

Ortaçağ Avrupasında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış  
**Pınar Ülgen**

Fatih Sultan Mehmed'in Hikmete "Sığınması" Üzerine  
**Emine Sonnur Özcan**

Diyarbakır Çeşmelerinden Üç Örnek  
**Evîndar Yeşilbaş**

Türk Muhalefet Geleneğinde "Demokrat Parti"  
**Safiye Ate Duruş**

Modern-Geleneksel Ayırımın Bilgi-İktidar İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi  
**Adnan Çetin-İbrahim Yücedağ**

Kur'an Açısından Kentlerin Yıkılışı  
**Nurettin Turgay**

*Sihhat u Maraz* da Ahiat-ı Erbaa'nın İşlenişi  
**Muhtittin Eilaçık**

Meia Xelliê Sérti: Helbestvanê Bi Mexlesa "Şewqî" û Helbestên Wî Yê Kurdî (Kurmancî)  
**Abdurrahman Adak**

Manas Destanı'nda Alp Kadın Tipi  
**Çiğdem Akyüz**

Fahreddin Osman B. Ebi Bekir B. Eş-Şeyh Muhammed Züreyg'in  
*Kitabü'l-Bustan Fi Ba'zı Ahbâri Âli'l Osman* Adlı Yazma Eseri  
**Mehmet Emin Şen**

Türk Musikisinde Nikrizli Çargâh  
**Ali Tan**

Kitap Tanıtım ve Değerlendirmesi  
**Zübeyir Akçe**

ISSN 1309-6087

# MUKADDİME

mardin artuklu üniversitesi  
sosyal bilimler enstitüsü dergisi

2010 / 1



2010 / 1

MUKADDİME

mardin artuklu üniversitesi  
sosyal bilimler enstitüsü dergisi

www.arsivmakurdi.org

**Mardin Artuklu Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi  
MUKADDİME**

ISSN: 1309-6087

[www.arsivakurdi.org](http://www.arsivakurdi.org)

**Mardin Artuklu Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**

# **Mukaddime**

**Sayı 1, Bahar 2010**

---

**Editör**

Dr. İbrahim Özçoşar

---

**Editör Yardımcısı**

Ercan Gümüş

---

**Yayın Kurulu**

Dr. Abdurrahman Adak, Dr. Beyhan Kanter, Dr. Evrim Düzenli,  
Dr. Halil İbrahim Düzenli, Dr. Hayrullah Acar, Dr. İbrahim Bor, Dr. Mehmet Akbaş,  
Dr. Selim Temo Ergül, Dr. Zübeyir Akçe, Dr. Zülküf Kara

---

**Sekreteryaya**

Hadra Kübra Erkinay, Veysel Doğaner, Şakire Çelik

---

**Özetler**

**Arapça** Abdurrahman Adak, Ahmet Abdülhadioglu  
**Farsça** Hayrullah Acar **Kürtçe** Selim Temo Ergül

---

**Hakem Kurulu**

Prof. Dr. Abdulkadir Çüçen (Uludağ Üniv.), Prof. Dr. Abide Doğan (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Üniv.), Prof. Dr. Ahmet Güneş (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Ahmet Kankal (Dicle Üniv.), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Atabey Kılıç (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ayhan Öztürk (Cumhuriyet Üniv.), Prof. Dr. Azmi Özcan (Bilecik Üniv.), Prof. Dr. Cengiz Çakmak (İstanbul Üniv.), Prof. Dr. Doğan Özlem (Yeditepe Üniv.), Prof. Dr. Erdoğan Boz (Osmangazi Üniv.), Prof. Dr. Fazıl Hüsnü Erdem (Dicle Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Yılmazçelik (Fırat Üniv.), Prof. Dr. İlhan Genç (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. İsmail Yiğit (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Kadri Yıldırım (Mardin Artuklu Üniv.), Prof. Dr. Kenan İnan (Karadeniz Teknik Üniv.), Prof. Dr. M.Ruhi Köse (Yüzüncü Yıl Üniv.), Prof. Dr. Mahmut Atay (Fırat Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Çelik (Celal Bayar Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Öz (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mithat Sancar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Oflaz (Mardin Artuklu Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Fırat Üniv.), Prof. Dr. Sami Şener (Sakarya Üniv.), Prof. Dr. Selim Erdoğan (Dicle Üniv.), Prof. Dr. Ş.Tufan Buzpınar (Fatih Üniv.), Prof. Dr. Şaban Teoman Duralı (İstanbul Üniv.), Prof. Dr. Talat Halman (Bilkent Üniv.), Prof. Dr. Yavuz Akpınar (Ege Üniv.), Prof. Dr. Yılmaz Kurt (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Zafer Öner (Onsekiz Mart Üniv.), Prof. Dr. Ziya Kazıcı (Marmara Üniv.), Doç. Dr. Ahmet Erkol (Dicle Üniv.), Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turabi (Marmara Üniv.), Doç. Dr. Bekir Berat Özipek (İstanbul Ticaret Üniv.), Doç. Dr. M.Edip Çağmar (Dicle Üniv.), Doç. Dr. M.Salih Arı (Yüzüncü Yıl Üniv.), Doç. Dr. Mesut Yeğen (Ortadoğu Teknik Üniv.), Doç. Dr. Metin Bozan (Dicle Üniv.), Doç. Dr. Murat Akgündüz (Harran Üniv.), Doç. Dr. Musa Bağcı (Dicle Üniv.), Doç. Dr. Refik Korkusuz (Dicle Üniv.), Doç. Dr. Ömer Osman Umar (Fırat Üniv.), Doç. Dr. Tufan Gündüz (Gazi Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İrfan Yıldız (Dicle Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Recep Uslu (İstanbul Teknik Üniv.)

---

**İletişim Adresi**

Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır Yolu Üzeri, 47100 Mardin  
Tel. + 90 0482 213 1735 www.artuklu.edu.tr/mukaddime mukaddime@artuklu.edu.tr

**Dizgi** Nezir Güneş, **Baskı** Kriter Yayınevi

---

## İÇİNDEKİLER

---

Sunuş

Ortaçağ Avrupasında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış  
**Pınar Ülgen** *1*

Fatih Sultan Mehmed'in Hikmete "Sığınması" Üzerine  
**Emine Sonnur Özcan** *19*

Diyarbakır Çeşmelerinden Üç Örnek  
**Evindar Yeşilbaş** *47*

Türk Muhalefet Geleneğinde "Demokrat Parti"  
**Safiye Ate Durç** *59*

Modern-Geleneksel Ayrımının Bilgi-İktidar İlişkisi  
Bağlamında Değerlendirilişi  
**Adnan Çetin-İbrahim Yücedağ** *85*

Kur'an Açısından Kentlerin Yıkılışı  
**Nurettin Turgay** *101*



<i>Sihhat u Maraz</i> 'da Ahlât-ı Erbaa'nın İşlenişi <b>Muhittin Eliaçık</b>	<b>125</b>
Mela Xelîlê Sêrtî: Helbestvanê Bi Mexlesa “Şewqî” û Helbestên wî Yên Kurdî (Kurmancî) <b>Abdurrahman Adak</b>	<b>143</b>
Manas Destanı'nda Alp Kadın Tipi <b>Çiğdem Akyüz</b>	<b>169</b>
Fahreddin Osman B. Ebi Bekir B. Eş-Şeyh Muhammed Züreyg'in <i>Kitabü'l-Bustan Fi Ba'zı Ahbâri Âl-İ Osman</i> Adlı Yazma Eseri <b>Mehmet Emin Şen</b>	<b>181</b>
Türk Musikisinde Nikrizli Çârgâh <b>Ali Tan</b>	<b>199</b>
Kitap Tanıtım ve Değerlendirmesi <b>Zübeyir Akçe</b>	<b>233</b>

## Sunuş

Sosyal Bilimler Üniversitesi vizyonu ile yola çıkan Mardin Artuklu Üniversitesi, hem zihinsel hem de kurumsal anlamda Türkiye’de bir ilki gerçekleştirme amacı taşımaktadır. Saygın ve özgün bir Sosyal Bilimler Üniversitesi olarak Ortadoğu’nun tarihi ve sosyo-kültürel mirasını yerelden evrensel taşımak şeklinde ifade ettiğimiz bu vizyonun dayandığı temel unsur, Ortadoğu’da bilginin; ilim, irfan, hikmet denkleminde yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadır.

Bu vizyon, bir yandan günümüze kadar sosyal bilimlerde alanında ortaya konulan teorilerden beslenirken diğer yandan “*disiplinler arasılık*” ve “*disiplinler ötesilik*” gibi dillendirilmeye başlanmış ancak henüz bilim dünyasında, en azından Türkiye’de, hak ettiği yeri bulamamış yeni teorileri uygulama “*cesaret*”inden destek alıyor.

Akademik kaygılar dışında hiçbir kaygının taşınmadığı ve bilim için “*sınır*” kavramının kabul edilmediği bir düşüncenin ürünü bu vizyonun entelektüel bağımlılığı aşmış akademisyenler ile gerçekleşeceğine inanıyoruz. Bu sebeple “*yeni bir bilim geleneği*” ile birlikte “*yeni bir âlim tipi*” oluşturmak gibi iddialı hedeflerimiz var.

Bu vizyon ve hedefler çerçevesinde önemli çalışmalardan biri de *Mukaddime Dergisi*’dir. Bu dergiyle, en azından şimdilik, “*yeni bir bilim geleneği*” ile birlikte “*yeni bir âlim tipi*” oluşturmak hedeflerinde hangi aşamaları gerçekleştirdiğimizi/gerçekleştireceğimizi bilmiyoruz. Ancak bazı sınırları aştığımız muhakkak. Derginin içeriğinden de anlaşılacağı üzere Ortadoğu’da akademik camianın önemli bir handikapı olan “*Dil*” sınırlarının aşılması açısından bir ilki gerçekleştirdik. Yerleşmiş bir anlayışın/sınırın dışına çıktık. Türkçe ve İngilizceyle birlikte Arapça, Farsça ve Kürtçe özetlerle derginin en azından özetler çerçevesinde tüm Ortadoğu’ya da hitap etmesini istedik. Türkiye’de ilk kez bir üniversitenin akademik dergisinde tamamı Kürtçe bir makalenin yayımlanıyor olması aştığımızı düşündüğümüz başka bir sınır.

İlk sayımızı, yukarıda özetlediğimiz vizyon çerçevesinde bazı ilkleri gerçekleştirmenin heyecanı ile yayımlıyoruz.

**Doç. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR**

**Editör**

# ORTAÇAĞ AVRUPASINDA FEODAL SİSTEME GENEL BİR BAKIŞ

---

**Pınar ÜLGEN**

---

Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Ünv. Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

## Özet

Feodal sistem lord ile vassallar arasındaki ilişkiden ortaya çıkan bir sistemdir. Bu sistem, Avrupa'da hızla yayılmış ve güçlü merkezi devletlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Feodal sistemde kısmi bir özgürlük anlayışı vardır ve bu da zamanla Avrupa'da Rönesans'ın doğmasında da etkili olacaktır. Bu makalemizde de Batı'da Ortaçağ'a damgasını vuran önemli bir sistem olan feodaliteyi genel hatlarıyla anlatmaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Ortaçağ, Avrupa, Feodalite, Lord, Vassal.

## Abstract

### A General Glance to the Feudal System in the Medieval Europe

Feudal system is a system that appears from the relationship between the lord and vassal. This system had spread fastly in Europe and it had caused appearing of the strong and center states. There is a freedom understanding in the feudal system. And also this understanding will be effective in appearing of the Renaissance in Europe. In this paper, we have studied to tell the important feudal system generally that marked to the Medieval Age in the West.

**Keywords:** Medieval Age, Europe, Feudalism, Lord, Vassal.

## Kurte

### Dîtineke Gelemerî li Sîstema Feodal a Ewropaya Serdema Navîn

Sîstema feodal, ew sîstem e ku ji têkiliyên nav lord û vassalan derdikeve holê. Ev sîstem li Ewropayê bi lezgînî belav bûye û bûye sedema çêbûna dugelên navendî yên xurt. Di sîstema feodal de dîtineke azadîyê ya peşkî heye û dê ev yek jî bere bere li ser çêbûna Ronansa li Ewropayê bandorker be. Me di vê nivîsa xwe de hewl da ku sîstema girîng a feodalîteyê ku li Rojava mora xwe li Serdema Navîn xistiye, bi xalên gelemperî vebêjin.

**Peyvên Sereke:** Serdema Navîn, Ewropa, Feodalîte, Lord, Vassal.

## چکیده

### نگاهی عمومی به سیستم فئودال در اروپای قرن وسطی

فئودالیسم سیستمی است که از ارتباط بین اعیان و رعیت به میان می آید. این سیستم در اروپا با شتاب انتشار شده و این حال موجب پدید آمدن دولتهای مرکزی نیرومند شده است. در این تبلیغ تأثیر فئودالیسم قرون وسطی بر جهان غربی مورد بررسی شده است.

**راهنما:** قرون وسطی، اروپا، اعیان، رعیت.

## المخلص

### لمحة عامة على النظام الإقطاعي في أوروبا في العصور الوسطى

نشأ النظام الإقطاعي من العلاقات بين اللورد والوصال (مستأجر لأرض إقطاعي) . وقد انتشر هذا النظام بسرعة في أوروبا و أدى إلى ظهور حكومات مركزية قوية. يوجد في النظام الإقطاعي فهم جزئي من الحرية ، وهذا كان عاملا في ولادة عصر النهضة في أوروبا. حاولنا في هذه المقالة أن نصف بعبارات عامة نظام الإقطاعي الذي تميز في الغرب كنظام هام في العصور الوسطى

**الكلمات الأساسية:** العصور الوسطى، نظام الإقطاعي ، اللورد ، الوصال (مستأجر لأرض إقطاعي)

## Giriş

March Bloch'un (1995, s. 364), da dediği gibi, feodalite, devletin derin bir şekilde güçsüzleştiği ve özellikle de bireyleri koruma konusunda tamamen yetersiz kaldığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Feodal toplum, kandaş bir toplum ve devlet gücünün egemen olduğu bir toplumdur hem farklı hem de onlardan sonra ortaya çıkan bir tarz olduğundan dolayı onların damgalarını da taşımaktadır. Feodal toplumu belirleyen kişisel bağımlılık, ilişkiler, ilkel arkadaşlık örgütlerinin yapay akrabalığından bazı şeyleri korumakta ve birçok küçük veya büyük yerel şef tarafından kullanılan komuta yetkileri de kral iktidarından koparılmış birçok özellik taşımaktadır. Böylece Avrupa feodalitesi daha önceki toplum tarzlarının sert bir şekilde çözümlerinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.

Tarımın gelişmesi ve gerekli olan barış ve güvenlik ortamı feodalizm adı verilen bu kurumların gelişip güçlenmesiyle sağlanmıştır. Feodalizmin özü aslında örgütlenmiş devletin olmadığı yerel düzeyde bir çeşit hükümet görevini yürütmekte olmasıydı. Böylece feodal lord, vassal ve serf yani toprağa bağlı köylülerle feodalizm ortaya çıkmıştır.

Feodalitenin Avrupa'yı inşa ettiğini söylesek yanlış olmaz. Batı Avrupa, XI. ve XII. yüzyıllar arasında ilk gençliğine ve ilk gücüne kavuşmuştur. Bu canlı bir feodalitenin yani kendine özgü tamamen orijinal siyasal, toplumsal ve ekonomik düzeni çoktan ikinci veya üçüncü gelişme döneminde olan bir uygarlığın damgası altında gerçekleşmiştir.

## Genel Hatlarıyla Feodal Sistem

Ortaçağın V. yüzyıldan IX. yüzyıla kadar uzanan ilk döneminde, kendine ait bir toplum tipi ve değerler ölçeği olan bir üretim tarzına bağlı, yeni bir tarihsel sistem ortaya çıkmıştır. Bu da feodal sistemdir.

Feodal düzen, kendisini var eden toplumsal koşulları yaratan Batı Roma İmparatorluğunda köleci düzenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle evrensel değil de, Batı toplumlarına özgü olarak kabul edilmektedir. Kölelerin özgürlüğüne değil, başka biçim ve yönleriyle yeni bir egemenliğin altına girmesine dayalıdır. Mülkiyet hukukunun köleci düzene göre daha gelişkin yeni bir evresini oluşturmaktadır. Sınıfsal temelini üretim araçları mülkiyetini tam olarak elinde bulunduran toprak derebeyleri ile çok sınırlı mülkiyet hakkına

sahip köylü sınıfları oluşturmaktadır (Aydoğan, 2006, s. 32; J. Pirene, t.y., s. 304-305; H. Pirene, 2000, s.141)<sup>1</sup>.

Bu derebeyler, ilk başta kendi adamlarını alıkoymak, onları teçhiz edip doyurmakla işe başlamıştır. Fransa’da IX. yüzyılın sonundan itibaren bağlı bulunduğu yere ailesiyle birlikte yerleşip, karnını doyurması ve teçhizatını tedarik edebilmesi için gerekli şeyleri sağlamak üzere rençperlere meskûn bir toprak vererek bu külfeti kendi üzerinden atmıştır. Sonraları topraktan başka şeylere de uygulanan bu imtiyaz, Germence’den Latince’ye “fevuns” (timar, zeamet anlamına gelen “fief”, bundan gelmektedir) ya da “feodum” (feodal yani derebeylikle ilgili sözü buradan gelmektedir) diye çevrilen isimlerle adlandırılmaktadır (Seignobos, 1960, s.113 ).

Feodalizm, toprak malikliği üzerine dayalı bir yönetim biçimi, bir toplum yapısı, bir ekonomik rejim olarak tanımlanmıştır. Ayrıca feodal toplum, yalnızca ekonomik ilişkiler bütünü içinde anlaşılabilir nitelikte olduğundan bu 3 özelliği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bir toplumsal yapı olarak, bir yanda toprak sahibi kral, aristokrasi ve kilise; diğer

<sup>1</sup> Feodalite kelimesini ilk kullananlar yani Boulaivilliers ve Montesquieu, Fransız eski rejimini kötülemek amacıyla bu tabiri küçültücü bir bağlam içinde kullanmışlardır. Feodalite, bu iki düşünürün içinde bütün XVII ve XVIII. yüzyıl yazarları için her şeyden önce bir yönetim biçimidir. Bu yönetim biçimi arkaik bir sistemin tüm özelliklerini barındırmaktadır. Feodalite teriminin ikinci bir şansızlığı da Batı toplumsal gelişmesinden türetilme bir kavram olmasıdır. Latincenin “feodumun”dan gelen bu terim, aslında “fief”in bağımlılığın ödülü olarak verildiği bir sistemi ifade etmek için ortaya çıkmışsa da bütün kişisel bağımlılık ilişkilerini ve onlara bağlı tüm yan unsurların toplamını ifade eder hale gelmiştir. Bu kadar kapsamlı bir içeriğe sahip olunca, oluşturuca unsurlarından herhangi birinin bir toplumun bir döneminde başka bağlamlar içinde olsa da görülür olması, o toplumun feodal olarak nitelendirilmesi için yeterli sayılmıştır. Çok sayıda tarihinin ve iktisatının düştüğü bu hata, örneğin Türkiye’de bir dönem çok farklı bağlamlarda eklenmiş birçok Osmanlı kurumunun feodal olarak görülmesine ve buradan da bir Osmanlı feodalitesi kavramsallaştırılmasına gidilmesine yol açmıştır. Kurumların eklenmesi biçimi bir toplum tarzının asıl kimliğidir. Daha açık olmaya çalışan bir ifadeyle çeşitli kurumlar her toplumsal formasyonda yer alabilir. Örneğin evlilik, din, büyü, tarımsal üretim kişisel bağımlılık vb. Din örneğinden hareketle de olsa daha anlaşılır hale getirmek üzere, Hıristiyanlık eski bir dindir. Bu bağlamda, Ortaçağ Hıristiyanlığı ile günümüz Hıristiyanlıkları arasında ortak bir nokta bulmak için epey uğraşmak gerekmektedir. Bu durumda Hıristiyanlık bir engebe değildir. Kendini yeniden tasarlamıştır. Bu durumda herhangi bir din kurumunun varlığına bakarak bir sistemin feodaliteye benzerlik içinde olduğunu ileri sürmek olanaksızdır. Batı feodalitesi bütün bu eski veya o dönemde oluşmuş kurumların özel bileşimidir ve tekrarlanması olanaksızdır. Feodaliteyi salt bir Batı Kurumu ve sadece Batı’ya özgü gören tarihçiler ve iktisatçılar iki türlü görüş oluşturmaktadırlar. Bir yanda Batılı tarihçilerin büyük çoğunluğu Batıya özgü görürken, diğer bölge tarihçilerinin büyük bir çoğunluğu ise kendi toplumsallıklarının özgüllüğünü üretme kastıyla bu görüşe katılmaktadır. Yani Batılı olmayan ve ya Batı dışı alanları inceleyen tarihçilerin feodaliteyi Batı Avrupa’ya özgü olarak kabul etmelerinin arkasında çoğu zaman bir özgünlük iddiası bulunmaktadır (Kılıçbay, 2005, s. 70).

yanda da köylü kitlesi olarak bölen sınıf sistemi tarafından güçlü bir şekilde damgalanmıştır (Heaton, 1985, s. 71).

Günümüzün modern devlet tipinin tarihsel kökenlerini ve gelişimini inceleyen tarihçi Poggi'ye (1978, s. 18) göre Batı'da bugünkü Almanya ve Fransa'yı oluşturan topraklar üzerinde feodalitenin ortaya çıkışı 3 önemli gelişmeden kaynaklanmıştır:

1. Batı Roma imparatorluğunun hem merkezileşmiş bir hükümet sistemi olarak hem de belediyeler çevresinde toplanmış bir yönetim sistemi olarak yıkılması.
2. "Vokerwanderungen" diye anılan kabile topluluklarının kitlesel olarak yer değiştirmeleri.
3. Batı Avrupa'da yaşayan insanlar ve bunlarla diğer yörelerin insanları arasındaki iletişim ve ticaret yollarının Akdeniz'den sapması.

Bu üç gelişmenin de etkisi ile Batı Avrupa'da oluşan yeni toplumsal-siyasal örgütlenme, Yunan-Roma geçmişinden, Cermen kabilelerinin geleneksel ilişkilerinden ve Hıristiyan dünya görüşünden gelen öğelerin kendine özgü bir birleşimini ifade etmektedir.

Feodalite, merkezi iktidarın yok olduğu karışıklıkların ve güvensizliklerin yerleştiği ticaretin neredeyse durduğu kent yaşamının önemini yitirdiği bir ortamda ortaya çıkmıştır. Feodal toplumun genel özelliklerini ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Üretim tarzı.
2. Hiyerarşik bir toplumsal tabakalar düzeni.
3. Bir kültür yada dünya görüşü veya değerler kümesidir (Ağaoğulları ve Köker, 2001, s. 181).

Feodalizm, sosyal bir olgu olarak doğal yapısına IX. ve X. yüzyıllarda ulaşmıştır. Diğer medeniyetler tarafından ekonomik gelişim süreci içerisinde kesin bir sahne içinde yer almamıştır. Özel bir şekilde ekonomi, kişisel hizmet ve toprak yapısı içerisinde inşa edilmiş politik bir sistem olarak Batı'da şekil almaya başlamıştır.

İçerik olarak böyle bir yapıya sahip olan feodal sistem, son dönemlerde geniş malikâne görüntüsünden miras kalan mülk ya da büyük malikâneler şeklinde gelişme göstererek yeniden bir oluşum sürecine giren eski bir sistem olarak yerleşmiş ve yavaş yavaş feodalizmin kendine özgü feodal beylik modeli halini almıştır. Bu modelde mülk merkezi

toplumsal konumunu, birkaç şato ve köy nüfusunun senyörün otoritesi altında grupladığı senyörlüğe bıraktı. Senyör, askeri komuta güçlerini, kişisel statüleri tam bir hukuki bağımlılıktan giderek yarı özgür hatta tam özgür hale gelen köylü nüfus üzerindeki sivil yetkisi ve ekonomik liderliği ile birleştirdi. Feodalizm, gerçekte bölgeselleştirme zaferini temsil etmekteydi. Feodalleşme, iki önemli unsur ile tamamlanmakta ve düzeltilmekteydi. Birincisi X.–XIV. yüzyıllar arasındaki yeni kent gelişimiydi. Şehirler, feodal sistemin yanı sıra hiç olmadığı kadar geniş bir ticaret ağına bağlıydı. Nüfusları da feodal dünyanın vassal senyör unsurları dışında duran yeni bir sosyal kategoriden oluşuyordu. Bunlar, kendi değer yargılarını geliştiren şehir sakinleriydi. Yani burjuvalardı. Kökleri özgürlük, özerklik ve hem kar hem de okullarda yeni bilgi arayışına dayanıyordu (Goff, 2005, s. 45-46).

İkincisi ise monarşinin yükselişi ve özellikle monarşi modelinin kendisiyle – İngiltere’de ve Fransa’da İber yarımadasında ve papalık yönetimindeki ülkelerde – şehir devletlerinin oluşturulduğu- İtalya’da daha az derecede Almanya’da – iki yeni model aracılığıyla modern devletin aşamalı oluşumu sonucunda merkezi gücün yeniden doğuyordu. Güç, bölgeselleşmenin kuvvetlerine göre kendi merkezileştirilmesine karşı hükümdar ya da şehrin bürokratik kurumlarını oluşturdu ve orduya, maliyeye, adalete ve para sistemine ilişkin bağımsız yetkilerinin bir kısmını yavaş yavaş yeniden ele geçirdi. Feodal sistem, iki temel sisteme dayanmaktaydı: Toprak ve kişisel ilişkiler. Feodal sistem içinde kişisel ilişkiler, teorik olarak soyluların temsil ettiği toplumun üst kademelerinin korunması ilkesine dayanmaktaydı. Daha alt kademede bile senyör ya da vassal yüksek kademede bir senyöre saygı ve sadakat yemini eder, yüksek kademeli senyör bunun karşılığında vassalını korumayı vaat ederek, ona geniş bir toprak ya da fief verirdi (Goff, 2005, s. 45-46).

Feodal yapıdaki tarımsal bir işletmenin toprakları üçe ayrılmaktadır:

1. Doğrudan senyörün hesabına işlenen tarlalara Latince’de “demense” adı verilmektedir. Efendiye ait anlamına gelmektedir.
2. Serf tarlalarına ise Latince’de “terra mansinoria veya mansus sevi” adı verilmektedir.
3. Tarımsal iletme, “Communia” veya “marca communis” yani orman, çayır, mera gibi alanları da kapsamaktadır. Ayrıca sistemin nasıl işlediğini belirten işlenmemiş toprak anlamındaki “terra inculta” da bulunmaktadır (Kılıçbay, 2005, s. 73).



Feodalizm, lord ile vassallar arasında karşılıklı hak ve görevler ilişkisine de dayanmaktadır. Her ikisinin de birbirine karşı önceden belirlenmiş hak ve görevleri vardır. Lord, vassalı koruyacak adaleti, toprağını işleme ve ürününü toplamasını sağlayacak, vassallar arasında çıkabilecek toprak anlaşmazlıklarını çözecekti. Bir vassal, genç yaşta ölecek olursa çocukları ve eşine, lord bakacak ve ilerde mirasın hak sahibini bulmasını sağlayacaktı. Vassal ise yılda daha önce belirlenmiş süre içinde savaşkan olarak lorda hizmet edecekti. Vassal vergi de ödeyecekti. Bu vergi, 3 durumda alınmaktadır:

1. Lordun çocuklarının evlenmesi.
2. Savaşta tutsak düştüğü zaman fidyesinin ödenmesi.
3. Vassalın toprak mirası elde etmesi (Sander, 2009, s. 74).

XI. yüzyılın başlarından itibaren gelişen bu feodal düzenin göze çarpan en önemli sosyal özelliği, “milite” yani şövalyeler sınıfıydı. En önemli şövalyelerin kendilerine ait şatoları ve kaleleri vardı. Feodal toplumda şato; güç ve prestij, mevki, ayrıca gerçek bir kültür merkeziydi. Askeri seferler ve savaşla ilgili işlerin yanı sıra, şato feodalizminin değerler sisteminin ve düşünce biçimlerinin inceliklerle işlendiği ve hayata geçirildiği yerdi. Savaşta becerilerine ek olarak soylular bir hanımın aşkını kazanmaya ve ona hizmet etmeye, kendi senyörlerinin şatolarındaki gerekli görgü kurallarına uymaya feodal idealin özü olarak kabul ettiğimiz davranışı yani zarafeti sergilemeye çabalarlardı. Bütün sistemdeki anahtar öge aile; yani karmaşık akrabalık ağlarının ve birleşmelerinin ördüğü geniş aile ya da soy ailesiydi. Bununla birlikte bütün bu birbirine bağlı senyörler ve vassallar sisteminin ekonomik refahının dayandığı alt sınıfı; yani nüfusun çoğunluğunu temsil eden köylüleri göz ardı edersek, feodal toplumu anlamamız mümkün olmayabilir. Sosyal uygulama açısından bu köylü sınıfının bir örnek olmasa da bütün tarla işçilerinin hor görülerek senyörün otoritesi altındaki serflerden (villain)<sup>2</sup> oluşan belirsiz bir kitle olarak kabul edilmesi eğilimi vardı (Goff, 2005, s. 45-46)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Villa’da yaşayan anlamında. Vill, senyörün egemenliğindeki toprak (Boissonade, 1964, s. 132)

<sup>3</sup> Teknolojinin Ortaçağ Avrupa’sının yükselmesine katkıda bulunduğu tek alan tarım değildi. Şövalyelik de bunun en açık kanıtıydı. Çünkü askeri alandaki teknolojik yenilikler, sonunda Avrupa’nın küresel egemenliğine kadar giden feodalizmi karakterize eden bazı benzersiz gelişmeleri ortaya çıkarmıştır. Avrupa feodalizminin tanımlayıcı öğelerinden biri olan zırhlı at üzerindeki zırhlı şövalye, anahtar bir teknoloji sayesinde ortaya çıkmıştır. VIII. yüzyıl öncesi Avrupa’da ata binmiş savaşçı alanına ulaşana kadar bindirilmiş konumda kalıyor ve sonra savaşmayı yaya olarak sürdürüyordu. Denge sağlayan üzengi olmaksızın yalnızca çok

Feodal toplumun en başından itibaren temel bileşeni olan kilisenin de can alıcı önemi asla gözden kaçırılmamalıdır. Çok sayıda ve genellikle geniş alan kapsayan toprak sahipliklerinin pek çoğu kilise senyörüydü. Piskoposlar, manastır rahiplerinin ve bütün manastırların senyörüydüler. Ayrıca kilise, dinsel ideolojik gerekçelerle bütün feodal sistemi destekliyordu. Tanrı gerçekten hepsinin senyörüydü. İnsanı ilk başta ilk günah esarete atmıştır. Serfler (Herbert, 1920, s. 3 ) de kesinlikle insanın bu köleliğinin bedenleşmiş haliydi. Kilise, dünyevi senyörlerin müttefiki ayrıca bütün feodal sistem kemerinin kilit taşı olarak kabul ediliyordu. Ortaçağ Batı Hıristiyan dünyasının tasarladığı ve idealize ettiği toplumsal harita nihayetinde üç büyük toplumsal işlevi kabul eden eski Hint Avrupa modellerinden kaynaklanıyordu. Bu işlevlerden ilki dua edenler (oratores) yani kutsal işlevi temsil eden rahipler; ikincisi savaşanlar (belatores) yani fiziksel güçle ilişkili işlevi ifade eden savaşçılar ve son olarak çalışanlar (laboratores) yani üretici işlevin somut örnekleri olan köylüler ve sonradan katılan zanaatkârlardı. Sınırları ne olursa olsun, bu harita gerçekten de Avrupa kimliğinin karakteristiklerinden biri olan emeğe itibar kazandırma işlevi gördü. Bir diğeri de Avrupa'nın idealleşmiş zarif davranış düşünceleri için ilk biçimi veren saray edebiyatı ile nakledilenler de idealdi. Ama feodal ruh, esasen savaşçı oyunu ve aynı zamanda modern spora çok benzer şekilde hayli karlı bir iş olan at üstünde yapılan mızrak dövüşüydü (Goff, 2005, s. 45-46; Bell, 1863, s. 30; Boissonade, 1964, s. 150).

8

*Mukaddime,*  
Sayı 1, 2010

Feodal yapıya hâkim olan soyluluk da aynı şekilde Avrupa'nın değerler sistemine kendi onur düşüncesini miras bırakmıştır. Ancak aynı zamanda kan ayrıcalığı üzerinde de durulmuştur. XV. yüzyıl İspanya'sında yükselen bir düşünce olan kanın saflığı imgesi aracılığıyla bu kavram, ırkçılık görüntüsü altında belirli bir tarzda Avrupa'yı da perişan etmiştir.

Karolenjler döneminde bazı Alman kuralları ve Hıristiyan görüşlerle şekillenen yaşam koşulları ve aynı zamanda Roma'nın yasal ve yasa dışı olan kültürel geleneklerle şekillenen ortamı içerisinde feodal kurumlar

---

usta biniciler gerçek süvariler olarak savaşabiliyor ve attan düşmeden kılıç sallayabiliyor ya da ok atabiliyordu. M. S. V. yüzyılda Çinlilerin bulduğu üzenği daha sonra batıya doğru yayılmıştır. Hareketli parçası olmayan üzenği oldukça aldatıcı basitlikte bir teknoloji olmakla birlikte savaşçının at üzerinde dengede kalarak savaşmasını sağlamıştır. Zırhına mızrak takılmış bir binici momentumun kas gücünün yerine geçtiği yeni stil bir bindirilmiş şok savaşında üzenğiler sayesinde yenilmesi zor bir birime dönüşmüştür. Avrupalı şövalyeler, giderek daha ağırlaşan zırhlarla ve zırhlı atlarla tankın Ortaçağ eş değerine dönüşmüş ve savaş alanındaki en güçlü birliği oluşturmuştur (Gimpel, 1996 s. 45; Stephenson, 1965 s. 40; White, 1964, s. 1-2 ).

ortaya çıkmıştır. Bunlar, sadece despotik kurallara, kanun ve başta Roma ve Alman imparatoru olmak pek çok Hristiyan otoritesi, kral ve halefleri arasındaki bağlantı olarak gurur, sosyal statü, zenginlik ve temelinde de toprakla ilgili olmaktadır (Kırchner, 1961, s. 157; Bonnassie, 1991 s. 2-3).

Perry Anderson (1978, s.147 ) da, “feodaliteyi ne emeğin ne de emek ürünlerinin meta olmadığı toprağın ve doğal ekonominin egemenliğinde bir üretim tarzı” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, doğrudan üretici – köylü-üretim aracı ile –toprakla- özgül bir toplumsal ilişki sayesinde birleştirilmiştir.

Gerçekte feodal ekonomi tarıma dayalıydı. Gümüş para çağdaş bir değere sahipti. Para kıtlaşmıştı. Merkezi bir vergi sistemi ve hazine sistemi yoktu. Vergilerden elde edilen yeterli kaynak da bulunmuyordu. Hatta Şarلمان gibi güçlü bir hükümdar bile, kendi malikânelerinin gelirinden gerekli fonları elde etmede zorlanmıştı. Ve anayoldan geçiş parası almak gibi bazı geleneksel yöntemler de aramaya başlamıştı. (Kırchner, 1961, s. 160) .

Feodalite, ticaretin, piyasa ilişkilerinin, para ekonomisinin ve dolayısıyla da kent yaşamının çöktüğü bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan feodalite, manoryal örgütlenme denen bir ekonomik temele sahiptir. Bu örgütlenmenin temellerini oluşturan manor esasında bir köydür, ama köyden ibaret değildir. Bu özel bir şekilde örgütlenmiş bir köydür ve tepesinde manor lordu denen bir senyör oturur. Gerek köylü ailelerinin kendi küçük işletmelerinde elde ettikleri mahsulün bir kısmı gerekse manor topraklarının “demesne” (efendi toprağı, hassa çiftlik) diye adlandırılan bölümü üzerindeki karşılıksız çalışmaları (emek-rant) hep bu efendiye verilir (Berkday, 1983, s. 268 )

Feodalitenin özellikleri iktisadi alanda olduğu kadar siyasal ve kültürel alanda da ortaya çıkmaktadır. Ancak feodal toplumun tümel ve başat özelliğı iktisadın, siyasetin, hukukun ve kültürün olabilecek en yüksek ölçekte atomize olması ve yerelleşmesidir. Feodalitenin en belirgin özelliğı Fransızca’da ifade edilen manoir ekonomisi sistemidir. Feodaliteyi M.Ö. II. yüzyıldan başlayan sürece oturtmak mümkün olduğu gibi kurumların bedene bürünmesi açısından III-IX. yüzyıllar arasına yerleştirmek de mümkündür. Bu ikinci dönem, Roma İmparatorluğu’nun batısının çöküşüne denk geldiğinden sürekli savaşlarla geçmiştir. Özellikle IV. yüzyıldan itibaren Barbarların Roma topraklarına silahla ve barışla yerleşmeleri, sayılarının azlığı nedeniyle nüfus üzerinde olumlu bir etki yapmamıştır. İkinci Barbar istilalarının yarattığı ortamda da

Avrupa nüfusu, büyük oranda azalmıştır. Emek kıtlaşmıştır. İşlenebilir toprak miktarını arttırmıştır. Bu durum, feodal rantın emek-rant biçiminde şekillenmesine yol açmış ve bu da feodalitenin kendine özgü rengini oluşturmuştur. Feodal dönemde üzerinde serf olmayan toprağın herhangi bir değeri yoktur. Örfi hukukta kaçan serfin yakalanıp senyöre iadesi konusunda kesin hükümler olması bu konuya ne kadar önem verildiğinin göstergesidir. Senyörlerin hakları sayılırken, en başa “poursuite” yani kaçan serfin izlenip nerede olursa olsun geri getirilmesi, denilen örfi kurumun konulması ve bunun adeta kutsallaştırılması, feodalitenin kuruyucu unsurunun rantın bağımlı hale getirilen emek gücünden sağlanması olduğunu göstermektedir. Bu durumda feodal ekonomi, feodal siyasete yansımakta, baronlar arasında egemenlik mücadelesi özü itibarıyla toprak üzerinde değil, serf üzerinde cereyan etmektedir. Bu durumda her senyör daha fazla serfe sahip olmaya çalışırken, bu durum toprak mücadelesi olarak görülmektedir. Zaman ve mekân olarak farklılaşmış üretim, sonuç olarak serflere bırakılan işlenebilir toprak miktarıyla senyöre tahsis edilmiş işlenebilir toprak modelini eşitlemektedir. Sistemdeki mantık şöyledir: Senyörün gerekli olan ürünü üretebilmesi için belli bir toprağa ve belli bir süreye ihtiyacı vardır. Bu durum, zaman ve mekân farklılığına gerekli ürün ile artık ürünün eşitlenmesine yol açmaktadır (Kılıçbay, 1995, s. 72-73 )

10

*Mukaddime,*  
Sayı 1, 2010

Manor örgütlenmesi her yerde ve bütün Ortaçağ Avrupa'sında aynı özelliklere sahip olmamıştır. Örneğin genel bir eğilim olarak manor ekonomisinin kendi kendine yeterliliği hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Perry Anderson'un belirttiğine göre, “tuz, değirmen taşı ve demir aletler genelde dış kaynaklardan sağlanmıştır (Perry, 1985, s. 195).

Buna ek olarak küçük kümelenmeler halinde de olsa özgür köylülerin varlığı ve hatta manor örgütlenmesinin esaslarından en önemlisini oluşturan senyör-serf ilişkisi ile senyör-vassal ilişkisinin tüm Avrupa'da egemen olmadığı da bilinmektedir. Ayrıca feodal toplum örgütlenmesinin istikrar kazandığı XI. yüzyıldan itibaren bir yandan köylülerin piyasaya mal aktarabilecek bir düzeyde üretim yapma imkânı bulmaları diğer yandan manor düzenini kontrollerinde tutan senyörlerin piyasalarda satılan mallara talep eğilimlerinin artması manor örgütlenmesini ve bu örgütlenmeye dayanan toplumsal ilişkileri değiştirmemiştir. Bu değişim, ticaretin ve kent yaşamının yeniden canlanmasıyla sonuçlanan ve beraberinde siyasal düşünce alanında da bir dizi değişikliği getiren bir süreçtir. Modern topluma geçişin ya da ortaçağın sona erişiminin başlangıç noktasını oluşturmaktadır (Ağaoğulları ve Köker, 2001, s. 181).

Perry Anderson, serfin toprağa bağımlılığının özgül bir toplumsal ilişki sayesinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Burada aklımıza şöyle bir soru gelmektedir. “Özgül toplumsal ilişki nedir?” Aslında feodal ilişki denen bu özgül toplumsal ilişkinin doğasını vassallık oluşturmaktadır. Merkezi iktidarın çöktüğü güvenliğin kalmadığı bir Avrupa’da toprak sahiplerinin varlıklarını korumak için köylülerin de güvenlik içinde yaşamak için adamlara ihtiyaçları vardı. Bu durum, toprak sahipleri açısından askeri bakımdan güçlenmek anlamına geliyordu. Bu ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıkan vassallık bir adamın kutsal bir törenle bir lorda bağlılık taahhüdünde bulunması ile gerçekleşiyordu (Perry, 1985, s. 193)<sup>4</sup>.

Bloch’un (1965, s.186) deyimiyle “işte karşı karşıya iki adam. Biri hizmet etmek istiyor; diğeri de şef olmayı kabul ve arzu ediyor. Birincisi ellerini kavuşturup, ikincisinin ellerinin arasına koyuyor. Gayet açık bir tabiiyet belirtisi olan bu hareketin anlamı bazen bir diz çökmeye arttırılıyordu. Ellerini veren kimse aynı zamanda karşısındakinin adamı olduğunu belirleyen çok kısa birkaç söz ederdi. Daha sonra şef ve tabi’i ağızdan öpüşürlerdi: Anlaşma ve dostluk simgesi olarak.”<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Avrupa’da kontların dışında vassalların da kendi hanedanlıklarını kurmaları X. yüzyıla rastlamaktadır. Bunu kuran erkekler de farklı bir erdeme sahiplerdir. Bunlar daha az atılgan, ama çok daha temkinli sadık ve iyi danışmanlardır. Tıpkı senyör hanedanının da olduğu gibi vassal hanedanından biri de diğerlerinden farklılaşmaktadır. Ailenin sonuncu reisi olan II. Sulpice, ölçüsüzlüğünün ve utanmazlığın kurbanı olmuş ve fena şekilde cezalandırılmıştır. Kadınları fazlasıyla sevdiğinden ötürü değil de ettiği biat yeminin onu zorunlu kıldığı ödevleri bir an için unutmamasından dolayıdır. Çünkü Amboise senyörlerinin şerefi vassalite sadakatini hiçbir zaman bozmamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Dostluk konusundaki bu kararlılıkları onlara bunu karşılığında senyörün yardım ve tavsiyelerini talep etme hakkını vermektedir (Duby, 1991, s. 232).

<sup>5</sup> Bu feodal anlaşma, Roma’nın son dönemlerinde görülen *commendatio* ilişkisinin Cermen kökenli “*Gefolgschaft*” ilişkisiyle birleşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Roma’nın son dönemlerinde görülen “*commendatio*”, genellikle özgür (köle olmayan) bir kimsenin kendinden daha güçlü ve üstün olan bir diğerinin koruması altında girmesini ifade ediyordu. Koruma altına giren ile koruyucu arasında eşitsiz bir ilişkisi olan “*commendatio*”, zaman içinde Cermen kökenli “*Gefolgschaft*” ilişkisinin özellikleriyle birleşerek dönüşmüştür. Bu dönüşüm, “*commendatio*” ilişkisi de yer alan iki taraf arasındaki eşitsizliğin bir ölçüde ortadan kaldırılması biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Burada koruma altına giren kişi (Vassal) ile koruma isteğini kabul eden kişi (senyör) arasındaki ilişki ilke olarak yakınlar arkadaşlar ya da akrabalar (*Gefolgschaft* teriminin ifade ettiği anlamda bir Germen kabile şefi ile onun yakın adamları) arasındaki bir ilişkiydi. *Commendatio*’da iki tarafın eşitsiz konumu üzerine inşa edilmiş olan anlaşma feodalitede tam anlamıyla eşit olmasa da aynı sosyal dünyaya ait insanlar arasında gerçekleşiyordu. Burada tipik olan nokta, anlaşmadaki iki tarafın da aynı tarzda savaşçı olmalarıydı. Bu savaşçılık hem büyük bir beceri hem de ekonomik ve fiziksel olarak yoğun güç kullanımı gerektiriyordu (Ağaoğulları ve Köker, 2001, s. 184-185).

İşlenecek alana oranla emek gücü fazlasının ortaya çıkması feodalite sisteminde çözücü etki yapmıştır. Emek gücü fazlasının varlığı serfliğe de çözücü etki yapar. Angarya serflikten değil; serflik, emek kıtlığı nedeniyle angaryadan doğmuştur. XV-XVI. yüzyıllarda ise Batı Avrupa'da serflik, nüfus fazlalığından çökmüşken Doğu Avrupa'da angarya ile serfliğin belirmesi bunun kanıtıdır. Bu durum, ikinci bir serfleştirme dönemidir.

Batı Avrupa'da XII. yüzyıldan itibaren hızlı ve kalıcı nüfus artışı çağın teknolojisi ele alındığında emek gücü miktarını işlenebilir toprak miktarının üzerine çıkartınca feodalite çözülmeye başlamıştır. Senyörler, bu duruma önce yeni topraklar açarak karşılık vermişler; ancak yeni topraklara serf bulabilmek için bazı tavizlerde bulunma zorunluluğu feodalitenin tasfiyesini daha da hızlandırmıştır. Emek gücünün topraktan daha fazla hale gelmesi toprağın rant kaynağı olmasına neden olmuştur. Bu da kiracılık ilişkilerini ortaya çıkarmıştır. Rant elde edemeyeceği serfleri boşuna beslemekten kaçınan senyörler, çoğu yerde serflerini azad etme yoluna giderek topraklarını artık özgür hale gelen çiftçilere kiraya vermeye başlamışlardır. Bazen ürün bazen para rant biçiminde olan bu kira zamanla sadece para biçimine dönüşme eğilimindedir. Emek ranttan ürün rant tarikiyle para ranta geçiş, kapitalizmin ayak seslerinin duyulması demektir. Aslında kapitalizmin ortaya çıkması bundan daha farklı bir hikâyedir.

Feodalizm, sosyal bir olgu olarak doğal yapısına IX. ve X. yüzyıllarda ulaşmıştır. Diğer medeniyetler tarafından ekonomik gelişim süreci içerisinde kesin bir sahne içinde yer almamıştır. Özel bir şekilde ekonomi, kişisel hizmet ve toprak yapısı içerisinde inşa edilmiş politik bir sistem olarak Batı'da şekil almıştır (Kırchner, 1961, s. 61; Bloch, 1975, s. 36).

Avrupa'daki yeni şok savaş teknolojisi, tarım devrimiyle gelen malikâne sistemiyle kolayca bir araya gelmiştir. Şövalye, Ortaçağların başlangıcında yaygın olan köylü askerin yerini almış ve şövalyelik tam zamanlı bir iş olmuştur. Geleneksel bir şövalyeyi parlak zırhlara büründürmek kapsamlı bir iş haline gelmiştir. Bir yerel lordun olanaklarını gerektirmiştir. Sistem, şövalyelerin bağlılıklarının ve silahlarının bir feodal lordun bölgesinin bir kısmının lord adına yönetilmesi ve vergilendirilmesi karşılığında güvence olarak gösterildiği gerçek feodal ilişkilere yol açmıştır. Bu gibi yerel ilişkiler, Avrupa toplumlarının Ortaçağdaki dağınık şekilleri bakımından özellikle uygundu. Su alt yapısına gerek olmayan bir ekonomiyi yönetmek için bürokratik uygarlıklardaki merkezi yönetimleriyle kıyaslandığında güçlü



bir merkezi yönetim gerekli değildi. Malikâne sistemi Avrupa ekolojisine oldukça uygundu. Şövalyeliğin ve Avrupa feodalizminin ortaya çıkışı köyler arasındaki ve onları yöneten şövalyelerle lordlar arasındaki ilişkileri de şekillendiriyordu. Şövalye-köy ilişkisi Avrupa feodalizminde köyün kilise ile lordun malikânesine borçlandığı malikâne sisteminin bir karakteristiği haline gelmiştir. Tarım devrimiyle dönüşüme uğrayan köyler yerel düzeyde koruma sağlayan vergi alan ve adalet dağıtan şövalye gruplarını destekleyecek ürün fazlasını artık üretebiliyordu (McClellan ve Dorn, 2006, s. 210).

Bu teknik devrim, tarım yaşamında tam bir yenilenişe yol açar. Önce, bütün işletmelerde, ürün çok daha önem kazanmıştır. Senyörün kendine ayırdığı bölümde işlenmeye elverişli toprakları sürüp ekebilmek için, angaryaya koşacağı o kadar fazla insana gereksinmesi kalmamıştır, birkaç kişi ona yetmektedir. Öyle olunca da geri kalanı çağırılmaz ve onlarla anlaşarak angarya hizmeti yerine, para ya da tarım ürünü ister. Böylece, senyörlük topraklarında angaryalardan çoğu gitgide kaybolur. Teknik gelişmelerin doğrudan etkisi olarak, eski çalışma edimlerinin ödentilere dönüşmesi, toprak sahibine ek iki kaynak sağlamış olur. Ürün olarak ödenenler, evinin geçimini sağladığından, kendine ayırdığı toprağı (reserve) azaltır, bir bölümünü kiralalar ve kesenekçilerinin sayısını, giderek kârını çoğaltır para olarak ödenenler ise, ona daha çok satın alma olanağını verir. Böylece senyör, toprağına çok daha az sıklıkla bağlıdır; rantlar, gelirleri arasında gitgide büyük yer tutar ve malikâne dışarıya açılmaya başlar. Emeğin veriminin artması ve angaryaların azalışı köylünün kendi işlettiği toprakta (manse) daha bol ürün elde etmesine yol açar. Gerçi, ürünün bir bölümü yine senyöre gidecektir ya da eski emek hizmetlerinin yerine geçen harçları ödeme ya da senyörün yeni isteklerini karşılayacaktır. Öyle de olsa, geriye kalan, köylü ailelerin daha iyi beslenmesine yol açmıştır. Yukarı Ortaçağ'ın süreğen derdi olan eksik beslenmeye çare bulunmuştur. 1000 yılından sonra, kıtlıklar gitgide seyrekleşir ve sonunda kaybolur bunun yanı sıra, nüfus, düzenli olarak artmaya başlar. Nüfus artışı, öteki teknik yeniliklerle birleşerek, bir büyük harekete yol açar: Bu, tarıma toprak kazandırmaktır. Avrupa, 950 ve 1100 yılları arası, bu uğraşla çalkalanmıştır (Tanilli, 2001, s. 247-248; Anderson, 1965, s. 143-146).

Feodal arazilerin babadan oğula ilk geçmesi geleneği nedeniyle toprağı olmayan şövalyelerin sayısı artmış ve sonunda Avrupa'nın barındıramayacağı sayıda şövalye ortaya çıkmıştır. Bunun bir sonucu olarak hepimizin bildiği gibi, Avrupa'da ilk genişleme dalgası Haçlılarla ortaya çıkmıştır. İlk Haçlı seferini 1096 yılında Papa II. Urbanus

başlatmıştır. Böyle özel amaçlı ve kuralsız seferler, Avrupa'nın dışına 200 yıl boyunca yapılmış, yedinci ve sonuncu Haçlı seferi 1270'de başlamıştır. Avrupalı istilacıların, teknolojik bakımdan kendi eşdeğerleri ve kültürel bakımdan kendilerinden üstün uygarlıklarla karşılaştıkları için pek de şanslı oldukları söylenemez (Ashtor, 2008, s. 490).

Ana hatları bu olan feodal sistem, Avrupa'da hızla yayılmıştır. Gelecek yüzyılların güçlü merkezi devletlerinin de çıkış noktası bu olmuştur. 987 yılında Fransa'daki lordlar aralarında bir kral seçerek onun vassalları oldular. Bunu izleyen 200 yıl içinde Fransa kralları fazla yetkiye sahip olamadılar ama kurulan bu krallığın ardılları Büyük Fransız Devrimine kadar tam olarak sekiz yüz yıl hem de yetkileri artarak iktidarda kaldılar. Almanya'daki vassallar 911 yılında bir kral seçtiler. Ve bu kral 962 yılında imparator olarak taç giydi. Böylece Ortaya Avrupa'nın güçlü devleti Kutsal Roma İmparatorluğu çıkmıştır. İngiltere'de ise kral seçimle gelmemiştir. Ada, 1066 yılında Normandiya Dükü William tarafından fethedilmiştir. Normanlar İngiltere'de merkezi ve etkili bir feodalizm kurdular. Sonuç olarak İngiltere'de başlangıçtan beri kral önemli yetkilere sahip oldu ve adadakinden daha çok güvenlik ve toplumsal barış sağlanmış oldu. Böylece güçlü bir monarşi sayesinde özerk İngiliz kurumları çok seyrek bozulan bir düzen içinde gelişme olanağına kavuştular. İngiliz anayasal kurumlarının Avrupa'da pek görülmeyen ve feodalizmle başlayan evrimsel gelişme çizgisi, Adanın bu özelliğinden kaynaklanmaktadır (Sander, 2009, s. 74; Lerner, Meacham ve Burns, 2004, s. 301).

