından 55/674-675 tarihinde inşa edilen Kayrevan Kuzey Afrika fetihlerinin merkezi olmuştur (Belâzürî, 1983, s. 230; İbn Abdilhakem, 1920, s. 170-197). Yalnızca fetihlerdeki rolüne vurgu yapmak şehrin Afrika ve Endülüs medeniyetine katkısını inkâr manasına gelir. Kayrevan kurulduğu ilk günden itibaren gelişerek içeride ve dışarıda farklı etkileşimlere sahne olmuştur. Şehrin ilk valisi Ukbe döneminde sahabe ve tabiînin Kayrevan'daki ilmî ve kültürel çalışmalara katkıları buradaki gelişmelerin temelini oluşturmuştur. Ashab ve tabiîn, şehirle birlikte inşa edilen Ukbe Camii'nde ilmî faaliyetleri başlatmıştır. İlk ilmî hareketlilik sayılabilecek bu faaliyet şehrin içinde kalmayarak Kuzey Afrika'da yeni fethedilen topraklara da ulaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak bu faaliyetler hadis ve Arap dilinin temel bilgilerini öğretmekten daha ileri bir aşamaya geçememiştir. Bunun sebebi Kuzey Afrika'nın İslâm devletinin merkezi Şam ve ilmin merkezi Hicaz'a olan uzaklığıdır. Fetihlerin devamı için buraya gelen sahabe ve tabiînin çoğunluğu kısa süre sonra başkent Şam'a geri dönmüştür (Şevât, 1411, s. 464-484).

Kuzey Afrika'da İslâmlaşma hareketi valilerin gayretleriyle bazen yoğunlaşmış bazen de durma noktasına gelmiştir. Ukbe b. Nafi, Hassân b. Nu'mân, Mûsâ b. Nusayr ve İsmail b. Ubeydullah gibi valilerin dönemi bölgenin İslâmlaşmasının en yoğun olduğu dönemlerdir. Mûsâ b. Nusayr döneminde Kuzey Afrika'nın tamamının ve Endülüs'ün fethinin gerçekleşmesi İslâm'ın yayılışına zemin hazırlamıştır. Ancak Kuzey Afrika'daki Berberîlerin tümü yedinci Kayrevan valisi İsmail b. Ubeydullah döneminde Müslüman olmuştur (Zağlul, 2003, s. 272).

Ömer b. Abdülaziz'in "Aşere" Heyetini Görevlendirmesi

Emevîler döneminde Kayrevan şehri her anlamda en verimli dönemini Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti esnasında yaşadı. Daha önceki dönemlerde merkeze olan uzaklığı sebebiyle bu kadar büyük bir ilgiyle karşılaşmamıştı. Halife Ömer hilafeti devralmasından kısa bir süre sonra ahlâkı, siyaseti ve insanlarla iletişimi en üst seviyede olan İsmail b. Ubeydullah'ı buraya vali olarak atadı (99/717). İsmail b. Ubeydullah ilmî olarak da donanımlı biriydi. Abdülmelik b. Mervân çocuklarının eğitimi için onu görevli tayin etmişti (Belâzürî, 1983, s. 232-233; Kayrevanî, 1994, s. 21).

Halife, İsmail b. Ubeydullah ile birlikte dokuz kişilik bir heyeti de Kayrevan şehri için görevlendirdi. Bu kişilerin çoğu Kütüb-i Sitte'de rivâyetleri bulunan hadis âlimleriydi. "Aşere" adı verilen bu on kişinin şehre geliş amacı her açıdan ilmin ve sünnetin burada yayılmasıydı. Yönetim, eğitim-öğretim faaliyetlerinde büyük katkıda bulundu. Aşere heyetine olan gü-

venle Ömer b. Abdülaziz'in onları yönetim ve halkla ilişkilerde özgür bırakması, Kayrevan'da daha rahat hizmet etmelerine sebep oldu. Kuzey Afrika ve Endülüs'te İslâm'ın yayılması bu heyetin eliyle gerçekleşti.

"Aşere" heyetini, Kayrevan'daki faaliyetleri ve İslâmlaşma hareketine katkıları sebebiyle detaylı olarak incelemek gerekir. İlk olarak vali Ebû Abdülhamid İsmail b. Ubeydullah b. Ebu'l-Muhâcir el-Kureşî'yi tanıtmak uygun olacaktır. Halife onu Kayrevan'a vali tayin ederek on kişilik ilmî heyetin başkanlığına getirdi. Kayrevan'da 99/717 senesinde valiliği devraldı. Adaleti ve hoşgörüsü sayesinde daha önce Müslüman olmamış tüm Berberiler onun valiliği döneminde İslâmiyet'i kabul etti. Kayrevan'da ilmî faaliyetlerin devam etmesi konusunda hırsla çalıştı. Kayrevan'da valilik yaptığı esnada şehir batıda ilmin başkenti haline geldi. 131/748-749 senesinde vefat edinceye kadar Kayrevan'da yaşayarak ilmî faaliyetlerini devam ettirdi (Ebu'l-Arab, t.y., s. 20; Malikî, 1983, s. 116).

Diğer görevlileri kısaca tanıtmak gerekirse; ilk isim Abdullah b. Yezid el-Meâfirî-Ebû Abdurrahman el-Hubulî'dir. Kayrevan'a 72/691-692 senesinde Mûsâ b. Nusayr ile birlikte geldi. Bundan sonra Kayrevan'a yerleşti. Burada ev ve mescit inşa etti. Ömer b. Abdülaziz onu Kayrevan'da iken görevlendirdi. İfrikiyye ehli vefat edinceye kadar (100/718-719) onun ilminden istifade etti. Ashabdan birçok rivâyeti mevcut olduğu gibi ondan da hadis rivâyet edildi (Ebu'l-Arab, t.y.,s. 21; Malikî, 1983, s. 99-100). Endülüs'ün fethine katıldığı rivâyet edilmektedir. İkinci isim ise Ebu'l-Cehm Abdurrahman b. Rafî' et-Tenûhî'dir. Kayrevan fethedildikten sonra buraya atanan ilk kadıdır. Onu kadılığa atayan vali hususunda ihtilaf vardır. Hassân b. Nu'mân veya Mûsâ b. Nusayr zamanında atandığı rivâyet edilmektedir. Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti döneminde de "Aşere" içerisinde yer almıştır. Kayrevan'da ilmî faaliyetlerde bulunmuş ve burada talebe yetiştirmiştir. Abdurrahman b. Ziyâd, Ubeydullah Zahr el-Kinânî, Bekr b. Sevâde onun öğrencilerindendir. Hadis rivâyetini burada devam ettirmiştir. 113/731-732 senesinde Kayrevan'da vefat etmiştir (Debbağ, 2005, s. 181; Ebu'l-Arab, t.y., s. 20). Ebû Semâme Bekr b. Sevâde el-Cüzzâmî de "Aşere" içerisinde yer alır. Bu kişi Kayrevan'da fetva makamı olarak görülmektedir. Kayrevan ehli, ashabdan hadis rivâyetine ihtimam gösteren Bekr b. Sevâde'den rivâyette bulunmuştur. 128/745-746 senesinde vefat edinceye kadar Kayrevan'da ilmî çalışmalarını sürdürmüştür (Ebu'l-Arab, t.y.,s. 20; Malikî, 1983, s. 112). Ebû Saîd Cu'sûl b. 'Ahân b. Umeyr de Halife Ömer b. Abdülaziz tarafından on kişilik ilmî heyete seçilmiştir. Abdurrahman b. Ziyâd, Ubeydullah Zahr el-Kinânî, Bekr b. Sevâde gibi kişiler ondan rivâyette bulunmuşlardır (Debbağ, 2005, s. 183; Malikî, 1983, s. 115). Hibbân b. Ebû Cebele el-Kureşî de, Kayrevan'da ilmi geliştiren ve âlim yetiştiren on kişilik grubun içerisinde yer almıştır. Kayrevan ehline ashabdan öğrendiği hadisleri nakletmiştir. 125/742-743 yılında vefat edinceye kadar burada kalmıştır (Debbağ, 2005, s. 187-188; Malikî, 1983, s. 111-112).

Heyetin önemli isimlerinden biri de İsmail b. Ubeydullah el-Ensârî'dir. Fazilet sahibi, âbid bir insandır. "Tâcirullah" ismiyle maruftur. Ashabdan gelen hadisleri İfrikiyye ehline aktaran râvilerdendir. Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer ve Abdullah Amr'dan rivâyette bulunmuştur. Bu üçü de kıraat farklılığı bulunan kişilerdendir. Fakat Kayrevan'da ilmî çalışmalarda

bulduğu esnada bunlardan hangisine göre eğitim verdiği dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ömer b. Abdülaziz tarafından "Aşere" içerisinde görevlendirilip görevlendirilmediğine dair ihtilaf mevcuttur. Ata' b. Râfî ile birlikte Sıkilliye'ye (Sicilya) fetih için gidinceye kadar Kayrevan'da eğitim faaliyetlerine katkıda bulunmuş, bu faaliyetleri genellikle yaptırmış olduğu Zeytûne mescidinde devam ettirmiştir. Sıkilliye seferi esnasında 107/725-726 yılında denizde boğularak vefat etmiştir (Ebu'l-Arab, t.y.,s. 20, 25; Malikî, 1983, s. 107-109). Mevheb b. Hayy el-Meâfirî ise, Ömer b. Abdülaziz tarafından on kişilik ilmî heyete seçilerek İfrikiyye fetihlerine katılmıştır. Kayrevan ehlinin ilmî çalışmalarına katkı sağladığı gibi onlara hadis rivâyetinde de bulunmuştur. Abdurrahman b. Ziyâd ondan hadis rivâyet etmiştir. Kayrevan'da uzun yıllar kalarak ilmî çalışmalarına devam etmiştir (Ebu'l-Arab, t.y.,s. 20; Malikî, 1983, s. 110-111). Ebû Mes'ûd Sa'd b. Mes'ûd et-Tücîbî de "Aşere" içerisinde Ömer b. Abdülaziz'in görevlendirmesiyle birlikte Kayrevan'a ilmî faaliyetler için gelmiştir. Emevîler'in son Kayrevan valilerinden biri olan Hanzale b. Safvân döneminde de Kayrevan'da bulunduğu rivayet edilmektedir. Dönemin valisi Hanzale Tanca'daki Haricîleri yola getirmek için kendisinden mektup yazmasını talep etmiştir. Sa'd b. Mes'ûd da bu emir üzerine ordu Tanca'ya hareket etmeden önce Haricîleri ikna etmek için bir mektup yazmıştır. Abdurrahman b. Ziyâd, Ubeydullah Zahr el-Kinânî, Müslim b. Yesâr ondan rivâyette bulunmuşlardır. Ebû'd-Derdân'ın öğrencisi olma ihtimali vardır. Zira onun kıraatini İfrikiyyelilere öğretmiştir (Ebu'l-Arab, t.y.,s. 21; Malikî, 1983, s. 102-103). Son olarak Talk b. Ca'bân el-Farisî'yi zikretmek gerekir. İbn Ca'bân "Aşere'den olup Kayrevan'da ilmi arttırmaya gayret göstermiştir. İlim sahibi ve fakih kişilerdendir. O genellikle tabiînden rivâyette bulunmuştur. Mûsâ b. Uleyy, Abdurrahman b. Ziyad gibi kişiler ondan hadis rivâyet etmişlerdir. Fakat onun hakkında diğer kişiler gibi detaylı bilgi bulunmamaktadır (Ebu'l-Arab, t.y.,s. 20; Malikî, 1983, s. 117-118).

Genellikle İsmail b. Ubeydullah el-Ensârî bu on kişilik heyet içerisinde zikredilir. Ancak bazı tabakât müellifleri, onu yalnızca tabiîin nesli içerisinde zikrederek "Aşere" içerisinde yer almadığını söylemektedir. Kaynaklara göre Abdullah b. Muğîre b. Ebû Bürde bu grup içerisinde yer almaktadır. Bu ihtimal sebebiyle Abdullah b. Muğîre'yi de tanıtmamız gerekir. Halife Ömer b. Abdülaziz Kayrevan valisini belirlediğinde, vali Abdurrahman b. Rafî' et-Tenûhî'yi kadılıktan azletmesini onun yerine Abdullah b. Muğîre'yi kadı olarak atmasını emrederek ona bir görevlendirme mektubu yazmıştı. Kayrevan ehli onu adaleti ve takvasıyla tanımaktaydı. Yaklaşık yirmi beş sene boyunca Kuzey Afrika'da faydalı hizmetlerde bulundu (Değbağ, 2005, s. 188; Ebu'l-Arab, t.y., s. 22).

"Aşere" Heyetinin Kuzey Afrika'daki Faaliyetleri

Kuzey Afrika'daki İslâmlaşma hareketine sahabenin katkısı inkâr edilemez. Ancak tabiînin izleri burada daha belirgin bir şekilde görülür. Ashabın fetihlerin yoğun olduğu dönemlerde Kuzey Afrika'ya gelmesi bunda en büyük etken olmuştur. Tabiîin ise fetih hareketlerinin yavaşladığı, artık şehir kültürünün yerleşmeye başladığı bir dönemde bu bölgeye yerleşmeye başlamıştır. Aynı zamanda tabiîin neslinin Berberîleri etkileyerek İslâmiyet'i tanıtabil-

mesinin en büyük etkenlerinden biri de onların önemli görevlere tayin edilmeleridir. Valilik, kadılık gibi görevler ilmi ve siyasî yetkinliğe sahip kişilere verilmiştir. Genellikle yetkin vasıflara sahip tabiîn nesli bu görevler aracılığıyla yerli halkla irtibat kurmuştur (Şevât, 1411, s. 56-58, s. 506-507).

Kayrevan'da ilmi faaliyetlerin artması için yapılan en önemli ve son adım Ömer b. Abdülaziz tarafından atıldı. Tabiîn neslinden buraya ulaşan son halkayı "Aşere" heyeti oluşturuyordu. Yeni vali İsmail b. Ubeydullah'ın atanmasının hemen ardından on kişilik heyet Kayrevan'a gelerek ilmi çalışmalarını başlattı ve İslâm dünyasının batı kısmında fethedilen bütün topraklarda İslâmlaştırma hareketini tamamladı (Şevât, 1411, s. 56-60, s. 505). Kayrevan'a ulaştıklarında şehrin farklı yerlerine yerleşerek evlerinin yanlarına mescit ve küttab inşa etmişlerdi. Valinin şûra meclisini oluşturan bu heyet böylelikle valilikle şehrin tamamının bağlantısını sağlamış oldu. Eğitim konusunda ilk önem verdikleri Kur'ân-ı Kerim öğretimi oldu. İlk olarak Arap harflerini ve temel dinî bilgileri öğreterek küttablarda bu eğitimi devam ettirdiler. Küttablarda çocuklar ve yeni Müslüman olmuş kişilere eğitim veriliyordu (Kazıcı, 2011, s. 328)

"Aşere" heyeti öncesinde Kayrevan'a ulaşan sahabe ve tabiîn arasında kıraat farklılıkları bulunuyordu. Bu sebeple yerli halka hangi kıraatin öğretildiği bilinmemektedir. "Aşere" heyetinin Osman mushafıyla Kur'ân eğitimini devam ettirdiği rivâyeti artık okuyuşlarında resmi bir düzene girdiğini göstermektedir (Şelebi, t.y., s. 122-124, 150).

Küttablardaki eğitim tamamlandıktan sonra mescitlerde Arapça ve hadis dersleri de veriliyordu. Kayrevan'da hadis halkalarının en aktif olduğu zaman dilimi bu dönemdi. Zira Ömer b. Abdülaziz'in tedvin ettirdiği hadisler heyetle birlikte şehre ulaşmıştı. Kıraatler hususunda yaşanan belirsizlik gibi Ömer b. Abdülaziz'in gönderdiği âlim grubundan önce burada hangi hadislerin rivâyet edildiğine dair bir bilgi de bulunmamaktadır. Her ne kadar hadis halkaları mevcut ise de tedvinin gerçekleştiği Halife Ömer dönemine kadar düzenli bir durumda değildi. "Aşere" heyetinin içerisinde Kütüb-i Sitte râvilerinin bulunması yerli halkın hadis ilminde yetişmesini sağladı (Şevât, 1411, s. 509). İfrikiyye ve Mağrib'teki hadis çalışmaları Kayrevan merkeze alınarak bu şekilde devam ettirildi. Endülüs de fethi tamamlandıktan bir süre sonra bu halkaya dâhil oldu (Şevât, 1411, s. 53).

Tüm bu faaliyetler Kayrevan şehriyle sınırlı kalmadı. Kuzey Afrika ve Endülüs'ten birçok kişi ya Müslüman olmak için ya da İslâmiyet'i öğrenmek için "Aşere" heyetinin halkalarına dâhil oldu. Burada ilmi eğitimini tamamlayan kişiler geldikleri yerlere geri dönerek öğrendiklerini öğretmeye gayret gösterdi. Kuzey Afrika'nın tamamı bu sayede İslâmiyet'i kabul etti. Kuzey Afrika ve Endülüs'ten gelen, Kayrevan'da yetişen bu ilim adamları tabiînden sonra bu bölgelerdeki ilmi faaliyetleri devam ettirecek halkayı oluşturdu. Ömer b. Abdülaziz'in hilafetinden sonra buraya gönderilen görevliler artık buranın ilmi yapısı ile ilgili çalışmalarını bırakarak Emevî Devleti'nin son dönemde yaşadığı karışıklıkları yatıştırmaya çalışmışlardı. Bu sebeple yerli halktan yetiştirilen bu halka, bu bölgelerde ilmin devam etmesi için oldukça

mühim bir konumda idi. Ebû Kureyb el-Meafirî, Abdullah b. Abdülhakem el-Belevî, Ebû Halid Abdurrahman b. Ziyad b. En'am el-Meafirî, Ebû Muhammed Halid b. İmran et-Tucîbî, Said b. Lebid el-Meafirî, Ebu Zekerîyya Yahya b. Sellâm ve birçok kişi bölgenin ilk âlim tabakasını oluşturdu. Yerli halkın adet gelenek ve göreneklerini bilen bu grup İslâmiyet'i Berberîlere tanıtmakta "Aşere" heyetine yardım etti (Kayrevanî, 1994, s. 24).

Kayrevan yönetiminin yeni Müslümanlara gösterdiği olumlu tavır da bunda önemli bir et-kendi. Halife Ömer b. Abdülaziz'in verdiği talimatla Arap-Mevalî ayrımı kesinlikle ortadan kaldırılmıştı. Bu konuda onun tek göstermek istediği şey Hz. Peygamber'in sünnetine uya-rak, bidati ortadan kaldırarak insanlara ona göre muamelede bulunulmasıydı (İbnü'l-Cev-zî, 1984, s. 84,100). Vergi düzenlemelerinde bu ayrım ortadan kaldırılırken yeni Müslüman olan kişilerin gündelik hayatta Araplarla olan ilişkileri farklı bir hal almıştı. Ancak bu durum Kuzey Afrika'da yalnızca Ömer b. Abdülaziz döneminde yaşanmıştı. Bu dönemden sonra Kayrevan'a gelen valiler Arap-Mevalî ayrımını daha da körükleyerek bölgenin Haricî mezhe-bini kabul etmesine sebep olmuştu (Şevât, 1411, s. 56-60, s. 505).

Kuzey Afrika'nın İslâmlaşma sürecinde bu on kişilik heyetin yalnızca Kayrevan'da değil, bazı zamanlarda Mağrib ve Afrika'nın değişik şehirlerinde de bulunduğu bildirilmektedir. Bu sü-reç Kuzey Afrika ve Mağrib'te birçok şehri canlı hale getirmiştir. Kayrevan şehrinin nüfusu da yine bu dönemde artmış, yeni Müslüman olan Berberîler İslâmiyet hakkında daha fazla bilgi öğrenebilmek için şehre yerleşmişlerdir. Bu da hem şehrin gelişimine katkı sağlamış, hem de ilmî hareketliliğin canlanmasını sağlamıştır. Bütün bu faaliyetler Ömer b. Abdülaziz'in halife olarak atanmasından vefatına kadar iki buçuk yıl gibi kısa bir sürede gerçekleşmiştir. Yeni fethedilen topraklardaki yerli halkı bu süreç için hazırlamak elbette ki kolay bir durum olmamıştır. Ancak bu kadar kısa bir sürede İslâmiyet'in kalplere yerleştirilmesi de bir o kadar meşakkatli bir iştir.

Sonuç

Netice itibariyle Kuzey Afrika bölgesi Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar fetihlerle birlikte İslâmlaşmaya başlamıştır. Ancak bu İslâmlaşma hareketi bölgenin tamamında gerçekleş-memiş, bazı Berberî kabileler yalnızca itaat etmekle yetinmişlerdir. İslâmlaşma faaliyetlerin-de ilmî çalışmaların etkisi açıkça görülmektedir. Dolayısıyla bu döneme kadar İslâm dininin öğretilmesi için gösterilen çabalar belli bir alanda sınırlı kalmıştır. Halife Ömer'in çabalarıyla ilmî faaliyetler sistemli hale getirilerek resmî bir hal almıştır. Kuzey Afrika'nın başşehri Kayre-van şehrine gönderdiği "Aşere" heyeti bunun en güzel örneğidir. Kuzey Afrika ve Endülü's'ün İslâmlaşma sürecinde bu heyetin faaliyetleri etkisini göstermiştir. Hem siyasî olarak hem de ilmî olarak bölgede hâkimiyeti sağlayarak, daha sonraki dönemlerde bu sürekliliği sağlaya-cak nesiller yetiştirmişlerdir. Ömer b. Abdülaziz sonrasında da heyetin içerisindeki kişilerin vefat edinceye kadar şehirde yaşamaya devam ettikleri görülmektedir. Heyet devraldığı gö-revi hayatının sonuna kadar burada sürdürmüştür.

Kur'ân ve hadis öğretimi konusunda şehirde belirli bir metot oluşturan heyet, daha önce yerli halkın edindikleri bilgilerin de resmî olarak denetleyicisi konumunda olmuştur. Bundan sonra Kayrevan'da yapılacak ilmî faaliyetlerin tamamı bu metot üzere devam ettirilmiştir. Kuzey Afrika ve Endülüs'ün ilim halkalarının temelini burada atıldığı görülmektedir. Ömer b. Abdülaziz ve "Aşere" heyeti dinî yayılmanın nasıl olması gerektiğinin en güzel örneğidir.

Kaynakça

- Abdullah, A. b. (h. 1423). *Eseru'l-Ulemâ fi'l-Hayâti's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Emeviyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Apak, A. (2008). *Anahatlarıyla İslâm tarihi III (Emevîler Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Belâzürî, A. b. Y. (1983). *Fütûhu'l-Buldân* (thk.M. Rıdvan). Beyrut: yay.y.
- Debbağ, E. Z. A. b. M. B. A. E. (2005) *Meâlimu'l-İman fi Ma'rifeti ehli'l-Kayreva* (thk. A. Hayalî) (C. I). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebu'l-Arab, M. b. A. b. T. (t.y.). *Kitâbu Tabakâti Ulemâi İfrikîyye*. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübân.
- İbn Abdilhakem, E. K. (1920). *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ* (nşr. C. C. Torrey). Leiden: BirilYayınevi.
- İbnü'l-Cevzi, C. E. A. b. C. (1984). *Sîretü İbn Abdülaziz*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, E. F. İ. b. Ş. (1966). *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (C. IX). Beyrut: Mektebetü'l-Meârif.
- Kandemir, Y. (1997). Hadis. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. XV, s. 27-64). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kayrevanî, E. İ. İ. b. K. (1994). *Tarihu İfrikîyye'l-Mağrib*. Dâru'l-Furcânî.
- Kazıcı, Z. (2011). *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Malikî, E. B. A. b. M. (1983). *Riyâdu'n-Nüfus* (C. I). Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- Hitti, P. K. (2011). *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev. S. Tuğ). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Şelebi, H. (t.y.). *el-Kirâatü bi-İfrikîyye mine'l-fethi ilâ Muntasafi'l-Karni'l-Hâmis*.y.y.: Dâru'l-Arabiyye.
- Şevât, M. (h. 1411). *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayreva mine'l-fethi'l-İslami ilâ Muntasafi'l-Karni'l-Hâmis el-Hicri* (C. I-II). Riyad: Dâru'l-Âlemiyeli'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Yıldız, H. D. (1992). *Doğuştan Günümüze İslâm tarihi* (C. II). İstanbul: Çağ Yayınları.
- Zağlûl, S. (2003). *Târihu'l-Mağribi'l-Arabî* (C. I). İskenderiyye: Menşetü'l-Meârif.
- Zeytûn, M. M. (1988). *el-Kayreva ve Devruhâfi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr.

Ebu Cehil ve İslâm Karşıtı Faaliyetleri*

Rıdvan Gür*

Öz: Çalışmamız Amr b. Hişam'ın -bilinen adıyla Ebu Cehil- hayatının ve İslâm karşıtı faaliyetlerinin anlatıldığı biyografi niteliğinde bir çalışmadır. Ebu Cehil İslâm Tarihi'nde isminden çokça söz ettirmiş bir şahsiyettir. İslâm'ın doğuşundan itibaren müşriklerin yanında yer almış ve İslâm'a karşı her türlü faaliyetin içinde bulunmuştur. Yaşadığı dönemde onun bu gayreti müşrikler arasında saygıyla karşılanmıştır. Fakat Ebu Cehil, Müslümanlarca ümmetin firavunu olarak görülmüştür. Onun söz ve fiilleriyle alakalı inen ayetler, olayları yorumlama biçimi, tebliğ faaliyetlerini engellemek için gösterdiği çabalar ve Müslüman olanlara yaptığı eziyetler çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır. Bu çalışma sayesinde, İslâm Tarihi'ne uzaktan-yakından ilgisi bulunan herkesin ismine çokça rastladığı Ebu Cehil'i müstakil bir çalışmayla tanıtmış ve bilim dünyasına kazandırmış olacağız. Bunların yanında çalışmamızda, Ebu Cehil'in karakteri, kabilesi ve ailesi hakkında da bilgiler verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ebu Cehil, Amr b. Hişam, Mahzumoğulları, Müşrik, Mekke, Medine, Bedir.