Bütün bu gelişim süreciyle birlikte feodalitenin Avrupa'ya farklı bir bakış açısı getirdiğini, dezavantajlarının yanı sıra, ileriki dönemlerde pek çok gelişmeye neden olduğunu unutmamak gerekir.

### **Sonuç**

Feodalizmin bizim açımızdan en önemli özelliği lord ile vassal arasındaki karşılık esasına dayanmaktadır. Feodalizmde hiç kimse tam anlamıyla hükümrân değildi. Kral ile halk ve lord ile vassal bir cins mukavele ile birbirlerine bağlıydılar. Bu antlaşmaya aykırı hareket edilirse karşılıklı hak ve görevler sona ermektedir. Bu durum sık sık karışıklıklara siyasal istikrarsızlıklara ve hatta savaflara yol açmışsa da gelecek çağların anayasal hükümet anlayışı işte feodalizmin bu antlaşmaya dayanan niteliğinden ortaya çıkacaktır. Feodalizm sözcüğü Batı ve Kuzey Avrupa dışındaki yerlerde ortaya çıkan benzer kurumlar için kullanılırsa da bu pek de doğru olmaz.



Eski Çin'deki toprak rejiminin köylünün korunma karşılığında lordun toprakları üzerinde çalışmasına dayandığı kesinlikle doğrudur. Ama zamanla soylu lordların yerini bir tip hükümet memurları almış ve Avrupa feodalizmindeki mukavele ilişkisi Asya rejimlerinde gerçekleşmemiştir. Asya'nın öteki uygarlıklarında da durum hemen hemen aynıdır. İşte, Batı ve Doğu feodalizmleri arasındaki asıl fark burada ortaya çıkıyor. Konuyu biraz daha açmak gerekirse Avrupa'daki toprak sahibi olan lord, Doğu'daki toprak sahibinin aksine hemen hemen önemli bir kişi haline gelip kralla karşılıklı hak ve görevlere sahip olurken Doğu'daki karşıtı her an yerinden atılabilecek bir cins devlet memurunun ötesinde toplumsal ve siyasal bir statüye erişememiştir.

Feodalitenin yaygın olduğu Avrupa, belki de feodal Doğu'dan ve özellikle dönemin Çin ve Hindistan'ından daha yoksuldu, daha az yaratıcıydı ve büyük ordulara sahip değildi. Ancak artık sistemin tümü göçebelikten kurtulmuştu. Artık Avrupa çeşitli hakları bulunan sorumluluk ve dolayısıyla yetki sahibi olan yani kendi kendinin efendisi soyluların, din adamlarının, tüccarlarının ve köylülerinin oluşturdukları yerleşik topluluklar Avrupası haline gelmişti.

Bu durumun da kendine göre birtakım avantajları olmuştur. Her bölgenin bu şekilde özgür bir bitki gibi büyüme olanağı bulmasıyla birlikte, bu yerler güçlü bir kişilik olarak bilinçli birimler halinde ve ülkesiyle bağımsızlığını savunmaya hazır bir hale gelmiştir.

Aslında Avrupa köylüsü açısından bakıldığında örneğin, Avrupa'nın X. yüzyıldan ve ya daha erken bir zamandaki ekonomik uyanışı sırasında daha iyi bir durum göze çarpmaktadır. Bu dönemde tarımsal üretim, Almanya'dan Polonya'ya kadar olan ve üçlü ekim yönteminin uygulandığı Kuzeyin yeni ülkelerinde olduğu kadar, ikili ekimin kural olarak kaldığı güney bölgelerinde de olmak üzere her yerde artmaktadır. Bu üretim artışı daha önce de bahsettiğimiz gibi nüfus artışına ve kentlerin büyümelerine bağlıdır. Kentlerin büyümesi esaslı bir koşul olmuştur, ama kentler de tarımsal gelişmeden yararlanmışlardır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; Avrupa'nın büyük toprak sahipleri, merkezi otoriteye karşı birer direnme odağı haline gelirken, Rusya da dâhil Doğu'da merkezi otorite bunlara kendine bağlı birer hükümet uzantısı gözüyle bakmayı devam ettirmiştir. Bu kısmi özgürlük ve kendi kendine özgürlük ve kendi kendine yönetim, Avrupa'ya dünya üstünlüğünü sağlayacak olan Rönesans'ın doğmasında da etkili olmuştur.

## Kaynakça

- Anderson, P. (1978). *Passages from antiquity to feudalism, verso*. Londra.
- Anderson, J. E. (1965). *Land and work in medieval Europe*. Londra.
- Ashtor, E.(2008). *Geç ortaçağlarda teknoloji ve endüstriyel ilerleme faktörleri* (A.Bakır-P.Ülgen, Çev.). Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler. (Cilt II). Ankara.
- Aydoğan, M. (2006). *Batı ve doğu uygarlıkları*. İzmir: Umay.
- Bell, A. (1863). *A history of feodalism*. Londra.
- Berktaş, H. (1983). *Kabileden feodalizme*. İstanbul: Kaynak.
- Bloch, M. (1995). *Feodal toplum* (M.A. Kılıçbay, Çev). Ankara: Gece.
- Bloch, M. (1975). *Slavery and serfdom in the middle ages*. (W. R. Beer, Çev.) Londra: California.
- Boissonade, P. (1964). *Life and work in medieval Europe* (E. Power, Çev.) New York: Harper and Row.
- Bonnassie, P. (1991). *From slavery to feudalism in south-western Europe* (J.Birrell, Çev.) New York: Cambridge University.
- Duby, G.(1991). *Şövalye, kadın ve rahip-feodal Fransa'da evlilik* (M. A. Kılıçbay Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gimpel, J. (1996). *Ortaçağda endüstri devrimi* (N. Özüaydın Çev.). Ankara: Tübitak.
- Goff, J. (2005). *Ortaçağda batı Avrupa* (N. Uluç, Çev.) Doğu-Batı Dergisi. 33, 39-68. Ankara
- Heaton, H. (1985). *Avrupa İktisat Tarihi* (M. A. Kılıçbay ve O. Aydoğuş, Çev.) İstanbul: Teori.
- Herbert, S. (1920). *The Fall of feudalism in france*. New York: Frederick A. Stokes Company.
- McClellan, J. E. ve Dorn H. (2006). *Dünya tarihinde bilim ve teknoloji* (H. Yalçın Çev.). Ankara: Arkadaş.
- Kılıçbay, M. A. (2005). *Ortaçağın orta malı olmadığına dair*. Doğu-Batı Dergisi. 33, 69-79. Ankara
- Kirchner, W. (1961). *Western civilization to 1500*, America: Barnes&noble.
- Ağaoğulları M. A. ve Köker L. (2001). *İmparatorluktan Tanrı devletine*. Ankara: İmge.
- Perry, M. (1985). *Western civilization, ideas, politics and society*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Pirenne, H. (2000). *Ortaçağ Kentleri* (Ş. Karadeniz, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Pirenne, J. (t.y.) *Büyük dünya tarihi* (N. Önol, B Cankat ve R. Özbek, Çev.) İstanbul: Meydan.
- Poggi, G. (1978). *The development of the modern state. A sociological introduction*. Londra: Hutchinson University Library.
- Lerner R.E., Meacham S. Ve Burns E.M.(2004). *Western civilization*. Londra: Norton.
- Sander, O. (2009). *İlkçağlardan 1918'e siyasi tarih*. Ankara: İmge.

- Seignobos, C.(1960). *Avrupa milletlerinin mukayeseli tarihi* (Samih T. Çev.) İstanbul: Varlık.
- Stephenson, C. (1965). *Medieval feudalism*. New York: Cornell University.
- Tanilli, S. (2001). *Yüzyılların gerçeği ve mirası*. İstanbul: Adam.
- White, L. (1964). *Medieval technology and social change*. New York: Oxford University.

[www.arsivakurdi.org](http://www.arsivakurdi.org)

# FÂTİH SULTAN MEHMED'İN HİKMETE “SİĞİNMASI” ÜZERİNE

Emine Sonnur ÖZCAN

Doktora Öğrencisi, Hacettepe Ün. Tarih Bölümü

## Özet

II. Mehmet'in, diğer bilimler yanında felsefe (hikmet) ile olan ilişkisi, kayda değer bir önem arz etmektedir. Son derece sıra dışı bir karaktere sahip olduğunu düşündüğümüz Fâtiş Sultan Mehmet'in felsefeye olan düşkünlüğünün sebebi nasıl açıklanabilir? Bu yalnızca onun eleştirel zekâsının bir hediyesi midir? Yoksa yaşam serüveninde karşılaştığı haller de etkili olmuş mudur? Çalışmamızda bu soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** II. Mehmet, Hikmet, Felsefe, Osmanlı Devleti.

## Abstract

### About Fatih Sultan Mehmed's 'Taking Refuge' to Wisdom

II. Mehmet's relation with philosophy (wisdom) besides other sciences, has a significant importance. How can the reason of Fâtiş Sultan Mehmed's devotion to philosophy, who we think has an enormously extraordinary character, be explained? Is it only a gift of his critical intelligence? Or are the circumstances that he came across in his life adventure also effective? We are going to try to find the answers of these questions.

**Keywords:** II. Mehmet, Wisdom, Philosophy, Ottoman Empire.

## Kurte

### Li ser Xwe-spartina Hîkmetê ya Fatîh Sultan Mehmed

Têkilîya Mehmetê II. a bi felsefê (Hîkmet) re, digel ilmên din, girîngîyeke baş nîşan dide. Mirov dikare sedema meraqdarîya Fatîh Sultan Mehmet, ku xwedîyê kerekerekê gellek cuda ye, çawa rave bike? Ev tenê diyarîya aqilê wî yê rexneyî ye? Yan bandora rewşên ku di serpêhatîya jiyana xwe de rastî wî hatine henin? Em ê di xebata xwe de hewl bidin ku bersivên van pirsan bibînin.

**Peyvên Sereke:** Mehmetê II., Hîkmet, Felsefe, Dugela Osmanîyan.

## چکیده

### در باره «پناهندن» فاتح سلطان محمد دوم به حکمت

سلطان محمد فاتح با اینکه بر علوم دیگر تسلط دارد ارتباط وی با فلسفه از اهمیت بیشتر برخوردار می باشد. سلطان محمد فاتح که دارای یک شخصیت غیر متعارف می باشد چه طور شده که به علوم فلسفه علاقه پیدا کرده؟ آیا این نتیجه ذکاوت منتقدانه ایشان می باشد؟ در این مقاله می خواهیم پاسخهای این سوالات را پیدا کنیم.

**کلمات راهنما:** محمد دوم، حکمت، فلسفه، دولت عثمانی.

## المخلص

### في لجوء السلطان محمد الفاتح الى الحكمة

كم كتبت احزان قلبي على الصفحات

و خشيت ان يحترق القلم و يحرقني

(عوني)

علاقة محمد الثاني إلى علم الفلسفة (الحكمة) بالإضافة إلى العلوم الأخرى نقطة جديرة بالذكر. فكيف يمكننا تفسير سبب إيمان السلطان محمد الفاتح في الفلسفة الذي كان له شخصية غير عادية جدا. هل هذه عطية ذهنيته النقدية فقط؟ أم الحالات التي واجهها في مغامرة الحياة كانت تؤثر عليه؟ سنحاول في عملنا هذا العثور على إجابات لهذه الأسئلة.

**الكلمات الأساسية:** محمد الثاني، الحكمة، الفلسفة، الدولة العثمانية

*Gönül gamini nice safha-i beyâna yazam  
Kaleminden od çıkuban korkaram ki yanayazam  
Avni\**

## Giriş

Fâtih'in sıra dışı kimliğinde yer bulan felsefî boyutun, yaşamındaki hangi sıkıntılı aşamaların etkisi sonucunda geliştiği sorusunun cevabı, makalemizin ana hatlarını oluşturacaktır. Onun bir tür kendini koruma ya da sağaltma biçiminde geliştirdiğini düşündüğümüz ilim ve hikmet sevgisini, kaynaklara yansıyan bu olaylar ve hâller beraberinde anlamlandırmaya çalışacağız.

Çalışmamızda, II. Mehmed'in *bilgelik severlik* anlamına gelen felsefeye ya da bunun İslam dünyasındaki karşılığı olan hikmete olan merakının birtakım mutsuzluklar, hayal kırıklıkları ve buhranlarla –ortaya çıkmamış ancak– beslenmiş olabileceği kanaati üzerinde duracağız. Bu fikre kapılmamıza kısaca, onun İstanbul'un fethine değin süren dönemde, iradesi dışında kesintilere uğratılmış ya da çeşitli şekillerde kastedilmiş olan iktidarının yerli ve yabancı kaynaklara yansıyan mutsuz izleri neden olmuştur.

Demek istemiyoruz ki; bütünüyle bu olumsuzluklar sayesinde ki; II. Mehmed, siyasî olduğu kadar düşünsel anlamda da sıra dışı bir hükümdar olmuştur. Kuşkusuz, bizatihi saltanatın kendisi, tüm muhatapları için muazzam ontolojik sancılar barındıran bir hâl olmalıdır. Dolayısıyla her hükümdarın, bu bağlamda belli ölçülerde buhran ve bunun felsefî izdüşümlerini idrak ettiği, yanlış bir varsayım olmasa gerek. İlâveten, tüm diğer elitler gibi, II. Mehmed'e de sunulan Ortaçağların geleneksel eğitiminin temel katkısını da teslim etmek gerekir. Ancak, kanaatimiz odur ki; aşağıda değineceğimiz üzere onun meraklı, zeki ve eleştirel yaradılışı, karşılaştığı çeşitli trajedilerle sarsılıp içine döndüğünde, diyalektik bir itkiyle, bir anlamda kendini yeniden inşa etmiştir.

Şehzâde II. Mehmed daha on iki yaşındayken, babasının tahttan feragat kararı öncesinde Manisa'dan Edirne'ye çağırılmasaydı; ya da başka bir ifadeyle, bu olaydan birkaç ay evvel, kendisinden beş yaş büyük ağabeyi Şehzâde Alâeddin meçhul bir şekilde öldürülmemiş olsaydı,

\* *Fatih'in Şiirleri*, Haz. Kemal Edip Ünsel, TTK, Ankara 1946, s. 61.

onun hayat ile olan ilişkisi nasıl gelişecek ve devam edecekti? Çağdaşı bir tarihçinin ifadesiyle, *otuzbir yıllık saltanat hayatının neredeyse sadece beş yılında tahtında oturabilmiş, diğer yılları gazâ ile geçmiş bir padişâh* (Kıvamî, 2007, s. 477)<sup>1</sup> değil de yaşamını tümüyle Manisa'daki sarayında geçirmiş bir emîr olsaydı neler değişirdi? Örneğin, günümüze kadar gelmiş olan dîvanına (Ünsel, 1946), din felsefesi ya da benzer mevzûlara dâir eserler de eklenir miydi acaba?

Bu son sorunun, beraberinde II. Mehmed'in erken yaşlarda ilgili konularda belli bir merak geliştirmiş olduğu aksiyomunu getirdiğinin farkındayız. Bunu irdeleyeceğiz; ama şunu belirtmeliyiz ki; ilk sorunun cevabını hiç bir zaman öğrenemeyeceğimiz ölçüde, II. Mehmed'in yaşamının sonuna kadar hakikati arama yolculuğunun devam ettiğinin ayırındayız. Bu cümleden olarak, biz bu yolculuğun kendisini hikmet ya da felsefe olarak addediyoruz. Daha basit ifadeyle, *kimim, nereden geldim ve nereye gidiyorum?* soruları ve bunlara verilebilecek karşılıklar kimileri gibi Fâtih Sultan Mehmed için de yaşamsaldı, diyebiliriz.

## A. Fâtih Sultan Mehmed'in Çocukluğu ve Gençlik Döneminde Karşılaştığı Travmatik Durumlar

### 1- İlk Cülûsa Kadar Yaşananlar

Başlangıçta zikrettiğimiz aksiyoma dönerek Fâtih Sultan Mehmed'in çocukluğuna bakmaya çalıştığımızda, son derece sıra dışı bir profille karşılaştığımızı belirtmeliyiz. Kaynaklara yansıyan bilgiler onun, dik başlı, eğitilmeyi reddeden ve derslere pek ilgi duymayan bir çocuk olduğunu yansıtmaktadır (Ünver, 1953, s. 4-5; Adıvar, 2000, s. 31; Babinger, 2003, s. 40-41). Bu durum, genel anlamda negatif bir algıya işaret etse de sıra dışı şahsiyetler için anlamlı durabilmektedir. Nitekim tarihteki pek çok büyük şahsiyetin erken-çocukluğuna ilişkin bu türden hikâyeler mevcuttur ve bu insanlar, yaşamlarının sonraki dönemlerinde aksi yönde, son derece parlak gelişmeler sergilemişlerdir (Özcan, 2005, s. 15; Bemstein, 2007, s. 21)<sup>2</sup>.

Şehzâde Mehmed için de durum böyle gelişmiş görünmektedir: Kaynakların ifadesine göre, babası onun başarısız öğrenciliğine karşı çareler düşünür ve Fıkıh ve Tefsir bilgini Molla Gürânî'yi ona hoca tâyin

<sup>1</sup> Tursun Bey'e göre ise Fâtih'in saltanatı otuz iki yıl, bir ay, on dokuz gündür (Tursun Bey, 1977, s. 33)

<sup>2</sup> Ortaçağların ünlü âlimi İbn-i Sîna ve modern dönemin tanınmış Fizikçisi Albert Einstein, yaşam öyküleriyle bu durumu yansıtan tipik örneklerdir.



ederek Manisa'ya gönderir. Gürânî, beraberinde bir de sopa ile şehzâdenin karşısına çıkar. II. Mehmed merak edip, sopayı neden aldığını sorunca, Gürânî, eğer okumakta tembellik ederse, babasının emriyle bunu kullanmak zorunda kalacağını belirtir (Ünver, 1953, s. 4-5; Adıvar, 2000, s. 31). Babinger'e göre Gürânî'ye *ince değneği* bizzat babası II. Murad vermiş ve Molla'nın yukarıdakine yakın sözleri üzerine Çelebi Mehmed gülünce, *Molla Gürânî ona öyle bir dayak atmış ki, çocuk ondan hayatı boyunca korkmuş*. Küçük Şehzâde, bu tecrübe üzerine kısa sürede Kur'an okumayı öğrenmiştir (Babinger, 2003, s. 40-41).

Bu rivâyette geçen ayrıntıların ne kadar doğru olduğu bilinemez; ancak belki de Gürânî'nin yukarıda ipuçları verilen kararlı ve donanımlı kimliği, II. Mehmed'in ilim dünyasıyla tanışıp bir daha hiç ayrılmamasında kayda değer bir etken olmuştur.

Diğer yandan, kaynaklardan edindiğimiz kanaatimizce, Şehzâde Mehmed'in diğer kardeşlerine nazaran babasının gönlünde özel bir yeri yoktur. Dahası, Şehzâde Alâeddin Ali'nin Sultan II. Murad'ın gözdesi olması (İnalcık, 1995, s. 16, 55, 56; Babinger, 2003, s. 40), onun dik başlı kişiliğinin inşâsında etkili olmuş olabilir. Nitekim II. Murad'ın Şehzâde Alâeddin'e teveccühünün boyutlarını ifşâ açısından, vasiyetnâmesi son derece çarpıcıdır; buna bakacağız.

Şehzâde II. Mehmed'in kardeşleri kimlerdi sorusu, onun hayat yolculuğunu anlamlandırma açısından belirleyici olmalı. Çağdaş tarihçi Şükrullah'a göre II. Murad'ın beş oğlu vardı: Ahmed, Ali, Mehmed, Hasan ve Orhan (1949, s. 64). Neşrî bunlara altıncı oğul olan Ahmed'i de ekler (Neşrî, 1995, s. 683) –ki II. Mehmed ikinci ve son cülusunda Gelibolulu Mustafa Âli'nin ifadesiyle *nizâm-ı âlem için* (Gelibolulu Mustafa Âli, 2003, s. 1)<sup>3</sup> kardeş katlinin ilk örneği olmak üzere onu öldürtmüştür (İbn Kemal, 1991, s. 8-9; Hoca Saadettin Efendi, 1999, s. 257; Gelibolulu Mustafa Âli, 2003, s. 1; İnalcık: 1995, s. 110; Babinger, 2003, s. 74).

Diğer yandan, bunların hiçbirisi onun öz kardeşi değildir. Şükrullah, II. Mehmed'in kardeşlerinden Ahmed'in Amasya'da ölüm dedesi I. Mehmed'in çocuklarının türbesine gömüldüğünü; Alâeddin'in de Amasya'da öldüğünü ancak Bursa'ya getirildiğini ve hâlen *Sultan Murad'ın ayağı ucunda* gömülü olduğunu ve Hasan ile Orhan'ın ise Edirne'de öldüklerini, orada Tunca Irmağı kıyısında gömülü olduklarını

<sup>3</sup> Mustafa Âli, bu olayla ilgili verdiği mâlûmâtta, çocuğun ismini Hasan olarak yansıtmaktadır.

da tarihinde kaydetmiştir (Şükrullah, 1949, s. 64)<sup>4</sup>. Netice olarak, Halil İnalçık'ın belirttiği üzere, Fâtih Sultan Mehmed'in tahta ilk cülûsu öncesinde, *II. Murad'ın hayattaki şehzâdelerinden birincisi, Mehmed Çelebi'den beş yaş büyük olan Alâeddin Ali Çelebidir* (1995, s. 55). Dolayısıyla, Sultan'ın vârisi odur.

Şehzâde Alâeddin'in, II. Mehmed'in hayatında son derece önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kanımızca bunun iki veçhesi bulunmaktadır: birincisi, kendisinden beş yaş büyük olduğu anlaşılan ağabeyi ile yaşamış olduğu muhtemel ve kesin birlikteliklerdir –ki bu sonuncusuna iki şehzâdenin Amasya Sancağında geçirdikleri kısa süreli dönem (Babinger, 2003, s. 32, 34) ve 1439'da Edirne'de birlikte yaptırılan sünnet törenini misal gösterebiliriz (Lütfi Paşa, 2001, s. 178; Hoca Saadettin, 1999, s. 197; Babinger, 2003, s. 34). İkincisi ve bizim daha fazla ilgilendiğimiz kısım ise, baba Murad'ın Şehzâde Alâeddin'e olan *hususî* sevgisi (İnalçık, 1995, s. 60, 103) ile onun öldürülmesi ardından, beklenmedik bir şekilde II. Mehmed'e saltanat yolunun açılmasıdır.

Alâeddin Ali'nin öldürülmesinin II. Murad üzerinde yarattığı büyük üzüntü, kaynaklara yansımıştır (Oruç Beğ, 1972, s. 91; Lütfi Paşa, 2001, s. 179; Hoca Saadettin, 1999, s. 207-208; İnalçık, 1995, s. 57; Babinger, 2003, s. 40). O kadar ki bu ölüm, Sultan Murad'ın tahttan feragatine bile neden olacaktır (İnalçık, 1995, s. 16, 57, 59, 60). Padişâh II. Murad, Alâeddin'i o kadar sevmiştir ki kendisi henüz hayattayken yazdırdığı vasiyetnâmesinde, öldüğünde mezkûr oğlunun yanına gömülmeyi istemiş ve şunları belirtmekten de kendini alamamıştır: *Benden sonra evlâdımdan ve ensâbımdan fi'l-cümle soyumdan sopumdan her kim ölecek olursa benim yanımda komayalar, katıma getirmeyeler* (İnalçık, 1995, s. 103; Babinger, 2003, s. 58, 59)<sup>5</sup>. Sultan Murad'ın bu ağır sözleri kuşkusuz, II. Mehmed'i de kapsayan bir soyutlama psikolojisiyle kaleme aldırılmıştır.

Vasiyetnâmenin yazılma yılı 1446'dır. II. Mehmed'in ilk cülûsu döneminin sonlarında Sultan Murad'ın tekrar tahta dönmesiyle kaleme alınma gereği duyulduğuna göre (İnalçık, 1995, s. 103) bu belgenin

<sup>4</sup> Babinger, Mehmed'in kendisinden on iki yaş büyük olan en büyük ağabeyi Ahmed'in 1437'de Amasya'da *aniden* ölümü ile ilgili Şükrullah ve Neşri'nin verdiği kısacık bilgiler haricinde diğer kaynaklarda rastlayamadığımız bazı ayrıntılar vermektedir. Onun ölümünde henüz beş yaşında olan Şehzâde Mehmed'in çok fazla bir şey algılayamadığı düşünülebilir; diğer iki kardeşinin (Hasan ve Orhan) ise Şükrullah'ın verdiği sıraya göre belki II. Mehmed'in küçükleri olduğu anlaşılabilir de kaynaklarda onlarla ilgili herhangi bir kayda rastlamadık. (Babinger, 2007, s. 33).

<sup>5</sup> Vasiyetnâmenin orijinal nüshaları için: (İnalçık, 1995, s. 204-215).

yansıttığı psikoloji, –aşağıda göreceğimiz gibi– en sevdiği şehzâdesini kaybetmiş bir babanın geriye kalan tek oğluyla yaşadığı iktidar mücadelesinin de bir göstergesidir. Tek başına vasiyetnâmenin birinci kısmı bile, o zamanlar yaklaşık on dört yaşında olan II. Mehmed'in ruh dünyasında şüphesiz olumlu bir etki yaratmamıştır.

Kaynaklarda neredeyse yok denecek kadar az bilgi verilen II. Mehmed'in annesi Hümâ Hatun figürünün, onun hayatında önemli bir yeri olduğunu düşünebiliriz. Nitekim II. Mehmet, onu kaybettiği 1449 yılına kadar –yani, on yedi ya da on sekiz yaşına kadar ve belki ilk cülûsunda yaşadığı iki sene de dâhil– Amasya, Edirne ve Manisa'da olmak üzere çocukluğu ve gençliğini onunla geçirmiş görünmektedir<sup>6</sup>. Bu dönemler boyunca II. Mehmed'in annesiyle olan ilişkisinin ayrıntılarına vâkıf olamasak da Hümâ Hâtun için oğlunun taşıdığı önem, türbesinin mezar taşında, kendi adının değil, *Sultan Mehmet Çelebi'nin Annesi* ifadesinin yazılı olmasından anlaşılabilir (Ünver, 1953, s. 3; İnalçık, 1995, s. 105; Babinger, 2003, s. 69).

Belirttiğimiz üzere, Şehzâde Alâeddin, nedeni neredeyse belirsiz bir şekilde öldürülmeseydi, II. Mehmed yerine tahta o geçecekti. Alâeddin'in ölümü üzerindeki spekülasyonları (İnalçık, 1995, s. 103; Babinger, 2003, s. 40) burada vermesek de mevcut rivâyetlerden, onun öldürülmesinin II. Mehmed'in saltanata geçmesiyle hiç bir ilişkisi olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

## 2- Hayâl Kırıklığıyla Sona Eren İki Taht Deneyimi

Pâdişâh II. Murad 1443 yazında, oğlu Alâeddin Ali ile birlikte çıktıkları Karamanoğlu seferinden, İbrahim Bey'in cezasını fazlasıyla vermiş ve sulh akdetmiş bir halde döndükten (Neşri, 1995, s. 643; Oruç Beğ, 1972, s. 91; Lütfi Paşa, 2001, s. 179; İnalçık, 1995, s. 57; Babinger, 2003, s. 41-42) sonraki aylarda, ardı ardına iki kötü haber alır. Bunlardan birincisi, *Türkler'i Avrupa'dan kovma* düşündeki (Babinger, 2003, s. 43) Haçlı ordusunun Tuna'yı geçmiş, istilâ ile ilerlemeye devam ettiği;

<sup>6</sup> II. Mehmed'in annesiyle ilgili bilgiler için karşı. Süheyl Ünver, age, s. 3-4; Babinger, age, s. 30,31,32, 69; İnalçık, age s. 105. Babinger, Fâtih'in annesinin Bursa'daki mezar kitabesine dayanarak, isminin dahi belli olmadığını; günümüze yalnızca bazı kısımları ulaşmış bir vakfiyede kendisinden "Hâtun bint-i Abdullah" şeklinde söz edildiğini belirttiğinden sonra, Abdullah isminin onomastik izlerine dayanarak onun gayrimüslim olduğunu iddia ediyor ve yaşadığı dönemde esas olarak "Hâtun olarak tanındığını" ve Hümâ isminin ona ölümünden sonra verildiğini ekliyor. Süheyl Ünver ise, Kâmil Kepecioğlu'nun tetkiklerine referansla, Bursa'ya ait şer'îye sicillerinden, Fâtih'in Hümâ Hâtun isimli bir hanımdan Edirne Sarayı'nda doğduğunu ortaya koymaktadır.

ikincisi ise çok sevgili oğlu Alâeddin'in Amasya'da öldürülmüş olduğu haberi (İnalçık, 1995, s. 57). Çağdaş Tarihçilerden Oruç Bey, bu süreçte yaşananları şöyle anlatır:

*Sultan Murad Han yine Edirne'de oturmuşken Karamanoğlu İbrahim Beğ harekete geçip Anadolu'yu karıştırdı. Sultan Murad bunu haber alınca Rumeli askerini burada bırakıp kendi kapı kulu ile Anadolu'ya geçti. Anadolu askeriyle oğlu sultan Alâaddin, Amasya'dan gelip iki ordu birleşti. Karamanoğlu üzerine yürüdüler. .... Yine sulh ettiler. Sultan Murad Han gelip Edirne'de otururken ansızın Sultan Alâaddin'in ölüm haberi geldi. Sultan Murad Han işitip matem içinde iken yine bu taraftan Lazoğlu Despot, Üngürüs Kıralina haber gönderdi. Kiral dahi Yanko melununa büyük bir ordu verdi. Top arabaları yanına verildi. Lazoğlu önüne düşüp ordunun heybetiyle gelerek İzladi Derbendi'ne vardılar (Oruç Beğ, 1972, s. 91).*

Oğlunu kaybetmiş olmanın üzüntüsü içinde, çetin kış şartlarında, – itaatsiz Rumeli ordularına rağmen kapıkullarının gayretiyle– Haçlı ordularını İzladi Debendi'nde güçlkle durduran II. Murad'ın, daha Edirne'ye dönerken tahtı bırakmaya karar vermiş olabileceğine dâir Profesör İnalçık'ın görüşü kayda değerdir (İnalçık, 1995, s. 57, 59, 60).

26

Mukaddime,  
Sayı 1, 2010

Osmanlı kroniklerine göre –Karamanlılar'la yapılan barış ardından– Padişâh, İzladi'den döner dönmez Haçlılar'la da sulh görüşmelerine girişip, Osmanlı adına önemli fedâkârlıklarla sonuçlandırmış (Oruç Beğ, 1972, s. 91-92; Lütfi Paşa, 2001, s. 179); ve hemen ardından oğlu II. Mehmed'i Manisa'dan Pâyitahta çağırtmıştır (Âşıkpaşaoğlu, 1949, s. 184; Tursun Bey, 1977, s. 34; Neşrî, 1995, s. 647; Hoca Sadettin, 1999, s. 212-216).

Buna karşın Babinger, Haziran 1444'te Cenevizli bir tüccarla birlikte Sultan II. Murad'ın Edirne'deki Sarayı'nda bulunduğu anlaşılan elçi Ciriaco'nun mektuplarına dayanarak, Şehzâde Mehmed'in daha Haçlılar'la yapılan on yıllık barış anlaşması öncesinde Edirne'ye gelmiş olduğunu aktarmaktadır. Ciriaco'nun mektuplarına göre, Macar Kralının dört elçisi ile görüşmeler esnasında babası Sultan Murad'ın yanında II. Mehmed de hazır bulunuyordu (2003, s. 44-46).

Lütfi Paşa, tevârihinde bu müzakereler aşamasında II. Mehmed'in Edirne'de olup olmadığına dâir bir şey söylememekle birlikte, diğer kroniklerin bahsetmediği Sultan Murad'ın oğlunu tahta çıkarmadan hemen önce gerçekleştirdiği Anadolu seferini kaydetmektedir. Lütfi Paşa'nın verdiği bilgiye göre II. Murad, *Laz oğlu ile barışub elin, vilâyetin ve kal'aların verdikten* sonra, mutâd olduğu üzere

Karamanoğlu'nun *kâfir Budun'dan yüyüycük, ol dahi ol taraftan yürümesi* nedeniyle tekrar Anadolu'ya geçmiştir. Bu seferden sonra da oğlunu tahta geçirip kendisi Manisa'ya çekilmiştir (2001, s. 179).

Halil İnalçık'ın, II. Murad'ın Gazâvâtnâmesi ve Hicrî takvimlere referansla verdiği bilgiler, tüm bu süreci anlamamıza önemli ölçüde yardım etmektedir. Gazâvâtnâme, Sultan'ın İzladı dönüşünde oğlunu aceleyle Manisa'dan Edirne'ye çağırtdığı; Şehzâde II. Mehmed'i Edirne yakınlarında *paşalar ve beyler ve sığâr ve kibârın* karşıladıkları bilgilerini aktarmaktadır. Hicrî 849 tarihli takvimdeki bilgide ise II. Murad, Temmuz 1444'te Karamanoğlu üzerine hareket ettiğinde oğlu Mehmed'i tahtına geçirip, kaymakam atamış; onu kendi yerine dikmiştir (1995, s. 35, 61).

Böylece, kaynaklarda II. Mehmed'in sancakbeyliği yaptığı Manisa'dan Edirne'ye gelişiyile ilgili iki genel yaklaşım olduğunu görüyoruz. Birincisinde, II. Mehmed, İzladı dönüşünde Macarlarla yapılan sulh müzâkereleri sonrasında Manisa'dan çağrılmış ve tahta geçirilmiştir. İkincisinde ise daha müzâkereler esnasında Edirne'dedir ve bu sulhun ardından II. Murad Karamanoğulları üzerine bir sefere daha çıkmış; tam da bu sefer sonrasında oğlunu tahta çıkaracağını açıklamıştır.

İkinci yaklaşımdan hareket ederek bahse devam edelim. Gazâvâtnâmenin aktardığı bilgiler, gözümüzün önüne şu dramatik sahneyi getirmektedir: II. Murad, Mihaliç Ovası'nda çevresine kapıkullarını ve beylerini toplamış olduğu halde onlara hitap eder ve der ki: *Bakın Beyler, Paşalar, bu ana gelince Padişâhınız ben idim, ba'd el-yevm Padişâhınız oğlumdur, zira ben cümle tâc ve tahtımı ve unvânımı fîl-cümle oğluma verdim, hâlâ Padişâh oğlumu bilesiz!* (İnalçık, 1995, s. 35-36, 64)

Son Karamanoğlu seferini Yenişehir'de bir barış imzalayarak neticelendirmiş olan II. Murad, dönüş yolunda Mihaliç Ovası'nda 1444 yılının Temmuz ayı sonlarında yaptığı tahmin edilen bu konuşmayla, tahtını oğluna bıraktığını resmen ilân etmiş oluyordu. Nitekim o yanındakilerle birlikte buradan Edirne'ye dönmek yerine birkaç aylığına uhrevî bir hayat sürmek üzere Bursa'ya gidecek; ancak kısa bir süre sonra oradan tekrar pâyitahta dönüp Haçlıların üzerine sefere çıkacak ve Varna'ya müteakip *ayş ü işreti* tercihle Manisa'ya yerleşecektir (İnalçık,

1995, s. 64, 66-67)<sup>7</sup> –ortalama bir buçuk yıl sonra yine tahta dönmek üzere.

Bu koşullar altında II. Mehmed'in tahta geçmesinin hemen ardından başlayan sıkıntıların ilki bir müddeî meselesidir. Sultan Murad döneminde Şehzâde Mustafa'yı Osmanlı'ya karşı kullanan Bizans, bu kez kendisine sığınmış olan –Yıldırım Bayezid'in torunlarından olduğu düşünülen– Orhan'ı İstanbul'dan çıkararak Rumeli'ye yönlendirir ve Osmanlı tahtı üzerinde hak iddiasında bulunmasına önyak olur. Endişeye düşen Edirne ricâli, Rumeli Beylerbeyi Şehâbettin Paşa'yı görevlendirerek üzerine gönderir; ancak Orhan, deniz yoluyla İstanbul'a sığınarak kendisini kurtaracaktır (İnalçık, 1995, s. 70).

Bizans, İstanbul'un fethine değin Orhan'ı tehdit unsuru olarak kullanacaktır. Son tahlilde *müddeî Orhan meselesinin*, Fâtih'in zihninde, saltanatının bekâsı için tahta geçişinden itibaren, halledilmesi zorunlu bir mesele olarak sabit bir yer işgal ettiği düşünülmektedir.

Bu olayı takiben pâyitahtta başka bir problem kendini fark ettirecektir –ki ezoterik bir akımın tâbilerinin feci bir şekilde öldürülmesiyle sonuçlanmıştır. Öznesinin Hurûfîler<sup>8</sup> olduğu bu olay –doğrudan olmasa da dolaylı olarak– II. Mehmed'in hikmete, felsefeye olan temâyülünün en erken göstergesi olması açısından bizim için kayda değer önem taşımaktadır<sup>9</sup>.

1444 Eylül'ünde İran'dan gelen fanatik bir Hurufî, etrafına epey insan toplamakta gecikmemişti. Üstelik bu akım Pâdişah katında da sempati uyandırmaktaydı; II. Mehmed bu öğretiyeye ilgi duyuyordu. Ayrıca, hem söz konusu Hurûfî elebaşısını hem de onun müritlerini koruması altına almıştı. Bu durum, saraydaki muhafazakârları son derece rahatsız etmekteydi (Babinger, 2003, s. 50; Adıvar, 2000, s. 40).

Ahmet Yaşar Ocak'ın –Hurûfilik-Kalenderilik ilişkisine dâir bilgiler beraberinde– Hurûfî çevrelerin Fâtih'le ve sarayla olan ilişkisininin

<sup>7</sup> İnalçık'ın bu mâlumâtını desteklemek üzere Neşrî, II. Murad'ın Manisa'ya çekilmesini anlattığı satırlarda, beraberine Şarabdar Hamza Bey'i, İshak Paşa'yı ve nüdemâsını da alıp, orada ayş ü nüş ile meşgul olduğu bilgilerini vermektedir (Neşrî, 1995, s. 647).

<sup>8</sup> Ahmet Yaşar Ocak'ın verdiği bilgilere göre, IV. Yüzyılda Azerbaycan'da harflerin gizli anlamlarından hareketle ortaya çıkan Hurûfilik, bulunduğu coğrafyada sıkı bir takibe uğrayınca, göç ettikleri Anadolu ve Rumeli'de sahip olduğu vahdet-i vücütçu anlayışla Sünnî olmayan sûfî çevrelerde taraftar bulmada zorlanmamıştır (Ocak, 1998, s. 140).

<sup>9</sup> Galiba, Babinger'in bu konuyu dayandırdığı ancak adını vermediği Osmanlı kaynağı, Ahmet Yaşar Ocak'ın kaydettiği Şakâyıkü'n-Nu'mâniyye'dir. Nitekim, Fâtih zamanında Hurûflüğün saraya kadar girmiş olduğu bilgisi Ocak tarafından bu kaynağa atfedilmiştir (Babinger, 2003, s. 50; Ocak, 1998, s. 140).



kökenini bir Kalenderî şeyhi olan Otman Baba'ya bağlamasını dikkat çekici bulduğumuzu belirtmeliyiz (Ocak, 1998, s. 140). Nitekim tarihçi, Otman Baba velâyetnâmesine dayanarak, şeyhin daha II. Mehmed Manisa'dayken, o çevreyi dolaşıp Manisa'da da bulunduğunu aktarmakta (1999, s. 97) ve onunla orada kurulduğu düşünülen bu ilişkinin daha sonra da devam ettiğini vurgulamaktadır (1998, s. 140). Bu erken ilişkinin kodlarını ortaya koymak, Babinger'in söz konusu olay bağlamında kullandığı *Hurûfî öğretisine ilgi duyan, zamanından önce büyümüş Mehmed Çelebi* (Babinger, 2003, s. 50) tanımlamasını çok daha anlamlı kılmaktadır.

Adnan Adıvar, bu olayı Fâtih'in din ve metafizik konularında geliştirdiği büyük merak kapsamında değerlendirmektedir (2000, s. 40). Süheyl Ünver ise Edirne'de gelişen ve ilgi uyandıran bu cereyanı doğrudan felsefî bir hareket olarak şu şekilde tanımlamaktadır: *Hurûfiye taifesinden Tebrizli Fazlullah Hurûfî'nin felsefesi*<sup>10</sup>.

Hurûfilerin yakılmasıyla sonuçlanan bu olayın zihinlerde yarattığı fotoğrafın dehşetengizliği tartışılmazdır. Bu durum, henüz oniki-onüç yaşlarında olan çocuk-sultanın ruhunda da büyük etki bırakmış olmalıdır. Küçük yaşına rağmen felsefeye ve tasavvufa ciddi merak salmış; dahası, bu mevzularda karşısındakiyle sohbet edebilecek donanımdaki II. Mehmed'in bu fecî müdahaleye tepkisi, müdâhillerinin beklediği üzere onun bu konulardaki merakına ket vurmamış; daha da bileyerek gelişmesine neden olmuş görünmektedir.

Bu kötü gelişmenin hemen ardından pâyitahta, Haçlıların Tuna'yı aştıkları haberi ulaşacaktır. Haçlı kuvvetleri, taht değişikliğini fırsat bilip on yıllık musalâhayı bozarak harekete geçmişlerdir. Pâdişâhın Edirne'deki sarayında bu haberin yarattığı gergin ortamda olağanüstü

<sup>10</sup> Ünver'e göre olay şöyle gelişmiştir: Vezir Mahmud Paşa (Babinger'e göre Çandarlı Halil), II. Mehmed'in Hurûfîliğe merak duyması ve hatta onlardan bazılarıyla sarayında görüşmesi durumdan endişelenerek, Hurûfîleri Pâdişâhın gözünden düşürmek istemektedir. Durumu dönemin Şeyhülislâmı Molla Fahreddin'e (Ocak'a göre Molla Fenârî'ye) açar. Şeyhülislâm, saraya kadar nüfûz etmiş olan Hurûfîliğe ilişkin öğretileri kendi kulağıyla da duyduktan sonra harekete geçmeye karar verir ve bunun üzerine Mahmud Paşa, kendi konağında bir ziyafet düzenleyerek, Hurûfîlerden bazıları davet eder. Yemek esnasında Molla Fahreddin, gizlenmiş olduğu halde konuşulanları dinlemektedir. Duydukları karşısında kendini tutamaz; saklandığı yerden çıkarak söze karışır ve sonunda Hurûfîleri kovalyarak oradan uzaklaştırır. Şeyhülislâm bununla yetinmeyerek, ertesi gün Edirne'deki üç şerefeli câmiye giderek, Hurûfîlerin argümanlarını bir bir çürütür ve onları küfür ve zındıklıkla suçlayarak yakılarak öldürülmeleri yolunda fetvâ verir. Ateşi bizzat kendi tutuşturur; hatta sakalının bir kısmı da o ateşte yanar. Neticede infazlar korkunç bir şekilde gerçekleşir. Tüm bunlara Pâdişâh II. Mehmed engel olamamıştır (Ünver, 1953, s. 9; Karş. Adıvar, 2000, s. 40; Babinger, 2003, s. 50; Ocak, 1998, s. 140).

görüşmeler yapıyordu (İnalçık, 1995, s. 70); ancak belli bir çözüm üzerinde anlaşmak kolay olamadı. Çünkü yaşanan bu kriz ortamı, iki başlı saltanatın taraflarının renklerini yavaş yavaş belli etmelerine sebep oluyordu.

Genç Pâdişâhın saltanatını destekleyenler, bizzat onun düşman üzerine gitmesinin gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Sadrazâm Halil Paşa ve çevresindekiler ise sefere II. Murad'ın gitmesini, II. Mehmed'in başkentte kalmasının daha uygun olacağı fikrindeydiler. Neticede ikinci plan üzerinde anlaşıldı ve II. Murad'ı dâvet için Bursa'ya elçiler gönderildi (İnalçık, 1995, s. 70-71).

Bu noktada kısaca, Fâtih'in söz konusu iki padişâhlı ilk cülûsu döneminde babası ve kendisi etrafında kümelenen iki ayrı grupta kimlerin olduğuna değinebiliriz. Halil İnalçık'ın konuya ilişkin son derece geniş ve kıymetli tahlillerini çok kısaca toparlarsak şunları aktarmamız mümkündür. II. Murad'ı destekleyenlerin başında Sadrazâm Çandarlı Halil Paşa vardı. Diğer önemli destekçiler arasında Vezir İshak Bey ve Anadolu Beylerbeyi İsa Bey sıvrılmış isimlerdendi. II. Mehmed'in yakın çevresinde ise başta lalası –ve sonraki yıllarda kayınpederi de olan– Vezir Zaganos Paşa olmak üzere, İkinci Vezir Şehâbettin Paşa ve Üçüncü Vezir Saruca Paşa gibi şahsiyetler bulunmaktaydı.

30

Mukaddime,  
Sayı 1, 2010

Profesör İnalçık'ın meşhur tâbiriyle bu *iki parti*, söz konusu iki başlı saltanattan beslenerek, ciddî bir iktidar mücadelesini sergilemekteydi. Motivasyonları açısından bakıldığında birinci grup –daha sonra da değineceğimiz üzere– II. Murad iktidarı beraberinde statükoyu korumak için çaba gösterirken, ikinci grup, II. Mehmed'in hakikî padişâh olduğunu ispatlamak amacıyla son derece *taarruzkâr* bir politika izliyordu. Dolayısıyla bu iki farklı grup sürekli bir çatışma halindeydi (1995, s. 80-90 ve diğer yerlerde).

Öte yandan Osmanlı kamuoyunun, II. Murad'ın tahttan feragâti ve mevcut tehlikeler karşısındaki tavrı konusunda Osmanlı kronikleri belli bir fikir vermektedir. Çağdaş Tevârih yazarları II. Murad'ın beklenmedik ve arzulanmayan bu ferâgâtinin ne kadar yersiz ve sakıncalı bir davranış olduğunu doğrudan değil fakat devletin düşmanları ve memleket halkının ağzından dillendirmişlerdir. Örneğin, Varna Savaşı arefesinde Karamanoğlu'nun Macarlara gönderdiği elçi, günün onların günü olduğunu; hemen harekete geçmeleri gerektiğini; Osmanoğlu'nun delirdiğini; pâdişâhlık yapmaya gücü yetmeyip, oğlunu tahta geçirdiğini; kendisinin ise *çalıcı avratlarla bağlar ve bahçeler bucağında yiyip-içip*



*gezdiğini* anlatan bir konuşma yapmaktadır (Âşıkpaşaoğlu, 1949, s. 184; Neşrî, 1995, s. 649; Hoca Sâdettin, 1999, s. 215-216)<sup>11</sup>.

İlâveten, Âşıkpaşazâde ve Neşrî, yaklaşmakta olan Haçlı tehlikesi üzerine *memleket halkının* II. Murad'a tekrar tahta geçmesi için baskı yaptığını da vurgularlar. Neşrî halkı şöyle konuşturur: *Kendi elinle memleketini harâba verdin, hayf değil midir, ne durursun?* (Neşrî, 1995, s. 649)<sup>12</sup>

Kaynaklarda II. Murad'ın başlangıçta kendi katına gelen elçilerin dâvetine kayıtsız kaldığı ve *Beyiniz oradadır, varın uğraşın*, dediği; ancak elçilerin ısrarlı tutumları dolayısıyla rıza gösterip harekete geçtiği yönünde bilgiler mevcuttur (Lütfi Paşa, 2001, s. 179; İnalçık, 1995, s. 71).

Çağdaş tarihçi Tursun Bey ise II. Murad'ın pâyitahta avdetini, Vezir-i Âzam Çandarlı Halil Paşa'nın düşünce örgüsü içinde açıklamaktadır. Onun verdiği bu bilgiler, fethin gerçekleşmesine kadar olan süreçte, Çandarlı'nın II. Mehmed'in ruh dünyasında bıraktığı izleri yansıtması açısından son derece mühim görünmektedir.

Tarihçi, meşhur eserinin ilgili bahsinde, Halil Paşa'nın, II. Mehmed'i henüz bir çocuk olarak gördüğünü, diğer yandan saltanatın akıllara sarhoşluk veren bir şey olduğunu düşündüğünü; dolayısıyla, onun saltanat sarhoşluğuna kapılıp *istiklâlî pâdişâh* olmaya kalkacağından endişeyle, *Bir memlekette fitne olur iki pâdişâh*, meseli uyarınca, *gice gündüz saltanatın yine Sultan Murad'a avdet itmesinin tedbirinde* olduğunu aktarmaktadır.

İlâveten Tursun Bey, II. Murad'ın çekildiği işret meclisinde çevresindekilerin durumun vehâmetini ona anlatmaya çalışıp, yüreğinde evham yarattıklarını da vurguladıktan sonra bu insanların ağzından yanlış taht değişikliğini iki beyitle şöyle eleştirir:

*Be kişi hey ne turfa iş ittün / İşün altun iken gümüş ittün*  
*Getürüp on iki yaşar tanayı / Geçürüp yirüne kömiş ittün*

<sup>11</sup> Yukarıdaki son bilgilerden anlaşılacağı üzere Osmanlı kronikleri II. Murad'ın önce inzivâ hayatına Bursa'da çekildiğini dikkate almaksızın; bu uhrevî süreci devamında ayş ü işret olmak üzere doğrudan Manisa'dan başlatmaktadırlar. Bunun nedeni büyük ihtimalle bilinç dışı değildir; belki de onlar, Sultanın ferâğât hareketini onaylamaları dolayısıyla Bursa dönemini görmezden gelmişlerdir, bilemiyoruz.

<sup>12</sup> Âşıkpaşazâde'nin repliği de buna çok yakındır: *Sultanum, ne durursun? Küffar hücum edüb iş yürüdi. Geliyürür. Vilayet harab oldı. İslâm bozuldı, dediler. Sultan Murad Han Gazi halkdan bu sözi işidicek Manisa'dan yürüdi.* (Âşıkpaşaoğlu, 1949, s. 184).

Tursun Bey, esasen II. Murad'ın da yaptığına pişman olduğunu; ancak açığa vurmayıp Halil Paşa'nın zekâsıyla bunu halledeceğini düşündüğünü de belirtmektedir. Nihayet, Haçlı ittifakının İslâm topraklarına girmesiyle cesaret bulan Halil Paşa, Sultan II. Mehmed'e, düşmana ancak babasının tahta geçmesi şartıyla mukâvemet edilebileceğini, beylerin de bu yönde fikir sahibi olduklarını; dolayısıyla düşmana karşı babasını göndermesini, bu olay halledildikten sonra saltanatın yine kendisinin olduğunu söyleyerek onun onayını almıştır. Tursun Bey, bu ifadelerin satır aralarında Halil Paşa'nın diğer beyler üzerindeki baskın etkisini de ortaya koymaktadır. Ayrıca, pâdişâha söylediklerinin onun *va'd ü va'id yüzünü* yani hem vaad hem de tehdit içeren yanını gösterdiğini söylemekten de kendini alamamıştır.

İnce bir sitemle kaleme alındığı anlaşılan bu bahiste tarihçi, II. Mehmed'in pâdişâhlıkta henüz çok yeni olmasına karşın –bir beyitle– onun, (tıpkı Hz. İsa gibi) daha beşikteyken hâl diliyle, *benim gibi aydınlık gönüllü bir kimseyi felek dünyâya getirmemiştir*, dediğini ekleyerek, Pâdişâhın ferâsetini hatırlatma ihtiyacını duymaktadır.

İlerleyen satırlarında Tursun Bey, bu durumun Fâtih'in ruh dünyasında yarattığı trajik etkiyi şöyle aktarmaktadır: *Bu iş ruhunda tiksinti yaratmıştı; inciler yağdıran sözlerinden şu kadarını söyledi ki "Mâdem ki bu ihtimaller vardı, önce düşünüp sonra hareket edilme doğruluğuyla iş yapmak hoş olmaz mıydı? Bu, uzağı görememe ve tedbirde kusurdan başka bir şey değildir."* Ancak, atasına olan büyük saygısından, *hüsn-i rizâ ile atasın getirdi, saltanatın teslim itti*.

Dönemin tanığı tarihçi bahsin sonunda, II. Mehmed'in, tüm bunların ardından kendisine Atabey verilen Zaganos Paşa ile birlikte Manisa'ya gidip, babasının yerine oturduğunu; böylece babasını *kaymakam edindiğini*; tüm bunların sonrasında ise Varna dâhil *ulu gazâların* yapıldığını bildirmektedir (Tursun Bey, 1977, s. 33-36)<sup>13</sup>.

Halil İnalıcık'ın, Varna arefesine ilişkin Gazavâtname referanslı bilgileri ise II. Mehmed'in cesaretini sergilemesi açısından enteresandır. Bu bilgiler, genç Pâdişâhın Varna Savaşı'na başkomutan olarak –belki destekçilerinin de etkisiyle– kendisinin gitme isteğini ortaya

<sup>13</sup> Tursun Bey'in, II. Mehmet'in tahta babasının gelmesiyle kendisinin Manisa'ya gittiği; tıpkı aylar önce babasının Karamanoğulları üzerine yürüdüğünde onu Edirne'de kaymakam bıraktığı gibi bu kez de onun Manisa'ya çekilerek babasını tahtına kaymakam edindiği bilgisi, diğer çağdaş kroniklerce teyit edilememiştir. Yaptığımız tetkikler sonucunda tarafımızda, Tursun Bey'in II. Murad'ın Varna öncesi Edirne'ye dâveti ve zafer sonrasında tekrar tahta geçişini aynı bahis altında ele almış olduğu yönünde bir kanaat oluşmuştur.

koymaktadır. Hatta çocuk-pâdişaha göre, o sefere gittiğinde babası pâyitahtta oturup orayı *İstanbul keferesinden* korumalıdır. Tahmin edilebileceği gibi, II. Mehmed'in bu cesur isteği onay görmez ve savaşın sonucunu Edirne'de bekler (1995, s. 73-74).