Giriş

Bir dönemin siyasî, sosyal ve kültürel yapısını anlamının en etkili yollarından biri; döneme etki etmiş ve isminden çokça söz ettirmiş şahısların hayatlarının incelenmesidir. Çünkü insan ailesi ve çevresinden edindiği bilinçaltı müktesebatını hayatına tatbik eder. Genel manada ortak bir kültür oluşur. Bunun için "kişi bulunduğu toplumun aynasıdır" denilmiştir. Herkesin hak vereceği üzere insan genel manada bu ayna görevini görür. Bunun yanında insan; zekâ seviyesi, kişisel ve zihinsel gelişimi sayesinde toplum içinde farklılıklar da sergileyebilir. Bu bilgidен hareketle biyografi niteliğindeki bir çalışmadan elde edebileceğimiz iki türlü bilgi vardır: Sosyo-kültürel yapı ve çalışmaya konu şahsın karakter yapısı bilgisi. Ebu Cehil çizmiş olduğu İslâm düşmanları lideri imajıyla dönemin karşıt grubunu anlamada bizlere yol gösterecektir.

Ebu Cehil'in Hayatı

Amr b. Hişam -bilinen adıyla Ebu Cehil- miladî554 yılında doğmuştur (Belâzûrî, t.y.,I, s. 130). Onun kabilesi, Mekke'nin en itibarlı kabilelerinden biri olan Mahzumoğulları Kabilesidir.

* Çalışmada Yüksek lisans tezinin bir kısmından yararlanılmıştır.

** Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü.
İletişim: ridvangur@sdu.edu.tr, 32200, Çünür, Isparta.

Babası Hişam b. Muğire kendi zamanında Mekke'nin en ulu kişisi olarak tanınmaktadır. Ebu Cehil'in Haris, Seleme, Âs, Halid adında dört kardeşi (İbn Habib, 1975, s. 139); İkrime, Alkame, Temîm, Zürâre adında dört oğlu ve Sahra, Hunefa, Esmâ, Cüveyriye adında da dört kızı vardır (Zübeyrî, 1999, I, s. 692). Ebu Cehil, babası ve amcalarının Mekke hâkimiyetindeki üstün konumları sayesinde erken yaşlarda Mekke aristokrasisinde yerini almıştır (İbn Habib, 1975, s. 139). Daha otuzlu yaşlardayken Mekke istişare meclisi olarak bilinen Daru'n-Nedve'ye girmiş (İbn Habib, 1985, s. 296) olan Ebu Cehil, zekâsı ve problem çözmedeki mahareti sayesinde Ebu'l-Hakem olarak künyelenmiştir. İslâm'a karşı aşırı düşmanca tutumu ve doğrular kendine apaçık belli olsa bile batılda ısrar etmesi, onun Müslümanlarca Ebu Cehil olarak künyelenmesine sebep olmuş, bu künye gerçek ismi olan Amr b. Hişam'ın önüne geçmiştir.

Ebu Cehil Mekke toplumunun efendisi ve cömert kişisi olarak bilinirdi. Evinde misafirler için her zaman yemek pişer, kapısında da kesilip yedirilmek için develer hazır tutulurdu (İbn İshak, I, 2004, s. 60). Ebu Cehil bu cömertlikleri atalarından aldığı şeref mirasını devam ettirmek için yapmaktaydı. Bu cömertliğinin yanında Mekke'ye dışarıdan gelen tüccarlarının mallarını gaspetmek suretiyle bazı kişilere eziyet ettiği de bilinmektedir (Belâzûrî, t.y., I, s. 130). Ebu Cehil'in cömertliği hakkında; şan ve şeref artırma bakımından kendisine fayda sağlamış her türlü iyiliği yapmaktan çekinmemiş fakat bu konularda faydası olmayan her türlü iyilikten ve erdemden de berî durmuştur denilebilir.

Ebu Cehil'in İslâm'ı Farketmesi ve İslâm'a Karşı Mücadelesi

Hz. Peygamber İslâm dinini tebliğ görevine öncelikli olarak yakın akrabasını uyarmakla başladı. Üç yıl müddetle gizli olarak yürütülen bu tebliğ görevi gelen İlahî vahyin yönlendirmesiyle açıktan yapılmaya başlandı. Allah'a inanmakla birlikte putlara tapmayı inanç olarak benimsemiş Mekke halkı tebliğin ilk dönemlerinde bu yeni dini ve Hz. Peygamber'i fazla dik-kate almamıştı. Çünkü Hz. Peygamber Mekke toplumunda puta tapmayan tek kişi değildi. Farklı inanç ve zihniyetlerin olduğu bu toplumda birinin yeni bir din ile gelmesi tehlike arz etmemişti. Fakat kendi tanrılarına hakaret eden, yaşadıkları dini ayıplayan ve atalarını akılsızlıkla suçlayan ayetler inmeye başlayınca müşriklerden tepkiler gelmeye başladı (Âpak, 2009, I, s. 160). Artık Muhammed ve yeni din zararsız olmaktan çıkmıştı. Bu yeni oluşumun önünün kesilmesi gerekiyordu. Verilecek en ufak bir taviz Mekke toplumunun dinî, ticarî, örfî tüm alt yapısının çökmesiyle sonuçlanacaktı. Bunun önüne geçmek için Mekke'nin uluları devamlı toplantılar yapmaya, Muhammed ve getirdiği şeye karşı eylem planı hazırlamaya başladılar. Bu toplantılara eksiksiz katılan, görüşleri büyük oranda kabul gören, Hz. Peygamber'e en çok düşmanlık besleyen kişilerin başında Amr b. Hişam (Ebu Cehil) geliyordu.

Ebu Cehil, İslâm dinini ilk fark ettiği andan itibaren düşmanlığını ortaya koymuştur. Ölüm anına kadar bu düşmanlıktan bir an olsun geri adım atmayan Ebu Cehil'in sonunu da yine bu büyük düşmanlığı hazırlamıştır. Mekke döneminde İslâm dini taraftarlarına eziyet et-

mekten çekinmeyen Ebu Cehil, bir yandan da Hz. Peygamber'i bu davasından vazgeçirecek formüller aramıştır. Hz. Peygamber'in kabilesi olan Haşimoğullarıyla kendi kabilesi arasında uzun yıllardan beri var olan üstünlük çekişmeleri, Ebu Cehil'in İslâm dinine olan tepkisinin en önemli sebebidir. Çoğu defa bu düşüncesini dile getirmiş ve "biz Haşimoğullarından bir peygambere asla tâbî olmayacağız" demiştir (İbn İshak, I, 2004, s. 245). Bu düşünce aslında dönemin Mekke toplumunda var olan bir anlayıştır. Mekke toplumunda her kabile diğer kabilelere karşı üstünlük yarışına girer ve atalarının güzel özelliklerini sayarak diğer kabilelere karşı üstünlük kurmaya çalışırdı. Ebu Cehil de kabilesinin ulu bir kişisi olarak, kabilesinin şanını düşürecek yeni oluşuma karşı en şiddetli muhalefeti gerçekleştirmiştir. Kureyşli müşrikler arasında zayıf Müslümanlara baskı ve işkence yapılması için gayret gösterenlerin başını Ebu Cehil çekmekteydi. Amcası Velid b. Muğire'nin ölümüyle Mahzumoğulları reisliğine geçen Ebu Cehil, Hz. Peygamber ve ashabına karşı muhalefeti şiddetlendirmiştir. Müslüman olan kimse varlığı veya kabile yönüyle güçlü değilse Ebu Cehil ona eziyet eder, türlü işkencelere maruz bırakırdı. Ebu Cehil, Mekke'de Müslüman olan birini duyduğunda ona; "Ulan! Sen babanın dininden sapmışsın, baban ise senden daha hayırlıdır. Ant olsun ki seni rezil rüsva edeceğiz; inancını yanlış çıkartacağız, şerefini kıracağız" derdi. Eğer bunu söylediği bir tüccar ise ona: "Tanrıya ant olsun ki senin ticaretini baltalayacağız, malını yok edeceğiz" diyerek tehdit ederdi (İbn Hişam, 1995, I, s. 405; Belâzûrî, t.y., I, s. 198; Cevâd Ali, 1970, IV, s. 106). Montgomery Watt *Hz. Muhammed Mekke'de* adlı eserinde; "Ebu Cehil'in bu sözleri söylediğinin kabulü aklen muhal gözükmemektedir" der. Örnek olarak da Ebu Bekir'in kırk bin dirhem olan servetinin beş bin dirheme düşmesini, Ebu Cehil'in Müslümanlığı kabul eden zenginlere uyguladığı ticarî ambargoya bağlar (Watt, 1986, s. 126). Watt'ın bu yorumunu kabul etmekle birlikte servetin büyük oranda azalmasını sadece bu ambargoya bağlamayı doğru bulmuyoruz. Çünkü tarih kaynaklarından; Ebu Bekir'in servetinin, büyük oranda köle azat etmeyle bu seviyelere indiğini öğreniyoruz (İbn Habib, 1975, s. 184; Belâzûrî, t.y., I, s. 196; Çetiner, 2006, II, s. 950). Ebu Cehil, kendi kabilesinden olan kişilere ve kabilesinin anlaşılması olan ailelere karşı bizzat fizikî işkencelerde bulunur, başka kabilelerin reislerine de kendi yaptığı gibi yapmalarını telkin ederdi. Bu bağlamda Ebu Cehil'in işkence ettiği sahabeler arasında Ammar b. Yasir ve ailesi (İbn Sa'd, 1960, VIII, s. 264; Belâzûrî, t.y., I, s. 160; İbn Esir, 1987, I, s. 589) , Zin-Nîre Hatun (Âpak, 2009, I, s. 199), Ümm-ü Seleme, anne bir kardeşi Ayyaş b. Ebi Rebia (İbn İshak, 2004, I, s. 60; İbn Hişam, 1995, I, s. 460; İbn Sa'd, 1960, IV, s. 129; Belâzûrî, t.y., I, s. 209) gibi sahabeler örnek gösterilebilir. Bu işkenceler sonucunda Yasir ve Sümeyye'yi şehit eden ve yaptığı işkenceler sonucunda Zin-Nîre Hatun'un gözlerini kaybetmesine sebep olan bizatihî Ebu Cehil'dir.

Ebu Cehil'in İslâm'a ve Müslümanlara karşı bu tavizsiz tutumu, Mekkelilerden cesurluklarıyla temayüz etmiş iki insanın Müslüman olmasına dolaylı olarak katkı sağlamıştır. Bu sahabeler Hz. Peygamber'in amcası Hamza b. Abdülmuttalip ve Ebu Cehil'in kızkardeşinin oğlu Ömer b. Hattab'tır. Ebu Cehil bir gün Kâbe yakınında Hz. Peygamber'e karşı öyle galiz ifa-

deler kullanmıştı ki o sırada avda olan Hz. Hamza döndüğü ve bu sataşmayı duyduğu vakit derhal Ebu Cehil'in yanına varıp onu dövmüş ve Hz. Peygamber'in dinine dâhil olduğunu söylemişti (İbn İshak, 2004, I, s. 212; İbn Habib, 1975, s. 340; Taberî, 1967, II, s. 334; İbn Esir, 1987, I, s. 601). Benzer bir durumda yine Ebu Cehil, Hz. Ömer'in bulunduğu bir mecliste Hz. Peygamber'i o kadar karalamıştı ki Ömer, Hz. Peygamber'i öldürmeye niyetlenmiş fakat iman kendisine nasip olup Müslümanlar arasına katılmıştı (İbn Hişam, 1995, I, s. 435; İbn Sa'd, 1960, III, s. 269; İbn Esir, 1987, I, s. 603). Sonuç olarak denilebilir ki iki büyük ve cesur sahabinin Müslüman olmasında dolaylı olarak Ebu Cehil faktörü gözükmektedir.

Ebu Cehil düşman olarak belirlediği Hz. Peygamber ve ashabını ciddi bir şekilde takip ediyordu. Gelen vahiylerin çoğundan haberdar olması bize bunu kanıtlamaktadır. Gelen vahiyler hakkında –zakkum örneğinde olduğu gibi- yorumlar yapıyor, alay ediyor ve bu sayede kendi davasına yardımcı oluyordu. Bu bağlamda Ebu Cehil hakkında nazil olmuş birçok âyetten de bahsedebiliriz. Bu cümleden hareketle Ebu Cehil hakkında nazil olan âyetlerden bir tanesini nüzulüne sebep olan olay ile birlikte anlatmayı, diğerlerinden bazılarını süre ismi ve âyet numarasını vererek yetinmeyi uygun bulduk. Allah Saffat sûresinin altmış ikinci âyetinde: "Konak yeri olarak bu mu hayırlıdır yoksa Zakkum ağacı mı?" (Saffat, 37/62) buyurarak zalimleri zakkum ile korkuttuğu zaman Ebu Cehil: "Sizin Rabbiniz zannediyor ki ateşte ağaç yetişir. Ateş elbette ağacı yok eder" demiştir (Suyutî, 2003, XII, s. 416). Ebu Cehil kendince mantık yürütmüş ve Hz. Peygamber'e karşı yandaşlarını motive etmeye çalışmıştır. İnsanlar da Ebu Cehil gibi düşünmeye başlamışlardı. Sağlam bir ahiret inancı ve metafizik olayları kavrama yetisi olmayan insanlar, her şeyi sınırlı olan bu akılla anlamaya ve anlamlandırmaya çalışırlar. Sonuç itibarıyla bir görüşe varırlar. Bu varılan düşünce ise gerçeğinden hayli uzak bir mecrada gelişmiştir. Onların ateşte ağaç yetişmesine şaşkımları üzerine Allah Saffat Sûresi altmış dördüncü âyeti inzal etti: "O cehennem dibinde yetişen bir ağaçtır." (Saffat, 37/64). Allah zakkum ağacıyla alâkalı, Müslümanların gönüllerinde oluşan muhtemel sorulara cevap vermiştir. Çünkü ahireti, cennet ve cehennemi kabul etmeyen birisine "zakkum cehennemde yetişen bir ağaçtır" demek boş bir amel olarak gözükmektedir. Allah ise hikmetsiz amel işlemekten münezzehtir. Buradaki muhataplar, müşriklerin bu âyet üzerinden Müslümanların akıllarına fitne sokmalarını engellemek maksadıyla Müslümanlardır. Bu âyet nazil olduğu vakit insanlar zakkum ağacının ne demek olduğunu bilmiyorlardı. Ancak kendilerince yukarıda aktardığımız üzere mantık yürütüyorlardı. Ebu Cehil'in de zihnini hayli meşgul etmiş olmalı ki oturduğu bir mecliste: "Şüphesiz ki bu bizim beldemizde yetişmeyen bir ağaçtır. Sizin aranızda zakkumun ne olduğunu bilen yok mu?" diye sordu. Afrika'dan gelen bir adam: "Zakkum, Afrika lügatinde, hurma ile tereyağı karıştırılarak elde edilen tiride denir" cevabını verdi. Bu cevabın üzerine mutlu olan Ebu Cehil: "Ey cariyeler! Tereyağı ve hurma getirin de zakkumlanalım" demiştir. Cariyeler denileni yaptığında oradaki insanlar bu tirdi yemeye başladılar ve şöyle dediler: "Muhammed bununla mı bizi korkutuyor?" (İbn Manzur, t.y., XII, s. 268) Said b. Mansur, Ebu Malik'ten rivayetle: Ebu Cehil

bu çağrıyla yapınca ve alaycı konuşmalarına devam edince Allah, Duhan Sûresi kırk üçüncü âyeti indirdi; “Şüphesiz ki zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir.” (Duhan, 44/43) Bu âyette geçen günahkâr Ebu Cehil’dir (Suyutî, 2003, XII, s. 416). Bu rivayetin yanında Ebu Cehil hakkında doğrudan veya dolaylı olarak inen vahiylerin bazılarını zikir geçenlerle birlikte şöyle sıralayabiliriz: Saffat Sûresi 37/62-64, Duhan Sûresi 44/43 ve 49, Araf Sûresi 7/180, Müddesir Sûresi 74/30, Kıyamet Sûresi 75/34-35, Leyl Sûresi 92/11, Alak 96/9-19 v.b.

İslâm dininin daha fazla kişiye ulaşmaması için insanüstü bir gayretle çalışan Ebu Cehil, Mekke yollarına adamlar yerleştirmiş, gelen tüccar ve hacıların Hz. Peygamber’le görüşmesini engellemeye çalışmıştır. Her fırsatta Hz. Peygamber’in tebliğini sabote etmeye çalışan Ebu Cehil, insanlar nezdinde Hz. Peygamber’in itibarını sarsmaya yönelik iftiralar atmış veya O’na iftiralar atılmasına vesile olmuştur. Mesela; Ebu Cehil’in amcası Velid b. Muğire’nin Hz. Peygamber’e “sihirbaz” demesine Ebu Cehil sebep olmuştur (İbn İshak, 2004, I, s. 193; Çetiner, 2006, II, 919).

Ebu Cehil, Müslümanların yaşam alanlarını kısıtlamak için Mekke’de kabileler arasında Müslüman olanlar ve Haşimoğullarına karşı toplumsal boykot kararının alınmasına ön ayak olmuş, anlaşmanın bozulmaması için çaba sarf etmiştir (Taberî, 1967, II, s. 336; Watt, 1986, s. 142). Mekke döneminin sonlarına doğru Hz. Peygamber’in getirmiş olduğu dinin yayılmasını karşılıklı anlaşmayla, Müslümanlara karşı toplumsal boykotla veya onlara işkence yapmayla engellenemeyeceğini anlayan Ebu Cehil, bu akımın başındaki kişinin yani Hz. Peygamber’in öldürülmesi gerektiği fikrini benimsemiştir. Bu minvalde birkaç başarısız deneme gerçekleştiren Ebu Cehil, Hz. Peygamber ve ashabının Medine’ye hicret etmesine engel olamamıştır.

Bedir Savaşı ve Ebu Cehil’in Ölümü

Medine döneminin ilk yıllarında Müslümanları yeryüzünden silip-süpürecek bir ordu hazırlanmasına ve Medine üzerine yürünmesine karar veren Mekke istişare meclisi, Mekke halkından herkesin katkıda bulunduğu büyük bir kervan hazırlamıştır. Bu kervana Medine’ye göç eden sahabilerin Mekke’de bıraktıkları eşyalar da dâhil edilmiştir (Vakıdî, 1984, I, s. 20; İbn Sa’d, 1960, II, s. 12; İbn Esir, 1987, II, s. 14). O güne kadar oluşturulan en büyük ticaret kervanı Şam’da büyük bir kazanç elde etmiştir. Bu kervan ile alâkalı Hz. Peygamber bir eylem planı düşünmüş ve kervana Medine yakınlarında vurgun yapılmasını emretmiştir (Vakıdî, 1984, I, s. 20; İbn Sa’d, 1960, II, s. 12). Kervanın başında bulunan Ebu Süfyan tehlikeyi fark ederek istikamet değiştirmiş ve kervanı Hz. Peygamber ve ashabının elinden kurtarmıştır (Vakıdî, 1984, I, s. 28; İbn Hişam, 1995, II, s. 276). Daha öncesinde kervanı kurtarmak için Mekke’ye haber yollayan Ebu Süfyan, Mekkelilerin bir ordu hazırlamalarını ve kervan için yola düşmelerini istemişti (Vakıdî, 1984, I, s. 28). Haber, Mekke’ye ulaşınca Ebu Cehil alelacele bir ordu hazırlamış ve Medine üzerine yürümüştür (Vakıdî, 1984, I, s. 34). Yolda

kervanın kurtulduğuyla alâkalı gelen mektupları (Vakıdî, 1984, I, s. 43; İbn Hişam, 1995, II, s. 276) dikkate almayan Ebu Cehil, savaştan dönmek isteyenleri kadın gibi davranmakla, korkaklıkla ve hainlikle suçlamıştır (Vakıdî, 1984, I, s. 37). Dönüş fikirlerine aldırış etmeyen Ebu Cehil, türlü çabalarla askerinin motivasyonunu sağlamış ve nihayetinde iki ordu Bedir ovasında karşılaşmıştır. Ebu Cehil ve birçok İslâm düşmanı bu savaşta ölmüş ve Bedir kuyularına atılmıştır. Ebu Cehil'e ilk darbeyi Muaz b. Amr b. Cemuh vurmuş (Vakıdî, 1984, I, s. 88; İbn Hişam, 1995, II, s. 299; İbn Esir, 1987, II, s. 24), yaralı halde iken Ensar'dan Afra'nın iki oğlu Muavviz ve Avf ona rastlamışlar ve Ebu Cehil'i öldürdüklerini zannederek baygın halde bırakmışlardır (Belazûrî, t.y., I, s. 298) En sonunda Abdullah b. Mesud onun başını kesmek suretiyle kesin ölümünü sağlamıştır (Ahmed b. Hanbel, 1995, 6, 374; Buhârî, 1979, *Meğazi*, 8; Ebu Davut, t.y., *Cihad*, 142; Müslim b. Haccac, 1998, *Cihad*, 118).

Ebu Cehil'in Karakteri

Ebu Cehil; zayıf yapılı, demir gibi sert yüzlü, seyrek sakallı, sivri dilli, keskin bakışlı bir adamdı (Vakıdî, 1984, I, s. 31). Dönemindeki çoğu insan gibi içki içerdi. Ebu Cehil'in içki arkadaşı (nedîmi) olarak karşımıza Hakem b. Ebu'l-As¹ çıkmaktadır (İbn Habib, 1975, s. 176; Cevâd Ali, 1970, V, s. 38). Kendine göre güçlü olan Ebu Cehil (Belâzûrî, t.y., I, s. 128), cesur ve mert biri değildir. Kabilesel veya fiziksel yönden güçlü insanlarla ikili mücadelelerinde hep altta kalan kişi olmuştur (İbn İshak, 2004, I, s. 193; İbn Habib, 1985, s. 340; Taberî, 1967, II, s. 334; İbn Esir, 1987, I, s. 601). Buna rağmen zayıf olan insanlara sonu ölüme varan işkenceler yapmıştır (İbn Sa'd, 1960, VIII, s. 264; Belâzûrî, t.y., I, s. 160; İbn Esir, 1987, I, s. 589). Ebu Cehil diğer Mekke'li ulular gibi ticaretle uğraşmaktaydı ve Mekke'nin sayılı zenginleri arasındaydı. Malıyla övünür ve her ortamda bunu dile getirirdi. Döneminin zeki insanlarındandı. Muhakeme gücü yüksek ve insanlar arasındaki problemleri çözme konusunda da mahir bir insandı. Bu yüzden kendisine Ebu'l-Hakem denilmiştir (İbn Esir, 1987, I, s. 594). Siyaset ilmini iyi bildiği konusunda şüphe yoktur. İnsanlara nasıl yaklaşacağını ve onların üzerinde daha etkili nasıl olacağını iyi bilmekteydi. Genç yaşta Daru'n-Nedve üyeliğine getirilmesi bize, görüşlerine saygı duyulan bir kişilik olduğunu göstermektedir (İbn Habib, 1985, s. 296). Ebu Cehil'in zayıf karnını, kibri ve şeref konusu olan şeylere düşkünlüğü oluşturuyordu. O kendisinin ve kabilesinin şeref bakımından yükselmesi uğruna her türlü siyasi manevrayı yapabilecek bir yapıdaydı. Kabilesinden veya başka kabilelerden insanlara çok sayıda cömertlikte bulunmuştur. Mekke dışından ve içinden herkese kapısı açıktı. Kesilip ikram edilmek üzere kapısının önünde devamlı develer hazır bulunurdu. Ebu Cehil bu ve benzeri özellikleri dolayısıyla Mekke aristokrasisinde hatırı sayılır bir konuma yükselmiştir. Onu bu konumdan

1 Hakem b. Ebu'l-As: Hz. Osman'ın amcası, Ebu Süfyan'ın amcaoğlu ve Emevi halifelerinden I. Mervan'ın da babasıdır. Mekke fethi sırasında Müslüman olmuştur. Hicretin 32. Yılında (652) Medine'de vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Başaran (1997, s. 175-176).

etmeyecek her türlü şeye müsamahalı olduğu gibi; bu konumuna zarar verecek her şeye karşı da tavizsizdi.

Ebu Cehil, kendisini Allah katında da faziletli bir konuma koymaktadır. Onun zihninde insanların efendisi olan bir kişi Allah katında da hatırı sayılır bir konumdadır (Buharî, *Tefsir*, 8; Enfal/ 19; Müslim b. Haccac, 1998, *Münafikîn*, 37; Suyutî, 2003, VII, s. 78). Dolayısıyla bu konum peygamberlikle bile boy ölçüleşebilir. Ebu Cehil'in yapmış olduğu iyilikleri, Mekke eşrafi içinde saygın bir konuma ulaşmak için yaptığı aşikârdır. Buna rağmen onun Mekke dışından gelen tüccarlara eziyet ettiğini de görmekteyiz (İbn İshak, 2004, I, s. 232; Belâzûrî, t.y., I, s. 128).

Ebu Cehil'in samimi bir putperest olmadığı kanaatindeyiz. O dönem müşriklerinin dinî ritüellerinden olan fal oku çekme amelinin sonuçlarına çoğu zaman uymadığı bize bunu kanıtlamaktadır. Ayrıca dünyalık bir makam için düşman saydığı biriyle anlaşmaya oturmaya bile razı olacak bir yapıdadır (İbn İshak, 2004, I, s. 267; İbn Hişam, 1995, II, s. 32; Ahmed b. Hanbel, 3, 458, 5, 393; Taberî, 1967, II, s. 325; İbn Esir, 1987, I, s. 588).

Ebu Cehil İslâm dininin samimi bir düşmanı olmuştur. Bir kişinin bile Müslüman olmaması için türlü eziyetler çekmiş fakat bu durumdan şikâyetçi olmamıştır (Taberî, 1967, II, s. 334; İbn Habib, 1985, s. 340). Bunun yanında Ebu Cehil, tek tanrı fikrini hiçbir zaman kafasına oturtmamıştır. O ve onun gibilere göre her tanrının uzmanlık alanı vardır. Hiçbir tanrı bir diğerinin yaptığını yapamadığı gibi, kimse kimsenin işine karışmamaktadır (Sarıcık, 2011, s. 100). Ayrıca Ebu Cehil öldükten sonra dirilmeye de inanmamaktadır. Bir gün Ebu Cehil, Hz. Peygamber'i müşkil duruma düşürmek için şöyle bir istekte bulunmuştu: "Bizim için sadece bu hayat vardır. Bundan sonra dirilme diye bir şey yoktur. Yaşarız ve ölürüz. Madem rabbinin ölüleri diriltebileceğini söylüyorsun; hadi o zaman rabbine dua et de atalarımızdan birkaçını dirilt" (Suyutî, 2003, IX, s. 442-446; Çetiner, 2006, II, s. 577-579). Bu sözlerden de açıkça anlaşıldığı üzere Ebu Cehil ahirete inanmamaktadır. Bu istekle Ebu Cehil imkânsız bir şey istediğini zannetmektedir.