II. Murad, Varna yolunda teğet geçip içine girmedeği Edirne'ye, Varna'dan sonra muzaffer pâdişâh edasıyla dönmüştür. Pâyitahtta *birkaç gün duran* Sultan, oğlunu *istiklâlî pâdişâh* olarak tahta geçirip, *ayş u işretle* iştilal etmek üzere bu kez Manisa'ya gitmiştir (Oruç Bey, 1972, s. 97; Lütü Paşa, 2001, s. 180; Hoca Saadettin, 1999, s. 229).

Görünüşte *istiklâlî* olarak Padişâhlığa getirilen II. Mehmed, pratikte tam bir bağımsızlık sergileyemiyordu; zira yukarıda zikrettiğimiz babasının saltanâtını destekleyen *parti*, Varna'dan elini daha da güçlendirerek çıkmış bir halde, muhalif faaliyetlerine devam etmekteydi (İnalçık, 1995, s. 80). Onların talepleri, yukarıda da değindiğimiz üzere, statükoyu korumaktı; bir başka ifadeyle II. Murad'ın barış siyâsetine devam etmek istiyorlar; genç pâdişâh ve çevresindekilerin yürütmek istedikleri *taarruzkâr* tavra itiraz ediyorlardı.

Kaynakların âşikârca ifade ettikleri Sadrazâm Halil Paşa-Bizans ilişkisinin (Âşıkpaşaoğlu, 1949, s. 192; İbn Kemâl, 1991, s. 90; Kritovulos, 2005, s. 113-115; Yeorgiyos Francis, 1993, s. 72- 73, 75), bu noktada son derece belirleyici olduğu düşünülmektedir. Nitekim, İbn-i Kemâl'e göre Çandarlı, Bizans İmparatoru ile *abâ'an-ced dostluk edip haberi ve âdemi gelür giden ve; nice yıldır her zaman armağan gönderürdi* (1991, s. 90). Bu bahise Fâtih-Çandarlı ilişkisi bağlamında tekrar döneceğiz. Ancak şunu belirtmeliyiz ki II. Mehmed, daha o dönemde (1446 ya da 1447) İstanbul'un fethini planlamaktadır. Babinger, Osmanlı sarayında uzun yıllar tutsak kalan bir İtalyan, Angielollo'nun kaleme aldığı tarihten hareketle, II. Mehmed'in Bizans'ı ele geçirmek istediği; ancak vezirlerinin buna karşı çıktıkları bilgisini vermektedir (2003, s. 58). Hatta aynı kaynağa dayanarak İnalçık'ın verdiği bilgiye göre Halil Paşa, II. Murad'a, oğlunun bu arzusu ve yol açabileceği tehlikeleri bir mektupla bildirerek, devletin başına tekrar kendisinin geçmesini talep etmiştir (1995, s. 90-91).

Genç Padişâh'ın çok-yakın çevresinde devam eden yukarıda değindiğimiz *iki parti* arasındaki çekişmelerin süregittiği bu yeni dönemde pâyitahtta ardı ardına ortaya çıkan *iki felâket*, atmosferi büsbütün germiştir. Bunlardan ilki Edirne'de nedeni belirsiz bir şekilde çıkan ve fakat şehrin önemli bir bölümünü küle çeviren büyük yangın;

diğeri ise *şehri velveleye düşüren* Yeniçeri ayaklanmasıdır (Oruç Bey, 1972, s. 97; Lütfi Paşa, 2001, s. 180; Hoca Saadettin, 1999, s. 229).

Ayaklanma esâsen, yeni Padişâhın tahta geçtiğinde kestirdiği son akçenin –yapılan savaşlarla ekonominin zayıflaması nedeniyle– değerinin azaltılmış olmasından kaynaklanmış durmaktadır. Bununla beraber, meselenin halka korku salan büyük bir isyan boyutuna evrilmesi, II. Murad'ın Edirne'ye gelip tekrar tahta geçmesini isteyenlerin yürüttüğü tahriklerin bir ürünü olduğu düşünülmektedir (İnalcık, 1995, s. 95; Babinger, 2003, s. 51). Nitekim kaynaklarda bunu destekleyen bilgiler vardır.

Hoca Saadettin'in anlattısıyla, yeniçeriler hadım Şehâbettin'i sarayda bulunduğu yerde basarlar (ya da evini basarlar?) ve o kurtuluşu ancak *iç kapıdan çıkıp, Eski Saraya kaçarak Padişâha sığınmakla* bulur. Yeniçeriler, Buçuktepe denilen yerde toplanarak halk üzerinde korku yaratmışlardır. Ulufeleri yarım akçe artırılarak sâkinleşmeleri sağlanır. Tarihçi son tahlilde, anlattığı olayla II. Murad'ın tahta çağrılmasını şöyle ilişkilendirmektedir: ... *ve bu olay üzerinedir ki vezirler ve beylerden bazıları, Halil Paşa, İshak Paşa ve Beylerbeyi Uğuroğlu gizlice anlaşarak Sultan Murad'ı dâvet ederler* (1999, s. 229-230).

34

Mukaddime,  
Sayı 1, 2010

II. Murad'ın yeniden tahta dâvetinin, vezirlerin kendi aralarında yaptıkları görüşmeler sonucunda gizlice yapılmış olduğu diğer kaynaklarca da vurgulanmaktadır (İnalcık, 1995, s. 95; Babinger, 2003, s. 51). Esasen bu bilgi, II. Mehmed'in yürütmeye çalıştığı saltanatının saplanmış olduğu sakatlığı sergileyen önemli bir gösterge olmalıdır. Kuşkusuz II. Murad istemeseydi, oğlunu bu kez *istiklâlî* olarak kendi yerine tahta geçirmezdi. Sultanın bu ediminin özgür iradesiyle yapılmış olduğu açıktır. Kaldı ki II. Murad'ın bu defa Manisa'ya çekilerek orada seçtiği yaşam biçimi, onun saltanat etme gibi bir derdi olmadığını açıkça anlatmaktadır. Ancak galiba o, Başvezir Çandarlı'nın oğluyla birlikte sorunsuz bir şekilde devleti idare edeceğine inanıyordu; ya da gerçek bir *istiklâlî pâdişah* olmak isteyen oğluyla devlet erkânı arasında çıkabilecek ihtilafları sezememişti.

Neticede, diğer beyler ve yeniçeri üzerinde ciddî etkisi olan Sadrazâm'ın liderliğindeki grup, II. Murad'ı gizlice tahta dâvet ederler. Bu aşamada, Sultan Murad'ın tekrar pâyitahta dönme kararını vermede yegâne sebep Yeniçeri İsyanı mıydı? Yerli kaynaklarda isyan ve sonrasında beylerin gizlice anlaşmaları dışında bu aşamaya ilişkin başka bir bilgiyle karşılaşmıyoruz. Ancak, hem yukarıda aktardığımız İtalyanca kaynak ve hem de İbn-i Kemâl'in Çandarlı'ya ilişkin –fetihten sonra II.

Mehmed tarafından öldürtülmesi bağlamında– kaleme aldıklarına bakarsak, baba ve oğul arasında çok ciddi bir dezenformasyon süreci yürütülmüştür. İbn-i Kemâl bunu şöyle ifade eder: *ibkay-ı saltanat, ihyây-ı vilâyet ecli için ata ve oğul beyninde huşûnet ve kesâfet eylemeğın 'âkıbeti mucib-i siyâset oldı* (1991, s. 90).

Baba-oğul arasında belli bir gerginlik yaratacağı kuvvetle muhtemel olan bu süreç, II. Murad'ı Edirne'ye dönüşünde vasiyetnâmesini kaleme aldırmasına neden olmuş görünmektedir. 1446 Ağustosunda yani yaklaşık olarak II. Mehmed'in ilk olarak Edirne'ye gelişinden iki sene sonra yazdırılan vasiyetnâmenin içeriğinin genç Pâdişâh için taşıdığı muhtemel hayal kırıklığına, incelememizin başında değinmiştik. Geldiğimiz bu noktada, belgenin iki taraf arasında hayatî bir taht mücadelesinin varlığına da delâlet edebileceği fikrinin ileri sürülebileceği kanaatindeyiz. Nitekim II. Murad'ın tahta geçiriliş biçimi bu kanaati desteklemektedir.

Çağdaş tarihçi Oruç Bey, süreci şöyle aktarır: *Padişâhın olan bitenden, ancak babasının gizlice Edirne'ye ulaşmasının ardından haberi olmuş; ancak çaresiz kalıp bir şey diyememişti. II. Murad av adına ava çıkmıştır. O avdayken II. Mehmed tahttan indirildi ve Manisa'ya gönderildi* (1972, s. 98). Oruç Bey'in *av adına ava çıkmak* biçiminde meselleştirdiği durumun muhtemel açıklamasını Hoca Saadetin'de buluyoruz. Onun manzum ve nesir olarak verdiği mâlumâta göre II. Murad'ın ava çıkmasının sebebi askerlerin taht değişikliği konusundaki fikirlerini yoklamak (1999, s. 227-230). Diğer bir deyişle o âdetâ bir fikir avına çıkmıştı.

Neşrî ise taht değişikliğini Yeniçeri İsyanına değinmeden çok dramatik bir biçimde anlatır. Ona ulaşan bilgilere göre, Halil Paşa, İshak Bey ve İsa Bey ile diğer beyler fikir birliğine varıp, II. Mehmed'den babasını tahta davet etmesini; nasıl olsa onun geçip oturmayacağını; hem böylelikle, kendisinin ona olan saygısını da sergilemiş olacağını söylerler. II. Mehmed, ertesi sabah divânda babasını tahta davet eder. II. Murad başlangıçta *geçmezlenip*, vezirlere bakarak onların ne düşündüğünü sorar; Halil Paşa'nın *Ne olur Sultanım, buyurun, Hünkârımızın hatırcığı hoş olsun* demesinin ardından geçip tahta oturur. II. Murad, ertesi gün ava çıkıp, vezirlere II. Mehmed'in Manisa'ya gönderilmesi emrini verecektir. Neşrî'ye göre II. Mehmed, Halil Paşa'nın *bu hilesine vâkıf olup* hayretler içinde kalmış ve şöyle demiştir: *Eğer Allah-ü Te'alâ bana devlet verirse, ben dahi sana edem* (1995, s. 657).

Muhtemelen yukarıdaki bilgilere yakın bir yolla tahttan uzaklaştırılıp, Veziri Zaganos Paşa'yla birlikte Manisa'ya gönderilen (İnalçık, 1995, s. 103, 110) II Mehmed için, yeni bir dönem daha başlıyordu. O bu yeni dönemde, Manisa Sancakbeyliği'nin çok ötesine geçen hükümdarlık faaliyetleri<sup>14</sup> beraberinde, entelektüel anlamda yoğun ve verimli bir beş sene geçirecektir. İşte bu dönem sağladığı uygun şartlarla onun hikmet ya da felsefe bilgisinin olgunlaşmasına da neden olmuş görünmektedir.

Tahttan uzaklaştırılmış olmanın ruhunda yarattığı muhtemel buhranla Manisa'ya dönen II. Mehmed, çevresini kuşatan seçkin hocalarıyla, aklî ve naklî ilimleri hakkıyla öğrenmeye gereken zamanı bu fetret dönemi sayesinde bulabilmiştir<sup>15</sup>. Bu dönemde ona eşlik eden hocaların kimliklerini bütünüyle bilemiyoruz; ancak, Molla Gürânî ve Molla Hüsrev, kaynaklara yansıyan isimlerdir (Ünver, 1953, s. 5-6). Bununla birlikte, önceki dönemde yaşanan Otman Baba örneğinde gördüğümüz gibi, bu süreçte de sûfî çevrelerle diyalog kurmakta da istekli davranmış olmalıdır.

Biyografik anlamda II. Mehmed, bu beş yıllık *fetret dönemi*<sup>16</sup>nde bir doğum, bir ölüm ve bir de düğün yaşayacaktır. Gülbahar Hatun isimli eşi, Dimetoka'da Fâtih'e bir oğul doğurur. 1448 Ocağı'nda dünyaya gelen bu bebek, II. Bayezid'dir (Babinger, 2003, 63). 1449 senesinde ise annesini kaybeder. Onun tarihlerdeki silik izlerine başlangıçta değinmiştik. Ve 1450 Kış'ında babasının girişimiyle Dulkadroğlu Beyinin kızı Sitt Hatun ile Edirne'de yapılan görkemli bir düğün eşliğinde evlenmiştir (Oruç Bey, 1972, s. 106; Neşri, 1995, s. 675; Babinger, 2003, s. 67; İnalçık, 1995, s. 108-109).

Her ne kadar, kaynaklar ayrıntılarda birbirinden farklılaşarak dile getirmişlerse de Fâtih'e tesiri açısından neredeyse tümünün yansıttığı temel nokta, son tahttan uzaklaştırılmasının tıpkı bir önceki gibi oldukça hayâl kırıcı bir biçimde gerçekleşmiş olduğudur. Bu defaki deneyim, biçimsel olarak öncekinden farklıdır: çünkü bu kez tahttan indirilen –en

<sup>14</sup> Siyasî anlamda, Fâtih'in Manisa'da bir şehzâdeden ziyade bağımsız bir Sultan gibi davranmıştır. Bunun en önemli kanıtı, Ayasuluk'ta (Selçuk) kendi adına bastırıldığı bakır paradır. Nitekim o, Venedik'le imzalanan barış hilâfına davranarak, Ege'deki Venedik adaları ve topraklarını gönderdiği korsanlarla üç yıl boyunca istilâya uğratmakta bir çekince göstermemiştir (İnalçık, 1995, s. 105; Babinger, 2003, s. 62- 68).

<sup>15</sup> Fâtih'in Manisa'daki sarayında özel kütüphanesini oluşturduğunu ve geliştirdiğini; bu amaçla önemli eserleri çoğalttığını da öğrenmekteyiz. Bu eserler 1451 senesinde tekrar tahta çıktığında, kendisiyle birlikte önce Edirne'ye; fetihten sonra da İstanbul'a taşınacaktır (Ünver, 1953, s. 6-7).

<sup>16</sup> Süheyl Ünver'in ifadesi (Ünver, 1953, s. 5).



azından kendisine deklare edildiği haliyle *istiklâlî bir padişâhtır*. Dolayısıyla böyle bir ön kabul ve motivasyonla başlayan saltanatın, çeşitli kumpaslarla sona erdirilmesi, genç Padişâhta duygusal anlamda daha derin izler bırakmış olmalıdır. Dolayısıyla, bu ikinci yanıyla son taht değişikliği, bizatihî trajik bir karakter sergilemektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, II. Mehmed, Manisa'ya giderken, tek veliaht olarak tekrar ne zaman tahta geçeceğini bilmiyordu. Ne de olsa babası kırk üç yaşlarında genç bir sultanı ve belli bir sağlık sorunu da yoktu. Ancak, onun ölümü beklenmedik bir şekilde daha kırk sekizindeyken vâki olunca II. Mehmed'e taht yolu görünürmüşü. Babinger'in ifadesiyle *onun saltanatı asıl şimdi başlıyordu* (2003, s. 71).

### 3- Sultan II. Mehmed'in Fâtiliğine Değın Yaşadığı Gerilim

Öncelikle onun nihaî olarak tahta geçişinin, Bizans'ta yarattığı endişeyi yansıtan şu enteresan kayıtlarla başlamak istiyoruz: Bizans İmparatoru Konstantin'in danışmanlarından Francis, imparator adına bir evlilik elçisi olarak Gürcistan'ın ardından gittiği Trabzon Rum Devleti'nde, Kraldan II. Murad'ın vefatı ve yerine oğlu II. Mehmed'in geçtiği haberini almıştır. Kral, bu haberin Francis'te yaratacağı sevinçten o kadar emindir ki karşılığında bir hediye sözü bile istemiştir. Çünkü II. Mehmed, tahta geçişiyle Bizans'la olan sulhu yenilenmiştir (Francis, 1993, s. 25; Kritovulos, 2005, s. 32)<sup>17</sup>.

Francis ise aldığı haber karşısında hissettiklerini anlatmaya şu cümleyle başlar: *En sevdiğim bir kişinin ölüm haberini almışçasına acı duyarak* (önce) *cevap veremedim*. Ona göre eski Sultan II. Murad'ın tek isteği onlarla barış içinde yaşamaktı. Oysa yeni Padişâh, *çocukluğundan beri Hıristiyanların bağınaz düşmanı* olup, tahta geçtiği gün Roma devletini ve tüm Hıristiyanları ortadan kaldıracığını ilân etmişti. Dolayısıyla, Francis, bu haber yerine II. Mehmed'in ölüm haberini almış olmayı yeğlemektedir; çünkü eğer bu gerçekleşmiş olsaydı Murad'ın başka çocuğu olmadığı için Türk ülkesi kaosa sürüklenecek; böylece Bizans'ın kendini toparlamaya fırsatı olacaktı (Francis, 1993, s. 25-26)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Kritovulos, Fâtiḥ'in o dönemdeki mevcut şartlar nedeniyle Bizans İmparatoru Konstantin dışında Frikyia, Kilikya ve Karaman beyleriyle de barış imzaladığını aktarmaktadır.

<sup>18</sup> Elçi-Danışman Francis, daha sonra Bizans İmparatoru'na yazdığı mektupta, onun kendisine aradığı kraliçenin, II. Murad'ın dul eşi Mara olması gerektiğini vurgulayacaktır. Çünkü ancak bu akrabalık ilişkisiyle Türk tehlikesini savuşturabileceklerdir. Nitekim bunun girişimleri yapılır; ancak Mara, kendisini son derece zor şartlardan kurtaran merhum eşinin ardından hiç

II. Mehmed'in nihaî ve *istiklâlî* olarak tahta geçişinin, Bizans üzerinde yarattığı korkuyu çarpıcı bir biçimde yansıtan yukarıdaki anlatı, daha önce de kaydettiğimiz iki noktayı aydınlatmaya yardım etmektedir. Bunlardan ilki onun daha ilk cülusunda İstanbul'u fethetme fikrine sahip olduğu ve buna bağlı olarak ikincisi de Çandarlı-Bizans ilişkisi bağlamında pâdişâh-sadrazâm arasındaki gerilimin merkezini oluşturan Bizans boyutunun taşıdığı ehemmiyettir. Bu cümleden olarak, Sultan II. Mehmed'in İstanbul'un fethine kadar yaşayacağı sıkıntılar şehrin ele geçirilmesi bağlamında Halil Paşa'nın göstereceği direnç çerçevesinde yoğunlaşacaktır. Yukarıda da değinildiği gibi, Çandarlı'nın Bizans'la uzun zamandır devam eden yakın ilişkileri vardı ve bu ilişkilerin üzerindeki baskısı nedeniyle barış siyâsetinin devamını istiyordu.

Fâtihi, her ne kadar iki sevimsiz tahttan uzaklaştırma deneyiminin müsebbibi olarak Halil Paşa'yı bilmiş ve Tursun Bey'in tâbiriyle, Çandarlı'nın tavırları *ruhunda tiksinti yaratmışsa* da bu hissiyatını, fethi sonuçlandırması kadar asla belli etmemiştir.

İbn-i Kemâl'in ifadesiyle o, *İstanbul feth olunmayınca vezîr-i mezbûra hışmîn* (öfkeli) *oldukların bir ferde duyurmamıştır* (1991, s. 90). Nitekim II. Mehmed tahta geçtiğinde babasının vezirleri uzağında durunca, kendi vezirine onları çağırmasını ve Halil Paşa'nın eski yerini almasını istemişti (İnalçık, 1995, s. 111). Bir anlamda o güne kadar yaşanan tüm tatsızlıkları bertaraf eden bu jestin, II. Mehmed'in fetih siyasetini desteklemek için yeterli olmadığı görünmektedir.

Kemal Paşazâde'ye göre, Pâdişâh İstanbul'u muhasara ettiğinde, Bizans –her zamanki gibi– mezkûr vezîre değerli bahşişler ve hediyeler göndermiş ve *Sultân-ı cihânı üstümüzden husn-i vechle def' idiver, deyu* yalvarmıştı. Halil Paşa ise mala *meyl idüb* bu amaçla çeşitli oyunlar ve hileler düzenlemiş; *Barışta hayır vardır* hadîsi uyarınca, Pâdişâhi her fırsatta sulh yönünde isteklendirmeye çalışmıştır (İbn-i Kemâl, 1991, s. 91). O, muhasara sırasında dahi Bizanslılarla gizli bir şekilde haberleşmiş; *Pâdişâhin düşündüklerini* o tarafa *duyurup*, Sultanı fikrinden caydırmaya çalışmıştır (Kritovulos, 2005, s. 115). Gelibolulu Mustafa Âli'ye göre ise, *anlaşılmas bir şekilde* Halil Paşa ve bazı beyler *yek-dil ü yek-cihet* olup, muhasarayı ortadan kaldırmaya çalışmışlardır (2003, s. 14).



İbn-i Kemâl, tüm bu kumpasların II. Mehmed'in ruhunda yarattığı etkiyi de aktarmaya çalışır: Çandarlı Halil'in *kırgınlık yaratan yalanları Pâdişâhın hatırını yaralayıp gönlüne tesir etmişti*; ancak, İstanbul'un fethi tamamlanana kadar *canına cebr idüb intikâm emrini te'hir* edecektir (1991, s. 92).

Nihayet iki taraf arasında süregiden bu gerginlik, fethin başarılmasının ardından Çandarlı Halil Paşa cenahı için cana mâl olacak bir finali getirmiştir. Nitekim Fâtih, şehri ele geçirmesinden hemen sonra Halil Paşa'yı tutuklattırıp hapse attıracak; ardından da siyâset ettirecektir. İbn-i Kemâl, onun siyâsetini ironik bir dille şöyle değerlendirir: *Âhiret ehline dahi ehl-i islâmın zafer ve nusretinin haber-i meserret-eserin iblâğ ve ilâm içüm mezkûr paşa irsâl olundu* (1991, s. 92).

II. Mehmed'in çocukluğundan itibaren İstanbul'un Fethine kadar – genel olarak iktidarı bağlamında– devam eden buhranlı süreç, fetihden sonra neredeyse bütünüyle ortadan kalkmış görünmektedir. Bununla beraber, onun yaşadığı bu sıkıntıların da etkisiyle çokça içine dönmesinin, zaten müsait olan ruhunu hikmet ve felsefeye iyice yaklaştırdığı düşünülmektedir.

Diğer yandan, İstanbul'un Fâtih'i'nin bir entelektüel olarak ilme verdiği önem açıktır. Biz bunun üzerinde fazla durmayacağız. Bununla beraber çalışmamızın son kısmında, *önceki pâdişâhlardan farklı olarak, âlimleri ve şâirleri soruşturma işiyle bizzat kendisi uğraşan* (Mustafa Âli, 2003, s. 2) ilmî faaliyetin öznesi konumundaki bu Hükümdârın, zaman içinde açmazlarıyla olgunlaştırdığını düşündüğümüz hikmet sevgisinin boyutlarını irdelemeye çalışacağız.

#### 4- *Düşünen Sultan Fâtih*

İstanbul'u fetheden II. Mehmed, neredeyse şehre girer girmez kişiliğinden kaynaklanan tecessüs hâlini gayrı ihtiyarî ortaya koymuştur. Karşılaştığı şehrin üzerinde yarattığı derin etkiyle, hemen emir verip tarih bilen Rum ve Frenk rahiplerini çağırarak, şehrin kimler tarafından ne zaman inşa edildiğini ve kimlerin hükümdarlık yaptığını öğrenmek istemiştir. Huzuruna gelen âlimler kendi bilgileri ve ellerindeki kitaplara dayanarak Sultana geniş mâlumât vermiş; onun merakını gidermişlerdir (Oruç Bey, 1972, s. 110; Lütfî Paşa, 2001, s. 183; Mustafa Âli, 2003, s. 19). O, yine bu süreçte Ayasofya'da bulunan kitapları da Türkçeye çevirtmiştir (Mustafa Âli, 2003, s. 19).

II. Mehmed döneminin ilimle olan pek yakın ilişkisi, sembolik anlamda da kendini ortaya koymuştur. Gelibolulu Mustafa Âli'nin getirdiği tasnife göre, *Âl-i 'Osmân*, Fâtih'in hükümdarlığından itibaren, âlimlere benzemek kasdıyla başlarına onların giydikleri sarıktan takmaya başlamışlardı (2003, s. 3). Nitekim II. Mehmed, bütün portrelerinde sarıklı bir halde resmedilmiştir (Ünver, 1953, s. 15).

Fâtih'in ilimle kimlik düzeyinde ortaya çıkan bu ilişkisi, değindiğimiz üzere özellikle felsefe, din felsefesi ve tasavvuf gibi konularda yoğunlaşmıştır. O, hikmet ya da felsefeye olan eğilimini bütün hayatı boyunca çeşitli biçimlerde yansıtacaktır (Adivar, 2000, s. 31).

Değişik tarihçiler gibi çağdaş İmrozlu Kritovulos da Fâtih'in felsefeyle olan sıkı ilişkisini eserinde vurgulamıştır (İnalçık, 1998, s. 534). Pâdişâhı yakinen tanıyan tarihçiye göre o, *Yunan filozoflarının Arap ve Fars diline çevrilmiş eserlerini inceler, bilgisini genişletmek için çalışır ve çevresinde bu konulardaki en bilgili öğretmenleri bulundururdu* (Kritovulos, 2005, s. 31). Kritovulos, eserinin ilerleyen sayfalarında onun bu ilgisinin spesifik yönleriyle ilgili bilgiler de vermektedir: Fâtih'in yakınları arasında olup *Eski Felsefe* üzerine sık sık sohbet ettiği filozof Yorgi Emiroki'ye yönelttiği sorular, onun bu konuda ne kadar derin bir bilgiye sahip olduğunu ortaya çıkarmaktaydı. Fâtih, *bilhassa Aristo ve Stoa felsefesi konuları ile pek ziyade meşgul olmuştur* (2005, s. 190, 219).

Felsefenin insanın hayata karşı yönelttiği sorulara getirdiği cevaplarla bir tür manevî sağaltma ve iç özgürlüğü sunmasını saklı tutarak, Fâtih'in ilgi alanına girdiği belirtilen özel felsefî ekollere onun yaşamında karşılaştığı buhranlar açısından bakmaya çalışalım.

Aristo'ya göre iyi, mutluluk ya da bahtiyarlıktır ve acı olduğu sürece mutluluk söz konusu olamayacaktır. İnsanın iyiyi bulması ise toplumda kendine en uygun olan konumu bularak erdeme ulaşması neticesinde mümkün olacaktır (Skirbekk ve Gilje, 2006, s. 112). Stoacılık ise erdemın toplumsal temellerinden ziyade bir iç durum olduğunu vurgulayarak felsefesini insanın kendisini kontrol edilemez dışsal etkilerden kurtarıp, kontrolünde bir iç dünya yaratabilmesi üzerine inşa etmektedir. Stoacılar göre mutluluk hiçbir dış etkiye bağlı olmayıp akıl ve bilgiye dayalı bir erdemle mümkündür. Bilge ve erdemli bir insan için dış faktörler mutluluk etkeni değildir (Skirbekk ve Gilje, 2006, s. 128-129).

II. Mehmed'in bu felsefeleri onun, yaşadığı mutsuzluklara karşı bir iç özgürlük alanı yaratması bakımından önemli öğretiler olarak addetmiş olabileceği kanaatindeyiz. Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi elbette ki Fâtih'in felsefe ilgisi bütünüyle onun buhranları ve hayal

kırıklıklarıyla açıklanamaz. Kaldı ki onun entelektüel kimliği tartışılmazdır. Ancak, yukarıda dönemsel olarak aktardığımız sıkıntılı atmosferlerin II. Mehmed'in içine dönmesi ve felsefe ya da hikmetle nefes almasında önemli bir itki oluşturduğunu düşünmekteyiz.

Ortaçağ sonlarında, Antik dönem felsefeleri ile yoğun olarak ilgilenmiş ilim-sever bir Sultanın, İslâm felsefesi ve onun tartışmalarına ilgi duymaması neredeyse imkânsızdır. Gerçekten de bu konular, Fâtiḥ'in eleştirel zihninde hakikati arama yolculuğunun duraklarından birini oluşturmuştur.

Bilindiği gibi, İslâm dünyası Roma hâkimiyetindeki toprakları fetihle, oradaki halklarca devam ettirilen eski Yunan felsefesiyle tanışmıştı. Bu felsefeyi anlatan eserlerin tercümesi ve irdelenmesi, İbn-i Sîna, Farabî gibi âlimlerin temsil ettikleri Meşşâî Felsefesinin doğmasına neden olacaktı. Özellikle Aristo mantığı ve Aristo, Platon felsefelerinin Tanrı-evren-insan ilişkisi öğretileriyle –Mübahat Türker'in tanımıyla *İslâm Felsefesi* olan (Türker, 1956, s. 29) – Kelâm ilminin konularını anlamlandırmaya çalışan bu akım, bazı yönlerden ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak, Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle, Hristiyanların felsefeyi tümenden reddetmelerine karşın, *Müslüman âlimler, Tehâfüt adıyla cevap yazıp* (filozofların fikirlerini) *mutlak surette reddetmemişlerdir* (2007, s. 147-148). Kâtip Çelebi'nin kastettiği bu gelenek, kurucusu olan İmam Gazzalî'nin XII. Yüzyılda kaleme aldığı *Tehâfüt'ül-Felâsife* ve ondan yaklaşık bir asır sonra bu eserin kritiğini yapan İbn-i Rüşd'ün *Tehâfütü'üt-Tehâfüt'*ünden sonra Fâtiḥ'e kadar sessizliğini koruyacaktır.

Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethini takip eden erken yıllarda (1455/56) (Türker, 1956, s. 54), devrinin yetkin iki âlimi olan Hocazâde ve Ali Tûsî'den birer tehâfüt kaleme almalarını istemiştir. Ali Tûsî, eserinin girişinde bu görevi alma hikâyesini şöyle anlatır:

*Sultan bana, yüce İmam, büyük imamların önderi, insanların yol göstericisi Huccetu'l-İslâm, rabbânî bilgin ..... Gazzalî'nin yazdığı Tehâfüt'ül-Felâsife adlı eserine bakmamı buyurdu ve mümkün olduğunca Gazzalî'nin üslubunda, her iki grubun sözlerinde ve her iki yolun temellerinde gördüğüm tashîh, iptâl, tercîh ve zayıflık bakımından gözüme çarpanları belirtmemi istedi* (Alâaddin Ali Tûsî, 1990, s. 5).

Hocazâde'nin dört, Tûsî'nin ise altı ayda kaleme aldıkları (Kâtip Çelebi, 2007, s. 444). Tehâfütlerin, Fâtiḥ'in zihnindeki akıl-vahiy ilişki ve çelişkilerine nasıl bir katkı sunduğunu bilemiyoruz. Ancak II. Mehmed'in düzenlediği bu felsefî faaliyetin taraflarından Tûsî'nin

izlerini takip ettiğimizde, Fâtih'in tasavvuf ve dolayısıyla sûfi çevrelerle de yakın ilişkiler içerisinde olduğunu tespit ediyoruz<sup>19</sup>.

Fâtih'in hakikati arama yolculuğu bağlamında değerlendirebileceğimiz bu tasavvuf ilgisi, Hoca Saadettin'in kalemine ayrıntılı bir şekilde yansımıştır. Tarihçi, Ali Tûsî'nin *Sultan'ın pek ağır lütuflarına mazhar olduktan sonra*, yürüttüğü görevlerden ayrılıp, uhrevî bir hayat sürmek üzere memleketine döndüğünü ve orada Nakşibendî Şeyhi Abdullah'ın dergâhına yerleştiğini belirtmektedir. Tûsî, burada olduğu müddetçe, Şeyhine Fâtih'i öven konuşmalar yapmanın yanında Sultanın Şeyhe olan sevgisini de aktarmış; böylece, Şeyhin Pâdişâha yaptığı duaların daha da artmasına neden olmuştur. Bu yakınlaşmanın ardından Fâtih ile Nakşibendî Şeyhi Abdullah arasında gizliden gizliye süren yazışmalar daha da sıklaşmış ve iki taraf arasında güçlü bir dostluk oluşmuştur. Bu dostluk onun torunları tarafından da sürdürülmüştür. Şeyhin torunlarından Mehmed Kasım, Rûm'a bu çerçevede bir ziyaret gerçekleştirmiştir (1999, s. 260-261).

Hoca Saadettin, torun Mehmed Kasım'ın aktardığı bir anıya da tarihinde yer vererek Fâtih ile Şeyh Abdullah arasındaki mânevî ilişkinin boyutlarına ışık tutmaktadır. Semerkand'da geçen anıya göre bir gün Şeyh, öğle namazından sonra aceleyle atına binip adamlarının bir kısmıyla şehirden çıkmış. Yanındakileri şehrin çıkışında bekleterek kendisi bir kıra varmış. Dostlarından biri merak edip onu takip etmiş ve Şeyhin at üstünde savaşı gibi hareketler yaptığına şahit olmuş. Daha sonra Şeyhe bu davranışın sebebini sorunca Şeyh, Fâtih'in düşmanla savaş halinde olup ondan yardım istediğini, kendisinin de ona yardım etmeye çalıştığını; bu sayede Pâdişâhın muzaffer olduğunu söylemiştir. Tarihçiye göre Fâtih, Irak, Mâveraünnehir ve Horasan'da yaşayan ulemâ ve şeyhlere, çeşitli hediyeler gönderirdi. Bunların arasında ünlü Molla Câmî de vardı (1999, s. 260-263).

Genellikle Nakşibendî tarîkâtına mensup, sufi bir şâir olarak tanınan Molla Câmî, aynı zamanda önemli bir filozoftur. Tasavvufu felsefî bir zemine dayandırmış olan Molla Câmî, daha yaşadığı dönemde Türk âlimlerini etkilemiştir. Molla Câmî, Fâtih ve II. Bayezid'le mektuplaşarak yakın dostluklar kurmuştur. Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği şiirlerin bazı beyitleri şöyledir:

<sup>19</sup> Babinger, Fâtih'in *tasavvufî hareketlere açıkça düşman olduğunu* iddia etmektedir. Tarihçiye göre bu çevreler genellikle heterodoks sûfi tarikatlardır (Babinger, 2003, s. 353-356). Oysa Kemal Paşazâde'nin Fâtih'in ağzından anlattığı anıya göre o, Belgrat seferindeyken yolda karşılaştığı hırpanî bir dervişten muzaffer olmaları için dua etmesi yönünde yardım talep etmiştir (İbn-i Kemâl, 1991, s. 94).

*Ey kuzey rüzgârı ne hoş kokuyorsun!/Kalk, emeller kıblesi olan semte doğru yürü! O mücâhid ve gâzi padişâhın önünde/Nükteler saçarak söze başla (ve de ki)*

*Felsefe problemleri senin sözünle çözüldü/Her mücmel olan senin mantığın sayesinde açıklığa kavuştu  
Aristocuların yolu seninle birlikte aydınlandı/İşrâkiler'in ışığı seninle birlikte parladı  
Senin hak ile batılı ayıran tabiatın için, hikmet meselesini kavramak gayet tabiidir<sup>20</sup>*

*Ol tarikat yolunda bir kutuptur ol/Gerçeklerin sırrını çözen üstaddir ol*

*Bilgisini ucunu kavramakta akıl güçsüz olur/Söylediklerinin özüne inmede kişi zorda kalır (Hoca Saadettin, c.II, s. 264; c.III, s. 183).*

Molla Câmî-Fâtih mektuplaşmalarında neler paylaşıldı, tartışıldı bilmiyoruz; ancak, onun şiiri, Fâtih'in yukarıda ele aldığımız felsefe ve tasavvuf ilgisine doğrudan atıfta bulunduğu göre, büyük ihtimalle bu konular mektupların içeriğini oluşturmuştur.

Aşağıdaki bilgiler bu kanaatimizi desteklemektedir. Şakâiki'n-Numânîyye, Molla Câmî'ye ayırdığı kısımda Muhyiddin Fenârî'den nakille, şu bahse yer vermektedir: Muhyiddin Fenârî'nin Fâtih zamanında Kazasker olan babası Ali Fenârî'yi bir gün Sultan huzuruna çağırır ve der ki: *Hakîkatın ne olduğunu araştıran kelâmcılar, sûfiler ve filozoflar arasındaki anlaşmazlıkların bir muhakemesinin yapılması gerektiğini düşünüyorum.* Ali Fenârî, böyle bir muhakemenin ancak Molla Câmî tarafından yapılabileceğini arz eder. Bunun üzerine Sultan tarafından Molla Câmî'ye bir elçi gönderilir ve bu mahiyette bir kitap kaleme alması istenir. Molla Câmî, çalışmaya başlar ve taraflar arasında beş konuda anlaşmazlık olduğunu tespit ederek bunlardan birini kaleme alıp Sultan'a gönderir. Ve üzerine düştüğü notta, eğer yazdıkları kabul görürse çalışmaya devam edebileceğini belirtir. Bu risâle İstanbul'a ulaşır ancak Pâdişâh'a ulaşamaz; çünkü o vefat etmiştir (Taşköprülüzâde, 1989, c.I, s. 390-391)<sup>21</sup>.

Görüldüğü gibi, Molla Câmî'nin hayat hikâyesi, enteresan bir şekilde, Fâtih'in hakikati arama yolculuğunun ömrünün sonuna kadar tüm tazeliğiyle devam ettiğini kanıtlamaktadır.

<sup>20</sup> Şamil Öçal, "Mutlak Varlık ve Diğerleri: Molla Câmî'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf Dergisi*, sayı 1. 12 Kasım 2009 tarihinde [http:// www.nurbaki.com/?p=169](http://www.nurbaki.com/?p=169). adresinden ulaşıldı.

<sup>21</sup> (Şamil Öçal'dan referansla)

Bilindiği gibi, Sultan II. Mehmed, tahtta olduğu otuz bir yıl boyunca dışarıda pek çok ülke fethederken; devlet içerisinde son derece devrimci düzenlemeler yapmıştır. Onur verici olduğu kadar yıpratıcı da olan tüm bu faaliyetler, yaşadığı bunalımlarla olgunlaştırdığını düşündüğümüz hikmet ve irfan sevgisini ömrünün sonuna kadar canlı tutmasını engelleyememiştir. Kanımızca bu durum onun için son derece varoluşaldı ve aksi mümkün olamazdı.

### Sonuç

Günümüzden baktığımızda, Fatih'in felsefeyle olan yakın ilişkisini en çarpıcı biçimde kanıtlayan, onun İslam düşünce tarihinde üç yüz yıllık suskunluktan sonra yeniden tehafüt'ler yazdırması olmuştur. Sıra dışı iki insan, Tehafüt geleneğinin kurucusu İmam Gazzalî ile padişah Fatih Sultan Mehmet'in hayatlarının son dönemine, garip bir tesadüfle aynı nihaî yönelim damgasını vurmuştur: Tasavvuf. Bilindiği gibi, Gazzalî ömrünün önemli bir kısmını batınî gelenekler ve –en azından radikal- suffi akımlarla mücadeleyle geçirdiği halde, bir türlü dindiremediği ruhundaki itikadî ve manevî açlığı geç sayılabilecek bir yaşta tasavvufa sarılarak doyurabilmiştir. Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet de başlangıçta felsefe din ilişkisi bağlamında çözemediği anlaşılabilir meselelere ömrünün sonlarında tasavvufu da eklemek istemiştir. Ancak biz, Gazzalî'den farklı olarak, Fatih'in daha çok erken yaşlardayken tasavvufa ilgiyle yaklaştığını biliyoruz.

### Kaynakça

- Adıvar, A. (2000). *Osmanlı Türklerinde ilim*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Alâaddin Ali Tûsî (1990). *Tehâfüt'ül-felâsife (Kitâbu'z-zuhr)*. (R. Duran, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Âşıkpaşaoğlu (1949). *Tevârih-i âl-i Osman*. (Çiftçiöğlü N. Atsız, Düz.). Osmanlı Tarihleri I. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Babinger, F. (2003). *Fatih sultan Mehmed ve zamanı*. İstanbul: Oğlak.
- Bernstein, J. (2007). *Albert Einstein fiziğinin sınırları*. (Y.Uzunefe, Çev.). Ankara: TÜBİTAK.
- Ünsel, K.E.(Yay. Haz.).(1946) *Fatih'in Şiirleri* Ankara: TTK Francis, Y. (1993). *Şehir düştü*. (K.Dinçmen, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Gelibolulu Mustafa Âli (2003). *Kühnü'l-ahbâr*. (M. H. Şentürk, Haz.). Ankara: TTK .
- Hoca Sadettin Efendi (1999). *Tâcü't-tevârih*, (İ.Parmaksızoğlu, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı.

- İbn-i Kemâl, *Tevârih-i âl-i Osman*, VII. defter, (Ş. Turan, Haz.). Ankara: TTK.
- İnalçık, H. (1998). "Mehmed II", MEB İslam Ansiklopedisi. c.7. İstanbul: MEB.
- İnalçık, H. (1995). *Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar I*. Ankara: TTK.
- Kâtip Çelebi (2007). *Keşfü'z-zünûn*. (R. Balcı, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Kâtip Çelebi (2007). *Mizanü'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*. (S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Kabaalçı.
- Kıvâmî (2007). *Fetihnâme*. (C. V. Uygur, Haz.). İstanbul: YKY.
- Kritovulos (2005). *İstanbul'un fethi*. (Karolidi, Çev.). İstanbul: Kaknüs.
- Lütfi Paşa (2001). *Tevârih-i âl-i Osman*. (K. Atik, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Mehmed Neşri (1995). *Kitâb-ı cihan-nümâ*. (F. R. Unat ve M.A.Köymen.) Ankara: TTK.
- Ocak, A. Y. (1998). *Din ve düşünce. Osmanlı medeniyeti tarihi*. (E. İhsanoğlu, Ed.). İstanbul: IRCICA.
- Ocak, A. Y. (1999). *Kalenderiler*. Ankara: TTK.
- Oruç Beğ (1972). *Oruç Beğ tarihi*. (N. Atsız, Haz.). İstanbul: 1001 Temel Eser.
- Öçal, Ş. (2009). *Mutlak varlık ve diğerleri: Molla Câmî'de tasavvuf felsefesi*. Tasavvuf Dergisi, sayı I. 12 Kasım 2009 tarihinde <http://www.nurbaki.com/?p=169> adresinden ulaşıldı.
- Özcan, E. S. (2005). *Bilginler bilgini İbn-i Sînâ*. İstanbul: Ötüken.
- Skirbekk G. ve Gilje N. (2006). *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi*. İstanbul: Kesit.
- Şükrullah (1949). *Behçetü'ttevârih*. (N. Atsız, Haz.). Osmanlı Tarihleri I. İstanbul: Türkiye.
- Taşköprülüzâde (1989). *Şakâiku'n-nümâniyye*. (Cilt. I). İstanbul.
- Tursun Bey (1977). *Târîh-i ebü'l-feth*. (M. Tulum Haz.). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Türker, M. (1956). *Üç tehâfüt bakımından felsefe ve din münasebeti*. Ankara: Ankara Üniv. DTCF.
- Ünver, S. (1953). *İlim ve sanat tarihimizde Fatih Sultan Mehmed*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

[www.arsivakurdi.org](http://www.arsivakurdi.org)



## DİYARBAKIR ÇEŞMELERİNDEN ÜÇ ÖRNEK

**Evindar YEŞİLBAS**

Araş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Sanat Tarihi Bölümü

### Özet

Ortaçağ şehirciliğinde önemli bir yeri olan su mimarisi, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin iklim ve coğrafyasından kaynaklanan farklı boyutu ile Diyarbakır'da daha zengin bir donanıma kavuşmuştur. Yalnız dini ve sosyal yapılarda değil, sivil mimaride de su vazgeçilmez bir unsur olarak yerini almıştır. Su mimarisinde çeşmeler, kamunun kullanımına sunulan basit yapılardır. Bu çalışmada, Diyarbakır şehir merkezinde yer alan çeşmelerden Tahtalı Katsal Sokak Çeşmesi, Arap Şeyh Cami Çeşmesi, Sultan Şüca Çeşmesi çizim ve fotoğraflarla desteklenerek incelenmeye çalışılmıştır. İncelenen çeşmelerin şehir mimarisini bütünleyen kültür zenginliklerimizden olduğu tespit edilmiştir. Bu mirasın gelecek kuşaklara aktarılabilmesi için asli fonksiyonlarına kavuşturulması gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Diyarbakır, Su mimarisi, Çeşme.

### Abstract

#### Three Examples of Diyarbakır Fountains

The water architecture is an important place in the Medieval Urbanism arising from the Southeastern Anatolia Region's climate and geography of different size of water on the hardware architecture in Diyarbakir had gained a richer. Solo religious and social structures, not an indispensable element of civil architecture in the water has taken its place as an object. Architecture to the use of public water fountains are offered a

simple structure. Fountain in the center of the city of Diyarbakir with emphasis on Tahtalı Katsal Street Fountain, the Arab Sheikh Mosque Fountain, Fountain of Sultan hot was to examine supported with drawings and photographs. This architecture complements the cultural richness of our city fountains that have been identified. To transfer this heritage to future generations is essential to be able to function.

**Keywords:** Diyarbakir, Water architecture, Fountain.

## Kurte

### Sê Mînak ji Kanîyên Diyarbekir

Avahîya avê ku di Bajarvaniya Serdema Navîn de xwedîyê çiyekî girîng bû, ji ber iqlîm û erdnîgarîya Herêma Anatolîya Rojavabaşur ve li Diyarbekir gihîştîye xemleke dewlemendtir. Av, ne tenê di avahîyên olî û civakî de, lê di avahîya sîvîl de jî wekî hêmaneke tenebihur çiyê xwe girtîye. Di avahîya avê de kanî, avahîyên basîd ên ku ji bo gel hatine avakirin in. Di vê xebatê de kanîyên wekî Kaniya Tahtalı Katsal Sokak, Kaniya Arap Şeyh Camî, Kaniya Sultan Şüca ku li navenda bajarê Diyarbekir in, bi alîkarîya xêzkişan û fotografan hatine nîrxandin. Hatîye tesbîtîkirin, ku ev kanî ji dewlemendîyên me yê çandî ne ku avahîya bajêr temam dikin. Ji bo ev mîrate bigihîjin nişên bê, divê wekî fonksiyonên xwe yê asasi bîn bikaranîn.

**Peyvên Sereke:** Diyarbekir, Avahîya avê, Kanî

## چکیده

### سه نمونه از چشمه های دیاربکر

معماری آب که در شهرسازی قرون وسطی جای مهمی دارد، با جهت خاص خود که از اقلیم و جغرافیای شرق جنوبی آناتولی در دیاربکر به تجهیزات سرورتمند رسیده است، آب، نه تنها در ساختهای دینی و اجتماعی بلکه در معماری شهری و غیر نظامی هم مانند یک عنصر ناگزیر جای خود گرفته است. چشمه ها در معماری آب ساختهای ساده هستند که به خدمت مردم عرض شده است. در این مقاله، چشمه های تخته لی کاتسال سوقاق، عرب شیخ جامعی و سلطان شجاع با استفاده از نقشه کشی و عکس ها برای تحقیق زیر نظر گرفته شد. ثابت شده است که چشمه هایی که برای تحقیق گرفته شده اند از ثروتمندی های فرهنگی ما هستند که معماری شهر را کامل می کنند. برای این که این میراث به نسل های آینده منتقل بشود باید به وظیفه های اصلیشان برگردند.

**کلمات راهنما:** دیاربکر، معماری آب، چشمه

## الملخص

### ثلاثة امثلة من نوافير ديار بكر

هندسة المياه التي لها مكانة مهمة في عمران العصور الوسطى أصبحت أكثر ثراء في ديار بكر لسبب اقليم منطقة جنوب شرق الأناضول و الظروف الجغرافية. وقد اتخذت مكانها في الهندسة المعمارية المدنية كعنصر لا غنى عنه ليس في المعمارية الدينية والاجتماعية فقط. النوافير في هندسة المياه عمارات بسيطة عرضت لاستخدام العام. حاولنا في هذه الدراسة ان نبحث عن نوافير في مركز المدينة كنافورة شارع تختلي قنصل و نافورة جامع شيخ عرب و نافورة سلطان شجاع و نعتمد في هذا العمل مع الرسومات والصور الفوتوغرافية. وقد تم تحديد بأن النوافير التي بحثنا عنها هي من التراث الثقافي التي تكمل البنيان من المدينة. لنقل هذا التراث إلى الأجيال المقبلة علينا تليينها الى مهامها الأساسية.

الكلمات الأساسية: ديار بكر , هندسة المياه , النافورة

## Giriş

Diyarbakır yöresinde yapılan kazılar sonucunda, çevredeki ilk yerleşmelerin M.Ö. VII bin yıllarında başladığı daha sonra Huriler'in, Mittaniler'in, Urartular'ın, Persler'in, Selevkoslar'ın, Romalılar'ın, Bizanslılar'ın, Emeviler'in, Abbasiler'in, Mervaniler'in, Artuklular'ın, Selçuklular'ın, Eyyubiler'in, Akkoyunlular'ın ve Osmanlılar'ın şehirde hüküm sürdüğü tespit edilmiştir. (Beysanoğlu, vd.1998, s. 36).

Diyarbakır kenti, mimari, etnoğrafik ve görsel değerleri ile çekim noktası olmasının yanında, tarih boyunca farklı devletler tarafından ele geçirilmek istenen bir kent olmuştur. Şehri ele geçiren devletler tarafından çok sayıda dini, askeri, sivil mimari eserler inşa edilmiştir.

Su, insanların yerleşik düzene geçmelerinde büyük rol oynamıştır. Yerleşme merkezini bir akarsu veya göl-gölet kenarında kurmak, eski insanların su temini için bulduğu en kolay yol olmuştur. Zamanla, medeniyet seviyesi yükselen toplumlarda su temini için çeşitli su yapıları inşa edilmiştir.

Su, bütün inanç sistemlerinde kutsal ya da sembol göstergelerle hayat bulmuştur ve kaynak itibariyle aşkın olana gönderme yapar. Ayrıca yeryüzünde coğrafi ve kültürel açıdan vazgeçilmez bir niteliğe sahiptir. İslamiyet'in iki temel kaynağı olan Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinde su ile ilgili ifadelerin çokluğu, onu yüksek bir değerle bu kaynaklara dayalı yaşam sürdüren Müslümanların hayatına sokmuştur. Bu

durumun yansıması olarak İslam şehirlerinde, çeşmeler, sebiller ve suyla ilgili diğer dini kaynaklı vakıflar inşa edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de suyla ilgili ayetlerin bir kısmı insanın yaratılışı ile alakalıdır. Bunlardan en meşhurlarını bazı çeşmelerin kitabelerinde de görmek mümkündür: "...ve her şeyi sudan canlı kılıp hayat verdik..." (Kur'an, Sûretü'l-Enbiya 21:30); "Allah canlıların hepsini sudan yaratmıştır..." (Kur'an, Sûretü'l-Nur, 24:45); "(insan) atılan bir sudan yaratıldı" (Kur'an, Sûretü'l-Tarik, 86:6). Müslümanlar için yoktan var edilmiş temel maddesi olan su, tabiatıyla günlük yaşamda da aynı şekilde yüceltilmiştir.

Su mimarisinde önemli bir yere sahip çeşmeler; belirli bir düzenle sağlanan su sisteminden gelen suyun insanların kullanımına sunulduğu yapılardır. Çeşme kelime olarak "göz" anlamına gelen "çeşm" kelimesinden gelmektedir (Develioğlu, 2008, s.156). Sözlüklerde göz gibi olan delik ve bu delikten akan su şeklinde açıklanan çeşme için XIII-XIV. yüzyıllarda Arapça "sıkaye", "ayn" ya da "meska" terimlerinin kullanıldığı da görülmektedir (Önge, 1981, s.1-15).

Çeşme mimarisi konumuna göre iki ana grupta incelenebilir:1- Mimariye bağımlı çeşmeler, 2- Bağımsız çeşmeler. Birinci grupta ele alınan çeşme örnekleri, herhangi bir evin, bir caminin, türbenin, bir dükkânın ve bahçenin duvarı ile birlikte inşa edilen çeşmelerdir. Bağımsız olarak tasarlanmış çeşmeler, geniş bir meydanın odak noktasında ya da bir avlu içinde inşa edilmiş çeşmelerdir (Ödekan, 1992, s. 284).

Anadolu Türk Sanatında su mimarisi içinde önemli bir yere sahip çeşmeler, insanların su temini amacıyla inşa ettikleri basit strüktürlü yapılardır. Selçuklu ve Osmanlı Devleti zamanında yapılmış çok sayıda çeşme örneği günümüze ulaşmış olmasına rağmen Diyarbakır'da Osmanlı öncesinden günümüze kalan çeşme örnekleri sınırlıdır.