Ebu Cehil muannit bir insandı. Bir takım kutsalları uğruna, doğru kendisine apaçık belli olsa da yanlışında ısrar ediyordu. Çünkü inat; kişinin bir davranışı doğru olduğunu bilmesine rağmen reddetmesi ve aykırı davranmakta direnmesi anlamına gelir. Kuran'da zikredilen "cehl" kavramıyla yakın bir mana ifade eder. Cehl ise: İslâmî değerlere karşı küstahça direnmek, akıl ve vicdandan ziyade bencil ve ilkel duyguların etkisiyle hareket etmek demektir (Çağrı, 2000, XXII, s. 164). Bu tanımlamalara bakıldığında Ebu Cehil'in karakterini yansıttıklarını görüyoruz. Ayrıca Ebu Cehil'in söylemiş olduğu: "Muhammed doğru söylüyorsa bile yine de inanmam" (Suyutî, 1985, III, s. 65) sözü de onun bu tanımlamalara ne kadar uyduğunu göstermektedir. Bununla beraber kaynaklarda, "Ebu Cehil'e ne zaman ve kim tarafından Ebu Cehil denilmeye başlanmıştır?" sorusuna verilebilecek bir cevaba rastlayamadık. Fakat kanaatimizce en erken Ebu Cehil'in ölümünden sonra denilmeye başlanmıştır. Bu künyelemeyi Hz. Peygamber'in Ebu Cehil yaşıyorken yaptığı bilgisi de kanaatimizce yan-

lıştır. Çünkü tebliğe muhatap birini hayatta olduğu bir dönemde böyle ağır bir sözle itham edip sonrasında hiçbir şey olmamış gibi tebliğe devam etmek akılla çelişmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in defaatle Ebu Cehil'i İslâm dinine davet ettiğine şahit oluyoruz (Suyutî, 1985, III, s. 65). Bununla birlikte Hz. Peygamber'in, Ebu Cehil için söylemiş olduğu bazı sözler vardır. Örneğin: "Her kim bundan sonra Amr b. Hişam'a Ebu'l-Hakem derse hata etmiş olur. Allah'tan bağışlanma dilesin" (Belâzûrî, t.y., I, s. 125) ve "Her ümmet için bir firavun vardır. Bu ümmetin firavunu da Amr b. Hişam'dır" (Vakıdî, 1984, I, s. 31; Belâzûrî, t.y., I, s. 298) gibi. Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere Ebu Cehil hakkında belli bir dönemden sonra (kanaatimizce ölümünden sonra) bazı açıklamalar yapılmıştır. Amr b. Hişam'ın, başından beri Ebu Cehil olduğu kanısı, herhalde tüm siyer kitaplarında kendi ismiyle değil meşhur olan Ebu Cehil ismiyle anılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla her kaynakta, İslâm'ın başlangıcından itibaren aktif rol üstlenmiş ve Ebu Cehil olarak aktarılmış bu kişiye ne zaman ve nerede bu künyenin verildiği bilgisine ulaşmak zorlaşmıştır. Bu cümleden hareketle biz de çalışmamız boyunca ona gerçek ismiyle değil, meşhur olduğu Ebu Cehil ismiyle zikrettik.

Ebu Cehil'in İslâm Dinine Düşmanlık Sebepleri

Ebu Cehil İslâm'ın Mekke döneminde sergilemiş olduğu düşmanlıkla bir zümreyi temsil eden sembol bir isim olmuştur. Dolayısıyla onun hayatını bilmek bize, o zümrenin İslâm'a düşmanlık sebepleri ve dinî anlayışları hakkında bilgiler sunacaktır. Bu cümleden hareketle Ebu Cehil'in İslâm'a düşmanlık sebeplerini örnek olaylarıyla birlikte birkaç maddede sıralayalım:

- 1- Ebu Cehil kabilesinin, peygamberlik iddia eden "Muhammed'in" kabilesi olan Haşimoğulları karşısında zayıflayacağını düşünüyordu. Ebu Cehil'in bu düşüncesini birkaç defa dile getirdiği şu sözden anlamaktayız: "Abdümenaf boyu ile anlaşmazlığa düştük. Onlar halka yemek yedirdiler, biz de yedirdik, onlar (yaya kalmış kimselere) binek verdiler, biz de verdik. Onlar halka bağışta bulundular, biz de bulunduk. Sonunda aynı dereceye ulaşıp bir biriyle kulak kulağa giden iki yarış atı durumuna geldik. Şimdi onlar, 'işte bizden gökten kendisine vahiy gelen bir peygamber çıktı' dediler. Biz buna ne zaman ulaşacağız. Allah'a ant olsun ki biz bu peygambere asla inanmayacağız ve tasdik etmeyeceğiz" (Zirikli, 1995, V, s. 262).
- 2- Ebu Cehil; Mekke'deki tartışmasız üstün konumunun kaybolacağından endişe ediyordu. Çünkü İslâm dini hür ile köleyi bir tutuyor ve üstünlüğü ancak takvada görüyordu (Hucûrat, 49/13). Bu durum Ebu Cehil gibi kibirli insanların kolay kolay kabul edemeyeceği bir durumdu.
- 3- Ebu Cehil, Hz. Peygamber'i peygamberlik (Ebu Cehil'in anladığı mana "liderlik" olabilir) görevine layık görmüyordu. Örnek olarak: Bir gün Ebu Cehil ve Ebu Süfyan Kâbe yakınında oturuyorlardı. Hz. Peygamber onların yanından geçerken Ebu Cehil, Hz. Peygamber'in

duyacağı bir şekilde Ebu Süfyan'a: "Ey Abd-i Şems bak peygamberiniz geçiyor" dedi. Ebu Süfyan cevaben: "Bizden bir peygamberin olması garibine mi gitti ey Ebu'l-Hakem?" dedi. Ebu Cehil de: "Benim acayibime giden şey o kadar büyüğünüz arasından bir çocuğun peygamber olarak çıkmasıdır" dedi (Belâzûrî, t.y., I, s. 125). Bu rivayetten de açıkça anlaşılmaktadır ki Ebu Cehil'in zihninde, yüksek görülen bir pâyenin ancak ve ancak o toplumda büyük sayılan insanlara verilmesi gerekliliği vardı. Bu büyüklük sadece yaşla değil zenginlik, evlat çokluğu, cömertlikle de ölçülebilmekteydi.

- 4- Ebu Cehil, Hz. Peygamber'i ve getirmiş olduğu vahyi hiçbir zaman mutlak manada zorunlu olarak iman edilmesi gereken şeyler olarak görmemiştir. Bir örnekle açıklayacak olursak: Ebu Cehil Bedir günü Hz. Peygamber ve ashabını karşısında görünce şöyle dua etti: "Ey Allah'ım! İki gruptan hangisi doğru yoldaysa, senin katında faziletliyse, senin katında en hayırlıysa ona yardım et" (Buharî, 1979, *Tefsir*, 8; Enfal/ 19; Müslim b. Haccac, 1998, *Münafikîn*, 37; Suyutî, 2003, VII, s. 78). Ebu Cehil'in duasının mahiyetine baktığımız zaman kendilerinin de doğru yolda olduklarını düşündüğünü görüyoruz. Yani Allah'tan kendileri lehine bir fetih bekliyorlar. "Kime karşı?" sorusunun cevabı ise; Allah'ın ismini kullanarak kendi aralarına fitne sokan bir zümreye karşı. Bu rivayetten hareketle Ebu Cehil'in Allah ve din tasavvurunu, tamamen yanlış bir platforma oturttuğuna şahit oluyoruz. Onun mantalitesinde Allah da dünyalık bazı şeylerden dolayı insanlar arasında ayırım yapmaktaydı. Yani Ebu Cehil Mekke'nin efendisiyse, Allah katında da yüksek bir derecesi bulunmalıdır. Bu yüzden duasında "hangi grup daha doğruysa", "kim senin yanında daha faziletliyse" veya "kim senin yanında en hayırlıysa" gibi ibareler kullanmıştır. Bu ifadelerden anlaşılan bir diğer nokta ise Ebu Cehil'in karşı grubu büsbütün yanlışta görmemesidir. "Onlar da hayırlıdır ama biz onlardan daha hayırlıyız" inancını barındırmaktadır. Bundan hareketle Ebu Cehil; yeni dinin kabul edilip edilmemesini hiçbir zaman ilahî bir zorunluluk olarak görmemiştir. Ebu Cehil'e göre yeni din "kabul edilebilmekle beraber kabul etmeyenlerin bu yüzden ceza görecekları" bir olgu değildir. Nitekim onlar da kabul etmeyenler olarak "daha doğru yolda olduklarını" veya "daha faziletli olduklarını" düşünmekteydiler.

Sonuç

Amr b. Hişam –bilinen adıyla Ebu Cehil- miladî 554 yılında doğmuştur. Onun kabilesi, Mekke'nin en itibarlı kabilelerinden biri olan Mahzumoğulları kabilesidir. Ebu Cehil'in Haris, Seleme, Âs, Halid adında dört kardeşi; İkrime, Alkame, Temim, Zürâre adında dört oğlu ve Sahara, Hunefa, Esmâ, Cüveyriye adında da dört kızı vardır. Ebu Cehil daha otuzlu yaşlardayken Mekke istişare meclisi olarak bilinen Daru'n-Nedve'ye girmiş, zekâsı ve problem çözmedeki mahareti sayesinde Ebu'l-Hakem olarak künyelenmiştir. İslâm'a karşı aşırı düşmanca tutumu onun Müslümanlarca Ebu Cehil olarak künyelenmesine sebep olmuş, bu künye gerçek ismi olan Amr b. Hişam'ın önüne geçmiştir.

Ebu Cehil, İslâm dinini ilk fark ettiği andan itibaren düşmanlığını ortaya koymuştur. Ölüm anına kadar bu düşmanlıktan bir an olsun geri adım atmamıştır. Mekke döneminde İslâm dini taraftarlarına şiddetli işkenceler yapmaktan bir an olsun geri durmamıştır. Bu işkencelerin yanında Hz. Peygamber'i bu davasından vazgeçirecek formüller de aramıştır.

Ebu Cehil, amcası Velid b. Muğire'nin ölümüyle Mahzumoğulları reisliğine geçmiştir. Bu noktadan sonra artık bizzat İslâm'a karşı kabile reisi ünvanıyla daha güçlü bir şekilde muhalefet etmiştir. Bu bağlamda, kendi kabilesinden olan kişilere ve kabilesinin anlaşmalısı olan ailelere karşı bizzat fizikî işkencelerde bulunmuş, diğer kabilelerin reislerine de kendi kabilelerindeki Müslüman nüfusa karşı yapılması gerekenleri telkin etmiştir.

Ebu Cehil düşman olarak belirlediği Hz. Peygamber ve ashabını bir an olsun takip etmekten beri durmamıştır. Gelen vahiyler hakkında –zakkum örneğinde olduğu gibi- hemen yorumlar yapması, alay etmesi bize bunu kanıtlamaktadır.

Nihayetinde Müslümanlar Medine'ye hicret ettikten sonra daha hicrî ikinci yılda Müslümanlar ve Mekkeli müşrikler arasında gerçekleşen Bedir Savaşı'nda, Ebu Cehil ve daha nice azılı kâfir öldürülmüştür. Ebu Cehil'e ilk darbeyi Muaz b. Amr b. Cemuh vurmuş, yaralı halde iken Ensardan Afra'nın iki oğlu Muavviz ve Avf ona rastlamışlar ve Ebu Cehil'i öldürdüklerini zannederek baygın halde bırakmışlardır. En sonunda Abdullah b. Mesud onun başını kesmek suretiyle kesin ölümünü sağlamıştır.

Kaynakça

- Ahmet b. Hanbel. (1995). *Müsned-ü Ahmedb. Hanbel*(C. I-L).Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Âpâk, A. (2009). *Anahatlarıylalİslâm tarihi* (C. I-IV). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Âpâk, A. (2012).*Anahatlarıylalİslâm öncesi Arap tarihi ve kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Başaran, S. (1997). Hakem b. Ebu'l-As. *Türkiye Diyanet Vakfı ansiklopedisi* içinde(C. XV, s. 175-176). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Belâzûrî, E.-A. A. b. Y. b. C. (t.y.). *Ensabü'l-eşraf* (C. I-XII). (thk. M.Hamidullah). Mısır: Dar-ulMearif.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1979). *Sahihu'l-Buhârî* (C. I-VIII). İstanbul: Mektebetu'l-İslâmî.
- Cevâd Ali. (1970). *el-Mufassal fi târihi'l-Arabkable'l-İslâm*. (C. I-X). Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melayîn.
- Çağrıncı, M. (2000). İnad. *Türkiye Diyanet Vakfı ansiklopedisi* içinde(C. XXII, s. 164).Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çetiner, B. (2006).*Fatiha'dan nas'aesbâb-ı nüzûl* (C. I-II). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ebu Davud, S.B. E. (t.y.). *Sünen-i ebidavud*(C. I-IV).Suudi Arabistan: Beytu'l-Efkârî'd-Düvelî.
- Vahidî, E.H. A. b. A. b. M. A. (2005). *Esbab-u nuzûl'l-Kur'an*.(rivayet: B. N. M.B. A.Ergıyanî). Suudî Arabistan: Daru'l-Meymân.
- Vakidî, M. b. Ö. (1984). *Kitabu'l-meğazî*(C.I-III). (thk. M. Johns). Beyrut: İlm-u'l Kitap.
- İbn Habib, E. C. M. (1975). *Kitabu'l-muhabber*. Beyrut: Daru'l-Âfâkî'l-Cedide.
- İbn Habib, E. C. M. (1985). *Kitabu'l-münemmak fi ahbar-i kureys*. Beyrut: İlmü'l-Kutub.
- İbn Esir, İ. E.H. A.B. M. (1987). *El-Kâmil fi't-tarih* (C. I-XI). (thk. E.-F. A. El-Kadı). Beyrut: Kutub-ul-İlmiyye.
- İbnHişam, E. M. A. (1995). *es-Siretün-nebeviyye*(C. I-V). (thk. M. F.Seyyid). Mısır: Daru's-Sahabe.
- İbn İshak, M. (2004).*es-Siretün-nebeviyye* (C. I-II). Beyrut: Kütübül-İlmiyye.

- İbnManzur, M. B. M. (t.y.). *Lisanü'l-arab* (C. I-XV). Beyrut: Dar-u Sadır.
- İbnSa'd, M. (1960). *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (C. I-VIII). Beyrut: Dar-u Sadır.
- Müslim b. Haccac. (1998). *Sahih-i Müslim*(C. I-IV). Suudi Arabistan: Beytu'l-Efkâri'd-Düveli.
- Rıza, M. (1988). *Muhammed*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İslâmiyye.
- Sarıcık, M. (2006). *Hız Muhammed'in çağırısı Mekke dönemi*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Sarıcık, M. (2011). *İnanç ve zihniyet olarak cahiliyye*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Suyutî, E. F. C. A. E. B. (1985). *el-Hasaisü'n-nübüvve*. Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye.
- Suyutî, E. F. C. A. E. B. (2003). *Durru'l-mensur fi't-tefsiri'l-me'sur*(C. I-XVII).(thk. A.B. A.et-Türki). Kahire: Merkezu'l-Hicr.
- Taberî, E. C. M. b. C. (1967). *Tarihu'lumemve'l- mulûk*(C. II).(thk. M.Ebu'lFadl İbrahim). Mısır: Daru'l-Meârif.
- Watt, W. M. (1986). *Hız Muhammed Mekke'de*. (çev. R.Ayasve A. Yüksel). Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.
- Ya'kubî, İ. V.,EbiYakûb, A.B. (2010). *Tarihu'l-ya'kûbî*(C. I-II). (thk. A.Mihna). Beyrut: Şirketü'l-İlmiyye.
- Zirikli, H. (1995). *el-A'lam; kamus-u teracimleşher'r-ıcal ve'n-nisa mine'l-arabve'l- musta'rebinve'l-müsteşrikin* (C. I-VIII). Beyrut: Daru'l-İlmve'l-Melayin.
- Zübeyri, Z.B. B. (1999). *Cemheretüneseb-i kureys*(C. I-II).(thk. M. Şakir). Suudi Arabistan: Daru'l-Yemame.

Osmanlı Döneminde Balkanlar'da Eğitim-Öğretim Müesseseleri 19. Asır İpek Sancağı Örneği

Seda Şahin Ahmetaj*

Öz: Eğitim kurumları İslâm müesseseleri tarihinin belirgin unsurlarından birini teşkil etmektedir. Çeşitli devirlerde olduğu gibi, kurulduğu ilk günden itibaren İslâm'ın eğitime verdiği önem çerçevesinde anlayış geliştiren Osmanlı döneminde de gerek merkez gerek taşra birimlerinde eğitim kurumları varlığını sürdürmüştür. 19. yüzyılda eğitim politikalarında gerçekleşen yeni düzenlemeler kurumlara da yansımış, bu çerçevede çıkarılan maarif nizamnamesiyle birlikte rüştiye ve muallim mekteplerinin sayısı artmış, sıbyan mektepleri ibtidailere dönüştürülmüş ve diğer bazı yeniliklere gidilmiştir. Balkanlar'daki Osmanlı eğitim kurumlarının bölgede sahil İslâm anlayışının yerleşmesine ve dinî-kültürel hayatın gelişmesine katkısı yadsınamaz. Bu amaçla geleneksel yapısı ve yenilikler de dikkate alınarak Osmanlı'nın, bölgede eğitim alanındaki kurumsal varlığını analiz etmek Müslüman Balkan toplumlarının sosyo-kültürel ve dinî gelişmelerini günümüze kadar yansıyan boyutlarıyla anlayabilmek açısından önem arz etmektedir. Tebliğimizde Osmanlı Devleti'nin Balkan coğrafyasındaki eğitim yapılanmasına örnek oluşturması bakımından Kosova vilayetine bağlı İpek sancağı, merkez ve kazalarıyla birlikte değerlendirilecek, talebe, muallim, mektep-medrese sayılarına dair bilgiler verilecek, ibtidailerden rüştiyelere, medreselerden kütüphanelere kadar eğitim kurumlarının ana şeması ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İpek Sancağı, Eğitim Kurumları, 19. Asır.

Giriş

Osmanlı Devleti kurulduğu günden itibaren İslâm'ın eğitime verdiği önem çerçevesinde bir anlayış geliştirerek, gittiği yerlerde mektep ve medreseler kurmuş, gerek kurumlarıyla gerek yetkin eğitim-öğretim kadrosuyla Anadolu'da olduğu gibi Rumeli'de de hizmet etmeye devam etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıla kadarki eğitim kurumlarını medreseler ve sıbyan mektepleri oluşturmaktaydı. Devlet kontrolünden uzak olan bu eğitim kurumlarının hemen hepsi bir vakfa bağlıydı. Bunların dışında bir de ilk olarak 1. Murad tarafından sarayda tesis edilmiş olan Enderun mektebi bulunmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin siyasî, ekonomik ve askerî alan-

* Bu bildiri yazarın "Kosova Vilayeti: İpek Sancağı'nın İdari ve Sosyal Yapısı (XIX. Yüzyıl)" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
İletişim: sedashahin@windowslive.com

larda gerileyişi daha önceki yüzyıllarda verimli olan bu eğitim müesseselerinin bozulmasına yol açtı. Genelde vakıfların denetim ve sorumluluğunda olan eğitim kuruluşları vakıf sistemindeki bozulmalara paralel olarak fonksiyonunu yitirmeye başladı (Ünlü, 2014, s. 156).

Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya ayak uydurmadığını gören yöneticiler çeşitli alanlarda yenilikler yapmaya yönelmişlerdir. Yenilikler ilk olarak askerî alanda gerçekleştirilmeye başlanmış ve bu amaçla 1733'te Hendesehane, 1773'te Mühendishane-i Bahr-i Hümayun ve 1795'te Mühendishane-i Berr-i Hümayun gibi askerî nitelikli okullar açılmıştır. Haliç tersanesinde açılan Mühendishane-i Bahr-i Hümayun öğrencileri okuma yazma dahi bilmeyen gemi reisleriyle çocuklardan oluşmaktaydı. Günde 4 saat ders verilen bu askerî denizcilik okulunda 50 talebeye birçok alet kullanılmaktaydı. 1795'te bir kısım dersleri Halıcıoğlu'n-daki Mühendishane-i Berr-i Hümayun ile birleştirilmiştir (Sakaoğlu, 2003, s. 56).

19. yüzyılda Tanzimat'ın ilanı ile devletteki gerileyişi durdurmak amacıyla birçok alanda reform çalışmalarına başlanmıştır. Buna rağmen 3 Kasım 1839 yılında ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayununda eğitime ve okula ilişkin hiçbir hükmün bulunmayışı dikkat çekicidir. Fermanın ardından 1845'e kadar eğitimle ilgili herhangi bir düzenleme yapılmamıştır. 11 Nisan 1845'te sorumluluk alanı sadece eğitim olan "Muvakkat Meclis-i Maarif" kurulmuştur. Yeni düzenlemenin en önemli yanı Osmanlı eğitim sisteminin de Avrupa'daki gibi üç kademeli olarak belirlenmiş olmasıdır. İlköğretim sıbyan mektepleri, orta öğretim rüştiye okulları, yüksek öğretim ise darü'l Fünûn olarak belirlenmiştir (Gölen, 2010, s. 181). Daha sonra 1846'da "Meclis-i Maarif-i Umumiye" kurulmuştur. Kısa bir süre sonra Meclis-i Maarif-i Umumiye'ye dâhil olarak "Mekatib-i Umumiye Nezareti" kurularak sıbyan ve rüştiye okulları bu nezarete bağlanmıştır (Cevad, 2001, s. 25-32).

Tanzimat'ta olmamasına karşın Islahat Fermanı'nda (1856) eğitimle ilgili hükümler mevcuttur. Fermanla gayrimüslimlere okul açma ve Türk okullarına giriş serbesliği verilmiştir. Hükümlerin icrası için 17 Mart 1857'de kabineye dâhil bir nazırın başında bulunacağı "Maarif-i Umûmiye Nezâreti" kurulmuştur (Gölen, 2010, s. 182).

1869 yılında ise maarif idare ve teşkilatını kanunî hükümlere bağlayan ve teşkilat yapısında önemli değişiklikler yapan "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi" yayınlanmıştır. Yeni düzenleme ile Osmanlı eğitim sistemi Fransız sistemine göre yeniden yapılandırılmıştır. Osmanlı yönetimi ilk kez bu nizamname ile eğitim işlerine ciddi bir şekilde eğilmiş, günün gereksinimlerine göre belirlenmiş kurumlaşma, ilk kez bu tüzükle kurallara bağlanmıştır (Sakaoğlu, 2003, s. 89). Nizamnamenin başlıca hükümleri şunlardır;

- İlköğretim zorunludur. Bu aşama okulları, sıbyan (anaokulu ve temel eğitim birinci kademe), mahalle ve köy okullarıdır.
- Rüştiyeler (ikinci kademe) en az 500 haneli kasabalarda açılır.
- İdadiyeler 1000 haneli büyük merkezlerde açılacaktır.

- Sultaniler vilayet merkezlerinde kurulacaktır.
- İstanbul'da bir darülfünûn (üniversite) bulunacaktır.
- İstanbul'da ayrıca bir darümuallimîn (erkek öğretmen) ve bir darümuallimât (bayan öğretmen) okulu bulunacaktır.
- Öğretim yöntemleri ve teknikleri geliştirilecek, öğretmenlerin bilgi ve görgüleri artırılacaktır.
- Maarif merkez örgütü düzenlenecek, illere şubeleri açılacaktır.
- Öğrencilerin okulu ve öğretmenleri sevmeleri için önlemler alınacaktır.
- Okul giderleri için halktan yardım toplanacaktır (Cevad, 2001, s. 424-459).

Nizamname sonrası gelişen süreçte rüştiye ve muallim mekteplerinin sayısı artmış, 1873'ten sonra idadî ve sultaniler açılmıştır. Sıbyan mektepleri ibtidaiilere dönüştürülmüş bunun yanında çeşitli alanlarda memur yetiştiren meslek okulları açılmıştır.

Gerek merkez gerek taşrayı ilgilendiren bu hükümler Osmanlı Balkan coğrafyasına da yansımış olup çeşitli yeniliklere gidilmeyi gerektirmiş, bu çerçevede yeni eğitim müesseseleri kurmaya, öncelikleri düzenlemeye yönelik tedbirler alınmıştır. Kosova vilayetine bağlı İpek sancağının 19. yüzyıldaki eğitim kurumlarına bakıldığında da dönemin Balkanlar'daki eğitim yapılanması hakkında malumat elde etmek mümkündür. Aşağıda İpek sancağının sancak teşekkülü ve mülkî yapısı irdelenerek hakkında genel bilgiler verildikten sonra, eğitim müesseseleri merkez ve kazalar da dikkate alınarak incelemeye tabi tutulacaktır.

İpek Sancağına Genel Bir Bakış

Bugün Peja (Pec) adıyla anılan ve Kuzey Arnavutluk'un eteklerinde Metohija ovasının kenarında yer alan bu sancak (Kiel, 2000, s. 366) İpek ismini Osmanlı fethinden sonra almıştır. Daha önceleri Arnavutluk'un Dukagin kısmına dâhil olan bölgenin ilk çağlarda Plazig-Pelasicler tarafından kurulduğu düşünülmektedir. O zamanlar burayı İlirya adı verilen ve Arnavutların da ataları olduğu kabul edilen kabilelerden müteşekkil bir heyet idare ediyordu. Milattan iki yüzyıl önce Makedonya Devleti'nin Roma Devleti'ne harp ilan ettiği sırada İlirya da Makedonya'nın müttefiki olarak savaşa girmiş ve alınan mağlubiyetin ardından Arnavutluk'un diğer yerleri gibi bu kasaba da Roma'ya daha sonra Bizans'a tabi olmuştur (Salname-i Vilayet-i Kosova [KVS], 1314, s. 582). Kavimler Göçü döneminde Roma'nın dağılmasıyla bir dönem hiçbir yere tâbî olmamış, bir aralık Venedik Cumhuriyeti'ne daha sonra miladî 6. yüzyılda kurulan Zata kraliyetine tâbî olmuş ve nihayet Arnavutluk'ta kurulan Dukagin hâkimiyetini kabul etmiştir.