Bu makale kapsamında Diyarbakır merkezde bulunan birçok çeşmenin ortak özelliklerini bünyesinde barındıran Sultan Şüca Çeşmesi, Arap Şeyh Camii Çeşmesi, Tahtalı Katsal Sokak Çeşmesi tanıtılacaktır. Diyarbakır'daki bu çeşmeler il merkezinde bulunan diğer çeşmeler arasında farklı bir öneme sahiptir. Anadolu'da çeşitli şehirlerde benzer örneklerine rastlanmakla birlikte Sanat Tarihi alanında önem arz etmektedirler.

### Tahtalı Katsal Sokak Çeşmesi

Melik Ahmet Paşa Caddesi, Ziya Gökalp Mahallesi, Tahtalı Katsal Sokak'ta bulunmaktadır (fot.1). Çeşme nişinde 0.24 x 0.60 m. ölçülerinde bir kitabe bulunmaktadır. Beyaz kesme taşta üç satır olarak yazılmış kitabenin yazı karakteri taliktir. Kitabenin bir kısmı tahrip olduğundan kısmen okunabilmiştir. Kitabenin ikinci satırında okunan “cedid” kelimesinden çeşmenin yenilendiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla mevcut kitabe bir onarım kitabesidir.

- سوليمان قانوني وقفيندان اولان بو چشم.....مصطفى  
- تحتلى چشم.....جديد.  
- سويو ايچنلر اهل خير روحونو.....فاتحيللا دعالرلا ۱۳۴۵

Okunuşu:

- 1- Süleyman Kanuni Vakfından olan bu çeşmenin.....  
Mustafa
- 2- Tahtalı Çeşme.....cedid
- 3- Suyu içenler ehli hayrın ruhunu.....fatihayla dualarla  
H.1345

Kitabedeki ifade ve vakıf eser olan çeşmenin halka sunulmasındaki sebepler daha belirgin olarak hadis literatüründe açığa çıkmaktadır: “Bir insan öldüğünde onun ameli(nin sevabı) kesilir(ameller defteri kapanır); yalnız, devam eden sadakası (hayır hizmeti), faydalı ilmi bir eseri, Allah’a onun için dua eden bir evladı olan kimsenin defteri kapanmaz” . Bu ve buna benzer ifadeler, hayır vakıflarının kurulmasında teşvik edici olmuştur.

Tamamen düzgün kesme taştan inşa edilmiş olan çeşme bugün işlevini yitirmiştir. Diyarbakır çeşmeleri arasında en süslü çeşme olarak bilinen yapı, dikkat çekicidir (çizim-1).

Tek kemerli çeşmenin yüksekliği 3.08 m., genişliği 2.36 m., derinliği ise 0.46 m.dir. Dikdörtgen bir form arz eden çeşme nişinin genişliği 1.97 m.dir. Nişin etrafını kuşatan 0.20 m. kalınlığından yarım daire formu kemer sütüncelere oturmaktadır. Sütun başlıkları yüzeysel oyma şeklinde geometrik motiflerle bezenmiştir. Sütunlardan sağdaki sekiz kollu yıldız kompozisyonu daire formu kemerde de kullanılmıştır. Ancak soldaki

sütunda kompozisyon olarak eğik çizgilerle oluşturulmuş zikzaklar görülür.

Ayna taşının üzerinde üç açıklık bulunmaktadır. Çeşmenin önünde 0.20 m. derinliğinde bir yalak bulunmaktadır. Yalağın her iki tarafında 0.37 x 0.47 m. ölçülerinde birer seki mevcuttur. Saçak kısmı yıkılmış olan çeşmenin kemer ve sütunlarındaki süsleme kompozisyonunun burada da olduğunu gösteren parçalar mevcuttur (çizim-1). Çeşmenin beyaz renkli kitabe taşı, kemer ve sütunlardaki yüzeysel süslemeler yapıyı ayrı bir konuma taşımaktadır.

### Arap Şeyh Cami Çeşmesi

Hasırlı Mahallesi, Bahçe 2. Sokak'ta Arap Şeyh Camii bitişiğindedir. Çeşme üzerinde 0.40 x 0.22 m. ölçülerinde kitabe bulunmaktadır. İki satır halinde ve talik karakterinde yazılan kitabe H.1145/ M. 1732 tarihi ebced hesabı ile yer almaktadır (fot.3). Arap Şeyh Camii Vakıflarındaki kaydına göre, Diyarbakır'ın 71. Osmanlı Valisi Kara Mustafa Paşa, tarafından 1650 tarihinde yaptırılmıştır. (Tuncer, 1996, s. 179). Bu bilgi doğrultusunda Arap Şeyh Cami Çeşmesi 1650 tarihinden sonra inşa edilmiş olmalıdır. Bu bilgilerden yola çıkarak çeşmeyi, XVII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirebiliriz.

Kitabenin metni şöyledir:

- ایلدى تعمیرنى شریفه خاتون چشمسه نك .  
- .....م ایله .....تاریخ .....دف.....ج: ۱۰۷۲  
۱۱۴۵

Okunuşu:

- 1- Eyledi tamirini Şerife hatun çeşmenin H.1072 / M. 1661
- 2- .....m ile tarih .....def'i H. 1145 / M. 1732

Bugün kullanılmayan çeşme tamamen kaba yontulmuş kesme taştan inşa edilmiştir (fot.2). Çeşmede kemerin bittiği seviyede ayrıca bir sıra beyaz kesme taş da kullanılmıştır.

Arkasındaki camii avlusunun duvarına bitişik inşa edilen çeşme kareye yakın bir form arz etmektedir (çizim-2). Yapının lüle kısmı dışında tamamı sağlam durumdadır.

Tek kemerli olarak inşa edilen çeşme, 2.43 m. yükseklikte, 2.78 m. genişliğinde ve 0.74 m. derinliğindedir. Nişin etrafını kuşatan 0.20 m.

kalınlığındaki sivri kemer, beş sıra düzgün sıralı kesme taş ayaklar üzerine oturmaktadır. Çeşmenin ayna taşı üzerinde 0.42 x 0.34 m. ölçülerinde niş bulunmaktadır. Sivri kemerin bitim noktasında bir sıra beyaz taş kullanımı yapıya hareketlilik katmıştır. Sade görünümlü çeşmede süsleme olarak sivri kemer yapısından, beyaz taş kullanımından ve oldukça düzgün yazılı kitabesinden söz edilebilir.

Çeşmede saçak kısmı düz bir silme şeklinde düzenlenmiş olup cepheden 0.10 m. dışa taşırılmıştır.

### Sultan Şüca Çeşmesi

Ali Paşa Mahallesi, Mardin Kapısı'nda bugünkü Turistik Cadde'nin sol kanadında yer almaktadır. Çeşme üzerinde mevcut üç kitabe bulunmaktadır. Bu kitabeler, 1943 yılında Süleyman Savcı tarafından okunmuştur. Ancak günümüzde bu kitabelerden yalnızca ortadaki okunabilecek durumdadır. Savcı'ya göre H.605 /M.1208-1209 tarihli olan bu çeşme; XIII. yüzyılın başına tarihlendirilen daha önce bu çevrede Şeyh Şüca adına yapılan medrese, türbe ve çeşme gibi yapılar topluluğundan kalan bir eserdir (Savcı, 1943, s. 748-750; Sözen, 1971, s. 222).

Çeşme nişinde yer alan kitabelerden (fot.6) ortadakinin metni şöyledir:

- الفاتحه سنه ٦٠٥  
- السلطان الشجعي  
- في سنه خمس سنه مائة

Okunuşu:

- 1- El Fatiha sene 605
- 2- Es Sultani Eş-Şüca
- 3- Fi sene hamse ve site mie

Kitabelerden(fot.5) sağdakinin metni ise şöyledir:

- (علا) متن مراد اولان دعادر.  
- ايش بو چشمسه  
- سى ١١٢٥

Okunuşu:

- 1- (ala)metten murat olan duadır bugün bana...?
- 2- İş bu çeşmenin  
Sene 1125

Ömer Şeddad Camisi'nin önünde yer alan çeşme, arkasında bir duvara yaslanmış durumdadır. Günümüzde kullanılan çeşme düzgün kesme taştan inşa edilmiştir.

Sivri kemerli yapılan çeşme, 3.10 m. yükseklik, 6.86 m. genişliği ile yatay dikdörtgen bir form arz etmektedir. 0.74 m. derinliğinde olan çeşme nişinin etrafını 0.12 m. kalınlığında sivri kemer kuşatmaktadır (çizim-3). Kemer yanlarda zeminden altı sıra düzgün sıralı kesme taş ayaklar üzerine oturmaktadır. Geniş çeşme nişinin, ortadaki biraz aşağıda olmak üzere üç nişi vardır. Nişlerin üzerinde üç bölümlü yazıt dikkati çekmektedir. Zamanla tahrip olmuş kitabelerden bugün sadece ortadaki okunacak durumdadır. Çeşmenin aynalığında birinden su akan, ikisi kapatılmış toplam üç lülesi bulunmaktadır. Çeşmenin önünde ayrıca 0.12 m. derinliğinde yalak yer almaktadır.

Çeşmede saçak kısmı düz bir silme şeklinde düzenlenmiş olup, cepheden 0.13 m. dışa taşkındır. Oldukça sade görünümlü çeşmede, süsleme olarak çeşme nişi içerisinde bir sıra beyaz taşın kullanıldığından ve sivri kemerden bahsedilebilir (fot. 4). Ayrıca çeşmeyi kullanacak insanların eşyalarını koymaları için yapılmış küçük nişçikler de yapıya hareketlilik kazandırmıştır.

## Sonuç

Bu çalışmada, Diyarbakır merkezde çok sayıda bulunan çeşmelerden üç tanesi ele alınmıştır. Bunlar; Sultan Şüca Çeşmesi, Arap Şeyh Cami Çeşmesi ve Tahtalı Katsal Sokak çeşmesidir. Diyarbakır'daki bu çeşmeler, form itibarıyla Bitlis (Öztürk, 2004) ve Mardin (Yıldız ve Koç, 2007, s. 299-308) çeşmeleriyle benzerlik göstermektedir.

Çeşmelerin cephe biçimlerini oluşturan kemer formları çeşitli olup sivri kemer ve yarım daire formlu kemer daha çok tercih edilmiştir. Çeşme nişlerini kuşatan kemerler, yanlarda duvar ve duvara gömülü sütun ve sütunçelere oturmaktadır. Çeşmelerin ahşap çatı ve sundurmaları mevcut değildir. Çeşmelerde dikkati çeken en önemli husus, taslıkların kemerli küçük birer niş formunda olmasıdır. Ayna taşlarında ve kitabelerde farklı malzeme kullanılmayıp, kesme bazalt taş malzemenin tercih edildiği görülür.

Diyarbakır çeşmelerinde, süsleme daha çok ön cephede yoğunlaşmıştır. Süslemenin taşla bağlı olarak çeşitlilik gösterdiği söylenebilir. Çeşmelerden bazılarında renkli taşla yapılan süslemeler dikkati çeker. Çeşmeler arasında süslemenin en yoğun kullanıldığı Tahtalı



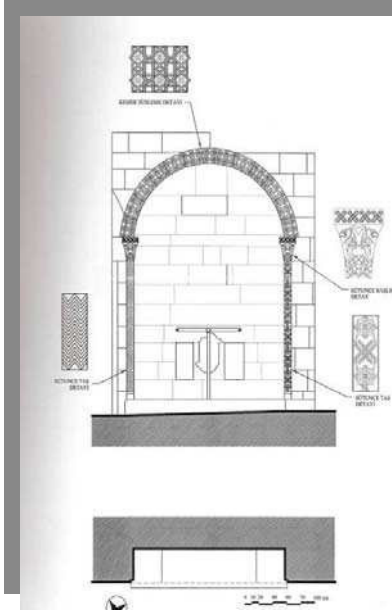
Katsal Çeşmesi'nin geometrik ve bitkisel süsleme kompozisyonlarının yüzeysel olarak işlendiği görülür.

Diyarbakır merkezinde bulunan çeşmelerin; malzeme ve yapı tasarımı bakımından, Anadolu'daki tarihi su yapıları içerisinde önemli bir yere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Tarihi kaynaklarda 131 tane çeşmenin varlığından söz edilirken, bugün sadece 33 tane çeşmenin sağlam durumda günümüze ulaşması konunun önemini ortaya koymaktadır. Çeşmelerin önemi konusunda dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, dönemlerinin üslup özelliklerini yansıtmakla birlikte mahalli özellikler göstermesidir.

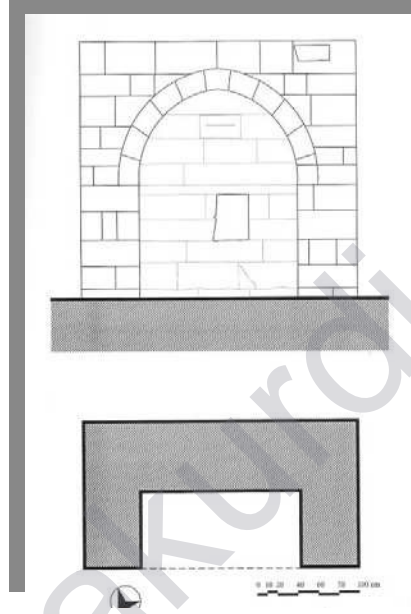
Diyarbakır'ın sıcak yaz günlerinde insanların kullanımı için çeşmelerin bir an önce onarılarak eski canlılığına kavuşturulması sağlanmalıdır. Bu eserler ancak asli fonksiyonları kazandırılarak gelecek kuşaklara bir kültür mirası olarak bırakılabilir.

### Kaynakça

- Beysanoğlu, Ş. (1998). *Anıtları ve kitabeleri ile Diyarbakır tarihi*. Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi.
- Develioğlu, F. (2008). *Osmanlıca Türkçe ansiklopedik lügat*. Ankara:Aydın Kitabevi.
- Ödekan, A. (1992). Kent içi çeşme tasarımında tipolojik çözümleme. *Semavi Eyice'ye Armağan, İstanbul Yazıları*. TURİNG, 281-297.
- Önge, Y. (1981). Türk su mimarisinde suluk adını verdiğimiz çeşmeler. *SÜEFD*, 1, 1-15.
- Öztürk, Ş. (2004). *Bitlis su mimarisi*. Bitlis: Bitlis Valiliği.
- Savcı, S. (1943). Sultan Şüca türbesi ve Mardin kapı'daki izler, *Karacadağ*, Diyarbakır, 60-61, 748-750.
- Sözen, M. (1971). *Diyarbakır'da Türk mimarisi*. İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği.
- Tuncer, O. C. (1996). *Diyarbakır camileri*. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi.
- Yıldız, İ. ve Koç, E. (2007). Mardin'in çeşmelerinden üç örnek. *Makalelerle Mardin*, İmak Ofset, II, 299-308.



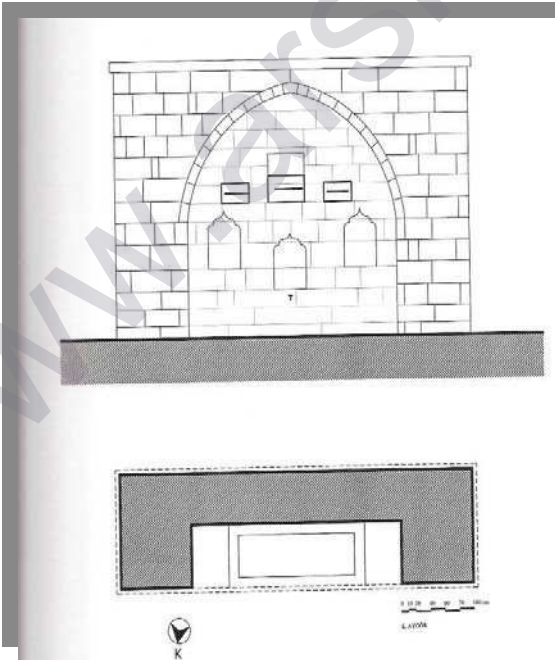
Çizim 1- Tahtalı Katsal Sokak Çeşmesi  
Plan ve Görünüşü



Çizim 2- Arap Şeyh Cami Çeşmesi  
Plan ve Görünüşü

56

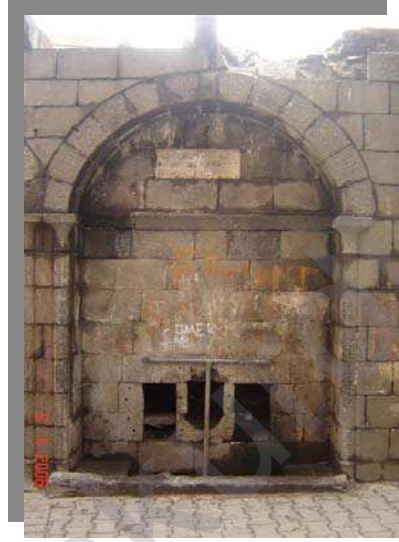
Mukaddime,  
Sayı 1, 2010



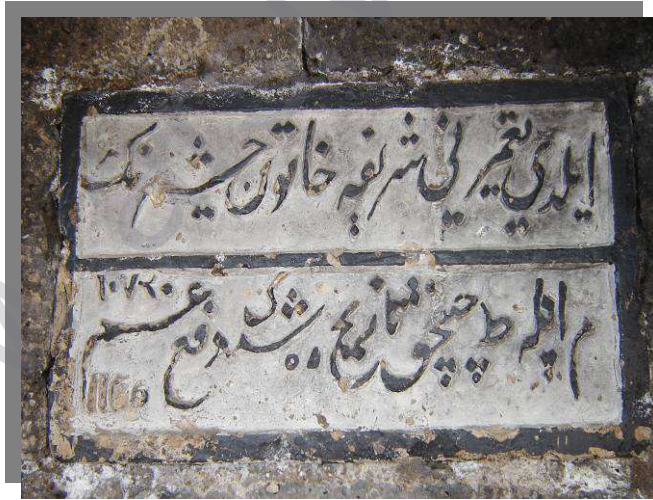
Çizim 3- Sultan Şüca  
Çeşmesi Plan ve  
Görünüşü



Fot. 1- Tahtalı Katsal Sokak Çeşmesi



Fot. 2- Arap Şeyh Camii Çeşmesi



Fot. 3- Arap Şeyh Camii Çeşme Kitabesi



Fot. 4-Sultan Şüca Çeşmesi

Mukaddime,  
Sayı 1, 2010



Fot. 5- Sultan Şüca Çeşmesi  
1 nolu kitabe



Fot. 6- Sultan Şüca Çeşmesi  
2 nolu kitabe

## TÜRK MUHALEFET GELENEĞİNDE “DEMOKRAT PARTİ”

---

**Safiye Ate DURÇ**

Siyaset Bilimi Uzmanı

### Özet

Bu çalışma, Türk muhalefet geleneğinde önemli bir yeri olan Demokrat Parti'nin (DP) muhalefet anlayışını incelemektedir. Türkiye'nin muhalefet serüvenini Osmanlıda yaşanan isyan hareketlerine kadar götürmek mümkündür. Ancak yasal zeminlerde muhalefet, çok partili hayata geçişle, yani 1946 yılı ile birlikte başlamıştır. Peki DP, ne kadar muhalif olabilmiş, Türkiye'nin muhalefet geleneğine nasıl bir etkide bulunmuştur?

**Anahtar Kelimeler:** Muhalefet, Demokrat Parti, Siyasal Muhalefet, Siyasal Parti, Muhalefet Geleneği.

### Abstract

#### Democrat Party In The Opposition Tradition Of Turkey

This study aims to investigate the opposition comprehension of Democrat Party which has an important place in the opposition tradition of Turkey. It is possible to take the opposition adventure of Turkey from the rebellion movements of Ottoman Empire to present day Turkish Republic. However, the legal politic opposition at assembly has been began by transition of many party life system from 1946. If that's so, was DP actually oppose to? How did DP affect the opposition traditon of Turkey?

**Keywords:** The Opposition, Democrat Party, Politic Opposition, Politic Party, Opposition Tradition.

## Kurte

### Di Kevneşopa Muxalefeta Tirkî de “Partîya Demokrat”

Ev xebat li ser , têgeha muxalefeta Partîya Dîmokrat (PD), ku di kevneşopîya muxalefeta Tirkan de xwedîyê çiyekî girîng e hûr dibe. Mirov dikare serpêhatîya muxalefeta Tirkîyê heya serhildanên dewra Osmanîyan bibe. Lê muxalefeta li ser zemîna zagonî, bi derbasbûna jiyana pîrr-partî, yanê bi sala 1946an dest pê dike. Gelo PD çî qas muxalîf kiriye, bandoreke çawa li ser kevneşopîya muxalefeta Tirkîyê kiriye?

**Peyvên Sereke:** Muxalefet, Partîya Dîmokrat, Muxalefeta Sîyasî, Partîya Siyasî, Kevneşopîya Muxalefetê.

## چکیده

### حزب دموقرات در عنعنه مخالفت ترکیه

این مقاله بر روش حزب دموقرات که در عنعنه مخالفت ترکیه جای مهمی می گیرد بررسی می کند. سرگزشت مخالفت ترکیه را تا به جنبشهای عسینانی را که در دوره عثمانی وقوع شده را می توان برد. ولی در ترکیه مخالفت مشروع با ورود دموقراسی یعنی در سال 1946 شروع شده است. پس مخالفت حزب دموقرات در زندگانی دموقراسی ترکیه چقدر موفق شده و چه تأثیر بر روش مخالفت گذاشته است؟

**راهنما:** مخالفت، حزب دموقرات، مخالفت سیاسی، حزب سیاسی، روش مخالفت.

## الملخص

### الحزب الديمقراطي في تقاليد المعارضة التركية

هذه الدراسة تبحث عن ذهنية الحزب الديمقراطي الذي كان له مكانة هامة في تقاليد المعارضة التركية. من الممكن ان نساعد مغامرة معارضة تركيا الى الحركات الثمرد التي جرت في عهد العثمانيين. ومع ذلك ، فإن المعارضة في الميدان القانوني ، بدأت مع الانتقال الى نظام التعددي الحزبي في عام 1946

فالسؤال هنا الحزب الديمقراطي كم كان بإمكانه ان يعارض و كيف اثر تقاليد المعارضة في تركيا ؟

**الكلمات الأساسية :** المعارضة، الحزب الديمقراطي، المعارضة السياسية، الحزب السياسي، تقليد للمعارضة.



“...Bizim tek eksiğimiz, hükümet partisi karşısında bir parti bulunmamasıdır. ... (antidemokratik) maddelerin iyileştirilmesinden, partiler teşkiline, toplanma ve güvenlik haklarına karşı koyması ihtimali olan hükümler değiştirilmelidir.” (İsmet İnönü)<sup>1</sup>

1 Kasım 1945

## Giriş

İnsanların bir arada yaşama gerekliliği beraberinde toplumsal birlikteliği ve dayanışmayı getirdiği gibi yarışmayı ve çatışmayı da getirmiştir. Yaşamın hemen her alanında, hatta iki insanın bir arada bulunduğu her yerde, belli bir süreden sonra uyuşmazlıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Bir taraf diğer tarafın görüşlerine karşı çıkar, tepki gösterir ya da onları yok etmeye çalışır. Bu çatışmanın, belki de, en kalabalık kitleye ulaştığı ve en derin izler bıraktığı alan siyasal alandır. Siyasette var olan çatışmalar, tepkiler ve düzen karşıtlıkları bazen sistemlerin bazen partilerin bazen de devletlerin sonunu getirir. Ya da bu çatışmalar, tam tersi bir şekilde devleti, sistemi ve karşısında durduğu partinin gücünü pekiştirir. Peki ama siyasal alanda karşıtlığı, yani muhalif olmayı, gerektiren durumlar nelerdir? Neden uzlaşma dururken sürekli çatışma olmaktadır?

Makalenin temel argümanı olan; Türkiye’de 1920’lerden itibaren gelişen -hatta Osmanlı’daki isyan hareketlerine kadar götürülebilinen-siyasal muhalefetin görevini yerine getiremediği, 1946’da çok partili yaşama geçişle birlikte Demokrat Parti’nin (DP) vücudunda kendini yasallaştıran muhalefetin Osmanlı’dan devraldığı vesayetçi yapıyı, devlet-reaya arasında çizilmiş keskin çizgileri ve siyasal seçkinlerin bireysel çıkarlarını yok edemediği savları irdelenmesi gereken konulardandır. Türkiye, demokrasi terimiyle çok geç tanışmış, tebaayı yurttaş; ümmeti millete zamanında dönüştürememiştir. Dolayısıyla muhalifliğin en rahat dile getirilebildiği demokrasi ortamından da bu anlamda yararlanamamıştır. Siyasal muhalefet, iktidarı denetlemek ve dengelemek şeklinde değil kutsal devletin bekasını sağlayacak şekilde ve iktidardaki partiyi tamamen ortadan kaldıracak mahiyette yaşanmıştır. Türkiye, gerek gelişmemiş iktisadi yapısıyla gerekse bilinçlenmemiş toplumuyla demokrasilerdeki yerini, hala, sağlamlaştıramamıştır. Bunun en kuvvetli kanıtlarını derin tartışmaların geçtiği meclislerde görebilmekteyiz. 1923’ten 1950’ye kadar aralıksız iktidar partisi olan

<sup>1</sup> Eroğul, Cem. (1970). Demokrat Parti (Tarihi ve İdeolojisi). Ankara: Sevinç Matbaası. s. (6)

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), tek parti kimliğiyle toplumda her türlü tahakkümü kurmuş, siyasal muhalefeti de güdümlü muhalif partiler açarak devam ettirmeye çalışmıştır. Özellikle iktidarının son dönemlerinde hemen her şeyi yasaklayarak derin bir toplumsal muhalefet yaratmış; ancak siyasal alanda var olan muhalefetin hareket serbestisini yok ederek, çıkabilecek muhalif sesleri cılızlaştırmıştır. Yasal ve meşru bir muhalefet rejim gereği var olmadığından muhalif bir yapı için demokrasiye geçişe (çok partili yaşama geçiş-1946'ya) kadar beklenilmiştir. Bu tarihle birlikte siyasal anlamda gelenek bozulmuş ve Terakkiperver ile Serbest Cumhuriyet firkalarının aksine CHP'nin içinden çıkan muhalif bir kanat DP'yi kurmuştur. Artık muhalefet CHP'nin her istediğini yapan bir kurum değil toplumu da arkasına alan karşıt bir mercii olarak görev alacaktır. Türkiye'nin siyasal kültüründe hâkim olan muhalefete tahammülsüzlük hem CHP tarafından DP'ye hem de DP tarafından (özellikle 1954'ten sonra) diğer partilere ve bazı kurumlara yaşıatılmıştır. Dolayısıyla DP, demokratikleşmeyi şekli olmaktan çıkarıp uygulanabilir hale getirmişse, yani çok partili seçimleri teminat altına alarak halkı yurttaşlığa yaklaştırabilmişse de gerçek anlamda muhalif olmayı başaramamıştır. Muhalefet geleneğinde değiştirebildiği yegâne şey ise tam anlamıyla güdümlülüktür.

62

Mukaddime,  
Sayı 1, 2010

### 1. Kavramsal Çerçeve

Kavramların netliği konunun anlaşılabilirliğini artırır ve çalışmaya bir sistematiklik katar. Sosyal bilimlerdeki kavram kargaşasını da düşününce netlik daha bir önem kazanır. Bu gerçeklikten yola çıkarak, şimdi, konuya temel oluşturacak olan şu kavramlar açıklanacaktır: muhalefet, siyasal partiler, seçim ve seçim sistemleri.

#### *Muhalefet*

Muhalefet, “zıddına, tersine gitmek, karşı çıkmak ve itiraz etmek”(Özcan, 2001, s.127) anlamlarına gelen Arapça ve Osmanlıca asıllı bir terimdir. Sosyal hayatın hemen her alanında rastgelen muhalefet kavramı, siyasal kültürün ve siyaset biliminin de temel kavramlarından biridir. İktidara karşı gelme, onu denetleme ve dengeleme anlamlarına gelen siyasal muhalefet Özcan tarafından şöyle tanımlanmıştır: Siyasal muhalefet “*yerleşik otoriyete-iktidara karşı gelmek, onu eleştirmek veya yıkmak amaçlı bir konumu ve bu temeldeki faaliyetlerin bütünüdür.*” (Özcan, 2001, s.127). Özcan, *yıkmak* kelimesini de kullanarak yaptığı tanımlamanın kökenlerini Batı modernleşme sürecindeki sınıf



çatışmalarına bağlamaktadır. Burjuvazi ve karşıt sınıfların çatışma ve uzlaşmaları sonucu meydana gelen siyasal mücadeleler, muhalefeti iktidara karşı gelme, yıkma veya eleştirme eylemi olarak siyasal tarihe sunmuştur. Böylece farklı sınıflar çıkarları doğrultusunda siyasal arenada yer alarak iktidara karşı gelebileceklerdir (Özcan, 2001, s.127). Ancak Mazıcı'ya (1984:23) göre “*yıkma, yok etmek*” olumsuzluğa ait sözcüklerdir, oysaki muhalefet kavramının açıklanmasındaki en önemli nokta muhalefet ile menfi (olumsuzluk) kavramlarını birbirinden ayrılabilir. Olumsuzluğun bir yapıyı tamamen yok sayarak, onu reddederek gerçekleştirdiğini belirten Mazıcı, muhalefeti ise daha yapıcı bir şekilde söyle tanımlamaktadır: “*Muhalefet; karşısındaki kuruma, yapıya mekanik olarak sahip çıkarak uygulama biçim ve düşüncelerine tepki göstermektir.*” (1984, s.23). İki kişinin bulunduğu her yerde muhalefetin olduğunu söyleyen Tunaya da Mazıcı'yla benzer fikirlere sahiptir. Devletin iktidar kaynağı halktır. Dolayısıyla devleti yönetmeye talip olan iktidar partilerinin de muhalefet partilerinin de kaynakları aynıdır. O halde “*devlet gemisini yürütenler, karşılarında kendi hareketlerini tenkit eden, kendi felsefesini beğenmeyen ve kendilerinin yerine iktidara geçtikleri takdirde daha isabetli bir program tatbik edeceklerini ileri süren siyasi teşekküllere hürmet etmelidirler.*” (Tunaya, 1952 s.9). Tunaya, böylece muhalefeti de tanımlamış olmaktadır. Yani iktidarın karşısında olup her zaman onu eleştirme ve kontrol altına alma serbestisine sahip olan güce muhalefet denir. Tunaya'nın vurguladığı nokta da muhalefetin yapıcı tarafıdır. Çünkü ona göre demokrasi rejiminde muhalefette yer alan partilerin devleti oluşturan temellere saldırmaması, onu yıkmaya yönelik faaliyetlerde bulunmaması gerekir. Aksi takdirde muhalefetten değil ihtilalci bir güçten bahsedilebilir. Yalnız muhalefeti koruyup devamını sağlamak da demokrasilerde önemlidir. Bu işlevi iktidarlar ve devlet yapar. Muhalefetin güvence altına alınmadığı, ona tahammül edilmediği bir yerde özgürlüklerden bahsetmek de mümkün değildir (1952, s.9-11).

Her üç tanımlamada da muhalefet ile iktidar arasındaki tamamlayıcılık unsuru göze çarpmaktadır. Lakin ilk tanımlamada muhalif olmak ikinci ve üçüncü tanımlamalara göre daha yıkıcı bir anlamla doldurulmuştur. Muhalefetin yıkıcılığına vurgu yapmak çoğu durumda siyasal sistemlerin yok olmasını getirmektedir. Çünkü bu durumda muhalefet bir şeye hayır diyorsa bunun nedenlerini açıklama gereği duymaz. Sadece iktidara karşı durmak için, onun tezlerine, savunularına hayır deme gereği duyar, yani temel amaç iktidarı yok etmek, yıkmaktır. Oysaki muhalefet daha yapıcı bir konumda ele alındığında, muhalefetin

sadece hayır demesi yetmiyor. O şeye neden hayır dediğini, kabullenmediği ya da karşı çıktığı tezlerin yerine neler koyabileceğini de belirtmelidir ki bu durumda amaç iktidarı yok etmek değil onu denetlemek, dengelemek ve toplum hayatı için negatiflik yaratacak durumları bulup ortaya çıkarmak olacaktır. Muhakkak ki; her siyasi partinin temel gayesi iktidara gelmektir; fakat partilerin yapması gereken, muhalefete geldiğinde iktidara saldırabilecek delikler bulmak değil; halkın huzurunu, refahını sağlayan ve bozan durumları göz önünde bulundurmasıdır. Başka bir ifadeyle temel amaç muhalif olabilmektir. Çalışmamıza da muhalefetin yapıcı tanımından yola çıkarak başlayacağız.

Muhalefet kavramı sosyal hayatta “*karşı durmak, tepkiselliği yansıtmak*” olarak gerçekleşir ve herhangi bir sınıflamaya tabi tutulmaz. Ancak siyasi hayatta muhalif olmanın aynı zamanda birden fazla çeşidi bulunmaktadır. Okunan pasajlardan elde edildiği kadarıyla muhalefetin şu çeşitleri bulunmaktadır: “*Parti içi muhalefet, parti dışı muhalefet, rejim içi muhalefet, rejim dışı muhalefet, sol muhalefet, sağ muhalefet, İslamcı muhalefet, meclis içi muhalefet, meclis dışı muhalefet...*” Devam edip giden bu sınıflandırmada temel alınan şeyler ya muhalif olan kesimin ideolojik yapısı ya da muhalefetin meclis içinde mi yoksa dışında mı yapıldığıdır.

Batı toplumlarında siyasi mücadelelerinin etkinliğini en iyi koruyabildiği, siyasi ve toplumsal muhalefetin geçerliliğini en rahat sağlayabildiği yegâne yönetim şekli demokrasidir. Demokrasilerde zıt fikirlere saygı ve seçim serbestisi olduğu için karşıt fikirlerin bulunduğu ortamlar da artmaktadır. Muhaliflik otoriter olsun totaliter olsun demokratik olsun her rejimde mevcuttur; fakat anlam kazandığı rejim demokrasidir. Demokrasinin vazgeçilmezi ve muhalifliğin anlam bulduğu alan ise seçimlerdir. O halde seçimi ve siyasi rekabeti hızlandırıp siyasi yaşama katılmayı sağlayan siyasi partileri de açıklamak gerekir.

### ***Seçim ve Siyasi Partiler***

Seçim; bir ülkede yönetilenlerin kendilerini yönetecek kişileri seçip onları iktidar yapabilmesi olayıdır. Eskiden yalnızca asillerin, toprak sahiplerinin ve din adamlarının (yurttaş olarak kabul edilen kesimin) seçme hakkının bulunduğu Eski Yunan ve Roma demokrasileri ile ilkel topluluklarda oy hakkının belli kesimlerle sınırlandırılması ve seçeneklerin kısıtlı tutulması o dönemdeki seçimleri günümüz seçimlerinden ayırmaktadır. Ancak Ortaçağ feodal toplum yapısında,

tanrının iktidarını elinde bulundurduğuna inanılan kralın yetkilerinin zamanla sınırlandırılması ve başka organlara (meclislere) aktarılması seçim kavramını farklılaştırmaktadır. 19. ve 20. yy.larda ise seçimle ilgili birçok yenilik yapılmış ve son olarak *genel oy* ilkesi kabul edilerek bir ülkedeki bütün vatandaşların dil, din, yaş ve cinsiyet ayrımı gözetmeksizin oy kullanabilmeleri sağlanmış, böylece seçim bugünkü yapısına kavuşmuştur (Ateş, 2006).

Temsili demokrasiler, halkın taleplerini dile getiren çeşitli siyasal örgütlenmelere sahiptir. Ancak bunlar içerisinde en anlamlı olan ve artık demokrasinin vazgeçilmezi olarak ifade bulan siyasal partilerdir. Türkçede parça, bölüm anlamına gelen Fransızca parti sözcüğü, Osmanlıcada fırka kelimesiyle karşılanmıştır. Hizip, cemiyet vb kelimelerle özdeşleşen siyasal örgütlenme ancak siyaset biliminin doğmasıyla *Parti* kelimesini sahiplenmiştir. Siyasi partiler ile ilgili çalışmalar yapan M. Duverger de siyasal partilerin henüz çok yeni bir geçmişi olduğundan bahsetmektedir. Ona göre her ne kadar ilkçağ cumhuriyetlerini bölen hizipler, Rönesans İtalya'sında komutanın etrafında toplanan ordular vb., parti olarak isimlendirilse dahi bunlar günümüzdeki gerçek partilerle bir değildir (Sarıbay, t.y s.9).

Siyasal partinin ne anlam ifade ettiğini, amacının ne olduğunu ve içerdiklerini maddeler halinde özellikle Ali Yaşar Sarıbay'ın (t.y,s.10-13) eserinden yola çıkarak şöyle netleştirebiliriz:

- a. *Siyasal parti, bireysel veya kolektif olarak kendilerini belli bir siyasal etiketle(demokrat, sosyalist vb.) özdeşleştiren kişilerin bir araya gelmesidir.*
- b. Partinin üyelerinin örgütlenme hakları ve partinin amaca uygun hareketleri yasal ve meşrudur.
- c. Partinin yegâne amacı iktidarı ele geçirmektir.
- d. Siyasal parti, toplumdaki bölünme ve çatışmaları temsil eder. Temsil ettiklerin kesimlerin çıkarlarını hâkim kılmak için seçimlere katılır.
- e. Partide süreklilik ve örgütlülük esastır.
- f. Siyasal partiler demokrasinin vazgeçilmezleridir.
- g. Partiler, temel olarak ikiye ayrılır: İktidar partileri ve muhalefet partileri. Bunlardan özellikle muhalefet partileri devlet yönetimini ve uygulamaları toplum adına denetleme işlevine sahiptir.

Siyasal partilerin tipolojisine gelince, bu konuda çeşitli sınıflandırmalar<sup>2</sup> bulunmakla birlikte partiler genellikle devletin başında bulunup bulunmamasına göre ikiye bölünmektedir: İktidar Partileri ve Muhalefet Partileri. Siyasal partilerin kuruluş amaçları daha önce de söylenildiği gibi iktidara gelip özelde temsil ettikleri grubun genelde ise toplumun çıkarlarını savunmak, refahını sağlamaktır. Dolayısıyla devletin veya sistemin başında yer alan, genel seçimler sonucunda en yüksek oy(lar)u alıp gücü eline alan parti(ler)ye iktidar parti(ler)si; seçimleri kazanan ancak iktidar olmaya yetecek oy(lar)u alamayan parti(ler)ye ise muhalefet parti(ler)si denir.

Siyasi partiler sosyolojisini irdeleyen Tuncay'ın incelediği tek partili sistemler incelediğimiz dönem ve konuyla oldukça ilişkilidir. Ona göre, tek partili devlet sistemleri iki şekilde var olmaktadır. Ya gerçekte birden fazla parti olduğu halde bir parti ötekilere ağır basmakta ya da muhalefete yer vermeyen tek bir diktatörlük partisi olmaktadır. Bu ikisine ek olarak başka bir kategori de ulusal kurtuluş savaşları sırasında birbiriyle anlaşamayan grupların tek bir amaç etrafında birleşmesi sonucu oluşan tek partidir(2005, s.3). Tunaya'ya göre ise özellikle geri kalmış ülkelerde bazı tek parti rejimleri, geçici olduklarını ve demokratik, uygarca bir düzene varmak için köprü olduklarını ilan etmişlerdir. Dolayısıyla bu sistemlerde başka partiler kurdurulmaz, hukuki olmayan fiili bir tek parti sistemi mevcut olur. Tunaya(1952,s.8-9) buna “*vesayet partisi*” demektedir. Siyasal partiler konusunda çalışan bir başka isimde İtalyan siyaset bilimcisi Giovanni Sartori'dir. Sartori, tek partili devletleri üç bölerek incelemektedir. İlki toplumu siyasallaştırma girişimi olarak değerlendirdiği totaliter tek partidir. Burada önemli olan şey toplumun kötü gelenekler ile değil siyaset yoluyla totaliter biçimde kalıplanmış olmasıdır. İkincisi bütün toplumu kapsama gücü ya da isteği olmayan bir denetim sistemini ifade eden otoriter tek parti sistemidir. Burada toptancılık değil dışta bırakıcılık vardır. Önderin karizması bu sistemde önemli bir rol oynar. Sartori'nin sistemleştirdiği son parti sistemi ise pragmatik tek parti sistemidir. Bu sistem öncekilerden daha az zorlayıcılık potansiyeli taşır. Çünkü bu, bir ideolojinin onayından yoksundur. Bu üçlü parti sistemine ek olarak devrimci tek parti de düşünürün açıklamaya çalıştığı parti sistemlerindedir (Akt. Tuncay, 2005, s.4-5).

<sup>2</sup> Sarıbay sınıflandırmayı parti işlevinin yönü ve yoğunluğu üzerinden yaparken Heywood üyeleri ve partinin ideolojik görüşünü önclemiştir. Bunların dışında da yapılmış birçok sınıflandırma çeşidi vardır. Daha fazla bilgi için Bknz Sarıbay, (t.y):9-27;Heywod,(2006):357-363; Tuncay, (2005):1-11; Tunaya, (1952): 8-11.

Muhalefeti, demokrasiyi, seçimi ve seçim sistemleri ile siyasal partileri kavramsallaştırdıktan sonra şimdi Demokrat Parti'nin esas temsil ettiği Türkiye'nin muhalefet geleneğine bakalım.

## 2. Türk Muhalefet<sup>3</sup> Geleneği

Türkiye çok partili yaşama, yani demokrasiye geçme aşamasında uzun soluklu yıllar geçirmiş bir ülkedir ve demokrasiyi hala tam anlamıyla oturtabilmiş değildir. Oysaki özgürlüklerin, insan haklarının, yurttaşlığın, seçimlerin, iktidar- muhalefet çatışmalarının ve muhalefetin anlam bulduğu yegâne yönetim şekli demokrasidir. Demokratik hakların olmadığı veya hakların anayasayla güvence altına alınmadığı ülkelerde yaşanan muhalif hareketler meclis içinde olsun dışında olsun şiddetten ve kandan ya da sindirilmişlikten başka bir şey getirememiştir.

Türkiye'de demokrasinin bir türlü oturtulamadığı ve bu durumun 1923-1960 arası dönemde, önce düzelir gibi olması sonrasında ise daha vahim bir tabloya dönüşmesi savından yola çıkarak denilebilir ki Türk (siyasal) muhalefet geleneği çizgisi aslında Türk demokrasi çizgisi veya yurttaş inşa çizgisiyle aynı doğrultuda ilerlemiştir. Duraklama noktaları, hızın arttığı dönemler ve tökezleme dönemleri genellikle aynıdır. Bundan dolayı Türk muhalefet geleneği aktarılırken aslında çok partili yaşama geçiş süreci, yurttaş yaratma süreci ile muhalefet süreci bir arada yürütülecektir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923- 1950 yılları arasında ilerleyen muhalefet tarihinin kökenlerini Osmanlı'ya dayandırmak yerinde bir tespit olur. Çünkü Türkiye devleti her ne kadar çağdaşlaşmak adına her türlü reforma başvurmuş olsa da Osmanlı'nın gerek vesayetçi yapısından gerekse toplum yapısından kendisini kurtaramamıştır. Vesayetçi yönetim tarzı ve merkez-çevre ilişkilerinin keskin çizgilerle birbirinden ayrılması muhalif olmayı da içe kapalı bir duruma getirmiştir. Yani muhaliflik uzun zaman bireysel düzeyde kalmış, kitleselleştiği durumlarda ise local hareketler olarak tarihteki yerlerini almışlardır. Devletin kutsallaştırılmış olması da Osmanlı'da hem aydın hem de sivil-askeri kesimde gelişebilecek bir muhalefeti engellemiştir. Çünkü tüm kesimler için temel gaye “devletin bekasını” korumaktır (Uyar, 2001, s.12-13). Yaşanan

<sup>3</sup> Muhalefet lafını kullanmak aslında tam bir doygunluk yaratmamaktadır. Çünkü daha önce de aktarıldığı üzere Türkiye'de demokrasiye geçiş daha çok şekli anlamda gerçekleştiği için muhalefet de kendini tanımlayamamıştır. Fakat çalışmada karşıt grupları tanıtmak için alışlageldiği gibi muhalefet kavramı kullanılacaktır.

isyanlar hiçbir zaman devletin yönetim şeklini eleştirmek, ona tepki göstermek için değil daha yerel düzeydeki yöneticilere karşı çıkmak için yapılmıştır. Buna celali isyanları da dâhildir.

Türkiye'nin muhalefet kanadının tohumlarını atan düşünce Batıcılık olmuştur. Lale Devri'nden sonra kendini iyiden iyiye hissettiren Batılılaşma politikaları savunucuları ile birlikte karşıt bir grubun da oluşmasını sağlamıştır. Patrona Halil İsyanı, İttihat ve Terakki'ye karşı yürütülen muhalefet, I. Meclisteki ikinci grup vb. muhalefetler hep Batıcılığa karşıtlığın oluşturduğu muhalefetlerdir. Benzerleri günümüzde dahi devam etmektedir. Yaşanan yerel odaklı isyanları saymazsak Türkiye'deki muhalefetin kökenlerini 18.yy'a kadar götürebiliriz. Bu dönemden başlayarak ekonomik, sosyal ve askeri yönden Avrupa'nın gerisinde kalan, ardı ardına toprak kaybeden Osmanlı Devleti, Fransız Devrimi'nden sonra gayrimüslim tebaa arasında milliyetçilik ve bağımsızlık hareketlerinin güçlenmesi üzerine bazı reform hareketlerine girişmek zorunda kalmıştır. Bunlardan ilki, hatta en önemlisi, Sultan Abdülmecit'in icraatı olan 1839 (Gülhane Hatt-ı Hümayun) Tanzimat Fermanı'dır. Bu fermanla, hangi dinden olursa olsun bütün Osmanlı tebaası için ilk kez mal, can, namus ve ırz güvencesi getirilmiş, bazı kişisel hak ve özgürlükler tanınmıştır. Ancak bu ferman, yukarıdan aşağıya dayatılan bir belge olduğu için halkın ilgisini çekmemiş, oluşan aydın muhalif kesim ise fermanı, Batılı olan ile geleneksel olan arasında bir sentez yapmadan ikisini yan yana durdurmakla eleştirmiştir (Yeşil, 1988, s.2). Tanzimat fermanı halktan çok siyasi elitlerin padişah karşısındaki çıkarını sağlamlaştırmıştır.

Batılılaşma "Bu devlet nasıl kurtulur?" sorusuna gelen cevapların da başında yer almıştır. Bu fikrin geliştirdiği ortam içerisinde büyüyen ve Batılı devletlerde eğitim alma şansına erişen gençler, ülkeye döndüklerinde tepkilerini ilk fırsatta dile getirmişlerdir. Böylece Türk muhalefet geleneğinin tohumları da atılmıştır. 1865'te ilk defa bir grup olarak ortaya çıkan "Yeni Osmanlılar", Tanzimat'a getirdikleri eleştirilerle dikkatleri çekmişlerdir. Her ne kadar çevreden uzak bir muhalefet yaratılmışsa da Türkiye'nin demokrasi tarihinde bir ilk yaşanmıştır. Mithat Paşa'nın da Yeni Osmanlılara destek vermesiyle 1876'da ilk parlamento kurulmuştur. Daha sonra yine 1876'da Osmanlı Devletinin ilk anayasası oluşturulmuştur (Yeşil, 1988, s.3). Ancak 1878'de Abdülhamit tarafından meclis dağıtılmış ve istibdat yönetimi egemen olmaya başlamıştır. İstibdat, hafiyeliğin ve dolayısıyla korkunun, şüphenin insanın iliklerine kadar işlemesini sağlamıştır. Yasaklamalar artmış ve böylece 1908'e kadar muhalefete hiçbir şekilde izin vermeyen

bir anlayış gelişmiştir. Aslında Türk siyasal kültürünün özünü teşkil eden muhalefete tahammülsüzlük de bu dönemden sonra derinleşmiştir.

Yeni Osmanlılardan sonra ikinci muhalefet dalgasını Jön Türkler oluşturur. Abülhamit’in istibdatına karşı bir hareket olan Jön Türkler siyasi oluşum olarak 1889’da İttihat ve Terakki ismini almıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti, başta Osmanlılık fikri üzerinden hareket etmiş ancak daha sonra milliyetçilik fikrini esas almaya başlamıştır. Şerif Mardin’e göre ne Yeni Osmanlılar ne de Jön Türkler halkçı sayılamazdı. Çünkü ikisi de temelde “*siyasi seçkinleri yücelten ve halk dışında bir siyaset anlayışını savunuyorlardı*” (Mardin, 1983, s.220). Bu döneme kadar muhalefet daha sınırlı ilerlerken özellikle II. Meşrutiyetten sonra partileşmeye başlamıştır.

1908 seçimleriyle birlikte firkaya dönüşen cemiyet, Meclis-i Mebusana kendi vekillerini koymayı başarmıştır. Asıl meclis içi muhalefet de bu şekilde başlamıştır. İttihatçıların merkezîyetçi ve laik uygulamalarına karşı çeşitli firkalar oluşturulmuş, bu firkaları ortaya çıkaran gelişme ise 1902’de Paris’te yapılan kongre olmuştur. İkiye bölünen İttihatçıların bir kısmı seçim sonrasında Prens Sabahattin’in önderliğindeki “*Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*”nde, diğer kısmı ise Ahmet Rıza önderliğindeki “*Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti*”nde faaliyetlerine devam etmişlerdir. Prens Sabahattin, seçim sonrası muhalefette yer almıştır (Uyar, 2001,s.12-13). Liberal muhalefet, aslında İttihat ve Terakki’nin ilk yıllarından beri karşısında yer almıştır. Yalnız İttihat-ı Muhammedi Fırkası adıyla İslamcı bir muhalif fırka da İslami muhalefet olarak o dönemlerde kurulmuştur. Zaten daha sonra liberal ve İslamcı muhalefet “Hürriyet ve İtilaf Fırkası” adı altında birleşmişlerdir<sup>4</sup>. Konumuz bu partilerin faaliyet ve amaçlarından çok Türk muhalefet geleneğinde nasıl bir rol oynadıklarıdır. Dolayısıyla amaçlarına ve faaliyetlerine yer verilmeyecektir. Bu firkaları Türkiye’nin geleceğindeki partilerle bağdaştıran Hakkı Uyar aslında onların Türk muhalefet tarihindeki yerlerini de belirtmiş olmaktadır (Uyar, 2001, s.13):

<sup>4</sup> Bu firkalara ek olarak 1918-1922 yılları arasında parlamento dışı kurulmuş olan firkalar ise şunlardır: Radikal Avam Fırkası, Ahali İktisat Fırkası, Selameti Osmaniye Fırkası, Sosyal Demokrat Fırkası, Sulh ve Selameti Osmaniye Fırkası, Osmanlı Mesai Fırkası, Türkiye Sosyalist Fırkası, Milli Ahrar Fırkası, Amele Fırkası, Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası, Türkiye Zürra Fırkası, Milli Türk Fırkası, Müstakil Sosyalist Fırkası, Türkiye İşçi Sosyalist Fırkası ve Müstakil Amele Fırkası. Daha fazla bilgi için Bknz Sarıbay, A. Y. 99 *Soruda Siyasal Partiler*. Radikal Yayınları.



Ahmet Rıza Bey grubu, II. Meşrutiyet'in ilanında rol oynayan ve bu dönemde iktidarda bulunan gruptu. Bunlar, İttihat ve Terakki Fırkası'nı kurdular. İttihat ve Terakki'yi merkez sol çizgisinin ilk partisi olarak kabul edebiliriz. Onun çizgisini Cumhuriyet döneminde CHP devam ettirdi. Prens Sabahattin grubu ise, II. Meşrutiyet döneminde muhalefette idi. Bu grup, II. Meşrutiyet döneminde Ahrar; Osmanlı Demokrat; Ahali; Hürriyet ve İtilaf Fırkaları içinde yer aldılar. Merkez sağı temsil eden bu partilerin Cumhuriyet dönemindeki devamı olarak da Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Serbest Cumhuriyet Fırkası, Demokrat Parti, Adalet Partisi, Anavatan Partisi ve Doğru Yol Partisi'ni sayabiliriz.

Muhalefetin tarihini ilerlettiğimizde karşımıza I. Dünya Savaşı'ndan sonra milli kurtuluşu öngören Anadolu Hareketi ve sonrasında Ankara Hükümeti ile İstanbul Hükümeti arasındaki çekişme çıkar. Anadolu'da yürütülen mücadelenin kendi içerisinde oluşan iktidar çekişmeleri Atatürk'ün önderliğiyle son bulmuş, İstanbul hükümetine karşı ise ciddi bir tepkisellik yaratılmıştır. Son Osmanlı Meclisinin içinde Ankara hükümetinin vekilleri (Müdafaa-i Hukuk Hareketi) muhalif kimliklerini başarıyla yerine getirebilmişlerdir. Ancak bu sefer de meclis yabancı devletlerce kapatılmıştır. 1920'lere geldiğinde ise artık Osmanlı yıkılmış, Anadolu Hareketi zafere oldukça yaklaşmış durumdadır. 1921 anayasasıyla hâkimiyetin millete verilmesi ise muhalif kesimlerin başını kaldırmasına vesile olmuştur. Mecliste oluşan Birinci Grup, Mustafa Kemal'i destekleyen yenilikçiler, İkinci Grup ise gelenekçilikten yana olan muhafazakârlardır. Birinci grup önce Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti daha sonra ise Halk Fırkası (HF) ismini alacaktır (Yeşil, 1988, s.10). Bu dönemde muhalefete damgasını vuran ise yine devletin bekasıyla bağlantılı saltanat ve hilafetin kaldırılmasıdır. Kurtuluş mücadelesinde yer alan rütbeli birçok asker dâhil geniş bir kesim tüm savaşın Osmanlı'yı kurtarma amaçlı yapıldığına inanıyordu. Dolayısıyla savaş kazanıldıktan sonra olması gereken saltanata ve hilafete dokunmamaktı.

Oysa HF'nin tüzüğünün birinci maddesinde partinin üç amacı şöyle sıralanmıştır: "*Demokrasi, çağdaşlaşma ve hukuk devleti*". İkinci maddede ise her türlü ayrıcalığa karşı çıktığı belirtilmiştir. Çünkü amaç sınıflar üstü bir halk yaratmaktır. Üçüncü maddede de HF'ye her Türk'ün ve dışarıdan gelip Türk kültürünü ve uyrukluğunu benimseyen herkesin girebileceği belirtilmiştir (Tunçay, 2005,s.65-66). Dolayısıyla HF'nin tüzüğüne bakıldığında görülmektedir ki parti, yeni kurulan bir ülkenin hâkimi olma gayretindedir. Her türlü muhalefete karşıdır. Ayrıca toplumda var olan sınıflar yok sayıldığı için homojen, sınıfsız bir toplum

oluşturulmak istenmektedir. Dönemsel koşullar içinde değerlendirildiğinde HF'nin ve kurucularının yaptıkları haklı gibi görülebilir; ancak bunun böyle olmadığını M. Kemal de anlamış ve 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın<sup>5</sup> kurulmasına izin vermiştir. Aslında burada temel sorun, Kurtuluş Savaşı'nın bir millet tarafından değil birçok millet tarafından yapılmış olmasıdır. Ayşe Kadioğlu'nun da belirttiği gibi Türkiye Cumhuriyeti, devletini arayan millet olarak değil milletini arayan devlet olarak kurulmuştur. Bundan dolayı da hükmetmek, tek partili bir rejim sürmek adeta bir zorunluluk olarak görülmüş ve dolayısıyla oluşabilecek bütün muhalefetler susturulmuştur. Ülkenin bölünebileceği endişesi sürekli sürmüştür. Türkiye'de kurulan ilk komünist partinin dahi devlet güdümünde kurulması bu kaygının bir göstergesi olarak düşünülebilir. Siyasi yaşama da yansıyan bu güdümlü muhalefetliğin en iyi örneğini 1930'da kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası teşkil etmektedir. Atatürk'ün arkadaşı olan Fethi Bey tarafından kurulan bu muhalefet, yine Atatürk'ün etkisiyle kapanmıştır (Kaynar, 2007, s.53). Gerek HF gerekse CHP'nin gidişatına, uygulamalarına bakıldığında bu oluşumların ideolojisi ve 1923- 1950 yılları arasındaki düşünce tarzlarından en etkili olan Kemalizm, adeta bir diktatörlük olarak görülmüştür. Hatta Tunçay'ın ifadesine göre hilafetin de saltanatın da kaldırılması M. Kemal'in kendi gücünü arttırmak için kullandığı araçlardır (2005, s.79-80) Yani denilebilir ki; tek partili rejimin ideolojisi olan Kemalizm, kişi yüceltmesine dayanan bir rejim olmuştur.

Bunların ötesinde tek partili rejim denince akla gelmesi gereken şeylerden biri de isyanlardır. Bu isyanların içeriği bambaşka bir tartışma konusudur ancak kanımca üzerinde durulması gereken şey, 1923-1950 arasında yapılan onca baskıya, inkılâba rağmen o kadar çok isyanın neden yaşandığıdır. Bu soruya verilebilecek farklı cevaplardan biri de şu olmalıdır: Demek ki yapılan inkılâplar topluma yayılmadı, halk tarafından içselleştirilemedi. Bunun da sebebi basit; çünkü dönemin rejimi yukarıdan dayatılan bir devrim paketi sunuyordu halka ve hiç kimsenin “*yapmam*” deme hakkı yoktu. Diyenler de bu isteklerini ancak isyanlarla dillendirebilirdi. Bu isyanların çoğu ise kanlı bir şekilde bastırılıp siyasi arenada var olan çoğu muhalefet bu isyanlarla bağdaştırılarak dağıtılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin çok partili yaşama

<sup>5</sup> *Terakkiperver Cumhuriyet Partisi* Cumhuriyet döneminin ilk yasal muhalefet partisiyken *Ahali Cumhuriyet Fırkası* yine aynı dönemin TBMM dışında kurulmuş ilk yasal muhalefet partisidir (Kaynar, 2007:52-54).

geçme tarihine bakıldığında tarihin neden bu kadar gecikmiş olduğu da bu sebeple ilişkilendirilerek açıklanabilir.

Tarihi bir perspektiften baktığımız Türk Muhalefet sistemini gelenekselleştiren ve özünü oluşturup elemanı haline gelen olguları şöyle maddeleştirerek özetleyebiliriz:

a. Osmanlıdan bu yana temel kaygı devleti kurtarmak olmuştur. Toplumunu kurtarma arka planda kaldığı için ne demokrasi ne de muhalefet içselleştirilememiştir. Oluşan muhalif seslerin tınısı ise hep cılız kalmıştır.

b. Kutsal sayılan devlete karşı çıkmak, yönetimi, uygulamaları eleştirmek çoğu zaman es geçilmiş, tepkilerin hepsi devletin daha alt kademelerinde yer alan *kişilere* yönelik olmuştur.

c. Halkın egemenliğine dayanan bir rejim gerçekliği uzun zaman teoride kalmıştır. Halk, kendi çıkarına olacak şeyleri bilmeyen bir kitle olarak düşünüldüğünden siyasal seçkinler halk adına devlet işlerini yapmışlardır. Ne de olsa “devlet işleri büyüklerin işidir.” Aydın kesim de siyasal elit olma işlevini iyi yerine getirmiştir. Çevreyi temsil ettiği varsayılan İttihat Terakki dâhil hemen tüm yönetimler halka rağmen halk için anlayışını benimsemiş ve çıkarlarını maksimize etmeye çalışmıştır. İktidarda olmadığı baskıları göze alıp bas bas bağırınlar iktidara gelince eleştirdikleri durumların daha beterini yaşatmışlardır. Sanırım bunu çöldeki kum tepelerine benzetmek mümkün. Çölde kumlar sürekli bir devinim halindedir. Daha önce aşağıda bulunan kumlar rüzgârın da etkisiyle zamanla kum tepeleri haline gelmekte ancak aynı rüzgâr belli bir süre sonra aynı kumları aşağı sürüklemektedir.

d. Kul mantığından çıkamamış halk da kaynağını oluşturduğu iktidar ve muhalefetle yeteri kadar ilgilenmemiştir. Bu da elit kesimin işini kolaylaştırmıştır.

e. Türkiye’de başından beri kendi gibi düşünmeyene karşı, yani muhalefete karşı, bir tahammülsüzlük vardır. Bunu demokrasinin yerleşmemesiyle bağlamak mümkün.

f. Parti-içi ve parti-dışı olarak ifade edilen muhalefetler daha çok bireysel çıkar amaçlı olmuştur. İktidarın uygulamalarına denetleme ve dengeleme amaçlı muhaliflik çok az görülmüştür (DP’nin içindeki genç kesimi bu “çok az”ın içinde gösterebiliriz.).

g. Batıcılık karşıtlığıyla başlayıp saltanat ve hilafet karşıtlığıyla devam eden muhalefetin Cumhuriyetin ilanından beri bilmesi gereken temel kanun şudur: Muhalifsen de iktidarsan da Atatürk’ü eleştiremezsin, Atatürkçü olmalısın, değilsen de öyle görünmelisin ve kesinlikle laik olmalısın. Bu da bize şunu gösteriyor ki; Türkiye’de siyasal muhalefet her zaman büyük bir baskı altındadır. Özgürce hareket edememekte, yapabildiği yegâne şey, iyi olarak gösterilen kılıflara bürünmek kötü olarak görünenleri karşıtlarında varmış gibi göstermektir.

Ahmet Özcan’ın değerlendirmelerine bakarak Osmanlı’nın muhalefet geleneğinden Türkiye’nin muhalefet geleneğine geçip kendini yeniden üreten üç muhalefet tarzı sayabiliriz (Özcan, 2001,s.130):

*i. Düzensizliği olmayan, ekonomik veya mezhebi-etnik motivasyonlara dayalı heterojen ve lokal çözümlü halk isyanları. Bunlara örnek olarak Osmanlı döneminde yaşanan isyanları Cumhuriyet döneminde ise 1925-1938 arasında gelişen isyanları gösterebiliriz.*

*ii. Asıl olarak düzeniçi perspektifli, ancak yöntem ve ifade ediş tarzı itibariyle düzeni zorlayan ve değişimlere neden olabilen, asker veya sivil bürokrasi önderliğindeki silahlı- silahsız muhalefet hareketleri. Silahlı muhalefete Cumhuriyet döneminde ordu içi cunta hareketlerini silahsız türüne ise SCF, TKCF veya DP’yi örnek olarak verebiliriz.*

*iii. Düzeni ele geçirmeyi ve iktidarı almayı amaçlayan, örgütlü ve şiddetli militan muhalefet. Osmanlı döneminde İttihat ve Terakki Cumhuriyet Döneminde ise Marksist örgütlenmeler örnek olarak gösterilebilir.*

Türkiye’de muhalefet denince akla gelen ilk parti hiç şüphesiz yukarıda saydıklarımın herhangi biri değil 1946’da siyasal yaşamına başlayan Demokrat Parti’dir. Onun muhalifliği özgünlüğünü her zaman korumaktadır. Gerek kendi içindeki muhalif kanatlarıyla gerekse CHP’ye gösterdiği tepkileriyle dikkatleri kendinde toplamayı her zaman başarmıştır. O halde şimdi de bu partiyi ve bu partinin muhalefet geleneği içindeki yerini inceleyelim

### 3. Demokrat Parti

Türkiye'nin siyasal yaşamında bir dönüm noktası olan ve gerek muhalefet döneminde gerekse iktidar döneminde yaptıklarıyla çeşitli çalışmalara ilham kaynağı olan, bitimi de 27 Mayıs gibi ciddi bir darbeyle gerçekleşen DP'nin oluşum sürecini anlatmadan önce döneme damgasını vuran CHP yönetiminden ve uluslar arası camiada yaşanan gelişmelerden bahsetmek gerekir.

Tek partili rejimlerin teorik altyapısını açıklamaya çalışan Tunçay, Türkiye'deki tek partili dönemi anlattığı kitabında Huntington<sup>6</sup>, Sartori, Tunaya, Immanuel Wallerstein, LaPalombara ve Weiner gibi isimlerin düşüncelerinden yararlanmışır. Siyasal partilerin anlatıldığı bölümde aktarıldığı üzere tek partili rejimler otoriter gücünü koruyabilmek için her türlü baskıyı uygulayabilen rejimlerdir. Karşılarında onların tutumlarını eleştirip dengeleyebilecek bir muhalefet ya da mekanizma olmadığı için bu otoriter güç daha da sağlamlaştırılabilmektedir. Ve genel anlamda şöyle bir kanı uyanmaktadır: *“Bütün tek partili rejimler diktatörlük rejimleridir.”* Peki, bu varsayımdan yola çıkarak 1923-1946 yılları arasında (zaman zaman farklı deneyimler yaşansa da) Türkiye'de uygulanan tek partili rejimi de diktatörlük rejimi olarak değerlendirebilir miyiz? Ben bu konuda Tunçay'a katılarak soruya şu cevabı veriyorum: Evet! Çünkü her ne kadar yeni kurulmuş bir ülkede yapılması gereken bir şey olarak görülmüşse de teoride CHP ve onun dayandığı rejim, politikalarıyla, uyguladığı baskıcı rejimle bir diktatörlük örneği olarak hüküm sürmüştür. 1925'te getirilen Takrir'i Sükun Kanunu'na

<sup>6</sup> S.P. Huntington da tek partili sistemler üzerinde durmuştur. Özellikle otoriter rejimlerde tek partinin devlet karşısındaki önemini inceleyen Huntington'a göre Sovyetlerde parti devlete, İtalya'da devlet partiye ağır basarken Almanya'da devlet ve parti aynı seviyededir. Huntington, tek partinin toplumsal yapısıyla ilişkisi konusunda ise bunun türdeş bir toplumda doğal, çok bölünük bir toplumda ise gerekli olabileceğini düşünüyor. Ayrıca ona göre tek partili sistemlerin sebebi ayrılma ve bölünmeyle çözülemeyen etnik yada ekonomik çatallanmalardır. Bu bağlamda çağdaşlaşma sürecinin başında olan ülkelerde tek partili sistemler yaşayabilir. Oysa çok az yada çok fazla gelişmiş toplum yapıları tek partiye elverişli değildir. Ayrıca tek parti sistemi özünde mutlaka bir şeylere karşıdır; kapitalizme, emperyalizme, Yahudilere... Huntington'a göre iş başındaki bir tek parti ideolojik ya da siyasal bir dürtüyle kitleleri seferber etme ve örgütlenme gereksinimini duymazsa gücünü yitirir. Düşünürün bu fikrini aslında devrimci tek parti sistemini açıklayan Sartori'nin fikirlerine de benzetebiliriz. Ancak burada şöyle bir durum mevcuttur. İki düşünür de aslında bu açıklamaları yaparken tek parti sistemlerinin kendi sonlarını hazırladıklarını da belirtmiş olmaktadırlar. Huntington da tek partileri toplumsal bölünme karşısındaki tutumları bakımından ikiye ayırır: Dışlayıcı tek parti sistemleri ile devrimci tek parti sistemleri. Bknz Tunçay, M. (2005). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek parti Yönetiminin Kurulması*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. s. 13-25.

baktığımızda bu kanunun her türlü muhalefeti susturmaya yönelik bir kanun olduğunu ve kurulan İstiklal Mahkemeleriyle hukuk dâhil hemen her kurumun var olan baskıcı rejimin birer aracı haline getirildiğini net bir şekilde görebiliriz ki bu da tam anlamıyla bir “*Susan Türkiye*” yaratmıştır (Tunçay, 2005, s.13-25).

CHP, 1923’ten itibaren sürdürdüğü, özellikle son dönemlerde yoğunlaştırdığı otoritesini nasıl oluyor da 1945’te başka bir partiye devretme ihtimalini göze alıyor? Bilindiği üzere daha önce kurulmuş iki muhalefet partisi de güdümlü muhalefet partileriydi ve CHP’nin prestijinin azaldığı farkedilince de hemen kapatılmışlardı. Dolayısıyla bu göze almanın temelinde başka şeyler aramak gerekir. Türkiye’nin çok partili hayata geçmesi, CHP’nin kendisine ortak kabul etmesi ve 1946’da yaşanan tecrübenin diğerlerine benzememesinin tek bir sebebi yoktur. O halde bu sebepleri maddeleştirerek de aktarabiliriz:

a. *CHP’nin uyguladığı baskıcı rejim.* Uzun seneler her yasakla yüz yüze gelen halk artık CHP’nin yaptıklarına katlanamıyor ve o tarihlerde gözü sürekli muhalif bir parti yada lider arıyor. Ancak halkın daha önceki parti denemelerinden tecrübeleri olduğu için, özellikle başta, yeni bir muhalefet partisinin samimiliğine güvenemiyor. Böylece halk bir ikilem yaşıyor: ya CHP’nin uyguladığı baskı rejimine karşı çıkmak için yasal ve meşru olan yeni partiyi seçecek ya da CHP’nin yaptıklarına katlanacak. Halkın desteğini kaybeden CHP’nin de aslında iki tercihi vardı: ya yeni bir parti kurulmasına izin verecek ya da halkın bağrından kopan büyük bir patlamaya hazırlıklı olacak. Halk da CHP de ilk tercihi seçmek durumunda kaldı.

b. *İkinci Dünya Savaşı.* Bu savaşın da DP’nin kurulmasında büyük katkıları vardır. Zaman 1945’e geldiğinde dünyadaki birçok ülke perişan durumdadır. Ne savaşı başlatan İtalya ve Almanya ne de Avrupa’nın diğer ülkeleri kazançlı çıkabilmiştir. Savaş sadece iki büyük güç, iki karşıt kutup yaratmıştır: Sovyet Rusya ve ABD. Türkiye’nin ekonomisi ve uluslararası ilişkileri de bu gelişmelerden dolayı oldukça etkilenmiştir. Tabi onlara bağlı olarak iç siyaseti de. İsmet İnönü savaşa girmeye razı olmamıştır, fakat ülkenin en verimli kesimi orduya alınmış, üretim ciddi darbe almıştır. Üretimin azalması halka fiyat artışı ve karne gibi uygulamalarla dönmüştür ki bunlar da halkın belini bükmeye yetmiştir. Ayrıca Sovyetlerle yapılan dostluk antlaşmasının bozulması ile Sovyetlerin doğu illerini istemesi ve Avrupa ülkelerinin resmen çökmesi Türkiye’nin sığınabileceği

tek bir ülke bırakmıştır: ABD. Dolayısıyla ABD'nin istediği birçok faaliyeti gerçekleştirmek zorunda kalmıştır. Bunlardan biri de demokrasinin yani çok partili hayata geçişin sağlanmasıdır. Birleşmiş Milletler de bunu dayatmıştır (Eroğul, 1970,s.1-10/ Sarıbay, t.y,s.43).

c. *Savaşın yarattığı yeni sınıflar.* İkinci Dünya Savaşı, halkın büyük bir kesimini iyice yoksullaştırırken belli bir kesimini de inanamadıkları bir refaha kavuşturmuştur. Bunlar toprak burjuvazisi ile ticaret burjuvazisidir. Dönemin vurguncuları olarak ifade edilen bu kesim, zaman geçtikçe CHP'nin uygulamalarını yeterli bulmamaya başlamıştır. Ve 1940'ta uygulamaya sokulan "Milli Korunma Kanunu" ile 1945'te yürürlüğe giren "Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu" ipleri koparmaya yetmiştir. Zaten memnuniyetsizlik yaşayan bu kesim bu kanunların da çıkmasıyla tepkiselliklerini iyice belirtmeye başlamışlardır. Bunlardan biri de çıkarılan bu kanunlardan sonra üç arkadaşıyla birlikte Dörtlü Tahrir'i çıkaran ve CHP'ye basın yoluyla saldırıp partiden ihraç edilen, Aydın'ın büyük toprak sahiplerinden Adnan Menderes (Eroğul, 1970,s.5-15/ Yeşil, 1988,s.43-48).

d. *İsmet İnönü'nün tutumu.* İnönü'nün esnek tavrı da çok partili yaşama geçişi oldukça kolaylaştıran faktörlerden biridir. Çeşitli konuşmalarında Türkiye'nin en büyük sorununu iktidar partisinin karşısında bir muhalefet partisinin olmamasına bağlayan İnönü, özellikle 1 Kasım 1945'te meclis açış nutkunda<sup>7</sup> adeta Celal Bayar ve arkadaşlarına parti açmak için davetiye göndermiştir (Eroğul, 1970, s.10-13).

<sup>7</sup> İnönü'nün meclis açış nutku: "Türkiye'de demokrasi usullerinin geçmişe ait hesapları yaparken, büyük devrimlerin 1923'ten 1939'a kadar meydana geldiği ve altı seneden beri de bir Cihan Harbi içinde bulunduğumuz unutulmamalı. Demokratik karakter bütün Cumhuriyet devrinde prensip olarak muhafaza olunmuştur. Diktatörlük hiçbir zaman kabul olunmadıktan başka, zararlı ve Türk milletine yakışmaz olarak itham edilmiştir. Bizim tek eksiğimiz hükümet partisi karşısında bir parti bulunmamasıdır. Bu yolda memlekette geçmiş tecrübeler vardır. Hatta iktidarda bulunanlar tarafından teşvik olunarak teşebbüse girilmiştir. İki defa memlekette çıkan tepkiler karşısında teşebbüsün muvaffak olmaması bir talihsizliktir. Fakat memleketlerin ihtiyaçları sevgiyle hürriyet ve demokrasi havasının tabii işlemesi sayesinde başka bir partinin kurulması mümkün olacaktır."(Ahmad, 1976:15/ Yeşil, 1988:51/ Eroğul, 1970:6)



İşte tüm bu koşullar, 7 Ocak 1946’da ismi zihinlerden silinmeyecek olan Demokrat Parti’yi doğurdu<sup>8</sup>. Halk DP’yi tüm tahakkümlerden kurtulmak için devasa bir çare, mecliste olup CHP’ye muhalif olan kesim ise onu yasal ve meşru bir muhalefet alanı olarak görüyordu. Peki, bu istekler ne kadar yerine getirildi? Demokrat Parti gerçekten tahakküm sistemini aşabildi mi? Muhalefetleyen karşı olduğu uygulamalara iktidardayken de aynı tepkiyi mi gösterdi? Yoksa halk yine mi yanılmıştı?

Bu sorulara DP’nin eylemlerinden, savunucularından ve karşıtlarından gelen cevapları vermeden önce kendi yanıtımı vermek istiyorum. Evet, halk yine yanılmıştı, çünkü tarih tekerrür etmişti. Demokratik değerler yine teorideki kalıplarını kıramamış, DP adeta tek parti hükümetini aratacak vaziyete gelmişti. Muhalifken iktidarı yermiş ancak iktidara gelip milli iradenin sahibi olduğundan emin olduktan sonra bütün muhalefetleri susturmaya çalışmıştır. Bilindiği üzere yasal olmayan, toplumsal muhalefetleri susturmak kolaydır. Ancak DP, sadece toplumsal muhalefeti değil demokrasinin vazgeçilmezleri olan siyasi partilerin yasal muhalefetlerini de engellemeye çalışmıştır, hem de maddi zararlar verdirerek. Yani DP psikolojik savaşın ötesinde politikalar uygulamıştır. Özellikle Komünizm ve irtica gibi “*toplumun büyük öcü*”lerini kullanarak halkın desteğini arkasında tutmayı da başarmıştır. Ancak Atatürk’ün partisi CHP de aynı kozu kullandığından bu, belli bir süre sonra halkta aynı etkiyi yaratamamıştır.

Yaşattığı olumlu-olumsuz olaylarla Türkiye’nin tarihinde bir dönem meydana getirmiş olan DP, meclise girdiği günden itibaren muhalefet etmeye başlamıştır, hatta girmeden önce bile Adnan Menderes çeşitli yayınlarda CHP’yi yeren, uygulamalarını antidemokratik bulan yazılar yazmaktaydı. Yalnız burada dikkatlerden kaçmaması gereken şey, Adnan Menderes, Fuat Köprülü, Refik Koraltan ve Celal Bayar’ın da birer eski CHP’li olmalarıdır. Feroz Ahmad, Necmettin Sadak’ın 09.01.1946 tarihli Akşam Gazetesi’ndeki yazısından alıntılar yaparak konuyu şöyle açmaktadır (Ahmad, 1976,s.16-17):

Genel görüşe göre DP, CHP’den farklı bir parti değildir. Sadak, program<sup>9</sup> için, ‘ilk okuyuşta yarattığı tesir, CHP esaslarından farklı olmamasıdır. Halk partisinin altı oku gibi, DP de

<sup>8</sup> Bknz Kaynar, 2007: 55/ Ahmad, 1976:16; Akkerman, 1950:45/ Cerrahoğlu, t.y:10/ Belen, 1960:6/ Sunar; t.y:2075)

<sup>9</sup> DP’nin tam metin parti programı için Bknz Tunaya, T. Z. (1952). Türkiye’de Siyasi Partiler(1859-1952). İstanbul. S. 662-673.

Cumhuriyetçi, laik, inkılâpçı, halkçı, devletçi ve milliyetçidir...’, devletçilik hakkında ise ‘...devletçilik bahsinde iki program arasında hemen hemen bir fark yoktur. Aynı vuzuhsuzluk, aynı müphemlik yeni partinin programında da göze çarpıyor...’ dedi ve sözlerini şöyle bağladı: ‘DP memlekete yeni bir devlet sistemi, yeni bir sosyal meslek, bir devrim programı getirmek iddiasında değildir. Bu partinin hedefi, aynı ana prensipler çerçevesi içinde hükümet ve idare mekanizmasında yenilik ve düzeltim istemektedir.’

Aynı konu hakkında Sunar (t.y:2079-2080) ise düşüncelerini şöyle belirtmektedir:

... Demokrat parti liderler kadrosu, Atatürk zamanında sivrilmiş, fakat İnönü hükümetleri Döneminde gölgede kalmış (Celal Bayar) ya da Halk Partili olmasına rağmen dışlanmış genç ve hırslı partililer (Adnan Menderes gibi) yahut tek partili rejimin vesayet ve baskısına karşı demokratik rejimi tercih etmeye başlayan (Fuat Köprülü) tarafından oluşturulmuştur....

DP’nin CHP’den farklı bir parti olarak görünmemesinin nedenlerinden biri partilerin benzer program ve ideoloji yaklaşımları olabilir ancak kanımca diğer önemli neden Sunar’ın da açıkladığı gibi DP liderlerinin aynı zamanda CHP içinde yer almış olmalarıdır. CHP’nin baskı politikalarını uygularken ortaya koyduğu birçok maddede onların da onayı vardır. Çiftçi’yi Topraklandırma Kanunu ve Milli Korunma Kanunu’na kadar CHP’yi eleştiren hemen hiç yazıları olmamıştır. Dolayısıyla DP’nin muhalifliğinin altında yatan, bireysel çıkarların maksimize edilmesi ve aynı zamanda devletin bekasının sağlamaştırılmasıdır. Zaten partinin 1955 sonrası faaliyetleri bu tezleri çok iyi ortaya koymaktadır.

DP iktidara gelene kadar kurucularının bireysel çıkarlarının farkına varamamıştır. Dolayısıyla Samet Ağaoğlu, Kenan Öner, Osman Bölükbaşı, Fevzi Lütfü Karaosmanoğlu vb. üyeler sayesinde dönemin iktidar partisine karşı iyi bir muhalefet yapılmıştır. Celal Bayar, İnönü’yle yaptığı temaslarla Adnan Menderes ise söylenenlere karşı verdiği karşılıklarla bu muhalefete ciddi katkı sunmuşlardır. Sine-i millete dönüp parlamento dışı muhalefet yapmayı öneren genç isimlerden Samet Ağaoğlu, Osman Bölükbaşı, Fikret Başaran... kongrelerde de muhalifliklerini belirtmişlerdir. Ağaoğlu “*Bizi buraya Hürriyet hasreti topladı. Şahıs idaresine, zümre hakimiyetine son verme kararı topladı..*”, Başaran “*7 Ocak tarihi hürriyet bayramıdır. Millet idaresi ile oynamak*

ateşle oynamaktır.”, Fuat Arna, “İstibdat devrinde millet padişaha ‘Senden büyük Allah var’ derdi. Bugün de biz iktidar sevdalarına ‘Senden büyük millet var’ diyoruz.” diyerek muhalefetin en iyi milletin bağrında yapılabileceğini savunmuştur (Ağaoğlu, 1992,s.43). Ancak iktidar hayali ağır bastığı için gençlerin bu tarz konuşmaları liderler tarafından eleştirilmiştir. Sine-i millete dönülmemiştir, ancak parti 1946’da yapılan hiçbir seçime seçim kanununu protesto ederek girmemiş, Recep Peker’in konuşmalarını<sup>10</sup> grup olarak protesto etmiş ve kararlarından hiç dönmemiştir. DP’nin seçimleri protesto etmesinin en büyük kazancı Türkiye’nin demokrasiyle tanışması olmuştur. Demokrasi, parlamentoda çok sayıda partinin olmasına değil onunla birlikte genel ve gizli oy ile açık tasnife bağlıdır (Güneş, 1996,s.84). 1950’ye kadar oyun açık sayımın ise gizli yapıyor olması seçim ve siyasal partiler var diye demokrasinin olduğu anlamına gelmiyordu. Ancak 1950’de gizli oy, açık tasnifin gelmesi ve adli teminatın sağlanması hem halkı demokrasiyle tanıştırdı hem de muhalefet partilerini güvence altına aldı. Bu aynı zamanda CHP’nin programında yer alan halkın egemenliğini sağlaması açısından da önemli bir adımdı. 1950’de iktidara gelen DP’nin muhalefet tezleri, kongrelerinde alınmış kararlar ve oluşan fikirlerdir. Bunlar Birinci Büyük Kongre’de kabul edilen Hürriyet-i Misakı ile sonrasında gelişen 12 Temmuz Beyannamesi<sup>11</sup> ve İkinci Büyük Kongre’de Milli Husumet Andı’dır (Eroğul, 1970, s.24-46; Ağaoğlu, 1992, s.49-50; Tunaya, 1952, s.650-653). Hürriyet Misakı’nda seçim kanununun değiştirilerek genel oy ile gizli oy açık tasnifin getirilmesi, cumhurbaşkanlığı ile parti başkanlığının ayrılması ve halkın özgürlüklerini kısıtan kanunların anayasadan çıkartılması gibi karşı çıkılan temel olgular belirtilmiş, 12 Temmuz Beyannamesi ile DP’nin ihtilalcı bir parti olmadığı İnönü tarafından belirtilmiş, iktidar ile muhalefetin birbirini anlaması gerektiği ifade edilmiş, Milli Husumet Andı’nda ise Hürriyet Misakı’nda ifade

<sup>10</sup> Peker, 18 Aralık 1946’da Menderes’in bütçe eleştirilerine cevap verirken “*Adnan Menderes’in sesinden kötümser ve psikopat bir ruhun mariz karanlıkları içinde, şanlı bir milletin ve arkada bıraktığı karanlıklardan azametli , şan ve şerefli bir istikbale gitmek azminde bulunan kudretli bir devletin hayatını bir boşluk halinde ifade eden haletini akislerini dinledik.*” laflarını kullanmıştır. Bunun üzerine de DP’lilerin protestosuna uğramıştır. Daha fazla bilgi için Bknz Ağaoğlu, S. (1992). *Siyasi Günlük: Demokrat Parti’nin Kuruluşu*. İstanbul: İletişim Yayınları. s (50).

<sup>11</sup> Bu beyannamenin esas önemi muhalefetin iktidar karşısında yasal bir belgeyle savunulmuş olmasıdır. Beyannameye göre “...muhalefet, teminat içinde yaşayacak ve iktidarın kendisini ezme niyetinde olmadığından müsterih olacaktır. İktidar, muhalefetin kanun haklarından başka bir şey düşünmediğinden müsterih bulunacaktır. Büyük vatandaş kütlesi ise, iktidar şu partinin veya öteki partinin elinde bulunması ihtimalini vicdan rahatlığı ile düşünebilecektir...”. Bknz Eroğul, 1970:34.

edilen durumların gerçekleşmediği, dolayısıyla, dürüst seçim ve ihtilal hakkı, irtica, dış siyaset ve iktidarın yaptıklarıyla ilgili bilgiler içeren bir belge olmuştur (Tunaya, 1952, s.650-653; Eroğul, 1970, s.24-46).

DP, dört buçuk yıl muhalefet, yaklaşık 10 yıl da iktidar partisi olarak siyasal arenada yer almış, ancak bu dönem zarfında adeta nüfus değişimine uğramıştır. Fuat Köprülü de dâhil partinin ilk kuruluş yıllarında yer alan isimlerin çoğu kısa zamanda partiden ayrılmıştır<sup>12</sup>. Ağaoğlu'na (1992, s.48-49) göre partiden beklenenin gerçekleştirilememesi, kişisel çıkar ilişkileri, dargınlıklar vb sebeplerin yarattığı bu ayrılıklar partinin içinde başından beri vardı. Parti içi muhalefet ise bununla bağlantılı olarak bazen eskilerle yenilerin çatışması bazen ise bölgecilik şeklinde gelişmekteydi. Bu ayrılıkların ya da ihraçların olması iki şekilde açıklanabilir: ya gerçekten Belen'in (1960, s.10) dediği gibi DP, "*acemi bir diktatörlük heveslisi ise karşı karşıyaydı*" yada DP özü itibariyle şahsi çıkarını gözetilenlerin oluşturduğu bir partiydi. Bu şahsi çıkarlar giderilemeyince de hemen saflar değişti. İşte partiden ayrılan yada ihraç edilen bu kimseler yalnızca CHP saflarına geçmedi aynı zamanda çeşitli muhalif gruplar oluşturdular. Bunlar hem CHP'ye hem de DP'ye muhalif olmuşlardır. Ancak bilindiği üzere parti bazında bir şey yapamamışlardır, ta ki 27 Mayıs Darbesi'ne kadar. Oluşan gruplardan biri Müstakil Demokratlar Grubu'dur. 1948 Nisan ayı başında oluşan grup, DP'den ayrılan ve ihraç edilen isimler<sup>13</sup> tarafından kurulmuştur. Partileşmeyen grup daha sonra Afyonda kurulan Öz Demokratlar Partisi ile birlikte Millet Partisi'ne katılmış ve "*Birleşik Muhalefet Beyannamesi*" isimli bir belgeyi imzalamışlardır (Tunaya, 1952, s.657).

<sup>12</sup> Samet Ağaoğlu, Siyasi Günlük isimli eserde bu konuyu şöyle açmaktadır: Daha önce Demokrat Parti çatısı altında olanların "*bir kısmı, Milli Birlik Komitesinin hükümetlerinde koltuklara oturmuş olarak* , bir kısmı 27 Mayıs Darbesi'ni, yerinde, haklı bir hareket diye niteleyen ve DP iktidarını diktatörlükle suçlayan, yeni bir anayasanın hazırlandığı Kurucu ve Temsilciler Meclisleri'nde sıralanarak; bir kısmı da Halk Partisi sıralarında ve İnönü'nün ziyafet sofralarında, 'Demokrat Parti liderleri asılsın!' diye haykırarak...İşte Milli Birlik Komitesinin üyeleri: Ahmet Oğuz, Ekrem Alican, Ahmet Tahtakılıç... İşte Halk Partisi temsilciler ve Kurucu meclis üyesi Fevzi Lütfü Karaosmanoğlu.. İşte İsmet Paşa sofrasının baş misafiri ve o sofrada 'Demokra Parti liderleri asılmaldır!' diye kükreyen Fuat Köprülü..İşte Kurucu Meclis üyeleri arasında Yusuf Kemal Tengirşenk , General Sadık Aldoğan, Nihat Reşat Belger, Karaosmanoğlu, Fuat Arna, Osman Bölükbaşı, Ekrem Alican, Fethi Çelikbaş ve ötekiler..." Daha fazla bilgi için Bknz Ağaoğlu, S. (1992). *Siyasi Günlük: Demokrat Parti'nin Kuruluşu*. İstanbul: İletişim Yayınları. s (48-49)

<sup>13</sup> Bu isimler şunlardır: Mehmet Aşkar, Hazım Bozca, Ahmet Çınar, Hasan Dinçer, Fethi Erimçağ, Behçet Gökçen, Ali Rıza Kırsever, Şahin Laçın, Ahmet Oğuz, Dr. Mithat Sakaroğlu, Ahmet Kemal Silivri, Ahmet Tahtakılıç ve Haydar Seçkin. Bknz Tunaya, T. Z. (1952). *Türkiye'de Siyasi Partiler(1859-1952)*. İstanbul. S. 656

Demokrat Parti lideri Adnan Menderes, ihraç edilen veya ayrılan milletvekillerini çok önemsememiş, daha çok iktidara gelebilme olayına odaklanmıştır. Nihayet DP, 1950 seçimlerinde CHP’ye fark atarak iktidar olmayı başarmıştır. Yalnız iktidar sürecinde DP’nin özgürlükçü performansı düşmüş, zamanla onları yok eder duruma gelmiştir. Adnan Menderes, getirdiği bazı yasalarla baskının zincirlerinden kurtardığı özgürlükleri CHP’nin ihtilal yapacağı, komünist olduğu vb sebeplerle tekrar baskı altına almıştır. Basın yine sansürlenmiş, muhalifler yine olmadık engellere maruz kalmış, toplum yine korkunun hapisliğine mahkûm kalmış. Yani tarih yine tekerrür etmiştir. Türkiye’de sürekli bir tekrarın yaşanmasının belki de en büyük sebebi toplumun gerektiği gibi önemsenmemesi, daha çok kullanılmasıdır. DP’nin icraatlarına da topluma yaklaşım ekseninde bakan Sunar’a göre (t.y, s.2074) yakın tarihi, dönemlere ayırarak tanımlamak gerekirse biri merkez ağırlıklı siyasi dönem diğeri ise toplum ağırlıklı siyasal dönemdir. Daha önce merkezîyetçi bir yapıya sahip olup toplumdaki bağımsız işleyen siyasal düzen, cumhuriyetle beraber toplumun arasına girip ondan destek alan bir yapıya dönüşmüştür. Demokrat Parti’nin bu süreçteki en önemli görevi gerçek anlamda çok partili yaşama geçmeyi simgelemesindedir. Ancak bilindiği üzere önemli bir toplum desteğiyle ve seçimle işbaşına gelen DP, askeri bir müdahale ile iktidardan uzaklaştırılmıştır. Bunun nedenleri günümüzde dahi tartışılmaktadır. Sunar’a göre ise gerek DP’nin başarısının gerekse askeri darbe ile noktalanmış rejim bunalımının nedeni DP’de hakim olan popülist yaklaşım ve bu yaklaşıma gösterilen tepkilerdir.

Popülizmi iktidarı elinde tutan hakim ittifakı ve ideolojiyi sorgulayan, bu ittifaka karşı iktidar dışı kalmış kitleleri harekete geçiren ideolojiler ve akımlar olarak değerlendiren Sunar’a göre popülist ideolojiler ve akımlar, genellikle az gelişmiş ülkelerde yaygınlık kazanmıştır. Çünkü gelişmiş ülkelerde var olan güçlü sivil topluma rağmen gelişebilen popülizm liberal, sosyal demokrat ve çoğulcu bir yapı içinde eritilebilmektedir. Ayrıca az gelişmiş ülkelerde ülke düzeyinde siyasal, sosyal, iktisadi ve kültürel bütünleşmeyi sağlayacak makro kurumlar da olmadığı için bu yaklaşımlar buralarda daha etkili olabilmektedir. Bu ülkelerde ortaya çıkan kurumsal boşluğu ise patronaj örüntüsü doldurmaktadır. Peki patronaj nedir? Sunar’ın deyişiyle patronaj, “karşılıklı çıkar ilişkilerine dayanan, destek veya hizmet karşılığında hukuki-kurumsal düzeni zorlayarak yapılan ödüllendirme” biçimidir (Sunar, t.y:2075-2077).

Türkiye’de CHP ve “Halka Doğru” hareketleri popülizmi hazırlayanlar arasında sayılabilir; ancak yazara göre popülizmin öncüsü DP’dir. CHP, adeta halka rağmen halk için anlayışı benimseyerek rotasını çizmiştir. Ancak DP, halka inebilmiştir. İşte Sunar’a göre tam da bu sebepten dolayı DP popülizmin öncüsüdür, CHP değil. Çünkü ona göre bir parti eğer halktan kopuksa, politikalarını halktan bağımsız bir şekilde alıyorsa onun halk üzerindeki baskısı, etkisi de o denli sınırlıdır. DP, tek partili rejimin öngördüğü halkçılığı belli bir süre sonra popülizme çevirmiştir. DP’nin başarısı da burada yatar. Ancak özellikle 1955’ten sonra DP’nin popülist politikaları ona zarar vermeye başlar. O her ne kadar kentleşmeyle beraber kendine bir kitle yaratmış olsa da 1957’den sonra politikalarını din ve milliyet temelli yapmaya mecbur kalmıştır. Giriştiği bu yeni popülizm de bu sefer rejimin bunalıma girmesine ve DP’nin iktidarını kaybetmesine sebep olmuştur (Sunar, t.y, s.2078-2081).

Sunar’ın tespitleri oldukça doğru. Çünkü DP’nin kuruluş yıllarına baktığımızda hem CHP’den aldığı miras gereği kullanılmaya açık bir halkçılık geleneği hem CHP’nin politikalarından bıkmış ve dolayısıyla kendini destekleyecek ciddi bir kitle hem de özgünlüğünü oluşturabileceği muhalif bir yapı mevcut. Bireysel hak ve hürriyetleri sağlamak vaadiyle başa gelen parti, son yıllarında eleştirdiği partiden çok daha fazla özgürlük kısıtlar hale gelmiştir. Türk muhalefet geleneğinde bir dönüşüm sağlayacağı düşünülen parti, CHP geleneğine yabancı olmayan, dolayısıyla resmi ideolojiyi çok sorgulayamayan ve halkçılığı sadece miting alanlarındaki konuşmalar ve ulaşılmayan köylere dahi gidebilen politikacılarla sınırlı tutan bir kurucu kadrosuna sahipti. Nuri Demirağ’ın kurduğu ve etkinlik gösteremeyen Milli Kalkınma Partisi’nden sonra Türkiye’nin çok partili hayata geçiş dönemindeki ilk yasal muhalefet partisidir. Toplumun büyük bir desteğini almıştır. Ayrıca CHP’nin daha önce uyguladığı baskı politikaları ve komünizm ile irtica gibi dev kozlara sahiptir. Ancak muhalefet adına yapabildiği yegâne şey, uygun olsun olmasın CHP’nin yaptığı her türlü şeyi kötü gösterip eleştirmektir. Oysa CHP’den aldığı “halka rağmen halk için” anlayışını aynen devam ettirmiştir.

## Sonuç

1946-1960 döneminin en önemli özelliği çok partili sisteme geçişin hissedilir derecede yaşanmasıdır. Demokrasinin vazgeçilmez unsurlarından biri olan seçimler, siyasal otoritenin denetlenebilmesi ve gerektiğinde yönlendirilebilmesi için halka sunulmuştur, hem de genel oy, gizli oy ve



açık tasnif yasal teminat altına alınarak. Bununla beraber bu dönemde sendikal özgürlükler sivil toplum örgütlerini geliştirmiş o da bilinçli bir yurttaş yaratma yolunda önemli aşamaların kaydedilmesini sağlamıştır. Ancak kişisel menfaatler toplumun menfaatine ağır bastığı için halkın beklentileri fiyaskoya dönmüştür. Öyle ki kuruluşunda, CHP'nin seçim hilelerini kendi yöntemleriyle yok edip DP'yi iktidar yapmaya hevesli koca kitle 27 Mayıs günü sokaklara çıkıp Milli Birlik Komitesi'ni tebrik yarışına girmiştir. DP'nin başarıları ve başarısızlıkları siyasal muhalefetle ilgili önemli deneyimleri de Türkiye tarihine kazandırmıştır. Popülist hareketlerle halkı kandırmanın muhaliflik olmayacağı, muhalefetin sadece iktidarı yok edip onun yerine geçmek, sonrasında ise diğer muhalefetleri yok etmek değil iktidarı dengelemek ve denetlemek olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca DP'nin parlamentodayken CHP'yi rahatça protesto etmesi, genel oy, gizli oy ve açık tasnifle halkın seçme hakkının güvence altına alınması muhalefetin demokratik ortamlarda ne kadar rahat yapılabildiğini göstermiştir.

Demokrat parti liderleri, CHP'nin mirasını devraldıkları için onlarla benzer, hatta daha kötü, bir kaderi paylaşmışlardır. Bu göstermiştir ki tarih sadece iktidara geçme anlamında değil yok etme anlamında da tekerrür etmektedir. Peki, olması gereken nedir? Tabii ki toplum ağırlıklı siyasal muhalefet, yani DP'nin içini doldurmadığı ama oldukça anlamlı olan sloganı: “Yeter söz milletindir.”

### Kaynakça

- A. Dahl, R. (1993). *Demokrasi ve eleştirileri* (L.Köker, Çev.). Ankara.
- Ağaoğlu, S. (1992). *Siyasi günlük:Demokrat Parti'nin kuruluşu*. İstanbul: İletişim.
- Akkerman, N. C. (1950). *Demokrasi ve Türkiye'de siyasi partiler hakkında kısa notlar*. Ankara: Ulus.
- Alkan, T. (1986). *12 Eylül ve demokrasi*. İstanbul: Sistem.
- Ateş, S. (2006). Demokratik seçim sistemleri. *Üniversite ve Toplum*, (cilt 6, sayı 4).
- Belen, F. (1960). *Demokrasiden diktatörlüğe*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Bölükbaşı, D. (2005). *Türk siyasetinde Anadolu fırtınası Osman Bölükbaşı*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Cerrahoğlu, P. B. (t.y). *Demokrat parti masalı*. İstanbul: AD.
- Ergun Özbudun, E. K. (1995). *Türkiye'de demokratik siyasal kültür*. Ankara: Türk Demokrasi Vakfı.
- Eroğul, C. (1970). *Demokrat parti (tarih ve ideolojisi)*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Feroz Ahmad, B. T. (1976). *Türkiye'de çok partili politikanın kronolojisi (1945-1971)*. Ankara: Bilgi Yayınevi.



- Güneş, T. (1996). *Türk demokrasisinin analizi*. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Heywood, A. (2006). *Siyaset*. Ankara: Liberte.
- Kahveci, N. (1994). *Demokrasi ve İslam*. Ankara: Türk Demokrasi Vakfı.
- Kaynar, M. K., Özsel, D., Çavdar, O., Altaylı, E., Mutluay, B., Ateş, S., et al. (2007). *Cumhuriyet dönemi siyasi partileri (1923-2006)*. Ankara: İmge.
- Mazıcı, N. (1984). *Belgelerle Atatürk döneminde muhalefet (1919-1926)*. İstanbul: Dilmen Kitabevi.
- Nur, R. (1996). *Hürriyet ve İtilaf Furkası nasıl doğdu, nasıl öldü?*. İstanbul: Kitabevi.
- Özcan, A. (2001). *Derin devlet ve muhalefet geleneği*. İstanbul: Bakış.
- Özkan, A. (1984). *Devrim sonrası toplumlarda iktidar ve muhalefet*. İstanbul: Metis.
- Sarıbay, A. Y. *99 Soruda siyasal partiler*. Radikal Yayınları.
- Selek, H. (t.y). *Son günlerde İzmir'deki siyasi hareketlere bir bakış ve başbakan Recep Peker'in İzmir nutku*.
- Sunar, İ. (t.y). *Demokrat parti ve popülizm* (Cilt 8). (C. D. Ansiklopedisi, Dü.) İletişim.
- TESAV(Toplumsal, E. S.). (1995). *Siyasi partiler ve demokrasi sempozyumu*.
- Tunaya, T. Z. (1952). *Türkiye'de siyasal partiler(1859-1952)*. İstanbul.
- Tunçay, M. (2005). *Türkiye Cumhuriyeti'nde tek parti yönetiminin kurulması*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Uyar, H. (2001). *Vatan cephesi; Türk siyasal yaşamında cepheleşmelere bir örnek*. İstanbul: Büke.
- Yeşil, A. (1988). *Türkiye'de çok partili hayata geçiş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

# MODERN-GELENEKSEL AYRIMININ BİLGİ-İKTİDAR İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLİŞİ

Adnan ÇETİN - İbrahim YÜCEDAĞ

Araş. Görevlileri, Mardin Artuklu Ün. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

## Özet

Modernlik, kökenleri özellikle Aydınlanma dönemi düşün dünyasına dayanan, sanayileşme, coğrafi keşifler gibi bir dizi dönüşümün eşlik ettiği bir sürece işaret etmektedir. Yüzyılları alan gelişme seyri içinde kendini sürekli olarak yenileyen ya da yenilemeye çalışan bir düşün sistemi olarak ortaya çıkmıştır. Modernliğin neliği ve özellikle dayandığı temel olan toplum dikotomileri birçok düşün adamı tarafından teorize edilmeye çalışılmıştır. A. Comte, E. Durkheim, F. Tönnies gibi düşünürler toplumları belirli özelliklerden hareketle ikili bir sınıflamaya tabi tutmuştur. Sınıflama yapılması toplumlar arasında doğal olarak ileri-geri, gelişmiş-gelişmemiş gibi bazı ayrımların da ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla buradaki temel sorunsal, bu tür ayrımların dayandığı bilimsel bilginin ideolojik kaygılarla değerlendirilip değerlendirilmediğidir. Çalışmamızda, modern toplum paradigmasının dayandığı sınıflandırmanın bilgi temelli olarak egemenlik bağlamında kullanıldığı ve bilginin Batılı egemen toplumlar tarafından bu egemenliklerini temellendirmede işlev gördüğü ileri sürülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Modern, Geleneksel, Bilgi, Egemenlik.

## Abstract

### **The Evaluation of the Differentiation of Modern and Traditional on the Basis of Knowledge and Rulership**

Modernity signifies a process along with a number of transformations whose roots are especially based on world of ideas in Enlightenment period, Industrialization, and geographical explorations. It appeared as an idea system renewing or trying to renew itself in a development process taking up centuries. Being the basis of modernity, societal dichotomies are tried to be theorized by a number of men of letters. Thinkers such as Comte, Durkheim, and Tönnies subjected the societies to a binary classification in terms of certain features of societies. The classification became a source for the naturally appeared segregations among societies such as forward-backward, developed-undeveloped. Hence, the basic problematique in here is whether scientific knowledge-the basis of such differentiations-is evaluated with ideological anxieties or not. In our study, it is argued that the classification based on the paradigm of modern society is used-in knowledge oriented way- in the context of sovereignty and knowledge is used by western sovereign societies to base their sovereignties with knowledge.

**Keywords:** Modern, Traditional, Knowledge, Rulership.

## Kurte

### **Nîrxandina Cudayîya Nûjen-Kevneşopî di Konteksta Têkilîya Agahî-Desthilatdarîyê de**

Nûjenbûn ew babet e, ku rehên wê bi taybetî digihîjin dinya ramanî ya dema Ronîbûnê û bi guhartoyên wekî pêvajoya pîşesazîbûn û kifşên erdnîgarî ve girêdaye. Wekî sistemeke wisa, ku di derava bi sedsalan didome de xwe her car nû dike yan hewl dide ku nû bike derketiye holê. Gellek feylesof û zana xwestine ku çî'îya wê û bi taybetî jî dîkonomiyên civakê ya ku bingeha wê bi xwe ye teorîze bikin. Zanayên wekî A. Comte, E. Durkheim, F. Tönnies civakan, bi alîkarîya çend taybetmendîyan û bi awayê dumend senifandine. Senifandin, tabî, bûye sedemê duşeqkirina civakan wekî pêşketî-paşketî, pêşdeçuyî-pêşdencuyî. Lewra gelşeyîya bingehîn a li vir, agahîya zanîstî ku kanîya veqetên wisa ye, bi awayekî îdeolojîk tê nîrxandin yan na ye. Di xebata me de hatîye îdfa kirin ku senifandina ku paradiğmaya civaka nûjen bi xwe ye, di çarçûwa

serdestîyê de hatîye bikaranîn û agahî ji alîyê civakên serdest ên Rojavayî ve ji bo sazkirina vê serdestîya wan wek erkekê tê bikaranîn.

**Peyvên Sereke:** Nûjen, Kevneşopî, Agahî, Serdestî.

### چکیده

#### نقد انفصال مدرن و سنتی در مواجهه اطلاع و اقتدار

ریشه های مدرنیسم خصوصا به دوران روشنائی بر می گردد. مدرنیسم با صنعتی شدن و اکتشافات جغرافی همیشه همراه بوده است. چگونگی مدرنیسم و خصوصا ضدیت اجتماعی آن از طرف بسیاری از علما تئوریزه و بناگذاری شده است. متفکران مثل آ.کمت، ا. دورکیم، ف. تونیس جامعه را از بعضی نقاط، دوگانه تقسیم بندی می کرده اند. در این مقاله نظریه جامعه مدرن که بر تصنیف علم مستند است مورد بررسی شده است.

کلمات راهنما: مدرن، سنتی، اطلاع، حاکمیت.

### الملخص

#### تقييم انفصال التقليدية و الحديثة في سياق علاقة المعرفة و القوة

الحدثا تشير إلى عملية يستند مبدئها خاصة على عالم الفكري في فترة التنوير و يرافقها سلسلة من التحولات كالتصنيع والاكتشافات الجغرافية. برز كنظام فكري يجدد او يحاول ان يجدد نفسه في أثناء قرون من التنمية. و قد اراد كثير من المتفكرين ان يبين او يطرحوا ما هي الحدثا و خاصة تصنيفها الثنائي الذي يعتمد على المجتمع فتعرض المجتمعات الى تصنيف ثنائي من قبل متفكرين كأكوسته كومت و اميله دوركهايم و فرديند تونيس استنادا إلى خصائص معينة. فهذا التصنيف كان مصدرا لظهور بعض التمييزات بين المجتمعات بالطبع كالمقدم و المتخلف و المتطور و غير متطور. ونتيجة لذلك المشكلة الأساسية هنا هل تستند مثل هذه التمييزات على معرفة علمية متعلقة بمخاوف أيدولوجية. في دراستنا افدنا بأن هذا التصنيف على نموذج للمجتمع الحديث استخدم كقاعدة عامة في سياق ا لسيادة و ان المعلومات استخدمت لاستناد سيادت المجتمعات المسيطرة الغرب

الكلمات الأساسية : الحديث, التقليدي, المعرفة, السيطرة

## Giriş

İçinde yaşadığımız yüzyıl da dâhil olmak üzere, sosyal bilimlerde en çok tartışılan konuların başında modern ve geleneksel toplum karşılaştırmaları gelmektedir. Konuya yüklenen anlamlar bağlamında birçok düşün adamı bu konuya kafa yormuştur. Tartışmaların temelini modern ve geleneksel ayrımının bilgi düzeyindeki temellerinin neler olduğu ve aslında böyle bir ayrımın nedenleri oluşturmuştur. Yani, modern olarak nitelendirilen toplumlar modern olmayan toplumları neden geleneksel ya da modern dışı olarak değerlendirme yoluna gitmiştir.