1389 yılında Kosova galibiyetiyle Osmanlı Devleti'ne tâbî olan İpek; İskender Bey'in isyanları üzerine yönetimden çıkmış, 1462'de Fatih Sultan Mehmet'in Arnavutluk'u tekrar idare altı-

na almasıyla ikinci defa Osmanlı'ya tâbî olmuştur (KVS, 1314, s. 583). 1479'da Rumeli Beylerbeyliği'ne bağlı İşkodra sancağına dâhil edilen İpek, 16. yüzyılda da İskenderiye sancağının içinde yer almıştır (Kiel, 2000, s. 366). 16. yüzyılın ikinci yarısında İpek ve Leş arasında kalan kesimde kurulan Dukagin sancağına bağlanmıştır. Vilayet teşkilatına geçilene kadar Balkanlar'ın birçok yerinde mülkî taksimatta meydana gelen değişiklikler İpek'e de yansımıştır. Bu yer düzenlemelerin bir sonucu olarak 1783 yılında İşkodra sancağına nahiye olarak ilhak edilmiş, vilayet teşkilatından sonra ise Prizren vilayetine bağlı bir kaza olmuştur. İpek, 1879 yılında sancak statüsüne yükselmiş ve Kosova vilayetine bağlanmıştır (KVS, 1314, s. 584). İpek sancağının, Kosova vilayeti salnamelerinin ilk defa 1300/1882-83 tarihli baskısında Gosine, Berane ve Yakova kazalarıyla birlikte mülkî taksimatta Kosova vilayetine dâhil edilmiş olarak ismi geçmektedir (Salname-i Vilayet-i Kosova [KVS], 1300, s. 108-116). İpek sancağı, Kosova'nın 1912'de Sırp tarafından ele geçirilmesine kadar bu vilayette sancak statüsünde varlığını sürdürmüştür.

Mevki olarak Kosova vilayetinin batı kısmında yer alan İpek sancağının kuzeyinde Yeni Pazar sancağı, batısında Karadağ hududuyla güney batısında İşkodra vilayeti, güneyinde Manastır vilayetinin Prizren sancağı, doğusunda ise Priştine sancağı bulunmaktadır (Sami, 1896, s. 1116).

İpek sancağı, merkez İpek olmak üzere Yakova, Berane, Gosine ve Tırgovişte kazalarından oluşmaktadır. Tırgovişte kazası ilk defa 1885 yılında sancağa bağlanmıştır. Bunun dışında sancağın mülkî yapısında bir değişiklik olmamıştır. İpek sancağında nahiye yapısına oldukça az rastlanmaktadır. Nüfusun genel yapısına bakıldığında ise belli bir oranda gayrimüslim nüfusun varlığı göze çarpmaktadır.

İpek Sancağındaki Osmanlı Eğitim Kurumları

Gerek merkez teşkilatta gerek taşralarda her zaman eğitime önem veren ve kurumlarıyla eğitimi sistemli bir şekilde yürüten Osmanlı Devleti, İpek'te de başta ibtidaî mektepler olmak üzere rüştiye mektepleri ve medreseleriyle temel ve yüksek eğitim kurumlarını teşekkül ettirmiştir.

İbtidaîler

İbtidaî mektepler yeni eğitim sistemi uygulamalarının bir sonucu olarak faaliyete geçmiştir. 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile sıbyan mekteplerinde düzenlemeler yapılmış, açılması düşünülen ibtidaî mekteplerden bahsedilmiştir. İbtidaî mekteplerle ilgili ilk uygulamaya ise 1873 yılında geçilmiştir. Bundan sonra zamanla sıbyan mektepleri ibtidaî mekteplere dönüştürülmüştür. İpek'te de mevcut sıbyan mekteplerinin ibtidaîlere dönüştürülmesi bunun yanında yeni usule uygun ibtidaî mekteplerin açılması sağlanmıştır (Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], DH.TMIK.S., 25/68, 16/S /1317)

İbtidaî mektepler kimi zaman rüştiye mekteplerinin bünyesinde bir alt kademe olarak da açılabilmekteydi. Bu aynı zamanda yeni binaya ihtiyaç olmadan mevcut mektep binasının kullanımı manasına geliyordu. İpek sancağında da bu şekilde bir uygulama yapıp yapılamayacağı gündeme gelmiş ancak İpek'te ibtidaî mekteplerinin bulunduğu ve rüştiye mektebine ibtidaî şubesinin açılmasına gerek olmadığı bildirilmiştir (BOA, MF.MKT., 504/34, 18/M /1318).

İpek sancağında 1893-94 yılındaki kayıtlara göre 54 ibtidaî mektebin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bundan sonra da sürekli mektep inşaları devam etmiştir. İpek'te ibtidaîlere kayıtlı öğrenci sayısı 2747 olup öğrencileri 54 muallim okutmuştur. Bunun yanında bazı yerlerde kızlara özel mektepler mevcuttur. Aşağıdaki tabloda muallim ve talebe sayılarıyla birlikte ibtidaî mekteplerin dağılımı verilmiştir.

Tablo 1.

İpek Sancağındaki İbtidaî Mektepler, Muallim ve Talebeleri (H. 1311/ M. 1893-94) (Salname-i Vilayet-i Kosova [KVS], 1311, s. 226-227)

İbtidaî Mektebi						
Kız	Erkek					
	Kazalar	Talebe	Muallimat	Mektep	Talebe	Muallimin
İpek	62	1	1	180	18	18
Tırgovişte	172	–	–	204	7	7
Berane	45	–	–	90	3	3
Gosine	111	–	–	474	6	6
Yakova	308	4	4	1101	15	15
Toplam	698	5	5	2049	49	49

İpek'te mekteplerin açılması genelde maarif tahsilatıyla karşılanırsa da mahallî halk bu konuda çok destek olmuştur. Birçok mektebin inşasında halkın yardımlarıyla önemli katkı sağlanmıştır. Bu bağlamda köylere kadar birçok mahallede mevcut olan ibtidaî mekteplerin yapımı da ciddi masrafları beraberinde getirmektedir. Tırgovişte'de açılması planlanan ve inşaatına başlanılan bir ibtidaî mektebin gerekli masraflarının kasabalılar tarafından karşılanacağı bildirilmektedir (BOA, TFR.I..KV., 17/1608, 28/S /132). Devletin her zaman mekteplere ayıracak bütçesi yeterli olmayabiliyordu. İpek'te yapımına başlanmış olan bir ibtidaî mektepte böyle bir durumla karşılaşmıştır. İlk olarak inşaatın yapımına başlasalar da ahali daha sonra yapılan inşaat için devletten bütçe istenmiş, Maarif nezareti de Kosova mutasarrıflığına yazdığı yazıda, bütçenin yetersizliğinden dolayı tahsilat verilemeyeceğini ve bundan sonra maariften tahsilat ile ilgili teminat alındıktan sonra okulların açılması gerektiğini bildirmiştir (BOA, MF. MKT., 350/54, 11/L /131).

İpek'in kaza ve köylerinde de mektep yapımlarına devam edilmiştir. 1894 yılında Radmaniçe köyünde¹ bir ibtidaî mektep inşa edilmiştir. Aynı yıl Gosine'de üç mektebin inşasına başlandığı kayıtlıdır (BOA, İ..MF., 2/1312/Z-2, 04/Z /1312). Yakova'nın Çerizik köyünde 1877 yılında yapılan mektep, 1899 yılı Maarif Salnamesi verilerine göre eğitim faaliyetine devam etmektedir (Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye [SNMU], 1316, s. 1144).

Rüştiyeler

İpek'teki eğitim kurumlarından bir diğeri rüştiye mektepleridir. Rüşt çağındaki çocukların devam edeceği okul olan rüştiyeler ilk zamanlarda ilkokul üstü hazırlık okulu şeklinde nitelendirilmiş, sonraları ortaokul karakterine sahip bir öğrenim derecesi olarak kabul edilmişlerdir. İlk rüştiye olarak 1838'de "Mekteb-i Maarif-i Adli" ile 1839'da "Ulûm-ı Edebiyye" adlı okullar açılmıştır. Meslek okulu niteliğindeki bu iki okul aslında memur yetiştirmeye yönelik ilk mülkî mekteplerdir. 1867'ye kadar rüştiyelere yalnız Müslüman talebe alınmaktaydı. Bu tarihte büyük devletlere karşı, eğitim alanında Osmanlı tebaası arasında bir fark olmadığını göstermek için Hıristiyan çocuklarının da bu okullara alınması prensip olarak kabul edilmiştir (Kodaman, 1988, s. 93).

Kosova vilayetinde de rüştiye mekteplerinin inşasına başlanmış ve daha o tarihlerde Prizren vilayetine bağlı kaza statüsünde olan İpek'te rüştiye mektebinin açılması gündeme gelmiştir. İpek'te rüştiye mektebinin inşası aslında 1863 yılından itibaren gündemdedir. Üsküp sancağına bağlı İpek'le birlikte 1868 yılında Yakova'da da bir rüştiye mektebi açılmıştır. İpek'te yapımına başlanan rüştiye mektebinin inşasının 1876 yılında hâlâ devam ettiği görülmektedir. Bu sırada mektebe muallimler de tayin olmuştur. Maarif nezaretinden gelen yazıda inşa tamamlanmamışsa münasip bir yer bulunarak eğitime orada başlanması bildirilmektedir (BOA, MF.MKT., 38/75, 04/C /1293).

Rüştiye mekteplerinde genel olarak muallim-i evvel, muallim-i sâni, rik'a muallimi, sülüs muallimi ve bevval kadroları mevcuttur. İpek sancağındaki rüştiyelerde de bu kadroların belirli dönemler hariç genel itibarıyla dolu olduğu görülmektedir. Rik'a muallimi çoğu okulda olsa da sülüs muallimliği her okulda gözlemlenmemiştir. Rik'a derslerini verecek hoca bulunmadığı takdirde muallim-i evveler ders okutmuşlardır.

1878 yılında İpek rüştiyesi muallim-i evvelliğine Nasuf Efendi, Yakova rüştiyesi muallim-i sâniliğine de Mehmet Emin Efendi atanmıştır (BOA, MF.MKT., 55/60, 17/R /1295). İpek rüştiyesi muallim-i sâni ise Abdullah Efendi'dir. 1889 yılında boşalan İpek rüştiyesi muallim-i evvelliğine Abdullah Efendi ve Kumanova mekteb-i rüştiyesi sabık muallim-i sâni Mustafa Efendi talip olmuşlardır. Ancak ikisi de Darülmuallimin-i Rüştiye mezunu olmadıklarından İpek mekteb-i rüştiyesi muallim-i evvelliğine tayin edilemeyecekleri maarif nezareti tarafın-

1 Mektebin kurulduğu yıl Radmaniçe köyü İpek kazası sınırları dâhilindeydi. Bu bakımdan maarif kayıtlarında köy İpek'e bağlı görünmektedir. Ancak daha sonradan köy Tırgovişte kazasına bağlanmış gerek arşiv gerek salname kayıtlarında bu şekilde gösterilmiştir. Bkz. BOA, MF.MKT., 1122/25, 03/Ca/1327; KVS, 1314, s. 613.

dan bildirilmiştir (BOA, MF.MKT., 116/162, 16/Ş /1307; BOA, MF.MKT., 116/167, 18/Ş /1307). Bu kadroya ise Aziz Efendi tayin olmuştur (BOA, MF.MKT., 119/22, 28/Za/1307).

1898 Maarif Salnamesi kayıtlarına göre İpek mekteb-i rüştiyesi muallim-i evveli Mehmet Rifat Efendi, muallim-i sâni Abdullah Efendi, rik'a muallimi ise Şaban Efendi'dir. Yakova mekteb-i rüştiyesi muallim-i evveli Cafer Efendi'dir. Muallim-i sâni Mehmed Efendi, rika muallimi Abidin Efendi, sülüs muallimi Mehmed Emin Efendi'dir (SNMU, 1316, s. 1138).

İpek ve Yakova'daki rüştiyeler öğrenci olarak eğitime başlamışlardır. Rüştiyelerde erkek öğrenciler okutulmaktadır. Aşağıdaki tabloda İpek sancağının merkez ve kazalarındaki rüştiye mektepleri hakkında verilere yer verilmiştir.

Tablo 2.

İpek Sancağındaki Rüştiye Mektepleri, Muallim ve Talebeleri (H. 1311/M. 1893-94) (KVS, 1311, s. 226-227)

Rüştiye Mektebi

Erkek

Kazalar	Talebe	Muallimin	Mektep
İpek	33	2	1
Tırgıvişte	–	–	–
Berane	25	1	1
Gosine	–	–	–
Yakova	120	3	1
Toplam	153	5	3

İpek ve Yakova'dan sonra Berane'de de rüştiye mektebinin açıldığı görülmektedir. 1893 yılında Berane hükümet konağının hemen yanında kurulan okul zükûr rüştiyesi olarak geçmektedir (SNMU, 1316, s. 1144). Berane halkının yardımlarıyla inşaatına başlanan ve rüştiye haline getirilen okul için öğretmen maaşı ve diğer masrafların maariften karşılanması ve resmen mekteb-i rüştiye açılması istenmiştir (BOA, DH.MKT., 253/27, 26/Z /1311).