Toplumların değişim süreçleri ve toplumsal yapılanmaları birbirinden farklılıklar göstermiştir. Kimi toplumlar sanayileşmişken kimileri henüz tarım ekonomisine dayalı bir sosyal yapılanma içerisindedir. Bu farklılığın birçok temel değişkeni olduğu muhakkaktır. Sözelimi, sanayileşen Avrupa/Batı, sanayileşmesine zemin hazırlayacak hammadde birikimi yapmış ve yeni tüketim alanları bularak sanayileşmiştir. Yeni kıtaları keşfetmiş, altın ve gümüş stoklarına önem vererek kaynak birikimini yeteri düzeye ulaştırmıştır. Bunda Batılı toplumların dünya görüşü önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü gerekli alt yapıyı oluşturmak için dünyanın farklı yerlerini ‘keşfedecek’, buraları sömürgeleştirecek ya da Batılı terminolojiyle bu toplumları geleneklerden kurtararak ‘modern’leştirecektir.

88

*Mukaddime,*  
Sayı 1, 2010

Modernlik, zamana ilişkin bir tanımlamayı içerisinde barındırır. Yani, zamanla alakalı ve zamana ilişkin bir kavramdır modern (Özkiraz, 2006, s.14). Ahmet Demirhan’ın da ifade ettiği gibi modernlik, “günümüze ait bir dönemi kendisinden kalkarak tanımlama çabasında olduğumuz bir bilinç durumudur. İçinde yaşanan zamanı teşhis etmeye yönelik bir hareket içindedir bu bilinç. Bu anlamıyla modernlik tarihsel olanın karşıtı olarak değerlendirilebilir” (2004, s. 26). Modernlik, Marshall Berman (2009, s. 27) tarafından dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan deneyimler yığını olarak nitelendirilse de, modernliğin kökenleri incelendiğinde işin hiç de böyle olmadığı anlaşılır. Çünkü sosyal teoriler, modeller, paradigmlar, Weberci bir tanımlamayla, yaşam dünyalarından, toplumsal yapılardan bağımsız değildirler. Varolan koşulların etkisiyle biçimlenir ve aynı şekilde diğer sosyal yapıları da etkiler. Bu bağlamda değerlendirilmesi gereken modern ve geleneksel toplum ayrımları uzun bir tarihsel sürece sahiptir. Ancak bu süreçte hâkim dünya görüşü sömürü, egemenlik ve bilginin bu doğrultuda kullanılmasına yöneliktir.

## Modernliğin Tarihsel Kökenleri

Modernliğin kökenleri konusunda birçok görüş vardır. Yani henüz tarihsel kökeni ile ilgili tam bir mutabakat sağlanamamıştır. “Bir kısım düşün adamı modernliğin başlangıç dönemi olarak Amerika’nın bulunuşu, Rönesans ve Reform Hareketleri’ni gösterirken, bazıları modernliğin İtalya’da inşa edildiğini vurgular. Bunların yanında modernliğin 16. ve 17. yüzyıllarda oluşmaya başladığını ileri sürenler ile modernliğin burjuvazinin ortaya çıkışıyla belirgin bir görünüm kazandığını iddia edenler de vardır. Ayrıca bir grup düşün adamı ise, teknik ve sanayi alanında bir devrimin gerçekleştiği 17. yüzyılın bilimsel ve felsefesal devrimlerinin modernliğin şekilleniminde önemli ölçüde yer tuttuğunu söylerler” (Kızılçelik, 2003, s. 97).

Bir başka grup bilim insanı “modernitenin başlangıcını 1436 yılıyla, Gutenberg’in oynar matbaayı icadıyla, bazıları 1520 yılıyla ve Luther’in kilise otoritelerine isyanıyla, başkaları 1648 yılı ve Otuz Yıl Savaşları’nın sona ermesiyle; bazıları 1776 Amerikan ya da 1789 Fransız devrimiyle tarihler” (Toulmin, 2002, s. 13). Ancak modernliğin temelinde Aydınlanma hareketinin olduğu genel olarak kabul edilen bir görüştür (Bkz. Kızılçelik, 1996, Kızılçelik, 2000).

‘Modo’dan (son zamanlar, tam şimdi) gelen modernus, hodiernus (hodie’den, ‘bugün’) modelinden hareketle Latince’de yaratılmış bir sözcüktür (Kumar, 2004, s. 88). İlk olarak İsa’dan sonra 5. yüzyılda kullanılmıştır. 5. yüzyılda Roma’nın Hristiyanlığı benimsemesiyle kendini pagan dönemden ayırmak için kullanılmıştır (Demirhan, 2004, s.26).

Modernin ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı konusunda neredeyse yüzlerce tanımlama mevcuttur. A. Giddens, modernliği şu şekilde tanımlamıştır: “On yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eden” bir düşün sistemidir (2004, s. 19). S. N. Eisenstadt’a göre ise, “on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtaların yayılan bir süreçtir” (2007, s. 11).

Yukarıdaki tanımlamalarda dikkat çekici nokta modernliğin sürekli olarak Avrupa merkezli tanımlanmasıdır. Yani, modernlik Batının tarihsel süreçlerinden kaynaklı olarak ortaya çıkan bir değişim ve dönüşümler zinciriyle gerçekleşmiştir. Merkeze Batı’nın alınması, tüm

tanımlamaların da bu ekseninde yapılmasına neden olmuştur. Uzun yıllar kaynak aktarımını gerçekleştirmiş olan Batı, artık dünyanın geri kalanına yayılma isteği duymuştur. Bu yayılma sürecini ise yine bilgi sayesinde yapacaktır. Özellikle son yüzyılda bilgi ve sistemli yapılanması olan bilimin bu amaçla kullanıldığını görmekteyiz. Sosyolojinin kurucu babalarının neredeyse tamamı isteyerek ya da istemeyerek bu amaca hizmet etmiştir. Bilginin egemenlik aracı olarak işlev görmesine yaptıkları toplum dikotomileri aracılığıyla önemli katkılar sunmuşlardır. İleride bu konuya değineceğiz.

Modernliğin kuram haline gelmesi, bilimsel temelinin oluşması, yani modernleşme ise, 19. ve 20. yüzyılı bulmuştur. Bu dönemde Batı elde ettiği teknik ve ekonomik üstünlükle dünyanın her yerine yayılmak istemiştir. Özellikle 19. yüzyıl Batı'nın üstünlüğüne dayalı ideolojilerin yaygınlaştığı bir döneme denk gelmiştir (Sezer, 2006). Batının dünya egemenliğine soyunması, Batı-dışı toplumlara yönelik açıklamaların da yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu dönemde Batı, kendi dışındaki toplumları tanımak ve sömürgeleştirmek için yoğun çaba sarfetmiştir. Bunu yapabilmek için ise, bilgiyi kullanmıştır. Artık dünya Batı merkezli tanımlama ve bilgi sistemleri ile anlam kazanmaktadır. Bilginin Batı-dışı toplumları sömürgeleştirmek için kullanımı bu dönemle en üst seviyeye ulaşmıştır. F. Bacon'ın bilgiyi 'güç' olarak nitelemesiyle doğadan da öte diğer toplumlara hükmetmeyi hedefleyen Batı, kendi dışındaki toplumları geleneksel etiketiyle nitelendirerek sömürüyü haklılaştıran bir bilgi sistemi oluşturmuştur. Bu nedenle de kendisini modern, kendi dışındaki toplumları ise, geleneksel/barbar/ilkel olarak nitelendirmiştir.

Batı'nın geçirdiği dönüşümler kendisine önemli ayrıcalıklar sağlamıştır. Aydınlanmasını yaşamış, sanayi devrimini gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla bu dönüşüm ve değişimleri istediği yöne doğru kanalize etmek istemiştir. Bunun yapılabileceği tek alanın ise, bilgi aracılığıyla olduğunun farkındadır. Bilginin toplumsal yapıdaki önemine bağlı olarak da bazı bilim dallarının temelleri atılmıştır. Bu bağlamda genelde sosyal bilimler özelde de sosyoloji, 19. yüzyılın sosyal şartlarından doğmuştur (Wallerstein, 2003, s. 17). Daha doğrusu Avrupa merkezci bir toplumun sorunlarına çözüm üretme amacıyla ortaya çıkmıştır. Var olan toplumsal sorunlara üretilecek çözümler için yeni bir terminoloji oluşturulmuştur. Yani, sorunların çözümünü sağlayacak yeni kavramlar meydana getirilmiştir. Avrupa toplumları bu kavramlardan hareketle sosyal gerçekliklerin anlaşılmasını sağlayacak bilim dallarının temellerini atmıştır. Bu çaba, kavramsal düzeyde yeni açılımlarla birlikte gelişme göstermiştir. Açılımların en önemli örneği ise, geleneksel/modern/mo-



dernlik/modernleşme kavramlarıdır. Batı hemen her alanda elde ettiği üstünlüğü bilgi alanında da kullanmaktan geri kalmamıştır. Egemen yönetimlerin ilgi odağı haline gelen bilgi ve bilim artık Batı'nın hâkimiyetine koşulmuştur.

Yukarıda saydığımız kavramlar, yoğun olarak 1950'lerden sonra tartışılmaya başlanmıştır. Konjonktüre bağlı olarak gelişen bu kavramsallaştırma aslında yeni bir durumu ifade etmekten uzaktır. Modernleşmenin kavramsal arka planına baktığımızda 19. yüzyılın bilim anlayışına yaslandığını görürüz. Yani, "19. yüzyıl Batı düşüncesinde egemen olan evrimci, ilerlemeci toplumsal değişme anlayışı, 20. yüzyılda modernleşme kuramı ile yeniden canlılık kazanır. 19. yüzyılda ilkel toplumlardan uygar Batılı toplumlara doğru olan toplumsal değişimin yönü, modernleşme kuramında geleneksel toplumların modern Batılı toplumlara doğru evrilmeleri şekline dönüşür" (Coşkun, 1989, s. 296). Comte, Durkheim, Tönnies gibi düşünürler bu dönemde toplumların geleneksel yapıdan Batı gibi daha modern yapılara dönüşeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda modernlik, toplumlara dikotomik yapılar çerçevesinde değerlendirmiştir. Geleneksel-modern, ileri-geri gibi sınıflandırmalar temeline dayanmıştır. Bu temellendirmenin kaynağı Comte, Tönnies, Durkheim, Simmel, Weber gibi sosyologların toplumları açıklamada kullandıkları dikotomileri esas almıştır (Kızılçelik, 2007, s. 177). Comte, toplumlara 3 aşamalı olarak sınıflandırmıştır. Buna göre, tüm toplumlar dinin egemen olduğu teolojik aşamayı yaşar ve ardından metafizik aşamaya geçer. Comte'a göre, metafizik aşamada toplumdaki tüm olayların arkasında "tanrı fikri yerine niteliği belli olmayan ruh gibi varlıklar ön plana çıkar" (Kızılçelik, 1994, s. 116). Bu aşamayı bir geçiş aşaması olarak değerlendirmiştir. Son aşama olarak da pozitif aşama gelmektedir. Pozitif aşamada, bireyler toplumda meydana gelen olayları ruh ya da tanrı yerine daha somut nedenlere dayandırmıştır. Olaylar, bilimsel yöntemlerle ve akıl aracılığıyla anlaşılmaya çalışılmıştır. Comte'tan sonra Tönnies de ikili bir toplum ayrımına gitmiştir. Gemeinschaft-Gesellschaft temelinde kategorize ettiği toplum sınıflamasında, gelişmemiş toplumların ilerleyerek gelişmiş toplumlara ulaşacağı ifade edilmiştir. Gemeinschaft'ta toplumlar, geleneksel ilişki üzerine şekillenmiştir. Toplumsal farklılaşma yok denecek kadar önemsizdir. Samimi, içten bir iletişim hâkimdir. Sosyal kontrol mekanizması olarak daha çok din ve gelenekler ön plandadır (Kivisto, 2008, s. 125). Buna karşın Gesellschaft'ta ise, sosyal ilişkiler resmi, sosyal farklılaşma yüksek ve sosyal kontrol mekanizması olarak da kanunlar egemendir (Kivisto, 2008, s. 125). Mekanik dayanışma-organik

dayanışma ayrımı yapan Durkheim da diğer düşünürler gibi benzer belirlemelerde bulunmuştur. Onun da yapmaya çalıştığı toplumları dikotomik yapı içinde tanımlamaktır. Bu bağlamda, gelişmiş ve gelişmemiş ayrımına dayanan bir açıklama sistemi oluşturmuştur (bkz. Loo ve Reijen, 2003 s. 18; Bottomore ve Nisbet, 1997; Peker, 2005). Açıklamalarda dikkat çeken yan, geleneksel olarak nitelendirilen toplumların daha gelişmiş bir aşaması olan modern toplumlara dönüşeceği anlayışıdır. Yani evrimci, ilerlemeci bir anlayış geliştirmişlerdir. Ancak bu ilerlemeci anlayış bünyesinde bir zorunluluk barındırmıştır. Bütün toplumlar belli aşamalardan geçecektir (Özkiraz, 2006, s. 56).

Modernleşme anlayışı temelinde evrimci bakışı barındırır. Toplumların basitten karmaşığa, soyuttan somuta doğru ilerlediğini savunan evrimci anlayışla birlikte hep daha iyiye gitme görüşü hâkim olmuştur. Dolayısıyla 19. yüzyılda sosyal bilimler literatürüne giren evrim anlayışı, bu dönemin ürünü olan modernleşme teorisini de etkilemiştir. “İlerleme fikri Batı dünyasının yenilik arayışıyla yakından ilişkili en büyük ve en etkili düşünüş tarzlarından birisidir. İlerleme görüşünün ilkelerine göre insanlık tarihi ne dairesel ne de geriye doğru bir çizgi izler daima ileriye ve daha iyi bir geleceğe doğru ilerler. Bu nedendir ki; altın çağ geçmiş zamanlarda kaybedilmiş bir cennet değildir, aksine, gelecekte insanlığın ulaşacağı bir dönemdir” (Basalla, 2000, s. 179). Modernleşmenin hâkim anlayışı yarının dünden daha iyi olacağıdır. Bu anlayışa göre, geleneksel toplumdaki modern topluma doğru bir evrimin olduğu, bunun engellenemeyeceği düşünülmektedir. Bu nedenle de modern toplum geleneksel topluma göre ulaşılması gereken bir toplum modeli olmaktadır. Bu sınıflandırma, “yalnızca modern olmayan toplumlar arasındaki farklılıkların tipolojik bir yapı olarak geleneksel olana indirgenmeleri değil, ama aynı zamanda geleneksel olan modern olandan türetildiği ve onunla tanımlandığı için, öznel varoluş durumlarının da modern olana göre belirlenmesidir” (Keyman, 1997, s. 210). Batı'nın kendine bağlı olarak varlık atfettiği Batı-dışı toplumlar bu sayede bir varoluş düzeyine erişmiştir. Varlığını kanıtlamak için de Batı'nın ortaya koyduğu standartlara ulaşmak zorundadır. Modern olabilmek, Batılı kavramlar temelinde ve Batı'nın zorlamasıyla gerçekleşmektedir. Zira düşün adamlarının modernlik ve modernleşme kuramı hakkındaki görüşlerine baktığımızda tanımlama farklılığı olsa da hepsinin mutabık olduğu konunun değişim ve şartların daha iyiye gitmesinin yanında Batı'nın sahip olduğu özellikleri ifade ettiğini görürüz:

Everett Rogers'a göre modernleşmenin temel özellikleri şunlardır (Tezcan, 1995, s. 33):

**Temel Özellikler** :Okuma yazma, kitle iletişim araçlarının ortaya konması, kozmopolitlik(kent ortamı)

**Ara Değişkenler** :Empati(açık, esnek, değişmeye yatkın kişilik), başarı motivasyonu, kaderciliğin azlığı.

**Temel Sonuçlar** :Yenilik, siyasal bilgi, beklentiler (gelecek için)

Michael Robbins'e göre modern toplumun özellikleri aşağıdaki hususları içerir (Tezcan, 1995, s.52):

\*Kentte oturma ve çalışma

\*Örgün eğitim

\*Toprak, iş, mallar ve hizmetlerin ticarileşmesi

\*Geniş çapta toplumsal ve kültürel ilişkiler ve katılımlar

\*Kozmopolitlik

\*Kitle iletişim araçlarının varlığı ve etkinliği

\*Küçük ve geniş çapta teknolojik yenilikler

Yukarıda da gördüğümüz gibi Batılı düşün adamları yaptıkları modernlik tanımlarında Batı'yı referans almışlardır. Bu nedenle de "Batı merkezli, etnosantrik, ilerlemeci, evrimci ve Aydınlanmacı bir çerçeveden hareket" etmişlerdir (Altun, 2005, s. 156). 19. yüzyılda hâkim olan evrimci anlayış 2. Dünya Savaşıyla daha da ilerlemiştir. Modern Batı düşüncesinin temelini oluşturan ilerleme düşüncesi Batılı olmayan toplumların gelişme süreçlerine yön vermeyi amaçlamıştır. Buradaki amaç Batılı olmayan toplumların yani geleneksel toplumların ilerlemelerine/modern olmalarına 'yardımcı' olmaktır. Bu da ancak Batı'nın müdahalesiyle olacaktır. Etnosantrik bir bakış açısını yansıtan bu ilerlemeye yardımcı olma anlayışı ideolojik kaygılarla bilgi yardımıyla temellendirilmiştir. Dolayısıyla Batı kendi dışındaki toplumları geleneksel olarak niteleyerek bu toplumlara müdahaleyi meşru kılmıştır. Görülmektedir ki, "bu bilincin oluşmasında güçlü bir öteki imgesi yer alır"(Altun, 2005, s. 10-11). Ötekileştirilen toplumlar, gelenek bağlamında değerlendirildikleri için de modern olamamaktadır. Geleneği sürekli olarak dışlayan modernlik, tüm toplumların bu sürece dâhil olması gerektiğine inanmıştır.

Daha çok egemenlik kurma aracı olarak değerlendirilen bilginin (bkz. Foucault, 2003; Tuna, 1993) günümüz Batı toplumlarındaki işlevi aynen devam etmektedir. Toplumları modern-geleneksel olarak sınıflandırmak

toplumsal alandaki farklılık algısını yok saymaya neden olmuştur. Zira modern değerler içinde kabul edilmeyen geleneklerin aslında modern toplumlarda da önemli işlevleri olduğu birçok düşün adamı tarafından dile getirilmiştir. Sosyolojinin modern toplumların incelenmesi olduğunu ifade eden Giddens, modernlik ile geleneksellik arasında bir süreksizliğin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre geleneksellik ve modernlik birbirinden tamamen ayrı iki olgu değildir (bkz. Kaya ve Tatar, 2008). Ancak aralarında, *değişim hızı, değişim alanı ve kurumsal yapı* bağlamında bazı farklılıklar vardır. Ayrıca ona göre modernlik Batıya özgü bir olgudur. Çünkü modernliği besleyen ulus-devlet ve kapitalizm Batı kaynaklı olgulardır (Giddens, 2004, s.175). Sözgelimi, Mustafa Erkal' a göre; modern toplum geleneği dışlayarak pek bir ilerleme kaydetmemiştir. O bakımdan geleneksellik ve modernleşme birbiri ile çatışan birbirlerinin alternatifi olan kavram ve süreçler değildir (1999, s. 51). Dolayısıyla kendini modern olarak nitelendiren bir toplumun kendisinden farklı sosyo-ekonomik ve kültürel bir yapıya sahip olan başka bir toplumu ötekileştirmesi bilimsel olarak izahtan yoksundur. Bu nedenle Batı'nın yaptığı modernlik tanımını diğer toplumlara aynen uygulamak yanlıştır. Çünkü “bir sosyal dünyanın açıklanması için üretilen kavram ve teorilerin başka bir sosyal dünyanın açıklanması için kullanılmasının ardında her iki sosyal dünyanın da özünde aynı olduğu sayılması yatar” (Çelebi, 2004, s. 4). Oysa hemen hiçbir toplum yoktur ki birbirinden farklı özellikler taşımasın. Sözgelimi, “Türk sosyal dünyası ile Batı sosyal dünyası aynı değildir. İnsanoğlunun dünyanın her yerinde aynı olması onun sosyalleşmiş formunun da her yerde aynı olduğu sonucunu doğurmamaktadır. ... Türkiye sosyal dünyası ile Batılı sosyal dünyanın ayrı olması, ne denli iyi tercüme edilirse edilsin, Batıda geliştirilmiş kavram ve teorilerin Türkiye sosyal dünyasını açıklamak için yeterli olmayacağı anlamına gelir” (Çelebi, 2004, s. 4).

Geleneğin reddedilişine eleştiri yönelten düşünürlerden biri, R. Bendix'tir. Bendix'in modernleşme analizinin, klasik modernleşme yaklaşımına sunduğu en temel itiraz, gelenek ve modernliği birbirine zıt şeyler olarak nitelemek suretiyle yaşanan sürecin basitleştirilmesidir (Bendix, akt. Altun, 2005, s. 122). Ona göre modernlik ve onun evrensellik iddiası, tümüyle geleneğin karşısında yer almamaktadır. Gelenek ve modernlik bütünüyle birbirini dışlamak zorunda da değildirler. Örneğin, modern toplumsal yapıtlar içerisinde de geleneksel unsurlar varlıklarını sürdürebilirler. Bendix'e göre, gelenek modernleşmeye kimi durumlarda katkı sunmaktadır. Nitekim Japon

modernleşmesinde samurayların önemli etkisi olduğu üzerinde durmuştur (Altun, 2005, s. 122).

Modernleşme kuramına eleştiri getiren düşünürlerden bir diğeri ise, Joseph R. Gusfield'tır. Gusfield, modern-geleneksel ilişki türlerinin karşılaşmasında toplumsal farkların önemine vurgu yapar (Tazegül, 2005, s. 34). Gusfield, özgül geleneklerin içeriğindeki çeşitliliğe dayanarak, modern biçimlerle aralarında 'kabul etme', 'yerine getirme', 'yadsıma' ve 'iç içe geçme' ilişkileri olabileceğini belirtir ve modern geleneksel toplum ayırımında saptadığı yanlışlara dikkat çeker. Bu bağlamda geleneksel toplumun sanıldığı gibi türdeş toplumsal bir yapıya sahip olmadığını iş bölümü, farklı gruplar ve farklı yaşam biçimleri de içerdiğini ifade etmektedir.

Gusfield'in dikkat çektiği başka bir nokta da gelenek ve modern arasındaki ilişkidir. Ona göre, geleneksel ve modern biçimler daima çatışma içinde değillerdir. Özgül bir tarihsel ve kültürel durumdan ayrı olarak 'geleneksel toplum' soyutlaması, modernist biçimlerin kabulünü, yadsımasını ya da birleşmesini de barındırmaktadır (Gustfield, 2005). Geleneksellik ve modernlik birbirini karşılıklı olarak dışlayan sistemler değildir. Gelenek ve modernlik çatışma içinde olmaktan çok, çoğu kez birbirini güçlendiren, birbirlerinin varoluşuna önemli katkılar sunan yapılarıdır. Kısacası, geleneksel ve modern arasında, klasik modernleşme kuramının iddia ettiği gibi ikircikli bir yapı değil, birbirinin içine geçen ve birbirini destekleyen bir ilişki biçiminin varlığından söz edilebilir.

Ayrıca Gusfield, geleneksel- modern tezinde öne sürülen iddiaların birçoğunun doğruluk payı olmadığını ve bunların safсата olduğunu belirtir (Gustfield, 2005, s. 58-65):

1. Safсата: Gelişen toplumlar her zaman statik toplumlar olagelmişlerdir.
2. Safсата: Geleneksel kültür bir tekdüze normlar ve değerler manzumesidir.
3. Safсата: Geleneksel toplum homojen bir toplumsal yapıdır.
4. Safсата: "Yeni" eskinin yerine geçer.
5. Safсата: Geleneksel ve modern her zaman çatışma içindedir.
6. Safсата: Gelenek ve modernite karşılıklı olarak birbirini dışlar.
7. Safсата: Modernleşme geleneği zayıflatır.

Çalışmada, açıklamaya çalıştığımız konu, modern-geleneksel ayırımının dayandığı temellerin neler olduğu ve bilgi-iktidar ilişkisidir. Burada, modernliğin ve sonrasında kuram haline gelen modernleşmenin

ortaya çıkış koşulları önem kazanmaktadır. 2. Dünya Savaşı ertesinde özellikle dünya egemenlik ilişkilerinde meydana gelen değişme, ekonomik, teknolojik ve sosyal tüm alanları etkilemiştir. Doğal olarak bilimsel alan da bu etkilenmeden nasibini almıştır. Bilgini kullanım ve değerlendirim noktasında yeni bir yapılanma içerisine girmesi, belirtilen bilgi düzeninin etkide bulunduğu alanlarda da bir dönüşüme neden olmuştur. Dönüşümle beraber toplumsal haklılaştırım süreçleri de yeniden düzenlenmiştir (bkz. Atiker, 1998). Bilimsel gelişmenin temele alındığı modernlik ve arka planı olan Aydınlanmanın ilerlemecilik algısı, yeni dünya düzeninde önemli bir işleve sahip olmuştur. Toplumsal alanda meydana gelen değişimin ya da egemenlik ilişkisinin toplumsal süreç içerisinde sağlam temellere dayanması gereği bilimsel çabayla gerçekleştirilmiştir. Dünyada oluşan yeni düzene bağlı olarak egemen Batılı toplumlar, toplumsal meşruluğu ancak ve ancak bilgi aracılığıyla gerçekleştirebileceğinin ayırıcısına varmıştır. Bu nedenle, bilginin yeni dünya düzenine entegre edilmesi sorunu doğmuştur. Toplumsal farklılıklar ve bu farklılıkları ortadan kaldırma girişimi, yani insanlığı daha ileri, modern bir aşamaya götürme girişimi modernlik deneyimiyle sağlanmaya çalışılmıştır. Modern paradigmayla hâkim kılınan, toplumların birbirinden farklı gelişme aşamalarında olduğu anlayışı, egemenlik ilişkisi bağlamında hâkim olan toplumların diğer toplumları ‘modernleştirme’ kaygısına sebep olmuştur. Modernleşmeden kasıt, aslında geleneksel olarak nitelendirilen toplumların yeni dünya düzeni içerisindeki pazar konumunu somutlaştırmaktır. Geri kalmış ya da geleneksel olarak nitelendirilen bu toplumlar, bir nevi sömürüye açık hale getirilmektedir. Çünkü sözü edilen toplumlar, ‘bizden değildir’ algısı yaratılarak sömürü düzeninin meşrulaştırılmasında kullanılmaktadırlar. Yaratılan öteki imgesi, diğer toplumların kültürel arka planını görmezden geldiği için, toplumsal süreçlerin de farklılığı gerçeğini gözardı etmektedir. Bilginin, modernleşme kavramsallaştırması bağlamında toplumlara müdahale etme aracı olarak görülmesi, bilgi süreçlerinin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır (Tuna, 1993).

### Sonuç

Modernleşmede kabul edilen evrimci bakış açısına göre bütün toplumlar evrimsel olarak hep daha iyiye doğru ilerlerler. Ve bu ilerleme kendi içerisinde bir zorunluluk barındırır. Modernliğin bu zorunluluk algısı, daha önce de belirttiğimiz gibi, Batı’nın egemenlik ilişkileri bağlamında bilgiye yönelmesi nedeniyledir. Bilimsel alanda yaratılan dikotomiler, toplumların adeta üstün ırk-aşağı ırk gibi bir algılamaya

sahne olmasına neden olmuştur. Modern toplumlar, her türlü gelişmenin kaynağı olarak görülmüş ve bu toplumlar dışındaki, yani Batı toplumları dışındaki toplumlarsa, gelişmemiş, ilkel veya geleneksel olarak sınıflandırılmıştır. Bu tür bir sınıflandırmada, gerekli görülen yerlerde alan araştırmaları bile yapılmıştır. Sözelimi, B. Malinowski'nin Trobriand Adaları'nda yaptığı araştırmalar buna örnektir (bkz Malinowski, 1992). Ancak her ne kadar modernlik, böyle bir evrimci bakış açısından hareket etse de bütün toplumların böyle bir evrimsel çizgiyi takip etmediği bilinmektedir. Her toplum farklı kültürel süreçler sonucunda varlık kazanmıştır. Toplumlar arasındaki bu farklılık, doğal olarak bu toplumların gelişme süreçlerinin de birbirinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Burjuvazinin ideolojisi olarak görebileğimiz modernlik ve bunun sonucu olan modern-geleneksel ayrımı, Batılı kapitalist toplumların ihtiyaç duyduğu sömürünün bilimsel temellerini oluşturma kaygısıyla elinden geleni yapmıştır. Bunu başarmak için de bilginin egemenlik aracı olarak kullanılmasına izin vermiş, bilginin iktidarların emrine girmesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda değerlendirilmesi gereken modernlik, temelde gelişmiş gelişmemiş ayrımına dayanmıştır. Batı'nın yapmaya çalıştığı bilgiyi yayılma ve emperyalist faaliyetleri için kullanmaktır. "Bugün Batının egemenliği ile perçinlenen bir bilgi-düşünme-değerlendirme tarzının geçmişi bu güne, kendisini bu noktaya vardırarak bir şekilde değerlendirmesi söz konusudur" (Tuna, 1993, s. 35).

Batı'nın bilimsel bilgiyi bu şekilde kullanması, Batı-dışı toplumların bu soruna çözüm bulma girişimlerine yol açmalıdır. Batı-dışı toplumların, bilgi sürecindeki bu ideolojik tavrı kırmasının yolu, kendi kültürel birikiminden hareketle yeni kavramsal ve teorik alt yapının oluşturulmasıdır. Bu süreçte özellikle Batılı kavram ve değerlendirmeler, yeniden gözden geçirilmeli, kavramların içinde bulunulan toplumsal yapı ile olan uyumuna dikkat edilmelidir. "Bu değerlendirme ve yorum tarzında dikkat çeken yan, toplumsal başarıların nedeni olarak belirli bilgi ve düşünce tarzının geçerli kabul edilmesi ve diğer türlerin ya da başka toplumlara ait olanların devre dışı bırakılmasıdır" (Tuna, 1993, s. 35). Özellikle bilimsel yöntemlerle sınırlanmayan bilgi biçimlerinin bilimsel bilgi olarak kabul edilmemesi bu nedenledir. Zira modern bilimin bu anlayışına birçok düşün adamı tarafından eleştiri getirilmiştir (bkz. Feyerabend, 1999). Kısaca belirtirsek bilgi, Batı'nın dünya egemenliğine önemli ölçüde hizmet etmiştir. Burada bilginin Batı'nın dünya egemenliğini temellendirmek için kullanıldığı görülmüştür.



## Kaynakça

- Altun, F. (2005). *Modernleşme kuramı: eleştirel bir giriş*, İstanbul: Küre.
- Basalla, G. (2000). *Teknolojinin evrimi* (C. Soydemir, Çev.). Ankara: TÜBİTAK.
- Berman, M. (2009). *Katı olan her şey buharlaşıyor* (Ü. Altuğ ve B. Peker, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Bottomore, T. ve Nisbet, R. (1997). *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* (M. Tunçay ve A. Uğur, Haz.). Ankara: Ayraç.
- Coşkun, İ. (1989), Modernleşme kuramı üzerine, *İ. Ü. Sosyoloji Dergisi* (iç.), Dizi: 3, 1, 289-304.
- Çelebi, N. (2004). *Sosyoloji ve metodoloji yazıları*, Ankara: Anı.
- Demirhan, A. (2004). *Modernlik*, İstanbul: İnsan.
- Eisenstadt, S. N. (2007). *Modernleşme: başkaldırı ve değişim* (U. Coşkun, Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Erkal, M. (1999). *Sosyoloji*, İstanbul: Der.
- Feyerabend, P. (1999). *Yönteme karşı* (E. Başer, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2003). *İktidarın gözü* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gusfield J. R. (2005), Toplumsal değişim araştırmalarında yersiz kutuplaşma (B. Canatan, Çev.). *Muhafazakâr düşünce*, 3, 58-65
- Kaya, Y. ve Tatar, T. (2008). *Gelenekten modernliğe kalıplaşan yenilik*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Keyman, E. F. (1997). *Globalleşme ve öteki sorunu: postmodernizm, feminizm, oryantalizm, küreselleşme, sivil toplum ve İslam: Türkiye üzerine yansımalar* (iç.) (E. F. Keyman ve A. Y. Sarıbay, Der.). Ankara: Vadi.
- Kıvısto, P. (2008). *Sosyolojinin temel kavramları* (İ. Çapcıoğlu ve S. Yavuz, Çev.). Ankara: Birleşik.
- Kızılçelik, S. (2007). *Batı sosyolojisini yeniden düşünmek*. (Cilt 2, Burjuva Sosyolojisi) Ankara: Anı.
- Kızılçelik, S. (2000). *Frankfurt okulu*, Ankara: Anı.
- Kızılçelik, S. (2003). *Küreselleşme ve sosyal bilimler*, Ankara: Anı.
- Kızılçelik, S. (1996). *Postmodernizm dedikleri*, İzmir: Saray.
- Kumar, K. (2004). *Sanayi sonrası toplumdan postmodern topluma* (M. Küçük, Çev.) Ankara: Dost.
- Loo, H. V. D ve Reijen, N, W. V. (2003). *Modernleşmenin paradoksları* (K. Canatan, Çev.) İstanbul: İnsan.
- Özkiraz, A. (2005). *Modernleşme teorileri ve postmodern durum*, Konya: Çizgi.
- Peker, K. O. (2005). *Günlük düşüncede modernlik, din ve laiklik*, Ankara: Vadi.
- Sezer, B. (2006), *Sosyolojinin ana başlıkları*, İstanbul: Kızılelma.
- Tazegül, M. (2005). *Modernleşme sürecinde Türkiye*, İstanbul: Babil.
- Tezcan, M. (1995). *Toplumsal değişim*, Ankara: Bilim.
- Toulmin, S. (2002). *Kozmopolis: modernite'nin gizli gündemi*, (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Tuna, K. (1993). *Batılı bilginin eleştirisi üzerine*, İstanbul: İ.Ü Edebiyat Fakültesi.

Wallerstein, I. (2003), *Yeni bir sosyal bilim için* (E. Abadoğlu, Çev.).İstanbul: Aram.

[www.arsivakurdi.org](http://www.arsivakurdi.org)

## KUR'AN AÇISINDAN KENTLERİN YIKILIŞI

**Nurettin TURGAY**

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

### Özet

Kur'ân, insanlara dünya ve ahiretin huzur ve saadetinin yolunu göstermektedir. İnsan, bu mutluluğu yakalamak için kendisine düşen maddi ve manevi tüm görevleri yerine getirmek mecburiyetindedir.

Kentler, Kur'ân'da “*Medine, karye, beled,*” ve benzeri isimlerle anılmaktadır. Kentlerin korunması, maddi olmaktan ziyade manevi şeylere dayanmaktadır. Kentlerin yıkılışına sebep olan şeyleri, inkâr ve inançsızlık, ahlaksızlık, zulüm, azgınlık, şımarıklık ve benzeri başlıklar altında değerlendirebiliriz. Bunların tümü, manevi konulardır. Allah, her zaman için toplumları yıkılmaya sebep olan şeylerden korunma hususunda uyarıcılar göndermiştir. Allah tarafından kendilerini uyarmak üzere gönderilen elçilere inanan ve onlara uyan toplumlar, hep mutlu ve huzurlu olmuşlar ve uzun süreli yaşamışlardır. Allah'ın gönderdiği elçilere inanmayan, onları dinlemeyen, onları inciten inkârcı ve zalim toplumlar ise, çok geçmeden yıkılmış, yaşadıkları kentleriyle beraber yok olup gitmişlerdir. Buna “sunnetullah” diyoruz. Yani Allah'ın kanunu budur. Böyle bir uygulama, Allah'ın kanununun gereğidir.

Allah'a, dolayısıyla O'nun gönderdiği elçilerine ve kutsal kitaplarına inanan insanlar olarak bizim bu konudaki maddi manevi tüm görevlerimizi hakkıyla yerine getirmeye çalışmamız gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, İnsan, Kent, Helak.

## Abstract

### Town's destroying according to Koran

Koran, teach man to be saved at world and at the other world. The man, has to do his all duties for this happiness.

Towns, are named “*Medine, karye, beled, umran, hadaret*” and like them in the Koran. To save the towns, is spiritual much than material. Oppression, unfairness, sauciness, unbelief, immorality and things like them are reasons for town's destroying. All them, are spiritual. Allah, always send prophets to awake men. Who complied this message has escaped and others had destroyed with their towns.

We believe in Allah, prophets and Koran so we have to do our all duties.

**Keywords:** Koran, Man, Town, Destroying.

## Kurte

### Hilweşîna Bajaran li Gorî Qur'anê

Qur'an, rêya aramî û şadîya dinya û axretê rayî mirovan dide. Mirov mecbûr e ku ji bo bidestxistina vê şadîyê hemû wezîfeyên maddî û manewî yên ku li ser wî hatine ferzkirin bîne cî.

Di Qur'anê de bajar, wekî navên “*medîne, karye, beled*” tên nîşandan. Parastina bajaran ji maddî bêtir, bi tiştên manewî ve girêdayî ye. Mirov dikare sedemên hilweşandina bajaran di bin sernavên wekî *înkâr û bêbawerî, bêehlaqî, zîlm, harbûn û şaqizîfî* de binirxîne. Ev hemû, mijarên manewî ne. Xwedê her dem hişyarkeran şandîye ji bo ku civat xwe ji sedemên hilweşandinê biparêzin. Civakên ku bawerîya xwe bi qasidên ku Xwedê ji bo hişyarîyê ji wan re şandîye anîne û bi ya wan kirîne, her dem şad, aram û demdirêj jiyane. Lê civakên *înkarker û zalim* ên ku ji qasidên Xwedê bawer nekirine, li wan godarî nekirine û wan êşandine, bêyî ku zêde bidome hilweşiyane û tevî bajêrên xwe tunebûne û çûne. Em ji vê yekê re dibêjin “*sunnetullah*”. Yanê qanûnê Xwedê ev e. Sepaneke wisa, bela qanûnê Xwedê ye.

Divê em wekî mirovên ku bawerîya xwe bi Xwedê, di pey re bi qasidên wî şandîye û bi pirtûkên wî yên pîroz anîne, di vê mijarê de wezîfeyên xwe yên maddî-manewî binin cî.

**Peyvên Sereke:** Qur'an, Mirov, Bajar, Helaq.

## چکیده

## خراب شدن شهرها به چشم انداز قرآن

قران انسان ها را راه حضور و سعادت دنیا و آخرت نشان می دهد. انسان برای به دست آوردن این حضور مجبور است همه وظایفی که به عهده خود است بجا بیاورد.

شهر ها در قران با نام های مانند مدینه، قریه و بلد ذکر می شود. محافظه کردن شهر ها بیشتر از چیزهای مادی به چیزهای معنوی تکیه می کند. چیز هایی که علت فرو ریختن شهر ها می شوند می توانیم در زیر نامهای انکار، بی اعتقادی، بی اخلاقی، ظلم، عصیان، گستاخی و چیزهای مثل آن ذکر بکنیم. همه ی اینها مورد های معنوی هستند. خدا همیشه برای خودداری از چیزهایی که علت فرو ریختن جامعه ها می شوند اخطار کننده ها فرستاده است. جامعه هایی که به پیامبران خدا باور کرده و به آنان طابع شده اند همیشه با حضور شده اند و مدت زیاد زندگی کرده اند. ولی جامعه های منکر و ظالم که به پیامبران خدا که برای هشیار کردن آمده اند باور نکرده اند و به آنان گوش نداده اند و به آنان آزار داده اند مدت زیاد نگذشته فرو ریخته و با شهرهایی که زندگی می کردند نابود شده از بین رفته اند. ما به این سنة الله می گوئیم. این قانون خدا است. اجرایی چنین مقتضای قانون خدا است.

کلمات راهنما: قران ، انسان ، شهر ، هلاک

## المخلص

## سقوط المدن في القرآن الكريم

القرآن الكريم يبين للناس طريق السلام والسعادة في حياة الدنيا الآخرة. يجب على الإنسان الالتزام بمسؤولياته المادية والمعنوية لتحقيق هذه السعادة. ويشار إلى المدن في القرآن بأسماء مشابهة كالمدينة والقرية والبلد. حماية المدن، تقوم على أسس روحية بدلاً من الأسس المادية. ويمكن تصنيف الأسباب التي تتسبب في سقوط المدن تحت عناوين مختلفة مثل الانكار والكفر والفجور والظلم والفسوق والغرور. فكل هذه قضايا أخلاقية. وقد أرسل الله رسلا في كل زمان لحماية الناس من الأسباب التي تكون سبباً لانتهيار المجتمعات. وقد كانت المجتمعات التي آمنت و اتبعت برسول الله سعيدة و سلمية و عاشت حياة طويلة. و المجتمعات التي آذت رسول الله و كذبت بهم و لم تكن تؤمن بهم و تستمعهم انهارت بعد فترة وجيزة و تدمرت مع المدن التي كانت تحل بها. وهذه تسمى "سنة الله" أي هذه هي سنة الله. فمثل هذه العمل، مستنبط من شريعة الله. ولذلك يجب علينا جميعاً كمسلمين بالله و رسله المبعوثين و كتبه المقدسة ان نؤدى مهامنا المادية و المعنوية بشكل صحيح.

الكلمات الأساسية: القرآن ، الناس ، المدن ، الهلاك

## Giriş

Kur'ân, muhatabı olan insanı her konuda iyiye ve güzele yöneltmeyi hedeflemekte ve ona, dünya ile ahiretin huzur, saadet ve mutluluğunun yolunu göstermektedir. Bu gaye ile insanın yaşadığı hayatın bütün cephelerinde onun mutluluğuna katkı sağlayabilecek temel ilke ve kaideleri ortaya koymaktadır. Bu kaideler de insanın Allah, insan ve kâinattaki diğer varlıklarla olan ilişkilerini düzenlemektedir. Aynı zamanda Kur'ân, insanların dini ve beşeri bilgilerinin ana kaynağı konumundadır. Kur'ân, insan hayatının bütün yönlerini kuşatıcı ve kapsayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Nitekim bir ayette, “İşte içinde kuşku olmayan bu Kitap, muttaki (Allah bilincinde) olan insanlar için bir hidayettir (bir yol göstericidir)” (el-Bakara 2/2) diye buyrulurak Ku'rân'ın, inanan insanlar için huzur, saadet ve mutluluk yolunu gösteren en mükemmel yol gösterici olduğu vurgulanmaktadır. Muhatabı insan olan Kur'ân, insanın yaratılışı ve dünya hayatındaki fonksiyonu hakkında şu bilgileri vermektedir:

*“Hani bir zamanlar Rabbin meleklere, “Ben, yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti. Onlar da, “Bizler, seni överek tespih ve takdis edip dururken, Sen, orada bozgunculuk yapacak ve orada kan dökecek birini mi yaratacaksın?” diye sormuşlardı. O da, “Kuşkusuz ki Ben, sizin bilmediklerinizi bilirim” diyerek karşılık vermişti. O, Âdem'e isimleri, ama bütün isimleri öğretmiş, sonra onları meleklere sorarak, “Sözünüzde doğru iseniz, onların isimlerini bana bildirin!” demişti. Onlar da, “(Ey Rabbimiz!) Seni tenzih ederiz! Bizim, Senin bize öğretmiş olduğundan başka bilgimiz yoktur. Kuşkusuz ki Sen, çok iyi bilen, çok bilge olansın” demişlerdi. (Bunun üzerine Allah Âdem'e), “Ey Âdem! Onlara onların isimlerini bildir!” demişti. (Âdem) onlara, onların isimlerini bildirince, (Allah onlara), “Ben size, göklerin ve yerin gaybını bildiğimi, açığa vurduklarınızı da gizlemiş olduklarınızı da bildiğimi söylememiş miydim?” demişti” (el-Bakara 2/30-33).*

Bu ayetlerde insanın, yeryüzünde bir halife konumunda olduğuna, Allah'ın, her şeyin ismini ona öğrettiğine, onun, meleklerden daha üstün bir derecede yaratıldığına ve meleklerin, Allah'ın emri üzerine kendisine secde ettiğine işaret edilmektedir. Bunlar, insan yaratılışının daha başında verilen bilgilerdir. İnsanın bu özelliklere sahip olarak yaratılması, kendi iradesi ile gerçekleşen bir olay değildir. Allah, dilediği için insanı bu şekilde yaratmıştır. Ayrıca bu ayetlerde insan ile Allah arasında geçen bir diyalogdan bahsedilmektedir. Normalinde, insanın Allah ile konuşması



dua ve Allah'ın insan ile konuşması ise, vahiy yolu ile gerçekleşir diye yorumlanmaktadır. (T. İzutsu, s. 103 vd.) Buna göre çeşitli özellikler ve sorumluluklarla yaratılan insanın, her konuda kendisine düşen görevleri en güzel biçimde yerine getirmesi gerekmektedir. İnsan, yeryüzünü imar edecek, her şeyi yararlı ve verimli hale getirme çabası içerisinde bulunacak, büyük medeniyetler kuracak, güzel şehir ve kentler inşa edecektir. Bununla beraber, kurduğu medeniyetlerin ve inşa ettiği kentlerin süreklilik kazanması için, yıkılışlarına sebep olabilecek şeyleri tespit ederek, onlara karşı tedbir alma çabası içerisinde de bulunacaktır. Bu nedenle bu çalışmamızda, kentlerin ve bu kentlerde kurulan medeniyetlerin yıkılışına sebep olan bazı hususlar üzerinde duracağız. Ayrıca, bu tür durumlarda yapılması gereken bazı görevlerimize de işaret edeceğiz.

#### A – Kur'ân'da Kent Kavramı

Kur'ân'da “*Kent*” ve “*şehir*”, “*Medine*”, “*karye*, *beled*, *umran*, *hadaret*” ve benzeri kelimelerle anlatılmaktadır. Bu kelimeleri burada kısaca tanıtmak istiyoruz.

*Medine* kelimesi, bir yerde yerleşmek, ikamet etmek anlamına gelen “medene – yemdunu” filinden türemiş bir isimdir. “*Medâin*, *müdüin* ve *müdn*” kelimeleri, “*Medine*” kelimesinin çoğulu olarak kullanılmaktadırlar. (el-İsfahanî, 1986, s. 705; İbn Manzûr, 1994, XIII, 402) Buna göre “*Medine*” kelimesi, mukimlerinin her türlü ihtiyaçlarını karşılayacak şeyleri içinde bulunduran, yerleşim için seçilen yerlere, kentlere isim olmaktadır (Yazır, 1971, s.2233). Medeni yaşamak, şehirli olmak, yerleşik bir hayat tarzına sahip olmak, varlık, bolluk ve nimet içinde hayat sürdürmek gibi anlamları ifade eden “*medeniyet*” de, “*Medine*” kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. (ez-Zebidî, 1966,s. 342; Asım Efendi, 1305, s. 761) “*Medeniyet*” kelimesi, Arapçada olduğu gibi Batı dillerinde de şehir ve şehirlilik anlamını ifade eden sözcüklerden türetilmektedir (Lalande, 1980, s. 141). Ayrıca şehir kurmak ve medenileştirmek anlamındaki “*temdîn*” ile şehirlerin ahlakı ile ahlaklanmak, düzensiz bir hayattan, düzenli, prensipli bir hayata geçmek anlamına gelen “*temeddün*” kelimeleri de, aynı kökten türemiş kelimelerdir (Attas, 1989, s. 79).

“*Medine*” kelimesi, Kur'ân'da on dört defa geçmektedir. Bunlardan sadece dört yerde Hz. Muhammed (s.a.v.)'in “*Mekke*”den hicret edip gittiği “*Medine*” (*Yesrib*) kenti/şehri için kullanılmaktadır. (et-Tevbe 9/101, 120; el-Ahzab, 33/60; el-Münâfikûn 63/8). Diğerleri ise, geçmiş

peygamberlerle ilgili kıssalarda söz konusu olan kentlerle ilgilidir. Bu kentlerin neresi olduğu hakkında kesin bilgiler yoktur. Çünkü kıssalarda verilmek istenen mesajlar, yerle ilgili değildir. Bu kıssalarda önemli olan husus, inanç, ahlak, eğitim ve benzeri konularla ilgili mesajlardır. Ayrıca Kur'ân'ın üç yerinde de, "Medine" kelimesinin çoğulu olan "medâin" kelimesi geçmektedir (el-A'râf 7/111; eş-Şuara 26/36, 53).

Kur'ân'da "kent/şehir" anlamında kullanılan kelimelerden biri de, "karye" sözcüğüdür. Bu sözcük, "Medine" kelimesinde olduğu gibi, insanların birlikte yaşadıkları yer, kent, şehir, kasaba, köy, yerleşim merkezi, insan topluluğu, medeniyetin ortaya çıktığı yer ve bu medeniyeti oluşturan insanlar gibi anlamlar için kullanılmaktadır (el-İsfahânî, 1986, s. 607; T. W. Haig, "karye", M. E. B. İ. Ansiklopedisi, VI, 372). İnsanların toplu olarak yaşadıkları yerler olması bakımından "karye" sözcüğü, en küçüğünden en büyüğüne kadar bütün yerleşim birimleri için kullanılabilir (A. Efendi, 1305, s.1129). "Karye" kelimesi, Kur'ân'da 38 yerde ve onun çoğulu olan "kurâ" 18 yerde geçmektedir. Tefsirciler, bu ayetlerin çoğunda yer alan "karye" kelimesinin Mekke, Medine, Taif, Kudüs, Medyen, Mısır, Antakya ve benzeri büyük şehirler için kullanıldığı ileri sürmektedirler. (Pazarbaşı, 1996 s. 35). İnsanların bir arada ve yerleşik olarak yaşadıkları, sınırları belli olan yerleşim birimleri anlamındaki "beled" kelimesi de, Kur'ân'da "kent" anlamında kullanılmaktadır. "Beled" in çoğulu, "bilâd" ve "büldân"dır (el-İsfahânî, 1986, s. 142; el-Fîrûzâbâdî, t.y.,II, 272).

Kur'ân'da "Beled" kelimesi dokuz, "belde" ve "bilâd" da beşer yerde geçmektedir. Bunun yanında "beled" kelimesi, Kur'ân'ın doksanıncı suresine de isim olmuştur. "Mesken" kelimesi de oturulacak yer, ev, yerleşim yeri, kent, şehir ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır. "Mesken" ve onun çoğulu olan "mesâkin" kelimeleri de Kur'ân'da beş defa geçmektedir. Ayrıca "umran", "hadaret" ve bunlardan türeyen bazı kelimeler de kent anlamında kullanılmakta ve bunlardan bazıları Kur'ân'da bu anlamda yer almaktadır (Pazarbaşı, 1996, s. 19 vd.).

Kur'ân'da anlatılan kıssaları incelediğimiz zaman, peygamberlerle toplumları arasında meydana gelen bütün olayların, insanların yerleşik ve bir arada yaşadıkları yerleşim merkezlerinde, kent ve şehirlerde yaşanmış olduklarını öğrenmekteyiz. Ayrıca peygamberler de, normal olarak bu halkın içinden seçilmiş ve aynı halkı uyarmak üzere görevlendirilmişlerdir. Kur'ân'da, bu konuda şu bilgiler verilmektedir:

“Senden önce de kentlerin halkından (ehlü'l-kurâ) kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını elçi olarak göndermemiştik.” (Yunus (12/109).

Bu ayette, Hz. Muhammed (s.a.v.)’den önceki peygamberlerin de, bedevilerden değil, kent merkezlerinde yaşayan medenilerden olduğu haber verilmektedir. Âlimler, peygamberlerin, şehirlerde yaşayan insanların erkeklerinden seçildiğini savunmuşlardır. Bu ayette geçen “kura”dan maksadın, şehir/kent merkezleri olduğu belirtilmektedir. (el-Kurtubî, s. 274; Kutup, 1971,s. 51; el-Alûsî, 1301, 121; İbnu'l-Cevzî, 1987, s. 295). Kur’ân’da, Yakup (a.s.) ve çocukları için, “sizi çölden getirdi” (Yusuf 12/100) ifadesi kullanılmaktadır. Ancak bununla onların aslen bedevi oldukları ve sonradan şehre getirildikleri zannedilmemelidir. Bütün peygamberler gibi Yakup (a.s.) da kent halkındandır ve bedevileri irşat etmek gayesi ile geçici bir süre için çöle gitmiş olabilir. Ayrıca onun yaşadığı yer, çöl anlamına gelen “bedâ” ismi ile de bilinmektedir. Nitekim bir şair, şiirinde “Beda” için şöyle demiştir: “Ben, Beda kentinden olmadığım halde, sen bir halkı bana ve Beda’ya sevdirdin.” (eş-Şevkânî, 2004, s. 74). Âlimler, peygamberlerin şehir halkından gönderilmeleri ile ilgili çeşitli yorumlarda bulunmaktadır. Kent halkının, çöl halkına nazaran daha medeni, bilgili, sabırlı, hoşgörülü ve ağırbaşlı, çöl halkının ise, o düzeyde olmadıkları, daha sert tutumlu, kaba ve cahil oldukları söylenmektedir (ez-Zemahşerî, t.y,s. 347; el-Kurtubî, t.y. s. 274; 2935 vd. es-Sâbûnî, 1986,s. 110).

Peygamberlerin kent halkından seçilmelerini ve şehir hayatını yaşamalarını şöyle yorumlamamız da mümkündür: Şehirler, fiziki ve sosyal çevrenin, toplumsal hayatın merkezini oluşturmaktadırlar. Bu bakımdan şehirlerin sunduğu imkânlar, oldukça fazladır. Bunlardan yararlanan şehir halkı, elde ettiği bilgi ve tecrübe birikiminden dolayı, söyleneni anlamaya ve kavramaya daha müsaittir. Ayrıca şehirler, insanlar arasındaki ilişkilerin karmaşık ve yoğun olarak yaşandığı yerlerdir. Bu durumun, yukarıda belirttiğimiz olumlu yönlerinin yanında, olumsuz yönleri de vardır. Konuya bu açıdan bakacak olursak, şehirlerde gerek kişisel, gerekse toplumsal düzlemde birtakım sapkınlıklar ve bozulmuşluklar daha çok baş göstermekte ve bu olumsuzlukların yaygınlaşması da, oldukça kolay olmaktadır. Bu nedenle şehirlerde yaşayan halkın, uyarılma konusunda diğerlerinden daha öncelikli olduğu söylenebilir. Yerleşik olmayan bir hayatta, çöl hayatında ise, monotonluk, tekdüzelik hâkimdir, ihtiyaçlar sınırlı ve bellidir. Peygamberlerin tebliği ise, çok boyutludur, insanların her yerde ve durumdaki ihtiyaçlarına cevap verme durumundadır. Tebliğin yayılması, daha çok kişiye

duyurulması açısından da, şehirler büyük bir öneme sahip bulunmaktadır. Konuyu iletişim noktasından da değerlendirebiliriz. Çünkü şehirler, fikirlerin hızla yayılmasına uygun ortamlardır. Bunun için, büyük ilim ve fikir adamları da, seslerini daha çok duyurabilmek için dar mekânlardan geniş mekânlara geçmişler, kabuklarını yırtmışlar ve büyük yerleşim merkezlerine giderek, asıl şöhretlerine buralarda ulaşmışlardır.

## B – Kentlerin Yıkılışı ve Sebepleri

Toplumlar da insanlar gibi doğar, büyür ve ölürler. Toplumların kurdukları geniş imkânlara sahip güzel kentler ve bu kentlerde kurulan büyük medeniyetlerin durumu da böyledir. Onlar da kurulur, gelişir, büyür ve bir gün yıkılıp yok olurlar. Kur’ân’da, bu konuda bilgi verilmektedir:

*“Her milletin bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler”* (el-A’râf 7/34).

Bu ayette söz konusu olan ecel, kelime olarak belirlenmiş süre veya bu sürenin sonu anlamına gelmektedir (İbn Manzûr, 1994, XI, 11; el-Kurtubî, s. 129). Ecel kelimesi, ömür süresi, ölüm anı ve borcu ödeme için tanınan süre anlamında da kullanılmaktadır (el-Bakillânî, 1957, s. 232; et-Taftazânî, 1277, II, 118). Bu ayette ise ecel, bir toplum için belirlenmiş hayat süresinin sonu anlamına gelmektedir. Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) ve müfessirlerin çoğunluğu, bu görüşü benimsemişlerdir. Onlara göre bu ayetteki ecel sözcüğü, burada söz konusu edilen konu bütünlüğü içerisinde mutlak ömür anlamında olmayıp, azabın gelme vakti ve toplumun helak olması demektir. Bu bakımdan bir ümmetin/milletin ecelinin olması, yükümlülüklerini yerine getiren bir toplumun, dünyanın sonuna kadar varlığını sürdürebilmesine bir engel oluşturmamaktadır (er-Râzî, 1990, XIV,72).

Bir kentin yıkılışı veya o kentin ecelinin gelmesi, o kentteki halkın ecelinin gelmesi ve helak olup yok olması demektir. Bir toplumun ecelinin gelmesi de işin o noktaya geldiği andaki durumunun yansıtılması demektir. Bu noktaya gelmeden önce, ecelin öne alınması ve bu noktadan sonra da ecelin geriye bırakılması mümkün değildir. Bu ömür sürecinin seyrini belirleyen, ömrü tüketen veya uzatan, toplumun bizzat kendisidir. Ecel ise, belirlenen sürecin sonu olduğu için, ecel çizgisine gelip dayanan toplum için, artık geriye dönüş yolları kapanmış olmaktadır. Bu husus, Kur’ân’da şöyle haber verilmektedir:

*“Hiçbir ümmet, kendi süresini ne çabuklaştırabilir ve ne de geciktirebilir”*(el-Hicr 15/5; el-Mü'minûn 23/43).

İnsanın, uzun ve sağlıklı bir ömrü yaşaması için, beslenme, dinlenme, giyim ve benzeri şeylere dikkat etmesi, sağlığını iyi koruması gerekir. Toplumların kurdukları büyük medeniyetler ve bu medeniyetlerin ürünü olan güzel kentlerin uzun süre ayakta durması ve hep daha iyiye doğru gitmesi için de, yerine getirilmesi gereken bazı görevler vardır. Uygur kentlerin ve yüce medeniyetlerin bekasını sağlamak, en az onları kurmak kadar, hatta daha fazla zordur. Dolayısıyla bu yıkılışa sebep olan şeylere karşı duyarlı olmak ve onların toplumda yayılmasını engellemeye çalışmak gerekmektedir. İnsanlık tarihinde efsaneleşmiş nice medeniyetlerin ve masallara konu olmuş nice kentlerin, toplumda inanç ve ahlak bozulmaları ile zulüm ve azgınlıkların artması neticesinde yıkıldığını, ilmi kaynaklardan öğrenmekteyiz. Kur'ân'da bunun nice örneklerini okumaktayız. Kur'ân'da, köklü medeniyetlerin çöküşü ile büyük kentlerin yıkılışının gerisinde inkâr, ahlaksızlık, zulüm ve azgınlıkların olduğu gösterilmektedir. Kent ve şehirlerin varlığını oluşturan toplumlar, bu tür zulüm ve kötülüklerden uzak durdukça, Allah onlara zeval vermez. Toplum olarak onların ömür süreleri devam eder, kentleri mamur kalır. Bu durum, Kur'ân'da şöyle haber verilmektedir:

*“Kentlerin halkı islah olmuşken, Allah, haksız yere onları yok etmez.”* (Hûd 11/117).

Yüce Allah bu ayette, halkı doğru, dürüst ve uslu olan hiçbir kenti helak etmediğini ve onlara zulüm etmediğini bildirmektedir. (Mukatil b. Süeyman, 2003, s.135; Ebû Hayyân, 2005, s. 226). Kur'ân'ın başka ayetlerinde de, bu şekilde bilgiler verilmekte, inancı dürüst ve ameli Salih toplumların Allah tarafından korunduğu, hatta yeryüzüne egemen olacakları haber verilmektedir:

*“Ant olsun Tevrat'tan sonra Zebur'da da yazmışızdır ki: Yeryüzüne ancak salih kullarım mirasçı olur.”* (el-Enbiyâ 51/105).

*“Allah, içinizden, iman edip de iyi işler işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vatte bulunmuştur.”*en-Nûr 24/55).

Bu ayetlerde bildirildiği gibi, inancı sağlam ve ameli dürüst insanlardan oluşan toplumlar, yaşadıkları kentlerin yıkılışına sebep olmadıkları gibi, onların korunmasına ve daha iyiye gitmesine sebep olmaktadır. “Sizden önce de yasalar geçti” (Ali İmrân 3/137) ayetinde ifade edildiği gibi, Allah’ın kanunu, insanlığın başlangıcından bu yana hep böyle devam etmektedir. Bu ayette geçen “sünen” kelimesini, kanunlar, yasalar diye tercüme edebiliriz.

Bu ayetlerde, sosyolojik bir gerçeğe işaret edilmektedir. Allah, zafer günlerini toplumlar arasında dolaştırmaktadır. O, yeryüzünün egemenliğini bazen bir topluma bazen de başka bir topluma nasip eder. Hangi toplum temiz inancı ve iyi davranışlarıyla zaferi elde etmenin şartlarını yerine getirirse, Allah, zaferi ona nasip eder. Yeryüzünde egemen olma zaferi, belli bir dine mensup olmakla elde edilmez. Bu zafer, kuru kuruya dindarlık taslayıp tembellik etmekle elde edilmez. Bunu elde etmek için samimi bir inanca sahip olmak, hal ve hareketlerde dürüst olmak ve bu istikamette çok çalışmak gerekmektedir. (Ateş, 1989, s. 113 vd.). Kentlerin halkı hak etmedikçe, Allah onları helak etmez. Bu durum, “sünnetullah”ın gereğidir. “Süünetullah” terimi, Kur’ân’da sekiz yerde geçmektedir. Bu terkip içinde yer alan “sünnet” sözcüğü, tekil olarak Kur’ân’da on dört, çoğulu olan “sünen” ise iki yerde geçmektedir. Sünnet sözcüğü, Kur’ân’da, dört yerde de “sünnetu’l-evvelîn” şeklinde geçmekte ve bununla da, Allah’ın geçmiş toplumlar üzerindeki uygulaması söz konusu edilmektedir. (Rıza, 2005, s. 614; el-Merâğî, 1974, s.207). Kelime olarak “sünnet”, dökmek, akıtmak, siret (gidışat) gibi anlamlar için kullanılmaktadır. (İbn Faris, t.y.,s., 61; Pazarbaşı, 1996, s. 353). Terim olarak “sünnetllah” ise, adetullah, Allah’ın değişmez adaleti ve tabiat kanunları olarak yorumlanmaktadır. “Sünnetullah”, Allah’ın davranış tarzı olarak da tanımlanmaktadır ( el-Cüveynî, 1968, s. 169; Carullah, 1945, s. 5; Naim, 1343, s. 35; Siddikî, 1984s. 74; Özsoy, 1994, s. 68 vd.). Allah, tarihin kanunlarını koyarken, iyi ve insanlığa yararlı olana ilerleme şansı vermekte, buna mukabil kötü ve insanlığa zararlı olanı ise, yok olmaya mahkûm etmektedir (Özsoy, 1994, s. 164). “Sünnetullah”a göre, cezayı hak eden toplumlara tolerans tanımamakta ve Kur’ân’da haber verildiği gibi sırası gelince, cezalandırılmaktadırlar. Allah, hiçbir kent halkını uyarmadan, onlara elçiler göndermeden helak etmemektedir. Bu durum, Kur’ân’ın çeşitli ayetlerinde dile getirilmektedir. Bu ayetlerden bazılarında şu bilgiler verilmektedir:

“Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların, peygamberlerden sonra Allah’a karşı bir bahaneleri

*olmasın.*" (en-Nisa 4/165. Ayrıca bkz: el-İsrâ 17/15, eş-Şuara 26/208, 209, el-Kasas 28/59).

Tarih boyunca nice toplumlar ve bu toplumların yaşadıkları kent ve şehirler yıkılmış, yok olup gitmişlerdir. Bu güzel kentlerin ve bu kentlerde kurulan yüce medeniyetlerin yıkılışına sebep olan konular, Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde işlenmektedir. Bu konulardan bazılarını, ayetlerle açıklamaya çalışacağız.

### 1 – İnkâr ve İnançsızlık

Zaman zaman insanlar arasında yaygınlaşan inkâr ve inançsızlık olayı, Kur'ân'da daha çok "küfür" ve onun gibi "*kefere – yekfuru*" fiilinden türeyen kelimelerle dile getirilmektedir. Kelime olarak "küfür", bir şeyi örtmek anlamındadır. Bu nedenle kalbindeki inancı örten kişiye "*kâfir*" dendiği gibi, karanlığı ile her şeyi örttüğü, gizlediği için geceye, tohumu toprağa ekip, onu örtüp gizlediği için çiftçiye ve kılıcı örttüğü için kınına da "*kâfir*" denmektedir. İslâm dini kültüründe ise "küfür", imanın zıttı olarak inkâr ve inançsızlık manaları için kullanılmaktadır ve bu şekilde inananlara da "*kâfir*" denmektedir (el-Bakillânî, 1957, s. 348; İbn. Hazm, 1975, s.211; el-Amidî, varak 264b.). Arap dilinde, aynı kökten gelen kelimelerin değişikliği ile meydana gelen yeni kelimeler, genelde birbirlerine yakın anlamlar ifade etmektedir. (İbn Cinnî, 1956,s. 133; Sait el-Afğânî, 1987, s. 136 vd.). Buna göre, "*kefer*" fiilini oluşturan "*kef, fe ve ra*" harflerinden meydana gelebilen "*kerefe*", "*fereke*" ve benzeri fiiller ve bu fiillerden türeyen kelimeler, genelde birbirlerine yakın anlamlar ifade edebilirler. Kur'ân'da, "zulüm", "günah", "kötülük", yalancılık ve benzeri pek çok kötü ifadeler, "küfür" kelimesi ile beraber anılmaktadır (Kılıç, 1984, s. 175 vd.). İnançsızlık, manevi bir hastalık olduğu için, toplumun huzur ve saadeti açısından olumsuz etkilerde bulunmakta ve dolayısıyla halklarıyla birlikte kentlerin yıkılışına sebep olmaktadır. Bu husus, Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde dile getirilmektedir:

*"Onlardan önce yok etmiş olduğumuz hiçbir kent (memleket halkı) inanmamıştı, şimdi bunlar mı inanacaklar?"* (el-Enbiyâ 21/6).

Buna göre, helake yok olmaya mahkûm olan bütün halklarının belirgin özelliği inançsızlık olarak ortaya çıkmaktadır. İnançsızlık, peygamberlerin kurtuluş yolu olarak gösterdiği yolu izlemeyi kabul etmemek demektir. Toplum olarak kurtuluşu reddetmek ise, yok olmaya



razı olmak, bu yıkılışı kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu bakımdan kentlerin helak olmasının tek sorumlusu ve suçlusu da, bizzat o kentlerde yaşayan toplumların kendileri olmaktadır ki, toplumlar, bu olumsuz davranışlarıyla kendi kendilerine haksızlık etmektedirler. Burada, inançsızlık – helak ilişkisine geçmişten verilen örnekler ve ayetin konuyu belli bir bağlam içinde gündeme getiriş tarzı, bu ilkenin, bütün zamanlar için geçerli, evrensel nitelikte bir ilke olduğunu göstermektedir. (Pazarbaşı, 1996, s. 298). Allah’a ve onun gönderdiği peygamberlere inanmamaları nedeniyle eşitli zulüm ve kötülüklerle bulaşan ve bu yüzden yaşadıkları kentlerin yıkılışına sebep olan toplumlar hakkında bilgi veren diğer bazı ayetlerin anlamları şöyledir:

*“Sonra arka arkaya peygamberlerimizi gönderdik. Her ümmete kendi peygamberi geldikçe, onu yalanladılar. Biz de onları birbiri peşinden yok edip hepsini birer ibretli efsane yaptık. Artık inanmayan bir kavim, Allah’ın rahmetinden uzak olsun.”* (el-Müminûn 23/44. Ayrıca bkz. Yunus 10/49; en-Nahl 16/61).

Bu ve benzeri ayetlerde, Allah tarafından gönderilen peygamberlere karşı gelip onları inkâr etmenin, helak edilen kent halklarının başta gelen özelliklerinden olduğu haber verilmektedir. Yasin suresinde anlatılan bu kıssada (Yâsîn 36/13-29), bir kentte yaşanan bir olay anlatıldığı için, bu kıssaya, kent ehli, kent halkı anlamında *“Ashâbu’l-Karye”* kıssası denmektedir. Bilindiği gibi Kur’ân kıssalarında, Peygamberi teselli etme, onun azim ve iradesini bileme, insanları düşündürme, bu kıssalardan birçok açıdan ders ve ibret almalarını sağlama gibi mesajlar verilmektedir. (Rıza, 2005, s. 327; Şimşek, 1993, s. 71). Özellikle tebliğde bulunmanın ve insanı eğitip terbiye etmenin, Kur’ân kıssalarında verilen mesajlar arasında önemli bir yeri vardır. (Kutup, 1971, s. 144; Menna’ el-Kattan, 1990, s. 310; Şengül, 1994, s. 312 vd.). Kur’ân’da yer alan diğer tüm kıssalarda olduğu gibi, *“Ashâbu’l-Karye”* kıssasında da insanlara çeşitli mesajlar verilmektedir. Bu mesajlar verilirken, söz konusu olan kıssanın meydana geldiği yer, tarih ve olayda yer alan kişilerin isimleri, herhangi bir önem arz etmemektedir. Onun için Kur’ân’da yer alan kıssalarda genel olarak zaman, mekân ve şahıs isimleri üzerinde durulmamaktadır. Bu kıssada, inanç, ahlak, tebliğ, diyalog ve benzeri konularda mesajlar verilmekte; inkâr, zulüm ve kötülüklerin toplumu, kentleriyle beraber helake götürüp yok ettiği bildirilmektedir. (Turgay, 2008, s. 462 vd.). Özellikle bu kıssanın sonuç bölümünde, Allah’ın yoluna davet eden elçilere uymayan, onlara inanmayıp muhalefet eden ve bu nedenle onlara zarar verenlerin, Allah tarafından korkunç bir

gürültü ile yok edildikleri anlatılmaktadır. Bu kıssada, kentlerin yıkılışı konusunda verilmek istenen çok yönlü mesajlar vardır.

## 2 – Ahlaksızlık

“Ahlak”, kelimesi, “halaka – yahluku” fiilinden türeyen “hulk” kelimesinin çoğuludur ve seciye, din, tabiat, insanın iç dünyasını (nefsini) ve dış dünyasını ifade eden bir kavramdır. (İbn Manzûr, 1994, s. 85; Ali Kemal, 1330, s. 7). Bilim adamları, “hulk”u genel olarak iki manada değerlendirmektedirler. Birincisi, insanın ruhî yapısını, iç davranışlarını; ikincisi ise, insanın bedeni yapısını ifade etmektedir. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.), “Ey Allah’ım! Yaratılışımı güzel (düzgün) yaptığın gibi, ahlakımı (huyumu) da iyileştir” (İbn Hanbel, t.y.,s. 155) diyerek, insanın bu iki cephesine işarette bulunmuştur. Buna göre ahlak denince, genelde hadiste de işaret edildiği gibi insanın manevi cephesi anlaşılmaktadır.

Başka bir ifade ile ahlakı, “insanda doğuştan var olan, terbiye ile değişmeye ve düzelmeye elverişli bulunan belli bir takım ruhi, kalbî hâl ve nitelikler” olarak tanımlamamız mümkündür. Ahlak, nefisteki temelli bir yapılanma olup düşünmeye hacet kalmadan bu yapıdan fiiller, kolaylık ve rahatlıkla meydana çıkar. Eğer bu yapı, dinen ve aklen güzel olan fiillerin çıkmasına elverişli ise, güzel huy/ahlak, kötü davranışların vücuda gelmesine elverişli ise, kötü huy/ahlak adını alır. Ahlaksızlık olarak kabul edilebilen her şey, ahlakın zıttı olarak değerlendirilebilir. Her kişinin kendi inanç ölçülerine göre ahlakî değerleri olduğu gibi, toplumun da ahlakî değerleri vardır. Aslında tarih boyunca insanlar, kendilerinden üstün olarak kabul ettikleri herhangi bir şeye inanma ihtiyacını hissetmişlerdir. Bununla beraber, bütün inanç sistemlerinde insanlara huzur, saadet, barış ve mutluluk vaat edilmektedir. Dolayısıyla her toplumda, arzu edilen bu barış ve güveni sağlamak gayesi ile kendi inançlarına, manevi değerlerine göre kabul edilen ahlak ölçüleri bulunmaktadır. Bir toplumda egemen olan güçlerin, o toplumu oluşturan bireylerin her türlü haklarını, maddi ve manevi değerlerini, birçok şartlar ve nizamlar dairesinde muhafaza etmekle beraber, herkesi bir vücut halinde dışarıdan gelebilecek her türlü tehlikeye karşı korumasını, devletin ahlakı olarak değerlendirebiliriz (Rıfât, 1309, s. 186; Mehmet Hilmi, 1327 s. 44). Ahlâk, tarih boyunca toplumların sosyal yapılarının korunmasında etkili olan bir faktördür. Toplumlardaki tüm fertler, sırası gelince ahlak olgusu ile ilgilenmektedirler. Fert veya toplumlar, birbirlerini değerlendirirken, temel kıstasları ahlak olmaktadır. (Müslim,

1954,s. 139). Ahlak, toplumların sosyal hayatında bu derece önemli olduğu için, âlimler ve düşünürler onun üzerinde durmakta ve bu konuda çeşitli eserler yazılmaktadır. Hz. Aişe (r.a.)'ya, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ahlakı sorulmuş ve o da, "Allah'ın elçisinin ahlakı, Kurân idi" diyerek cevap vermiştir. (Müslim, 1954, s. 139). Yani Hz. Muhammed (s.a.v.)'in davranış biçimi, Kur'ân'ın kural ve ilkelerine uygun bulunuyordu. Kur'ân'da, onun ahlakının yüceliği şöyle haber verilmektedir:

*"Sen, elbette yüce bir ahlak üzeresin."* (el-Kalem 68/4).

Bu ayette Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ona uyan ve onun yolunda yürüyen inançlı insanların ahlaklarının, davranışlarının, hal ve hareketlerinin yüceliğine işaret edilmekte ve övülmektedir. Ondan sonra gelen ayetlerde ise, onun karşısında olanların düşük karakterleri belirtilmektedir (Bkz. el-Kamer 68/5-7). Bu ayette belirtildiği gibi Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur'ân'ın edebi ile edeplenen, emirlerini yerine getiren ve yasaklarından kaçınan bir peygamberdi. O, her türlü fazileti ve üstün meziyeti kendi şahsında toplamış, bir araya getirmişti. Allah'ın elçisi, cömert, yiğit, sabırlı, şükreden, sevgi ve şefkat sahibi, mürüvvetli, tutumlu, dünyaya değer vermeyen, alçak gönüllü, adil, öfkesini yenen, affedici, ilim ve ibadet ehli bir insandı. Kur'ân'dan öğrendiği gibi, her türlü iyiliği, güzel ahlakı yaşar ve insanlara da anlatırdı. Hz. Muhammed (s.a.v.)'e, iyiliğin ne olduğu sorulunca, şu ayeti okuyarak cevap vermiştir: (el-Vahidî, 1968, s. 37).

*"İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman edenler, sevmelerine rağmen, mallarını yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere verenler ve (özgürlükleri için) kölelere verenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler, söz verdiklerinde, sözlerini yerine getirenler, zorda, darda ve savaşta güçlülere göğüs gerenlerdir. İşte onlar, doğru olanlar ve Allah bilincine varmış olanlardır"* (el-Bakara 2/177).

Bu ayette, iman esasları ile ahlak ilkeleri arasındaki ilişki, açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Bu anlam çerçevesinde ahlakî ilke ve değerler üzerinde ısrarla duran ve ahlakî toplumsal hayatın ana kaynağı olarak gören Kur'ân, ahlakî bir takım olumsuz tutum, tavır ve davranışları, birçok kent ve toplumun çöküşüne neden olduğunu dile getirmektedir. Kur'ân'ı detaylı bir şekilde incelediğimiz zaman onun, kent ve toplumların yıkılışının ahlakî boyutu üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Kur'ân'da, zulüm, günah, suç, haddi aşma, fitne, fesat,

bencillik, ihtilaf, tefrika, yalan, israf, şımarıklık, bozgunculuk, aşırılık, düzenbazlık ve benzeri konular, toplumsal çöküşün nedeni olarak gösterilmektedir (Geniş bilgi için bkz. Pazarbaşı, *Kur'ân ve Medeniyet*, s. 297 vd. Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, s. 127 vd.).

### 3 – Zulüm

“Zulüm” kelimesi, Arapça’da “zaleme – yezlimu” filinden türemiş bir isimdir; kavram olarak yersiz hareket etmek, bir şeyi kendisi için belirlenmiş yere koymamak, doğru yoldan sapmak, başkasına haksızlıkta bulunmak, hak yemek, haddi aşmak, başkasına işkence ve eziyette bulunmak, ona karşı baskı kullanmak ve benzeri anlamlara gelmektedir. Çoğulu “zulumat”tır (el-İsfahânî, 1986, s. 537; el-Feyrûzâbâdî, 1898, s. 542; Turgay, 1994, s. 486). Arapçada “zulm” olarak kullanılan kelime, Türkçeye hafif bir değişiklikle “zulüm” olarak geçmiştir. Zulüm kelimesi, azgınlık, gadr, karanlık, azap ve eza ile eş anlamlıdır. Zıttı ise, adalet, ıstık ve aydınlıktır. Konu ile ilgili ayetlerden anlaşıldığına göre zulmü, insanın Allah’a, (el-En’âm 6/82; Lokman 31/13) kendi nefesine (en-Nisâ 4/64; en-Nahl 16/33; Fâtır 35/32) ve diğer insanlara/genel olarak tüm varlıklara karşı (el-Mâide 5/27, 28, 29, 54; Yûsuf 12/23, 75; el-Ankebût 29/30) işlediği zulüm olmak üzere üç kısım halinde değerlendirebiliriz.

Zulüm, toplumların, dolayısıyla kent ve şehirlerin yıkılışında en çok etkili olan sebeplerin başında gelmektedir. Çünkü zulüm, her şeyden önce insanların psikolojisini bozmaktadır. Zulmedenlerin psikolojisi bozuk olduğu için, böyle olumsuz bir davranışta bulunuyorlar. Onların ruh yapıları, psikolojileri sağlıklı olsa, zaten zulmetmezler. Zulme uğrayanlar da kendilerini mağdur, mazlum ve mahkûm olarak hissetmektedirler. İnsan aklı, böyle bir psikolojiye sahip olan bireylerden oluşan bir toplumun normal bir şekilde ayakta durmasını kabullenememektedir. Bu nedenle olacak ki “zulüm”, türevleriyle birlikte Kur’ân’da üç yüze yakın yerde geçmektedir. Bu konuda bilgi veren ayetlerin bir kısmında, zulmeden toplumların mutlaka helak olacakları ve kentleriyle birlikte yok olup gidecekleri haber verilmektedir:

“Biz, zalimleri mutlaka yok edeceğiz!” (İbrahim 14/13). “Ant olsun ki, sizden önceki nesilleri, peygamberleri onlara apaçık belgeler getirmişken, zulmettikleri, inanmadıkları için helâk etmişizdir. İşte suç işleyen kavmi, böyle cezalandırırız.” (Yûnus 10/13).

Bu ayette, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in zamanındaki zalim ve inkârcılara, Mekkeli müşriklere hitap edilmektedir. Bu hitap, onlara olduğu gibi, genel olarak tüm insanlara yöneliktir ve her zaman için geçerlidir. Her zaman için toplumlar, peygamberlerin tebliğini dinlemedikleri, adaleti terk edip zulüm işledikleri vakit, Allah tarafından herhangi bir surette cezalandırılarak helak edilmekte, yaşadıkları kentleriyle beraber yok olup gitmektedirler. Bu dünya, sınav dünyasıdır. Allah, insanları davranışlarıyla sınamaktadır. Güzel davrananlar, iyi huylarını korudukça varlıklarını sürdürürler. Ama iyi meziyetlerini bozup haksızlığa, zulme, kötülöklere, günahlara başlayınca ve bu davranışları toplumu yozlaşmış bir hale getirince, Allah o toplumu ya büyük bir dünya felaketiyle mahveder veya düşmanlarını o kavme musallat edip, onları başkalarının eliyle cezalandırır. Bu defa o yeni gelenler sınanır. Onlar da ahlaklarını bozar, zulüm işlemeye başlarsa, sonunda yıkılırlar. Netice olarak bu ilahi bir kanundur. Bir toplum iyi meziyetlerini korudukça, varlığını sürdürür, iyi huylarını kötülerıyla değiştirmeye, yok olup gider (Kutup, 1971, s. 397; Ateş, 1989, s. 209). Bu ve benzeri ayetlerde haber verildiği gibi zulüm, toplumların helakine sebep olduğu gibi, onların kurdukları medeniyetlerinin, şehir ve kentlerinin de yok olup gitmesine neden olmaktadır.

116

Mukaddime,  
Sayı 1, 2010

*“Haksızlıklarından ötürü, işte yok ettiğimiz karyeler!” (el-Kehf 18/59).*

*“İbrahim'in kavmi ile Lût'un kavmi ve Medyen halkı da (yalanlamışlardı). Mûsâ da yalanlandı ve nihâyet o inkârcılara mühlet verdim, sonra da onları yakalayiverdim. Beni inkâr etmek nasılmış, (gördüler). Nice karyeyi, halkı haksızlık yaparken yok ettik. Artık çatıları çökmüş, kuyuları metrûk, sarayları bomboş kalmıştır” (el-Hac 22/43, 44).*

Bu ayetlerde Hz. Muhammed (s.a.v.), müşriklerin kendisine ve kendisine inananlara karşı işledikleri zulüm ve kötülöklere nedeni ile teselli edilmektedir. Nitekim kendisinden önceki peygamberlere de inanan ve onlara karşı kötü davranışlarda bulunan vardı. Ama o insanlar, neticede cezalandırıldılar. O inkârcı ve zalim toplumlar, yaptıkları haksızlıklar nedeniyle kentleriyle beraber helak olup gittiler. Bundan, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i yalanlayanların da öteki peygamberleri yalanlayanların sonucuna uğrayacakları anlaşılmaktadır.

Lût (a.s.)'in kavmi, kendisine inanmayıp küfür ve zulme devam edince, Lût (a.s.)'in onların imana geleceği hakkındaki ümidi kesilmiş ve Allah'tan, bu zalim halka karşı yardım dilemiştir. Allah da onun dileğini

kabul ederek o halkı helak etmek üzere melekleri göndermiştir. Ancak melekler, daha önce İbrahim (a.s.)'a uğramışlar. Onun yanına gelince, “Biz, şu kent halkını helak edeceğiz. Çünkü oranın halkı, zalim kimselerdir” (el-Ankebût 29/31) demişler. Bu ayette geçen “karye”den gaye, Lût (a.s.)'ın yaşadığı kenttir. Ayette haber verildiği gibi, bu kentin helak sebebi, kent halkının zalim kimseler olmasıdır (et-Taberî, 1995, s. 179).

#### 4 – Azgınlık ve Şımarıklık

Arapça bir kelime olan “mütref”, sözlükte “suyun bol olması, rahat, refah ve bolluk içinde yaşama” anlamında olan “terife – yetrefu” fiilinden türeyen “etrefe” fiilinin ismi mefûlûdür, çoğulu “mütrefün/mütrefîn” olarak gelir ve “sorumsuz, rahat yaşayan, cebbar ve zorba kişi” manalarında kullanılır. (el-Ferahidî, “t.y., s. 102, İbn Manzûr, “1994, IX, 17). Türkçede kullanılan refah ve turfanda sözcükleri de aynı fiil kökünden gelmektedir. “Etfefe” fiilinin mastarı olan “itraf” sözcüğü, toplumda olumsuz alışkanlıkların doğmasına neden olan aşırılık ve lüksü belirtmektedir. (ez-Zemahşerî, 1992, s. 62; Asım Efendi, el-Okyânusu'l-Basit, III, 526; Pazarbaşı, 1996, s. 314). Tefsir kaynaklarında “mütrefler” öye tanımlanmaktadır: Onlar, bol nimet içerisinde yaşarlar, bu nimetleri, Allah'ın rızasına muhalif bir şekilde kullanmanın neticesinde O'nun gazabına çarptırılırlar. Refah ve zevk peşinde koşarlar, Allah'ın verdiği çeşitli nimetler içerisinde yaşarken şımarırlar. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma gibi dini görevleri terk ederek, cenneti unutup dünyayı tercih ederler ve ahiret hayatı için hazırlanmayı terk edip dünya hayatının zevk ve lezzetlerine dalarlar. Hayatın tadını çıkarmaya çalışırken, ahlâkî endişelere pek yer vermezler. (Bkz. el-Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, II, 31; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 59; er-Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVIII, 77. es-Sâvî, *Hâşiye*, II, 231).

“Mütref” kelimesi, türevleriyle birlikte Kur'ân'da sekiz yerde geçmektedir. Bunların beş tanesi çoğul şeklinde, diğer üçü ise, fiil halinde bulunmaktadır. Bu ayetlerde, mütrefler (mütrefîn) ile ilgili çeşitli mesajlar verilmektedir. Bu kelimenin Kur'ân'da yer alışı dikkat çekilen en önemli husus ise, Kur'ân'da bu kavramın müfred olarak zikredilmemesidir. Konu ile ilgili ayetlerden anlaşıldığına göre, mütrefler, inkârcı isyan eden, akınlıkta bulunan, toplumların çöküşünde etkili olan ve Allah'ın kendilerini azap ile cezalandıracağı türdeki insanlardır. Mütreflerin karakterlerini yansıtan özellikler, Kur'ân'da, “mele”, “ekâbir”, “batar”, “eşir” ve benzeri sözcüklerle de anlatılmakta-



dır. (Bkz. Turgay, “Kur’ân’da “Mütref” Kavramı”, *Bilimnâme*, sayı: XXII, s. 77 vd.). Lüks içinde yaşayan şımarık zenginer, tarih boyunca menfaatleri gereği hep Allah’ın gönderdiği peygamberlere ve onların anlattıklarına inanmak istememişler ve onlara karşı çıkmışlardır. Onların bu inkârları, psikolojik bir bozukluk olan nankörlükten kaynaklanmış olmalıdır. Çünkü egemenlik ve varlık, toplumdaki bazı yönetici ve zenginlerin zihinsel hallerini değiştirmekte, onları farklı bir anlayışa götürmektedir. Mütreflerin bu bencillik ve şımarıklıkları, kendilerini Allah’a ve O’nun gönderdiği elçilere karşı inkâra ve isyana götürmektedir. Onların bu hali, toplumun manevî yönden dejenere olmasına ve neticede büyük kentlerin ve bu kentlerde yaşayan kalabalık toplumların helakine, yok olup gitmesine sebep olmaktadır. Her zaman için toplumların çöküşünde ve kentlerin yıkılışında politik, idarî, ekonomik, ahlâkî, sosyal ve itikadî meseleler rol oynamaktadır. Ancak zalim idarecilerin, yani mütreflerin, başında buldukları toplumun yıkılışındaki etkileri, çok daha fazladır. (İmaduddin Halil, *İslâm’ın Tarih Yorumu*, s.263 vd.) Çünkü toplumda ekonomik gücü ellerinde tutanlar, genelde halkın davranışları üzerinde etkili olmaya çalışmaktadırlar. (Fichter, 2002, s. 85). Bu tür gelişmeler ise, toplumda sosyal tabakalaşmalara neden olmaktadır. (Kehrer, 1998, s. 7). İşte mütrefler, ekonomik güçlerini kullanarak içinde yaşadıkları toplumda taşkınlık ve zorbalık yapmaktadırlar. Çünkü onlar, temelde materyalist düşünceye sahiptirler. Ayrıca toplum psikolojisi, genelde güçlüden yana olma eğiliminde bulunmaktadır. (La Bruyera,1998, s. 129) Kur’ân’ın çeşitli ayetlerinde, bu hususa dikkat çekilmektedir:

*“Keşke sizden önceki kuşaklar arasında yeryüzünde bozgunculuğu engelleyecek erdemli kişiler bulunsaydı! Ne yazık ki, onlar arasında, kendilerini kurtardığımız pek az kimse dışında böyle hareket eden pek olmamıştı. Zulmedenler ise, kendilerine verilen refahın ardına düşerek şımarıldılar ve böylece suç işleyen günahkârlardan oldular.”* (Hûd 11/116).

Allah’ın kendilerine çeşitli nimetler verdiği kişiler, ellerindeki nimetleri kaybetmemek için zulüm işleyip günahkârlardan oldular (Mukatil b. Süleyman, 2003, s. 135; el-Ukberî, 1961,s. 47; el-Feyruzabadî, 1898, s. 145; el-Mâverdî, 1992, s. 510). Her zaman için bu tür karakterlere sahip olan mütrefler, sermayenin büyük kısmını ellerine geçirerek, toplumda ekonomik dengeyi bozmakta ve güç kullanarak fakir kesimleri sömürmektedirler. Toplumsal değişmeyi etkileyen ve toplumların kentleriyle beraber yok olmalarına sebep olan çeşitli nedenler vardır. Toplumda, maddî gücü, egemenliği ellerinde bulunduran bazı mütref



liderler, bu güçlerden biri konumundadır. (Kaya, 2000 s. 20). Mütreflerin, tarihin her döneminde topluma yön vermeye çalıştıkları ve bu konuda etkili oldukları, bilinen bir vakıadır. (Köseihal, 1982, s. 33; Bulaç, Tarih, t.y., s. 67; Ergun, t.y., s. 17). Bir de bu ayette mütrefler, zulmeden kişiler olarak tanıtılmaktadır. Allah, kendi hakkını affeder. Fakat kul kendi hakkını affetmedikçe, Allah affetmez. O, başkalarına zulmeden kişi ve toplumları, derhal cezalandırır. Bu nedenle, “Mülk (yönetim, devlet), küfür ile devam edebilir ama zulüm ile devam etmez” denilmiştir. (er-Râzî, 1990, XVIII, 78). Allah, insan haklarına saygılı davranan gayrimüslim toplumları, inançlarındaki bozukluk nedeniyle hemen helak etmez. Onlara, tevhit inancına düne bilirler diye toleranslı davranır. Ne zaman ki zulüm ve haksızlık toplumda genelleşir, toplumun çoğunluğunu sararsa, işte o zaman Allah, o toplumu helâk eder. (er-Rıza, 2005, s. 192; Ateş, 1989, s. 349). Bu surede, bazı peygamberlerin kavimlerinden bahsedilmekte ve onların hepsinin, mütrefleşip halka kötülük, zulüm ve haksızlık yaptıkları için, toplum olarak helak edildikleri anlatılmaktadır. Mütreflerin, toplumda zulüm ve haksızlığı yaygınlaştırmaları neticesinde o toplumun, o kent halkının helakine sebep oldukları, bir ayette şöyle dile getirilmektedir:

*“Ama Biz, bir kenti helak etmek istediğimiz zaman, onun refaha gömülmüş zevkine düşkün varlıklılarına emrederiz (onları söz sahibi kılarız) ve onlar, orada kötü işler yaparlar. Böylece o ülkeye azap sözü gerekli olur. Biz de orayı darmadağın ederiz.”* (el-İsrâ 17/16).

Bu ayette kentin helak olması, yıkılışı dile getirilmektedir ve bununla, o kentin halkının helaki kast edilmektedir.

Bir toplumun mal ve zenginlik bakımından varlıklı olması, o toplumun varlığını sağlıklı bir şekilde devam ettirmesi için yeterli değildir. Kur'an'da, bu konuda haber verilmekte ve her zaman için insanlar uyarılmaktadır. İnsanlar, inanç ve ahlak bakımından dejenere olduktan sonra, aralarında her türlü kötülük yayılmakta, zulüm, kötülük ve her türlü haksızlık pervasızca işlenmekte, insanların birbirlerine olan güveni kalmamakta, güçlü güçsüzü ezmekte ve toplum cezayı hak etmektedir. Kur'an'da, bu konuda şu bilgiler verilmektedir:

*“Yeryüzünde dolaşıp, kendilerinden önce geçmiş kimselerin sonlarının nasıl olduğuna bakmazlar mı? Ki onlar, kendilerinden daha kuvvetli idiler, yeryüzünü kazıp altüst ederek onlardan daha çok imar eden kimselerdi ve peygamberler, onlara belgelerle*

*gelmişti. Böylece Allah, onlara zulmetmiyor, onlar kendilerine zulmediyorlardı.” (er-Rûm 30/9).*

Bu ayette söz konusu olan yeryüzünün kazılıp altüst edilmesi, toprağın aktarılması şeklinde ifade edilen anlamı, insanın ihtiyaçlarını karşılama ve kendisine sağlanan imkânlardan en üst seviyede yararlanma çalışmalarını dile getiren bir anlatım tarzı olarak değerlendirebiliriz. Toprağın altını üstüne getirme kavramı, toprağa ekin ekmek, onun altından su çıkarmak, kanallar açmak, yeraltından çeşitli madenleri çıkarmak için toprağı kazmak ve benzeri anlamları içermektedir. Bu tür çalışmaların tümü, bize güzel kentlerin kuruluşunu hatırlatmaktadır. Peygamberler, bu ayette söz konusu olan yıkımdan önce doğabilecek olumsuz sonuçları görmüş ve toplumlarına gerekli uyarılarda bulunmuşlardır. Ancak onlar, inkârları nedeniyle içinde yaşadıkları durumun bir değerlendirmesini yapma yoluna gitmedikleri gibi, başlarına gelecek konusunda da, peygamberlerinin yaptığı bunca uyarılara aldırış etmeyerek, asla bildiklerinden şaşmamışlardır. Kendilerine, güzel kentlerine ve bu kentlerde kurdukları medeniyetlerine tam bir güven içinde, başlarına gelebileceklere ihtimal bile vermemişlerdir. O halde uğrayacakları acı sonun bütün sorumluluğu, artık kendilerine ait olacaktır. Çünkü bundan böyle, ileri sürebilecekleri bir mazeretleri de kalmamıştır. Bu nedenle Allah, onların helake uğramaları nedeniyle, onlara zulmetmediğini, aksine onların kendi kendilerine zulmettiklerini özellikle belirtmektedir. (et-Taberî, 1995, s. 30; Pazarbaşı, 1996, s. 364). Kur’ân’ın başka ayetlerinde de, bu durum vurgulanmaktadır. (Bkz. Ali İmrân 3/117; en-Nahl 16/33).

### **Sonuç**

Kur’ân, insanı muhatap olarak almakta ve ona dünya ile ahiretin huzur, saadet ve mutluluğunun yolunu göstermektedir. İnsan, bu mutluluğu yakalamak için sorumluluğunun bilincinde olmalı ve hem dünya hem de ahiret için gerektiği şekilde çalışmalıdır. Yeryüzünde bir halife olarak bulunan insan, dünyayı imar etme, güzelleştirme ve verimli hale getirme çabası içerisinde bulunmalıdır. İnsanın, bu konuda yerine getirmesi gereken maddi görevleri olduğu gibi, manevi görevleri de bulunmaktadır.

İnsan, maddi olarak yeryüzünde güzel şehirleri inşa etmekte ve bu şehirlerde, büyük medeniyetleri kurmaktadır. Aslında, insanın kurduğu göz kamaştıran güzel kent ve şehirlerin korunması, onların bekalarının sağlanması, onların kurulmasından daha zordur. Dolayısıyla insanların,

yeryüzünde güzel kent ve şehirleri kurmak gibi, bunları korumak diye bir görevleri de vardır. Kur'ân'da, “*Medine, karye, beled*” ve benzeri isimlerle anılan kentlerin korunması, maddi olmaktan ziyade manevi şeylere dayanmaktadır. Çünkü bu kentlerin yıkılışı, maddi sebeplerden ziyade, manevi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Kentlerin yıkılışına sebep olan şeyleri, inkâr ve inançsızlık, ahlaksızlık, zulüm, azgınlık, şımarıklık ve benzeri isimler altında değerlendirebiliriz. Bunların tümü, manevi konulardır. Bu gibi şeylerin toplumda yaygınlaşması, toplumu dejenere etmekte ve yıkılışına sebep olmaktadır. Aslında birey olarak insanların eceli olduğu gibi, toplumların eceli de vardır. Onlar da yıkılıp yok olurlar. Yıkılmaya sebep olan şeylerden korunmuş toplumlar, ayakta kalır ve uzun yaşarlar. Allah, her zaman için toplumları yıkılmaya sebep olan şeylerden korunma hususunda uyarıcılar göndermiştir. Allah tarafından kendilerini uyarmak üzere gönderilen elçilere inanan ve onlara uyan toplumlar, hep mutlu huzurlu ve uzun süreli yaşamışlardır. Allah'ın gönderdiği elçilere inanmayan, onları dinlemeyen, onları inciten inkârcı ve zalim toplumlar ise, çok geçmeden yıkılmış, yaşadıkları kentleriyle beraber yok olup gitmişlerdir. Kur'ân'da “*mutref*” diye isimlendirilen ve şımararak azgınlık yapan kişiler olarak tanımlayabileceğimiz kişiler de, toplumların yıkılışında etkili olmaktadır. Allah, gönderdiği elçilere inanan, onlara uyan, dürüst hareket eden ve adaletten ayrılmayan toplumları helak etmez. Fakat ifade etmeye çalıştığımız gibi bunun tersine hareket edenleri ise, kentleriyle beraber helak eder. Buna “*sunnetullah*” diyoruz. Yani Allah'ın kanunu budur. Böyle bir uygulama, Allah'ın kanununun gereğidir. Kur'ân'da, birden fazla yerde kentlerin yıkılışından bahsedilmektedir. Bununla, o kentlerde yaşayan halkların helak olup yok olmaları kast edilmektedir.

Allah'a, dolayısıyla O'nun gönderdiği elçilerine ve kutsal kitaplarına inanan insanlar olarak bizim, bu konuda bazı hususlara dikkat etmemiz ve ona göre hareket etmemiz gerekmektedir. Müslümanlar olarak, yeryüzünün halifesi olma sorumluluğunun bilincinde olup dünyayı imar etmeye, mutlu ve huzurlu yaşamak için onu daha iyi bir şekilde yaşanır hale getirmeye çalışmamız ve bu konudaki maddi manevi tüm görevlerimizi hakkıyla yerine getirmeye çalışmamız gerekir. Modern kent ve şehirleri kurmamız, bu kentlerde büyük medeniyetleri geliştirmemiz gerektiği gibi, kurduğumuz modern kentlerin ve bu kentlerde oluşturduğumuz medeniyetlerin yıkılışını önlemek, onların bekasını sağlamak gayesi ile kent ve toplumların yıkılışına sebep olan şeylerden şiddetle uzak durmamız ve bu tür şeylerin toplumlarımızda yaşanmasına meydan vermememiz gerekmektedir. Özellikle, idarenin çeşitli kademe-

lerinde bulunan kişilerin, bu konuda daha duyarlı olmaları, vazifelerini Allah'ın haber verdiği adalet ilkeleri içerisinde yerine getirmeleri icap etmektedir.

### Kaynakça

- Afgani, S. (1987). *fi usûli'n-nahv*, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî,  
Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Mahmûd (1301). *Ruhu'l-meânî*, Bulak  
Amidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (t.y.). *Ebkâru'l-Efkâr*,  
Süleymaniye Damat İbrahim Paşa Kütüphanesi, numara: 807. Asım  
Efendi(1305). *Kamus tercemesi*, İstanbul.  
Ateş, S.(1989). *Yüce Kur'an'ın çağdaş tefsiri*. İstanbul: Yeni ufuklar Neşriyat.  
Ateş, S. (1988) *Kur'an-ı Kerim tefsiri*. İstanbul: Milliyet Gazetecilik A. Ş. (Yeni  
Ufuklar Neşriyat),  
Attas, S. N.(1989). *Modern çağ ve islâmî düşüncesinin problemleri* (M. E. Kılıç,  
Çev.). İstanbul.  
Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. (1957) *et-temhid*. (J. Mc. Carthy S. J.  
Çev.).Beyrut.  
Baykara, T. (1992). *Osmanlılarda medeniyet kavramı ve on dokuzuncu yüzyıla  
dair araştırmalar*. İzmir.  
Bruyera, La(1998). *Karakterler*. (B. Kösemihal,Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.  
Bulaç, A. (t.y.).*Tarih, toplum ve gelenek*. İstanbul: İz.  
Carullah, M.(1945). *Kitâbü's-sünne*, Phobal.  
Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah(1968) *Luma' fi kavâid-i ehli's-sünne*,(M.  
Allard, thk). Beyrut.  
Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf (2005). *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Beyrut:  
Dâru'l-Fikr.  
Ergun, D. (t.y.) *Sosyoloji ve tarih*, İstanbul.  
FerâhidiEbû Abdirrahman Halil b. Ahmed(t.y.). *Kitabu'l-Ayn*, Beyrut: Dâru  
İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.  
Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd (t.y.) *Maâni'l-Kur'an*, Mısır: Dâru's-Surûr,  
Feyruzabadî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub (1898) *Tenvîru'l-mikyâs min  
tefsîri İbn Abbas*, Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye.  
Feyruzabadî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub( t.y.) *Besâiru zevi't-temyiz fi  
letâifi'l-kitâbi'l-Azîz*, Beyrut.  
Fichter, J.(2002) *Sosyoloji nedir*. (N. Çelebi, Çev.). Ankara: Anı.  
Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb (t.y.)*Besâiru Zevi't-Temyiz fi  
Letâifi'l-Kitâbi'l-Aziz*, Beyrut.  
Haig, T. W. (1988)“ *karye*”, *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim  
Bakanlığı.  
Halil, İmaduddin(1898). *İslâm'ın tarih yorumu*. (A. Ağırakça,Çev.) İstanbul:  
Risale .  
Hilmi, Mehmet(1327) *Mirât-ı vezâif-i insaniye*, İstanbul.

- İbn Cinni(1956). *Ebu'l-Feth Osman, el-hasais*. (Muhammed Ali en-Neccâr, Nşr.). Kahire.
- İbn Faris, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya (t.y.)*Mu'cemu'l-mekâyisi'l-luğa*. (Abdusselâm Hârûn, thk). Beyrut: Dâru'l-Cil.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed(t.y.). *Müsned*, Beyrut
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (1975) *el-Fasl fi'l-milel ve'l ehva' ve'n-nihal*, Beyrut.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali(1987) *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. (Cilt 4). Beyrut.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (1994). *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İsfahanî, el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağib (1986), *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman.
- İzutsu, T.(t.y.) *Kur'ân'da Allah ve insan*. (S. Ateş, Çev.).İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Kattan, M.(1990). *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut.
- Kaya, A. V. (2000). *Karizmanın şiddeti*. Ankara: Sis.
- Kehrer, G. (1998). *Din sosyolojisi*. (M.E. Köktaş vd.Çev.). Konya:Vadi.
- Kemal, Ali(1330). *İlm-i ahlak*, İstanbul.
- Kılıç, S.(1984) *Kur'ân'da günah kavramı*. Konya: Hibaş.
- Kösemihal, N. Ş. (1982) *Sosyoloji tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi,
- Kurtubî, el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân, IX, 274;
- Kutup, S. (1971). *fi Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Kutup, S.(1992). *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*, Kahire.
- Lalande, A. (1980). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (1992) *en-nuketu ve'l-uyûn*, Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye.
- Merâğî, Mustafa(1974). *Tefsîru'l-Merâğî*, Beyrut.
- Mukatîl bin Süleyman(2003) *Tefsîru Mukâtîl bin Süleyman*.( Ahmed Ferid, thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Müslim, Ebû Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî (1954) *Sahihu Muslim*, Beyrut.
- Naim, A. (1343). *Ahlâk-ı İslâmiyye esasları*. İstanbul.
- Okumuş, E.(2002). *Kur'ân'da toplumsal çöküş*. İstanbul: İnsan.
- Özsoy, Ö.(1994). *Sünnetullah*. Ankara: Fecr.
- Pazarbaşı, E.(1996). *Kur'ân ve medeniyet*. İstanbul: Pınar.
- Râzî, Fahrudin (1990). *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Rıza, M.R. (2005) *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Rifât, Ahmet,(1309).*Tasvir-i Ahlak*, İstanbul.
- Sâbûnî, M. A.(1986). *Safvetu't-tefâsîr*, Beyrut.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed(t.y.). *Hâşiyetu allâme es-Sâvî alâ celâleyn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Siddikî, Muhammed(1984). *Bilimin İslâmî temelleri*. (R. Şentürk, Çev.). İstanbul.
- Şengül, İ.(1994). *Kur'ân kıssaları üzerine*, İzmir.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed(2004). *Fethu'l-Kadîr*, Muessesetu'r-Reyyân, Beyrut.
- Şimşek, M. S.(1993). *Kur'ân kıssalarına giriş*, İstanbul.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir(1995).*Câmiu'l-beyân an te'vi'l-i ayi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Tabersî el-Fadl b. el-Hasen.(1986). *Mecmau'l-Beyân*, Lübnan.
- Taftazanî, Saduddin(1277). *Şerhu'l-Mekâsid*, İstanbul.
- Turgay, N.(2008) “Kur'ân'da “mütref” kavramı”, *bilimnâme*, Kayseri.
- Turgay, N. (2003) “Kur'ân'da “Ashabü'l-Karye”kıssası ve düşündürdükleri”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara.
- Turgay, N. (1994). “zulüm”, *Şamil İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Şamil.
- Ukberî, Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh (1961). *İmlâu mâ menne bihi'r-Rahmân*. Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbbati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih,
- Vahidî, Ali b. Ahmed en-Nisabûrî (1968). *Esbâbü'n-nüzûl*. Mısır.
- Yazır, E. M. H(1971). *Hak dini Kur'ân dili*. İstanbul: Eser Kitabevi,
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Fayd Muhammed Murtaza(1966). *Tâcu'l-arus*. Beyrut.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer(t.y.) *el-keşşâf an hakâki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*. Tahran.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer(1992). *Esrâru'l-belâğa*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis.