1894 yılında Berane mekteb-i rüştiyesine muallim-i evvel olarak Osman Efendi tayin edilmiştir (BOA, MF.MKT., 225/22, 10/Ra/1312). Ancak 1895'te Osman Efendi'nin yeni açılan Anamur mekteb-i rüştiyesi muallim-i evvelliğine tayin edilmesi üzerine kadro boşalmıştır (BOA, MF.MKT., 272/19, 11/M /1313). Onun yerine hemen Mehmed Şerif Efendi görevlendirilmiş (BOA, MF.MKT., 272/19, 11/M /1313) fakat o da bir yıl sonra Mitroviçe mekteb-i rüştiyesi muallim-i evvelliğine tayin olunmuştur (BOA, MF.MKT., 338/4, 29/R /1314). Açık kalan muallim görevine vekâleten bakmak üzere Mehmet Münib Efendi görevlendirilmiştir. Daha sonra Mehmet Münib Efendi aynı görevde asaletinin tasdik edilmesini istemiştir. Ancak o zaman muallim-i evvel olabilmek için Darülmualimîn-i Rüştiye mezunu olmak şartı arandığından görev talebi reddedilmiş, muallimliğe Draçlı İbrahim Efendi getirilmiştir (BOA, MF.MKT., 427/19, 26/B/1316). Mehmet Efendi'nin kadrosu ise rik'a muallimliğine alınmıştır (BOA, MF.MKT., 447727, 22/Z /1316).

Medreseler

İpek sancağı eğitim kurumlarından birini de medreseler oluşturmaktadır. Ders okutulacak yer, talebinin içinde oturup ders okuduğu yer manasına gelen medrese, Osmanlı ilim geleceğini oluşturan önemli kurumlardan biridir. Osmanlı Devleti'nin yükselmesi ve Türk-İslâm medeniyetinin oluşmasında önemli katkısı bulunan medreseler, çoğunluğu vakıflarla olmak üzere tesis ve idare edilmiştir.

İslâm eğitim sisteminin temel kurumu olan medrese Osmanlılar döneminde fizikî şartları, mimarî özellikleri, programı ve temsil ettiği zihniyetle önemli bir gelişme göstermiştir. Medrese Osmanlı'da sıbyan mektebinden sonra orta, lise, yüksek okul ve üniversite eğitimine tekabül eden İslâmî kimliği sebebiyle sadece Müslümanların devam ettiği bir eğitim kurumu özelliği taşımıştır (İpşirli, 2003, s. 327).

Osmanlı'nın son döneminde birçok kurumda olduğu gibi medreselerde de klasik yapının yanında çeşitli islahat girişimlerinde bulunmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede 3. Selim döneminde medreseleri islah konusunda yapılan girişimlerden ulemanın karşı çıkması sebebiyle sonuç alınamamış, 2. Mahmud döneminde ise eğitim alanında birçok yenilik yapılmış olmasına rağmen medreselerde değişikliğe gidilmemiştir. Tanzimat döneminden sonra da medreseler klasik eğitimlerine devam etseler de modern okulların açılması bir kısım öğrencinin bu okullara yönelmesine sebep olmuştur. Buna rağmen medreselere her zaman talebe gönderen halk, medreselerin ayakta durabilmesi için gereken desteği sağlamıştır.

Diğer vilayetlerde olduğu gibi Kosova vilayetinde de Tanzimat'la açılan yeni eğitim kurumlarının yanında medreselerin de varlığını sürdürdüğünü ve giderek sayılarının arttığını görmekteyiz. 1878-79 yıllarında vilayet genelinde 32 medrese mevcut iken bu sayı 1893-94 yıllarında 35'e yükselmiştir. 1903-1904 yılında ise Kosova vilayeti genelinde 43 medrese bulunmaktadır (Ünlü, 2014, s. 147). İpek sancağı da eğitim öğretim faaliyetlerinin yaygınlık kazandığı bir bölgedir. Vilayet genelindeki medreselerden 4'ü İpek sancağında bulunmaktadır. İpek'teki medreselerin İpek ve Yakova kazalarında yoğunlaştıkları görülmektedir.

Tablo 3.

İpek Sancağındaki Medrese, Müderris ve Talebe Sayıları (H. 1311/ M. 1893-94) (KVS, 1311, s. 226-227)

Medâris			
Kazalar	Talebe	Müderris	Medrese
İpek	64	2	2
Tırgıvişte	–	–	–
Berane	–	–	–
Gosine	–	–	–
Yakova	47	2	2
Toplam	111	4	4

İpek sancağındaki medreselerin isimleri, buldukları mahalle, müderrisi kim tarafından inşa edildiği vb. bilgilere maarif salnamesinde rastlanmaktadır.

Her medresede bir müderris eğitim vermektedir. Bu İpek sancağında olduğu gibi vilayet-teki diğer medreseler de aynı şekildedir. Yakova'da arşiv kayıtlarına göre *Medrese-i Cedide* ve *Kebir Medresesi* üzere iki medrese faaliyettedir (BOA, DH.MKT 354/26, 20/N /1312; BOA, DH.MKT, 800/28, 18/N /1321) Maarif Salnamesi kayıtlarında Kebir Medresesi Büyük Medrese olarak geçmektedir.

Tablo 4.

İpek Sancağındaki Medreseler (H. 1317/M. 1899) (Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye [SNMU], 1317, s. 1338)

Kaza	Medresenin İsmi	Banisi	Mahalli	Talebe Sayısı
İpek	Bulazade	Numan Paşa	Bulazade Mh.	16
İpek	Osman Çavuş	Ahali-i Mahalliyye	Osman Çavuş Mh.	25
Yakova	Büyük Medrese	Umum Ahali	Çarşı Mh.	36

1893-94 kayıtlarıyla karşılaştırınca İpek sancağında medreseye devam eden öğrenci sayısında değişiklikler olduğu görülmektedir. Tablodan anlaşıldığına göre 1899 yılında 77 talebe medresede eğitim almaktadır. Bunun dışında Maarif Salnamesi verilerinde Yakova'daki Cedid Medresesine yer verilmemiştir. Bu durum da öğrenci sayılarını etkilemektedir. Kayıtlarda Osman Çavuş Medresesinin müderrisi Hacı Ahmet Efendi olarak gözükmekte, Büyük Medresede Hasan Efendi müderrislik yapmaktadır (SNMU, 1317, s. 1340).

Kütüphaneler

Kütüphaneler eğitime yardımcı olan önemli yapılanmalardan biridir. Osmanlı'da kütüphaneler varlıklı kişiler ve devlet adamları tarafından genelde vakıflara bağlı şekilde kurulmuşlardır.

1882-83 yıllarında Kosova vilayetinde 4 kütüphane bulunmaktaydı (KVS, 1300, s. 134-135). Bunların ikisi Üsküp sancağına bağlı Üsküp (merkez) ve Radovişte kazalarında diğer ikisi ise İpek sancağının İpek (merkez) ve Yakova kazalarında bulunuyordu. İpek'in bu dönemde vilayet genelinde bakıldığında kütüphane açısından en zengin bölge olduğu görülmektedir. 1903-1904 yılında ise Kosova genelinde 13 kütüphane bulunmaktaydı.

İpek'teki Bulazade Kütüphanesi Hacı Hüseyin Bey tarafından 1805 yılında yaptırılmıştır. Kütüphanede 66 kitap bulunmaktadır (SNMU, 1316, s. 1142). Kütüphaneye bir sene içinde 3 kitap daha vakfedilmiş ve kitap sayısı 1806 yılında 69'a çıkmıştır (SNMU, 1317, s. 1343). Yakova'da ise Çarşı Mahallesi isminde bir kütüphane mevcuttur. Bu kütüphane hükümet tarafından 1863 yılından inşa ettirilmiş olup içinde 408 adet kitap bulunmaktadır (SNMU, 1316, s. 1142).

Sonuç

19. yüzyılın ikinci yarısında devlet genelinde eğitim alanında büyük adımlar atılmış ve yeni eğitim kurumları açılmıştır. Bu kurumları İpek sancağına da taşımak isteyen Osmanlı Devleti'nin bölgeye imkânlar ölçüsünde hizmet vermeye çalıştığı görülmektedir. Bu çerçevede başta ibtidaî mektepler olmak üzere rüştiye mektepleri ve medreseleriyle temel ve yüksek eğitim kurumları oluşturulmuştur.

Merkezle yapılan yazışmalarda, İpek'te yeni mektep ihtiyaçlarına değinilmiş yeni şubelerin açılıp açılmayacağına dair görüş alınmıştır. Eğitim kurumlarının inşa süreciyle ilgili tahsilat masrafları hakkında yapılan yazışmalarda halkın desteğinin sağlanması yönünde uygulamalara gidilmiştir. Yine maarif nezareti tarafından muallim tayinlerine ilişkin bilgiler de sancağa iletilerek koordinasyonun sağlanmasına çalışılmıştır.

İpek sancağında 1893-94 yılındaki kayıtlara göre 54 ibtidaî mektebinde 2747 kayıtlı öğrenciye eğitim verildiği, İpek merkez kazası, Berane ve Yakova'da Rüştiye mekteplerinin açıldığı, 1893-94 salname kayıtlarına göre ikisi İpek ikisi Yakova'da olmak üzere sancak genelinde 4 medresenin bulunduğu görülmektedir. Bilhassa eğitimin ilk basamağını teşkil eden ibtidaî mekteplerin yaygınlık alanına bakıldığında Osmanlı Devleti'nin İpek sancağı genelinde köylere varıncaya kadar eğitim hizmetlerini ulaştırdığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi* (MF.MKT): 38/75, 55/60, 116/162, 116/167, 119/22, 225/22, 272/19, 338/4, 350/54, 427/19, 504/34, 1122/25, 447727
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Islahat* (DH.TMIK.S.): 25/68
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubi Kalemi* (DH.MKT): 253/27, 354/26, 800/28
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *İradeler Maarif* (İ..MF): 2/1312
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Teftişât-ı Rumeli Evrakı Rumeli Müfettişliği Kosova Evrakı* (TFR.I..KV): 17/1608
- Cevad, İ. Ş. N. M. (2001). *Maârif-i umûmiye nezâreti tarihçe-i teşkilât ve icrââtı- 19. asır Osmanlı maarif tarihi* (hzl. T. Kayaoğlu). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Gölen, Z. (2010). *Tanzimat döneminde Bosna Hersek*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İpşirli, M. (2003). *Medrese. Diyanet İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 28, s. 327-333). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kiel, M. (2000). *İpek. Diyanet İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 22, ss. 366-368). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kodaman, B. (1988). *Abdülhamid Devri eğitim sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sakaoğlu, N. (2003). *Osmanlı'dan günümüze eğitim tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye. (h. 1316).
- Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye. (h. 1317).
- Salname-i Vilayet-i Kosova. (h. 1300).
- Salname-i Vilayet-i Kosova. (h. 1311).
- Salname-i Vilayet-i Kosova. (h. 1314).
- Sami, Ş. (1896). *İpek. Kâmûsu'l A'lâm* içinde (c. 2). İstanbul: Mihran Matbaası.
- Ünlü, M. (2014). *Kosova vilayeti*. Ankara: Gece Kitaplığı.

İlmi Etüdler Derneği'nin (İLEM) nitelikli ilim adamı yetiştirmek gayesiyle yürüttüğü çalışmalardan biri olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmak ve sosyal bilimler alanındaki çalışmaları teşviketmek üzere düzenlenmekte olup, bu alanda önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

TLÇK, katılan araştırmacılara birbirinden farklı üniversitelerde çalışmalar yürüten genç akademisyenler ile bir araya gelme ve fikir teatisinde bulunma fırsatı yanında, araştırmacılar arasında çok yönlü bir iletişimi ve tecrübe aktarımını da sağlayarak çalışmalarını hem tecrübeli akademisyenler hem de akademisyen adayları önünde sunma imkânı tanımaktadır.

Bu yıl IV'sü düzenlenen TLÇK 14-17 Mayıs 2015 tarihleri arasında İLEM ve Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM) işbirliğiyle Kütahya'da gerçekleştirilmiştir. Dumlupınar Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı kongre, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Kütahya Belediyesi ve TÜBİTAK tarafından da desteklenmiştir.

478 araştırmacının başvurduğu bu yılki kongreye, özet ön kabulleri, tam metin gönderimi ve alanında uzman akademisyenlerin hakemlik süreçlerinin sonucunda 133 tebliğ sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Kongrede iki gün süresince 32 oturumda, araştırmacılar Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, İktisat, Edebiyat, Tarih, İlahiyat, Felsefe, Eğitim Bilimleri, İletişim ve Sosyal Politika disiplinlerinde sunumlarını gerçekleştirmişlerdir.

IV. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongrede sunulan 112 bildiri, kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat ve Tarih alanlarında sunulan 22 bildirden oluşmaktadır.

Düzenleyenler



ilmi etüdler derneği



Dumlupınar Üniversitesi



DİMAM
İSLAM MEDENİYETİ UYGULAMA
VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

Destekleyenler



Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı



Kütahya Belediyesi



TÜBİTAK