## SIHHAT U MARAZ'DA AHLÂT-I ERBAANIN İŞLENİŞİ

**Muhittin ELİAÇIK**

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

### Özet

Fuzûlî'nin tıp bilgilerini sergilediği Sıhhat u Maraz adlı risalesinde belirleyici unsur ahlât-ı erbaadır. Bu eser, hıltların vücutta buldukları organlar ve tedavi bakımından dikkat çekici yönler içerir. Eski tıp anlayışında önemli bir yeri bulunan ve Batı'da humoral patoloji, Doğu'da da ahlât-ı erbaa diye anılan teori, insan bedenindeki dört sıvının dengede olmasıyla beden de sıhhatte olacağı esasına dayanır. Eserinde bu teoriyi çok iyi bildiğini gösteren Fuzûlî, bu teorideki dört sıvıdan ikisini insan bedeninde farklı yerlere oturtmuş, tedavide de karmaşık bir durum ortaya koymuştur. Bu durum, genel olarak teorinin yanlış işlendiğini göstermese de, hıltlar için seçilen organlar ve tedavide uygulanan perhizler, eserin hıltlar teorisi tablosuyla ve bir tıp eseriyle titizlikle karşılaştırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu makalede bu eser, teori tablosu ve seçilen bir tıp eseriyle mukayese edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Fuzûlî, Sıhhat u Maraz, Ahlât-I Erbaa, Mukayese, Teori Tablosu.

### Abstract

#### The Working of Ahlât-ı Erbaa in Sıhhat u Maraz

Fuzuli's Sıhhat u Maraz in his tract which there was exhibited his medical information, ahlât-ı erbaa is the dominant element humoral. This work striking aspects contains in terms of treatment and their organs of hilt in body. Has an important place in the old sense of medicine, in the West known as



patoloji in the East as ahlât-ı erbaa this theory, in the human body forms the balance of four liquids will be based on the principle of the body is also healthy. That theory in the his works very well know show Fuzûlî, in this theory two of the four fluids in the human body put in different places, in treatment revealed a complex situation. These situation in general it is not been on the wrong theory, for hilts selected organs and in the treatment applied diets makes necessary be compared carefully of work the theory charts and with a medicine book. In this article this work will be compared with the theory charts and a selected medicine book.

**Keywords:** Fuzûlî, Sihhat u Maraz(Health and Illness), Ahlât-I Erbaa, Comparison, Theory Table.

### Kurte

#### Li Hev Anîna Ahlat-i Erbaa di Sihhat û Maraz de

Di rîsala Sihhat û Maraz ku Fuzûlî agahîyên xwe yê tibbî radixîne de hêmana sereke axlat-i erbaa ye. Di vê berhemê de ji aliyê uzvên laş ku hilt di nav de ne û ji alî tedawîyê de tiştên balkêş hene. Teorîya ku di zanîna tibba kevn de xwedîyê cîyekî girîng bû û li Rojava wekî humoral patolojî, li Rojhilat jî wekî ahlat-i erbaa dihate nasîn li gorî vî asasî ava bûye, ku heke çar av di laşê însên de hevseng bin dê laş jî sihetxweş be. Fuzûlî, ku di berhema xwe de baş dide nîşandan ku baş bi vê teorîyê dizane, du avên ji van çar avan di laşê însen de di cîyên cihê de bi cî dike, di tedawîyê de jî rewşeke tevlihev radixîne. Ev rewş bi gelemperî nade nîşandan ku teorî şaş dişixule, perhîzên ku di tedawîyê de tên bikaranîn û uzvên ku ji bo hiltan hatîne hilbijartin, li ser mirov ferz dike ku behrem bi teorîya hiltan ve û bi berhemeke tibbê ve bête hevberkirin. Dê di vê meqalê de ev behrem bi tabloya teroîyê û bi berhemeke tibbê ve bête hevberkirin.

**Peyvên Sereke:** Fuzûlî, Sihhat û Maraz, Ahlat-i Erbaa, Hevberkirin, Tabloya Teorîyê.

چکیده

مطرح اخلات اربعه در صحت و مرض

در رساله به نام صحت و مرض که فضولی اطلاع های طبی خود نمایش داده است عنصر آشکار اخلاط اربعه است. این کتاب، مشتمل است از عضو های

بدن که خلط ها در تویش موجد است و جهت های جالب برای درمان. نظریه ای که در فکر طبی قدیم جایی مهم دارد و در غرب به عنوان همورال پاتولوژی و در شرق اخلاط اربعه دانسته می شود مستند بر این بنیاد است که اگر چهار مایع توی بدن انسان در میزان باشد بدن هم در صحت خواهد شد. فضولی که در کتابش نشان داده است که این نظریه را خوب می داند دو تا از این چهار مایع را در بدن انسان در جاهای مختلف گذاشته و در درمان کردن یک حال پیچیده در آورده است. این حال اگر چه معمولاً به عمل آورده شدن اشتباه نشان نمی دهد ولی عضوهایی که برای خلط ها گزیده می شوند و پرهیز هایی که از ایشان در درمان استفاده می شوند ضروری می کنند که کتاب با جدول نظریه خلط ها و با کتابی طبی به اهتمام مقایسه بشود. در این مقاله این کتاب، جدول نظریه و یک کتاب طب مقایسه خواهد گردید.

**کلمات راهنما:** فضولی، صحت و مرض، اخلاط اربعه، مقایسه، جدول نظریه.

## الملخص

### تناول الاخلاط الاربعة فی " الصحة و المرض "

العناصر الحاسمة في اطروحية " الصحة و المرض " للفضولي التي عرض فيها المعلومات الطبية هي الاخلاط الاربعة. ويتضمن هذا العمل جوانب مثيرة للاهتمام من حيث وجود الاخلاط في الجسم و من حيث العلاج. النظرية كانت تحتل مكانة مهمة في فهم الطب السابق و كانت تسمى الباثولوجيا الخلطية في الغرب و الاخلاط الاربعة في الشرق و تستند على فكر ان صحة الجسم متعلقة بصحة هذه الاخلاط الاربعة السائلة في جسم الانسان. يظهر في عمل الفضولي انه راسخ جدا في هذه النظرية. فهو يضع اثنتين من السوائل الاربعة في مكان مختلف في جسم الانسان و هذا كان سببا للتعقيد للعلاج. على الرغم من ان هذا الوضع لا يشير الى ان شرح هذه النظرية غير صحيح. ومع هذا من الضرورة مقارنة الاعضاء المختارة للاخلاط و الحميات التي تطبق في الادوية بجدول نظرية الاخلاط و بعمل طبي بعناية. في هذه المقالة سيتم مقارنة هذا العمل بجدول نظري و بعمل مختار في الطب.

**الكلمات الاساسية:** فضولي، الصحة و المرض، الاخلاط الاربعة، المقايسة، الجدول النظرية

## Giriş

Fuzûlî (Mehmed bin Süleyman ö.1556) çok yönlü bir âlim şair olup Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı eserleri incelendiğinde divanlarıyla mutasavvıf, Leylâ vü Mecnûn'uyla hikâyeci, Beng ü Bâde ve Sohbetü'l-Esmâr'ıyla siyasetçi ve botanikçi, Hadîkatü's-Süedâ'sıyla tarihçi, mektuplarıyla sosyolog, Rind ü Zâhid'ıyla pedagog, Matlau'l-İtikâd ve Terceme-i Hadîs-i Erbaîn'ıyla İslâm bilgini ve Sihhat u Maraz(Hüsün ü Aşk)'ıyla da bir tabip kimliğiyle dikkati çeker (Ayan, 1997, s.115). Fuzûlî, Sihhat u Maraz adlı eserinde zamanının tıp bilgilerini her yönüyle kavramış bir tabip kimliğiyle görünür. Fuzûlî'nin bu eserinde eski tıp anlayışını belirleyen ahlât-ı erbaa teorisi hâkim olup bu teoride, insan

bedenini oluşturan dört sıvı (kan, safrâ, sevdâ, balgam) dengede olunca bütün beden de sıhhatli olmaktadır. Tıpla daha ziyade teorik düzeyde ilgilendiği belli olan Fuzûlî'nin tıp bilgilerinin, tıbbın bizzat içinde olan bir tabiple birebir aynı olmayacağı ve edebî, alegorik yönler içereceği tabiidir. Nitekim bir aşk hikâyesinin anlatıldığı Sıhhat u Maraz'da tıp terim ve bilgileri kullanılarak alegorik bir anlatım sergilenmiş, bazı pratikler farklı anlaşılabilir şekilde verilmiştir. Meselâ, eserde "akl"ın tedbiriyle uygulanan perhiz tedavisinde tatlar dolaylı biçimde verilmiş, bu da tadın türünü belirlemede müphemiyete yol açmıştır. Yine, tedavide musikî aletlerinin ilintilendiği hıtlarla ilgili de müphemiyet sözkonusudur. Bunlar, ahlât-ı erbaa teorisinin tüm yönleri ve özellikleriyle bilinmesini gerektirmektedir. Şüphesiz ki Fuzûlî her şeyi yerli yerinde kullanabilecek kadar tıp bilgisi ve donanımına sahiptir. Fakat hıtların yerleştirildiği organlar ve tedavideki karmaşık durum, teori tablosunu ve seçilen örnek bir tıp eserini titizlikle incelemeyi, sonra da eseri onlarla karşılaştırmayı gerekli kılmaktadır. Sıhhat u Maraz'a göre, *"ruh adlı temiz kişi, padişahlığı -birbirine karışarak vücuda sebep olduklarından ahlât-ı erbaa adıyla anılan- kan, safrâ, sevdâ, balgam adlı dört kardeşe verilen insanlık âlemine ayak bastığında beden adlı bir diyar görmüş, ona âşık olup evlenmiş ve sıhhat adlı bir çocuk doğmuştur. Ruh, beden ve sıhhati yanına alıp memleketi teftişe çıktığında işlerini ümid, korku, mahabbet, adavet, ferah ve gam adlı altı memurun yaptığı gönül şehrine gelmiş, çok beğendiği ümid, ferah ve mahabbeti yanına alıp sevmediği adavet, korku ve gamı ise kovmuş, onlar da oradan kinle ayrılmışlardır. Ruh, kan, safrâ, sevdâ ve balgamı meclisine çağırıp sevdâyı başa, safrâyı öde, kanı karaciğere, balgamı da akciğere oturtmuş, ancak daha sonra bu hıtlar sürekli şarap içip böbürlendiklerinden ruhun hatırı bozularak onları azarlamıştır. Gönül şehriden sürülen adavet, korku ve gam ise bu fırsatı değerlendirip sıhhatin saltanatını yıkmaya and içmişlerdir."* Bu özetle hıtlardan balgam ve kan, humoral patoloji teorisi tablosuna göre vücutta farklı organlarda bulunmaktadır. Biz, yaptığımız mukayesede öncelikle aşağıdaki humoral patoloji teorisi tablosunu esas aldık. Sıhhat u Maraz'da, aşağıdaki teori tablosuna göre beyinde olması gereken balgam akciğerde, kalp veya akciğerde olması gereken kan da karaciğerdedir.<sup>1</sup> Teori tablosunda ve eski tıp kitaplarında balgamın organı dimağ (beyin),

<sup>1</sup> Bu çalışmada Sıhhat Maraz'ın Hüseyin Ayan tarafından hazırlanan metni esas alınmıştır. (Fuzûlî'nin Hüsn ü Aşk (Sıhhat u Maraz)'ı, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 1.sayı 1994/ ss. 3-12 ve 3.sayı 1997/ ss. 115-116, Konya).

kanın organı da kalp- akciğer-damarlar olarak gösterilmiştir.<sup>2</sup> Günümüzde de Sihhat u Maraz'daki oturtmaya göre tanımların yapıldığı görülmektedir.<sup>3</sup> Ayrıca, eserin tedavi kısmında da görüleceği üzere, hıltların özelliklerine göre belirlenen perhizde yiyecek-ıçeceklerden ikisi, ilgili oldukları hıltlara uygun düşmemektedir. Bunu da yine teori tablosuna göre belirliyoruz. Eski tıp anlayışını bu teori tablosu belirlediğine göre, başka bir tabloyu esas almayacağımız tabiidir. Öyleyse bu farklar neden doğmaktadır? Bu ayrı bir çalışma konusu olup çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Eserde hıltların baskınlığını azaltmaya yönelik uygulanan perhizde, o hıltın renk, tat vb. özelliklerini taşıyan şeylerden kaçınma olmaktadır. Tat özelliği ekşi olan sevdânın baskınlığını gidermek için zeytinden perhiz edilmiştir. Zeytin tuzlu mudur, ekşi midir? Tuz, sevdâyı kesip dışarı attığından, artmış olan sevdâyı azaltmak için tuzludan perhiz edilemez, bilakis tuzlu yenir. Sevdânın da tadı ekşi olduğuna göre zeytin ekşiyi ifade etmektedir. Bu durumda ekşiden kaçınılarak baskınlık giderilmiştir. Tadı tatlı olan kanın baskınlığını gidermek için de içki vb.den perhiz ettirilmiştir. Bu durumda içki vb.nin tadı tatlı olmakta, ama bu da muğlâk görünerek, içkinin tadının ekşi veya acı da olabileceğini düşünmeye sebep olmaktadır. Bilindiği üzere, kaynayan kanı düşürmek için ekşi vb.yenilir, tatlıdan da sakınılır. Tat özelliği tuzlu olan balgamın baskınlığını gidermek için ham şarap vb.den perhiz ettirilmiştir. Balgamın tadı tuzlu olduğuna göre, kaçınılan ham şarabın da tuzlu olması gerekir. Oysa ham şarabın tadı bildiğimiz kadarıyla acıdır. Acıdan da daha çok safrâyı düşürmek için kaçınılır. Ayrıca acının, balgamı zayıflatma özelliği de vardır. Tat özelliği acı olan safrânın baskınlığını gidermek için de tatlı olan şekerden perhiz ettirilmiştir. Bunda da bir muğlâklık olup, baskınlığının giderilmesi için safrânın tadı olan acı vb. şeylerden sakınılması gerekirdi. Sonuç olarak, Fuzûlî'nin konuya gereğince vâkıf olduğunu kabul etmekle beraber, bilhassa tedavideki muğlâklıkları göz önünde tutarak eseri teori tablosu

<sup>2</sup> Eski tıp kitaplarında balgam genellikle dimağ(beyin)da bulunur. Sihhat u Maraz da dahil bazılarında ise yeri akciğer(öyken) olarak gösterilir. Bu iki duruma iki örnek verelim. Dimağ: "yencezibü's-safrâu ile'l-merâreti ve's-sevdâu ile't-tihâli ve'l-balgamu ile'd-dimâgi ve'd-demü ile'l-urûki..." (Hüseyn bin İshâk Kitâbu menbau'l-hayât fi't-tıbb, yk. 2b, Milli Kütb. 45 Hk 1790/2). Akciğer: "...rie ya'ni öykeni halk eyledi ki ol zebed-i ebyazı(balgam) kendüye ahz u celb eyleye..." (Hasan Efendi, Ta'dil-i Emzice, yk.6a, Milli Kütb. 06 Mil Yz A 3294/2).

<sup>3</sup> Vücutta balgamın yerinin akciğer olarak gösterilmesine bir örnek: "Su tabiatlıların hastalık organı tabiatı yaş-soğuk olan midedir. Balgam mideye baskı yapıp akciğerlere sıçradığında diz ve belde ağrılar, solunum yollarında sıkışma ve idrarda beyazımsı görünüm olup vücudu balgam istila eder. Balgamın vücuttaki yeri akciğerlerdir. Balgam mideyi sıkıştırdığında sindirim sistemi bozukluğu, salgılardaki bozulmalar, öksürüklü hastalıklar, bağırsak ülseri, boğaz hastalıkları ve akciğer kanseri gibi hastalıklar çıkar" (http://www.lokmantaha.com/default.asp?Sayfa=icerik&ID=407)

ve bir tıp eseriyle mukayese etmek gerekmektedir. Bu arada ihtiyatı elden bırakmayarak, o dönemin tıp bilgi ve anlayışının bu teori tablosuyla birebir örtüşmeyebileceğini de düşünüyoruz. Ahlât-ı erbaa teorisinde tedavi, hıltların fiziki özelliklerinin zıddı ilaçlarla yapılmakta ve böylece dört hılttan üstün gelerek dengeyi bozanın üstünlüğü kırılmaktadır. Bu eserde uygulanan perhizde renk, tat, koku, musiki makamı vb. özellikler dikkate alınıp bunlarla ilgili görülen şeylerden perhiz ettirilmiştir. Yani hıltların özelliğini taşıyıp onları artıran şeylerden kaçınılmıştır. Sıhhat u Maraz, ahlât-ı erbaanın işlenişince teorisi tablosu ve bir tıp eseriyle karşılaştırıldığında bazı farklar görülmektedir. Genel olarak teoriye uyan eserde, iki hıltın organı farklı olup, tedavide de tatmada safrâ ve balgamda bir uyumsuzluk vardır.

### **Ahlât-ı Erbaa**

Antikçağ ve ortaçağda insanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen, insan bedenindeki kan, safrâ, sevdâ ve balgama dört sıvı unsur anlamında ahlât-ı erbaa denilmektedir. Sağlık ve hastalık bu dört sıvının insan bedeninde dengede olup olmamasından ortaya çıkmaktadır. Eski Mısır'a kadar giden bu teoride Mısırlı hekimlerin hastalığın sebebi olarak bünyedeki bu dört sıvının kirlenmesini göremek tedavide kirlı sıvıların boşaltılması yoluna gittikleri görülmektedir (Demirhan, 1989, s. 24). Phythagoras'a göre doğaya dört ana yön (kuzey, güney, doğu, batı), dört unsur (ateş, hava, su, toprak) ve bunların dört fiziksel özelliği (sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk) gibi dörtlü ritim hâkimdir. Sicilyalı Empedokles (492-432) bu görüşlerden etkilenerak evrenin ateş (kuru-sıcak), hava (yaş-sıcak), su (yaş-soğuk), toprak (kuru-soğuk) şeklinde esas ve tali derecede birbirine zıt dört temel öğeden oluştuğunu öne sürmüştür. Empedokles'in bu teorisinin Hippokrates tarafından benimsenip insan bedenine uygulanması sonucu humoral patoloji teorisi ortaya çıkmıştır (Bayat, 2003, s. 98-104). Bu anlayışta insan bedeni dört unsurdan oluşan bir yapı olmaktadır.

Antik Yunan ve Roma tabipleriyle filozoflarınca geliştirilip 20.yüzyıl başlarına kadar Avrupalı doktorlarca da benimsenen humoral patoloji teorisinde vücuttaki dört sıvı bileşik kaplar gibi denge içinde olup birinin artması veya azalmasıyla vücutta hastalık ortaya çıkar. İnsan bedenindeki hastalıklar da bu dört sıvıya göre oluşmaktadır. Sevdâ, aklî ve psikolojik rahatsızlıklara yol açmakta, kan hastalıkları kanın azalıp artmasından ortaya çıkmakta, karaciğer-öddeki safrânın çokluğundan karaciğer ve böbrek hastalıkları çıkmakta, balgamın dengesizliği de istiska (karında su

toplaması) vb. hastalıklara yol açmaktadır. İlkbaharda kan, yazda safrâ, sonbaharda sevdâ, kışta da balgam harekete geçmektedir. Bu sıvıların insanların karakterlerini de etkilediğinin düşünülmesi safrâvî (colérique), sevdâvî (mélancolique), demevî (saanguin), balgamî (flegmatique) şeklinde psikolojik tiplemelere ve mahrûr (*kan* sıcak tabiatlı), mebrûd (*safrâ* soğuk tabiatlı), yâbis (*sevdâ* kuru tabiatlı), mertûb (*balgam* yaş tabiatlı) şeklinde dört niteliğe dayalı karakter tasniflerine yol açmıştır. Galen'le birlikte etkisini sürdüren, daha sonra İslam dünyasında da yayılan bu teori 16.yüzyılda fizyoloji ve biyokimya gibi ilimlerin gelişmesiyle etkisini tekrar göstermiş, 20.yüzyıl başlarında da hormonların keşfi ve bağışıklık fikrinin gelişmesiyle daha da önem kazanmıştır. Bugün de modern tıpta kan ve safrâ kirliliğinin bazı hastalıklara sebep olduğu bilinerek tedavisi için kan aldırma, safrâ boşaltma ve müşhil verme yollarına başvurulmaktadır (Demirhan, 1989, s.24). Doğu ve Batı tıbbında 2500 sene yürürlükte kalmış olan bu teori günümüzde de halk tıbbında yaşamaktadır. Antik Yunan tıbbında humoral patoloji, İslam tıbbında ise ahlât-ı erbaa denilen bu teori, İbn-i Sina (980-1037)'nin El-Kânûn fi't-tıbb adlı eserinde hissî ve zihnî durumlarla tavır ve rüyalar da eklenerek genişletilmiştir. İslam tıp teorisinde ahlât-ı erbaa teorisinin genel unsurları aşağıdaki çizelgede gösterilmiştir (<http://tr.wikipedia.org/wiki>, 2009).

Dört Unsur	Hava	Ateş	Toprak	Su
<i>Dört Hılt</i>	Kan	Safra	Sevda	Balgam
<i>Organı</i>	Kalp-Akciğer	Karaciğer-Öd	Dalak-Mide	Beyin
<i>Mevsimi</i>	İlkbahar	Yaz	Sonbahar	Kış
<i>Yaş dönemi</i>	Çocukluk	Gençlik	Erişkinlik	İhtiyarlık
<i>Fiziki özelliği</i>	Yaş-sıcak	Kuru-Sıcak	Kuru-Soğuk	Yaş-soğuk
<i>Rengi</i>	Kırmızı	Sarı	Siyah	Beyaz
<i>Tadı</i>	Tatlı	Acı	Ekşi	Tuzlu
<i>Zamanı</i>	Sabah	Öğle	İkinci	Akşam

<i>Karakteri</i>	Sıcakkanlı	Öfkeli	İçine kapanık	Soğukkanlı
<i>Burcu</i>	İkizler-Boğa-Koç	Başak-Aslan-Yengeç	Terazi-Akrep-Yay	Balık-Kova-Oğlak
<i>Musiki makâmü</i>	Şehnâz-İsfahân-Nevâ	Rast-Hicaz-Büzürk	Irak-Büselik-Zengüle	Hüseyinî-Uşşâk-Nevrüz
<i>Tedavisi</i>	Kuru-soğuk ilaçlar	Yaş-soğuk ilaçlar	Yaş-sıcak ilaçlar	Kuru-sıcak ilaçlar

### Sıhhat u Maraz (Hüsn ü Aşk)

Sıhhat, hastalık ve tedavi olmak üzere tıbbın üç bölümde ele alındığı Fuzûlî'nin Sıhhat u Maraz'ının birinci bölümünde sıhhat (hüsn), ikinci bölümünde maraz (hastalık) ve üçüncü bölümünde de tedavi anlatılmıştır. Eserin bir özeti aşağıda verilmiştir:

“Ceberût âleminde doğup lâhût âlemini yer edinmiş olan *Rûh* adlı temiz yaratılışlı kişi bir gün dolaşmak arzusuyla nâsût (insanlık) âlemine ayak bastığında yedi iklimin yedi endamından ibaret olduğu *Beden* adlı bir diyar görür. Bu nâsût ülkesinin padişahlığı, birbirine benzemeyen, fakat uyumlu olan *Kan*, *Safrâ*, *Balgam*, *Sevdâ* adlı dört kardeşe verilmiştir. Bunların birbirlerini sevmedeki adı erkân, benzemezlikteki adı da azdâddır. Birbirlerine karışmalarıyla *vücûda* sebep olduklarından *ahlât-ı erbaa* meydana gelmiştir. Bu dört işbilir kardeşin çalışmalarıyla *beden* ülkesinde akan *acı*, *ekşi*, *tatlı*, *tuzlu* dört nehir sayesinde *Beden* mülkü mâmur olmuştur. Bu dört nehrin *kuruluk*, *yaşlık*, *sıcaklık*, *soğukluk* adlı dört tabiatı *Mizac* adlı kızın idaresine verilmiştir. *Rûh*, *Beden* diyarını görünce çok beğenerek *Mizaca* gönül verir. *Rûh* ile *Beden*'in evlenmelerinden *Sıhhat* adlı çocuk doğar. *Rûh*, eşi *Mizâc*'ı ve oğlu *Sıhhat*'i yanına alıp memleketi teftişe çıkar. İlk uğrak yeri, on mahallesi ve işlerine bakan *kulak*, *göz*, *burun*, *damak*, *dokunma*, *ortam duyu*, *hayal*, *kullanma*, *vehim*, *bellek* adlı on memuru bulunan *Dimağ* kalesi olup burada işlerin iyi gittiğini görünce aferinler ederek *Ciğer* şehrine geçer. Hizmetlerini *gâdiye*, *nâmiye*, *müvellide*, *musavvire*, *câzibe*, *mâsike*, *hâzıma*, *dâfia* adlı sekiz memurun yaptığı *Ciğer* şehrinin teftişinden sonra *Gönül* şehrine geçer. İşlerini *ümid*, *korku*, *mahabbet*, *adâvet*, *ferah* ve *gam* adlı altı memurun yaptığı *Gönül* şehrini çok beğenerek bunlardan çok sevdiği *Ümid*, *Ferah* ve *Mahabbeti* yanına çağırıp, sevmediği *Adâvet*, *Korku* ve *Gamı* ise yanından kovar. Bu üç bozguncu da *Rûh* ve ailesinin yanından büyük bir kinle giderler. *Rûh* ise yeyip içip, çalıp söyleyip



*Beden* ülkesinde eğlenir, oraların sanatkârları olan *Sevdâyı* dalağa, *Kanı* karaciğere, *Balgamı* akciğere, *Safrâyı* öde oturtur. Sürekli şarap içmekten hıltların başı kızışıp böbürlenmeye başlayınca *Rûh*'un hatırı bozulup onları azarlar. *Gönül* şehrinde sürülen *Adâvet*, *Korku* ve *Gam* toplanıp kovulmalarına sebep gördükleri *Sıhhatin* saltanatına son vermeye and içerler. *Adâvet*, yandaşları olan *yalan*, *kin* ve *hasede*; *Korku*, yandaşları olan *şaşkınlık*, *dehşet* ve *sıkıntıya*; *Gam* da, *mihnet*, *mahrumiyet* ve *hasrete* haber gönderip yardım ister. Bu üç bozguncu adamlarıyla *Gönül* şehrinin kapısına dayanıp mahalleyi ayağa kaldırır. *Gam* etrafı kuşatınca *Rûh*, *Gönül* şehrinin kapılarını sıkıca kapatıp Allah'a tevekkül ederek korunmaya çalışır. *Rûh*'un dostları toplanıp tedbir düşünürler ve *Ferah Hüsni* adlı, *Mahabbet Aşk* adlı, *Ümid* ise *Akl* adlı bir dostu olduğunu söyleyerek yardım için onları çağırma teklif ederler. *Rûh*, *Sıhhatle* kalarak *Gönül* şehrinin kapılarını gizlice açıp *Ferah*, *Mahabbet* ve *Ümidin* ellerine özel mektuplar vererek belirttikleri yönle gönderir. *Ferah*, *Hüsne*, *Mahabbet Aşka*, *Ümid* de *Akla* giderek yardım ister. İlk ikisi gelmezse de *Akl* gelir ve *Ahlâkı* toplayarak *Gönül* şehrini saran *Gam* askerlerini yenip *Beden* ülkesini kurtarır. *Havf* ve *Gam* yakalansa da *Adâvet* kaçıp gizlenir, fitneler çıkarmaya karar verir, *Rûh* ile *Sıhhatin* düşmanlarından *Maraz* ile bir yolunu bulup tanışır. *Maraz*, *Adâveti* teselli ederek “Sen bu işi bana bırak, ten diyarına çekilenlerden en heveslisinin adını ver, bu bana yeter” der ve ondan *Gidâ* cevabını alınca da işe koyulur. *Gidâdan*, *Rûh*un memurları haberdar olmadan gizlice *Beden* diyarına sokulmasını ister. Bir yolunu bulup *Gida* vasıtasıyla *Beden* diyarına girip *Sevdâ'nın* dairesine ulaşır. *Sevdâ*, *Maraz*'la öbür hıltlara üstün gelince *Sıhhat*, *Maraz*'ın başağrısıyla *Beden* diyarını sarstığını öğrenip azitan *Sevdâ'yı* *Rûh*'a arz edince durum *Akl*'a bildirilir ve *Akl*, *Perhîz*'i hazırlayıp *Beş Duyu* kapılarına dikerek *Tatma'yı* zeytin vb.den, *Kulağı* kanun sesinden, *Göz*'ü anberden, *Koklama'yı* kâfûrdan korumasını emreder. *Akl*, *Sevdâ'yı* bu tedbirle aldedip bir yandan da *Kan*'ı terbiye ile uğraşır. *Maraz*, *Sevdâ'nın* zayıflayıp *Kan*'ın kaynadığını görünce ona koşarak bozgunculuk yapınca *Sıhhat* sıtmanın öncülüğünde zararın oluştuğunu anlayarak *Akl*'ın tedbiriyle *Perhîz Tatma'yı* içki vb.den, *Göz*'ü: doygun gülden, *Koklama'yı* taze sebzelerden, *Kulağı* neşe veren uddan korur. Böylece *Kan*'da takat kalmayınca *Maraz*, *Balgam*'ın hizmetine koşar ve *Balgam* istiskâ ile taşkınlığa girer. *Sıhhat*, *Akl*'a başvurup onun tedbiriyle *Perhîz*, *Tatma'yı* ham şarap vb.den, *Kulağı* üç telli tanburdan, *Göz*ü inci görmekten ve *Koklama'yı* nilüfer kokusundan koruyarak *Balgam* altolunca *Maraz*, *Safra*'nın hizmetine koşup kötülük için yardım ister. *Safra* söz verip hemen işe girişerek *Sarılık*'ı *Maraz* askerlerine başbuğ yapınca *Sıhhat* yine *Akl*'dan yardım isteyip onun

tedbiriyle *Perhiz*, *Tatma*'yı şekerden, *Kulağı* kemençeden, *Göz*'ü saf altından, *Koklama*'yı taze gülden koruyarak *Safra*'ya üstün gelip böylece *Maraz*, *Beden* ülkesinden kaçsa da çocuğu *Zaaf*'ın yardım ve kışkırtmasıyla bundan vazgeçer. *Rûh*'tan incinen hıtlar bu fırsatı kaçırmayıp *Maraz*'la birleşerek topluca *Sihhat*'in üzerine hücum etmeye hazırlanırlar. *Akl* bu kez *Havf* ve *Gam*'a sahip çıkarak bir köşeye çekilir ve çaresiz kalan *Sihhat* tek başına *Maraz*'ın karşısına dikilir ve bunu öğrenen *Sihhat*'in anası *Mizâc*'in hıtlarla geçmişte dostluğu olduğundan onlara vefasızlık etmemelerini söylemesi üzerine onlar utanıp *Sihhat*'la elele verince *Maraz* kaçıp oğlu *Zaaf* kalır. *Rûh* şükrederek *Akl*'ı çağırıp gönlünü aldıktan sonra tedbirleri tamamlamasını ister. *Akl*, *Beden* mülkünde *Gıdâ*'nın yardımıyla *Zaaf*'ın tekrar güçlenmemesi için *Perhiz*'in *Duyu* kapılarında *Beden*'i koruması gerektiğini söyler. *Rûh*, yüce mertebelere ulaşır ve eski dostları onunla ülfet edemediğinden yalnız vakit geçirir. Daha önce *Hüsn*'e gönderilip utancından geri dönmeyerek *Hüsn*'ün yanında kalan *Ferah*, *Hüsn*'le birlikte *Beden* diyarına gelirler. *Hüsn*, *Beden* diyarını beğenip kısa sürede *Rûh*'a nüfuz eder ve *Rûh* güzelken daha da güzel olur. Tam bu sırada *Aşk*'ın yanından ayrılıp *Rûh*'a gelen *Mahabbet*, *Rûh*'u bu güzellikte görünce hemen *Aşk*'a dönüp durumu anlatır. *Aşk* da *Hüsn*'ün çekiciliğiyle *Beden* diyarına ulaşır *Rûh*'a boyun eğerek emrine girer ve *Hüsn*'ün *Rûh*'u iyice istilâ ettiğini görünce hemen *Rûh*'u överek o da ona nüfuz eder. *Rûh*, *Aşk*'tan *Hüsn*'ü kendisine anlatmasını isteyince *Aşk* onun hâlâ gafil ve *Hüsn* ile tanışma denizine ulaşamadığını anlayıp ona *Hüsn*'ün makamının nasipsizlik olduğunu, onunla karşılaşmak için kişinin kendisinden ayrılması gerektiğini söyleyince *Rûh* ona bu söylediğinin tamamen yalan olduğu cevabını verir ve *Aşk*, *Rûh*'a isterse *Hüsn*'ü huzuruna getireceğini söyleyince *Rûh* heyecanla bunu ister. *Aşk* hakiki *Saf Aynayı* *Rûh*'un eline verip onu müşahede etmesini ister. Kendinden geçmiş olan *Rûh* ayna üzerindeki aksini başka şey zannedip aynadan ayırlamaz. *Aşk* ondan bu suretin düşmanların eline geçmemesi için bu levhi emaneten *İdrâk*'in hazinedarına vermesini ister. *Ruh* aynayı her an müşahede etmek istediğinden buna razı olmasa da *Hüsn*'ün şeklini *Hayâl*'e resmettirdikten sonra aynayı mühürleyip hazinedara teslim eder. *Rûh*, bir süre *Hayâl*'in suretini müşahedeyle yetinirse de aslındaki huzuru bulamadığından *Aşk*'tan kendisini *Hüsn*'ün vuslatına sırdaş etmesini ister. Birlikte yola çıkıp *Maşukluk Çölü*'ne girerler ve birçok gariplik ve acayıplik içinde sırayla “Nazlı Ayak Ayası, Gönül Dinlendiren İncik, kıldan İnce Bel, Karın Kıvrımı Nehri ve ortasındaki Göbek, Sîne Sahrası, Bilek adlı iki itibarlı şehir, Çene Altı Konağı, Çene Çukuru adlı dipsiz kuyu, can besleyen Dudak, Dişler, Yanak Bahçesi, Kulak Tozu, Büyüleyici Göz,

Kaş Kemerî, Alın sahrası, karanlık Kâkül diyarı ve Boy Mumu” nu seyredeler, *Rûh* müteessir olup *Aşk*'a çıkışarak beni oyalayıp dolaştırıp durdun, hala *Hüsn*'ün görüldüğü yere varamadık deyince *Aşk* “Ey olup bitenden gafil ve nasipsiz, senin dolaştığın mevkilerin hepsi *Hüsn*'ün dinlenme yerleriydi. Senin görme yeteneğin olmadığından *Hüsn*'ün ne olduğunu anlayamadım. Eğer *Hüsn*'ü gerçekten bulmayı istiyorsan gözlerine *Tanıma Sürmesi* çekmelisin. Ama onun madeni sadece âşıklık ülkesinde bulunduğundan o mülkün etrafında dolaşmalısın” der ve böylece sevgilinin ülkesinden *Âşıklık Diyârına* giderler ve sırayla “Melâlet Bostanı, Tutkunluk Belâsı Şehri, Acz Çölü, Hayret, Hirmân, Ümitsizlik”e uğrayarak sonunda tekrar *Beden* diyarına gelirler. *Rûh*, *Gönül şehrinin* viran, *Duyu* askerlerinin perişan olduğunu, *Sevdâ*'nın ateşle yakılıp *Ciğer*'in dimağının yandığını, *Kan*'ın gözyaşıyla karıştığını, *Safrâ*'nın sarardığını, *Balgam*'ın sertleşip üşüdüğünü, beden direklerinin bozulup tabiatın dağıldığını, *Zaaf*'in güçlendiğini, *Sıhhat*'in de sarsıldığını görür. *Rûh* bu durumu görerek *Aşk*'a sitem edip “ben mülkümde mutlu bir hükümdarken beni kandırıp *Maşukluk* ve *Âşıklık* diyarlarında dolaştırıp durdun ve ülkemi bu hale getirdin” deyince *Aşk*, *Rûh*'a “bu durum senin beceriksizliğindedir, *İdrâk*'in hazinedarına verdiği *Safâ aynasına* bir bak” diye karşılık verince *Rûh* aynaya bakar ve kendisini çok zayıf ve güçsüz birisi olarak görüp bunun sebebini *Aşk*'tan sorunca o: “Ey *Rûh*, bu elindeki *Safâ aynasının* yüzü, görüntüde kalanlar yansımadır. Önceki ve şimdiki gördüğün suret hep Sen'sin. İlkinde Sen, Sen'den gafil olduğundan zatını araştırmak için *Âşıklık* ve *Maşukluk* vadilerini dolaşıp kendine ulaştın. *Âşıklığın* görüldüğü yer ve *Maşukluğa* süs veren senden başkası değildi. Ancak, bu kavrayış *Tanıma Sürmesine* bağlıdır. *Sürme*, *Rûh*'un gözünü açtı ve bundan sonra aynanın aracılığına gerek kalmayıp *Rûh*, suret ve manada ihtiyaçsız *Cebrail* ile beraber halvete çekildi. *Akl*'dan yardım istemekten kurtulmuş, *Duyulardan* ve *Tabiat*tan ilgisini kesmiş olarak ne *Hüsn*'den naz gördü, ne *Aşk*'tan yalvarma işitti. *Rûh* bu makamda asıl menziline ulaşmış olup kendini kendine getirdi. *Maşukluk* ve *Âşıklık* bu halvetten dışarıda kaldı” der (Ayan, 1994, s.3-12).

Farsça mensur bir eser olan Fuzûlî'nin bu risalesi çok okunup istinsah edilmiş ve Meclis-i Vâlâ âzası Lebîb Efendi tarafından tercüme edilerek 1857'de basılmıştır. Ayrıca Abdülbaki Gölpınarlı tarafından Türkçe'ye (Gölpınarlı, 1940), Oskar Rescher tarafından da Almanca'ya (Rescher, 1979) çevrilmiştir.

Sıhhat u Maraz'da ahlât-ı erbaa ve unsurlarının işlenişi şöyle özetlenebilir:

1. Hıltların karşılığı olan dört unsurdan hava, ateş, toprak, su direkt olarak verilmemiştir.
2. Tabloda kan, safrâ, sevdâ, balgam şeklindeki sıra, eserde sevdâ, kan, balgam, safrâ şeklinde.
3. Tabloda tatlı, acı, ekşi tuzlu şeklindeki sıra, eserde acı, ekşi, tatlı, tuzlu şeklindedir.
4. Fiziki özellikler tabloda yaş-sıcak, kuru-sıcak, kuru-soğuk, yaş-soğuk şeklinde mürekkep iken, eserde kuruluk, yaşlık, sıcaklık, soğukluk şeklinde ve dolaylı biçimde geçmektedir.
5. Sevdânın meclise misk (siyah), kanın gül (kırmızı), balgamın beyaz, safrânın sarı renkli elbiseyle gelmesi teorinin renk özelliklerine uygundur.
6. Aynı mecliste sevdâ dalakta (tabloda dalak-mide), safrâ ödde (tabloda karaciğer-öd), kan karaciğerde (tabloda kalp-akciğer), balgam da akciğerde (tabloda beyin) oturmuş olup bu organlar parantez içinde verdiğimiz organlara göre sadece sevdâ ve safrâ için uygundur. Ayrıca sevdâ da muğlâk olup, Maraz'ın girdiği yer ve uygulanan tedavi usulünde sevdânın yeri baş gibi gözükmemektedir. Balgamın bulunduğu organ ise beyin yerine akciğerdir. Aslında bu fark, marazın ortaya çıkmasına hıltlar arasındaki yanlış bir oturtmanın sebep olduğunu düşündürse de buna dair bir ipucu bulunmamaktadır. Fuzûlî bu durumun okuyucu tarafından anlaşılmasını istemiş de olabilir. Beden ülkesindeki bozulma ilk olarak hıltların yerlerine oturtulduğu bu mecliste başlamıştır. Her biri kendisini beğenip üstünlük taslayınca Ruh çok kızmıştır.
7. Dört hıltın mecliste kendi karakterlerini tanıtmaları tabloya uygundur: Sevdâ, *hayâl cevherlerini dizen*, Safrâ'ya göre *deli divane, oturuşu kalkışı yavaş birisidir* (içe kapanık). Safrâ, *makamdan makama dolaşan, hayat askerlerinin kılavuzu*, Kan'a göre *her mizaçta acılı ve kötü, çabuk girip yavaş tedavi gören* (öfkeli) birisidir. Safrâ'yı eleştiren Kan, *yaşamayı sağlayan* (sıcakkanlı) birisidir. En son söze giren Balgam ise *övünüp duran, Kan kendisine muhtaç ve Vücûd da zaten kendisinden ibaret* (soğukkanlı) birisidir.
8. Maraz'ın, Gıda vasıtasıyla hıltları kullanıp Beden diyarına girmek istediğinde önce sevdânın dairesine uğraması, sevdânın içine kapanık ve aldatılmaya daha uygun oluşuyla ilgili

görülmektedir. Eserin bu bahsinde ahlât teorisinin karakter, fiziki özellik, mevsim (dolaylı), musiki ve tedavi şekliyle ilgili unsurlarının işlendiği görülmektedir. Sevdâ öbür hıtlara üstün gelince Akl'ın tedbirleriyle, hıtların fiziki özelliklerine zıt ilaçlar verilmeye başlanmıştır. Sevdâ'ya ait özellikler sırayla: zeytin=ekşi/, anber=siyah/, kanun=buselik-zengule/, kâfur=keskinlik-sonbahardır. Kan'a ait özellikler içki vb=tatlı/, doygun gül=kırmızı/, taze sebzeler=ilkbahar/, ud=İsfahannevadır. Balgam'a ait özellikler ham şarap=acı/, üç telli tanbur=Hüseynî makamı/, inci=beyaz/, nilüfer=kış, sudur. Safrâ'ya ait özellikler şeker=tatlı, kemeçe=rast makamı/, altın=sarı/, taze gül=yazdır.

Sonuç olarak, Sıhhat u Maraz'da sıhhatli, güçlü, ancak hıtların gaflet ve zevk ü sefasıyla düzeni bozulan Rûh'un, kendi güzel zatını ancak zayıf ve arıklıkta anladığı mesajı verilmiştir.

Sıhhat u Maraz'da ahlât-ı erbaanın, esaslarına uygun biçimde işlenip işlenmediği bir tıp eserinden hareketle ortaya konulabileceğinden, 15.yüzyıl başlarında Cerrah Mes'ûd tarafından Farsçadan tercüme edilmiş bir tıp eseri olan Terceme-i Hulâsa-i Tıb ile eseri mukayese ederek aradaki uygunluk durumunu göstermek istiyoruz. Bu tıp eseri, Abbasîlerin beşinci halifesi Me'mûn'un vücudunda çıkan yaralar üzerine cerrahbaşı Şeyh Ebû Tâhir bin Muhammed-i Arabî tarafından *Hulâsa fi-fenni'l-cirâha* adıyla yazılmıştır. Cerrah Mes'ûd bu eserin Farsça-Pehlevîce karışık nüshasını görmüş ve daha iyi anlaşılması için 30 bölüm halinde Türkçeye çevirmiştir.<sup>4</sup> Ahlât-ı erbaanın birinci bapta anlatıldığı bu eserde ahlât, hastalıkların teşhis ve tedavisinde önemli yer tutmaktadır. Bu bapta Âdem'in 15 parçadan meydana getirildiği söylenip bu cüzlerin kan, safrâ, balgam, sevdâ, deri, sinir, damar, et, yağ, kas kemik, kıkırdak, tırnak ve kıl olduğu belirtilmiştir. İzaha göre, hekimler dört unsurun dört ahlâta karşılık geldiğini bilerek sıcak-yaş olan kanı sıcak-yaş olan havaya; sıcak-kuru olan safrâyı sıcak-kuru olan ateşe; soğuk-yaş olan balgamı soğuk-yaş olan suya; soğuk-kuru olan sevdâyı soğuk-kuru olan toprağa benzetmişlerdir. Allah, bu dört erkânı sebep kılarak Âdem'i bir damla nutfeden yaratıp akıl ve ruhla da yükseltmiştir. Kan eksiltmeyle yapılan bir tedavi türü olan hacamat dört türlü olup, ilki sıcak-yaş olan kanın arttığı bahar gününde olup, ilaç ona göre verilmelidir. İkincisi sıcak-kuru olan safranın arttığı yaz gününde olup, ilaç ona göre verilmelidir. Üçüncüsü soğuk-kuru olan sevdanın arttığı güz mevsiminde

<sup>4</sup> Cerrah Mes'ud, *Tercüme-i Hulâsatü fi't-tıb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 3550.

olup, ilaç ona göre verilmelidir. Dördüncüsü de soğuk-yaş olan balgamın arttığı kış gününde olup, ilaç ona göre verilmelidir. Kan baskın olmanın alameti benzi kızıl, bedeni sıcak, kol damarı dolu ve tez atar, bevlî de kızılımsı olmaktır. Safrâ baskın olmanın alameti buğday tenli, bedeni sıcak, ağzı acı, bevlî rengi sarı ve kol damarı da dolu ve hızlı atar olmaktır. Balgam baskın olmanın alameti benzi ak ve semiz, bedeni ılık, kol damarı gevşek-zayıf, bevlî rengi ak olmaktır. Sevdâ baskın olmanın alameti bedeni siyaha çalar, gövdesinde kıl uzun, bünyesi zayıf, bevlî siyahımsı olmaktır. Buna göre, her organ her şahsın bedenine göre tedavi edilmelidir. Kuru ilaçlar için hangi eczanın sıcak, soğuk ve sıcak-kuru olduğu; çekici ilaçların ne ile ve hangi tabiatla çekici olduğu; yumuşatıcı ilaçların hangi tabiatla yumuşatıcı olduğu; bitirici ilaçların hangi tabiatla bitirici olduğu ve açıcı ilaçların da hangi tabiatla açıcı olduğu iyi bilinmelidir. Bütün bunlar teşhis edilip bahar, yaz, güz ve kış ilaçlarının ne olduğu iyice bilinerek tedavi ona göre yapılmalıdır.

Şimdi de bu eserle Sıhhat u Maraz'ı ahlât-ı erbaa bakımından mukayese edelim:

1. Bu eserde hekimler dört unsurun dört hıta karşılık geldiğini bilerek teşhis ve tedavi uygulamaktadırlar. Yani hastalıklar kan-hava, safrâ-ateş, sevdâ-toprak, balgam-su ilişkileri kurularak tedavi edilmektedir. Âdem'in dört unsur sebep kılınarak bir damla nutfeden yaratılıp akıl ve ruhla yükseltilmesi de insan bedeninin tabiattaki dört unsura göre ayarlandığına işaret etmektedir. Sıhhat u Maraz'ın tedavi kısmı da yaklaşık bu yönde olup, hıtların teori tablosunda gösterilen özelliklerinin zıddı yönünde perhiz uygulanmakta, ilaçlar da buna göre verilmektedir.

2. Eser, öncelikle bir tıp eseri olduğundan Sıhhat u Maraz gibi edebî ve alegorik anlatım taşımaz. Dolayısıyla direkt olarak teşhis, tedavi ve ilaçlar anlatılır. Hacamat yoluyla yapılan tedavi dört türlü olup sırayla, kanın arttığı ilkbaharda, safrânın arttığı yazda, sevdânın arttığı sonbaharda ve balgamın arttığı kışta yapılır; ilaçlar da bu mevsimlere göre verilir. Böylece, ahlât teorisinin mevsime göre uygulanan tedavi şekli anlatılmıştır. Bu mevsimsel tedavi, hıtların teori tablosundaki özelliklerine göre belirlenmektedir.

3. Sıhhat u Maraz'da sevdâ başa, safrâ öde, kan karaciğere, balgam da akciğere oturtulmuşken bu tıp eserinde dört hıtlın



bulunduğu organlar verilmemiş; ancak, dolaylı yönden teori tablosuna uygun olduğu gösterilmiştir.

4. Terceme-i Hulâsa-i Tıb'da insan bedeninde karakter, fiziki özellik, renk ve tat özellikleri dört hıltın baskın olma alametleri içinde verilmiştir: kan baskın olmanın alameti benzi kızıl, bedeni sıcak, kol damarı dolu ve tez atar, bevlî de kızılımsı olmaktadır. Safrâ baskın olmanın alameti buğday tenli, bedeni sıcak, ağzı acı, bevlî rengi sarı ve kol damarı da dolu ve hızlı atar olmaktadır. Balgam baskın olmanın alameti benzi ak ve semiz, bedeni ılık, kol damarı gevşek-zayıf, bevlî rengi ak olmaktadır. Sevdâ baskın olmanın alameti bedeni siyahımsı, gövdesinde kıl uzun, bünyesi zayıf, bevlî siyahımsı olmaktadır. Bu özellikler teori tablosuna uygundur. Sıhhat u Maraz'da ise, bu yöndeki ayrıntılar tedavi bahsinde verilmiş olup, safrâ ve balgamdaki perhizde tatlara göre bir uyumsuzluk görülmektedir.

5. Konuların bir cerrah tabibin gözüyle anlatıldığı Terceme-i Hulâsa-i Tıbb'a göre tedavi, ilaçların sıcak, soğuk, kuru, çekici, yumuşatıcı, bitirici, açıcı yönleri teşhis edilerek ve hangisinin bahar ilacı, yaz ilacı, güz ilacı ve kış ilacı olduğu iyice bilinerek yapılmalıdır. Tıp konularının alegorik üslupla işlendiği Sıhhat u Maraz'da ise tatma, görme, duyma, koklamaya yönelik perhiz uygulanmıştır.

İki eseri ahlât-ı erbaa teorisi tablosunu önümüze alarak mukayese edelim:

Özellikler	Sıhhat u Maraz	Terceme-i Hulasa-i Tibb
Dört unsur	Verilmemiş	Kan=hava, safrâ=ateş, sevdâ=toprak, balgam=su
Hıltlar	sevdâ, kan, balgam, safrâ	kan, safrâ, sevdâ, balgam
Organı	Kan = karaciğer, safrâ = öd, balgam = akciğer, sevdâ = dalak	Verilmemiş.
Mevsimi	Sevdâ=kâfur?, kan=taze sebze, balgam=nilüfer, safrâ=taze gül?	Kan=ilkbahar, safrâ=yaz, balgam= kış, sevdâ=güz
Yaş dönemi	Ayrıntı verilmemiş.	Ayrıntı verilmemiş.



Fiziki özelliği	<i>kuruluk, yaşlılık, sıcaklık, soğukluk</i>	Yaş-sıcak, kuru-sıcak, kuru-soğuk, yaş-soğuk
Rengi	Sevdâ-siyah, kan-kırmızı, balgam-beyaz, safrâ-sarı	Kan=kırmızı, safrâ=sarı, balgam= beyaz, sevdâ=siyah
Tadı	Sevdâ-ekşi, kan-tatlı(?), balgam-acı(?), safrâ-tatlı	Kan = tatlı, safrâ = acı, balgam = tuzlu, sevdâ = siyah
Karakteri	Sevdâ=içe kapanık, safrâ= öfkeli, kan=sıcakkanlı, balgam=soğukkanlı	Hıltların baskınlık durumunun anlatıldığı bölümde dolaylı biçimde verilmiş; tabloya uygun.
Zamanı	Ayrıntı verilmemiş.	Ayrıntı verilmemiş.
Burcu	Ayrıntı verilmemiş.	Ayrıntı verilmemiş.
Musiki makam/aleti	Sevdâ:kanun, kan: ud, balgam:üç telli tanbur, safrâ: kemençe	Verilmemiş.
Tedavisi	Hıltların özellikleri olan şeylerden perhiz ettirilmiş.	Hıltların mevsim özellikleriyle paralel ilaçlar verilmiş

## Sonuç

Fuzûlî'nin, ahlât-ı erbaa (humoral patoloji) teorisine göre yazdığı ve tıp bilgilerini sergileme imkânı bulduğu Farsça Sıhhat u Maraz risalesi, sıhhat, maraz ve tedavinin sebep ve vasıtalarını dört hıltın belirlediğini işlemekte olan bir eserdir. Hastalık ve sıhhat, hıltların tavırlarıyla ortaya çıkmakta veya sona ermektedir. Hıltların baskınlıkları ahlât-ı erbaa teorisine göre uygulanan tedaviyle denge içine sokulabilmektedir. Cerrah Mes'ûd'un Terceme-i Hulâsa-i Tıbb'ında ise bu durum bir cerrah tabip gözüyle, teşhis, tedavi ve mücerreb ilaçlarla ele alınıp anlatılmakta, edebî ve alegorik bir usluptan ziyade tıbbî bir dil kullanılmaktadır. İki eser arasında tıbbî ve alegorik olmanın yanında, sathîlik ve derinlik bakımından da fark bulunmaktadır. Sıhhat u Maraz tıp ilminden istifade edilerek ve tıp bilgileri sergilenerek, çok yönlü bir âlim şair tarafından yazılmışken, Terceme-i Hulâsa-i Tıbb hazık bir cerrah tabip tarafından kaleme alınmıştır. Sıhhat u Maraz'da dört hılttan balgam ve kanın, ahlât-ı erbaa teorisine göre farklı organlarda oturtuldukları görülmektedir. Tedavi konusunda da safrâ ve balgamda, tatlarına uygun düşmeyen bir perhiz uygulanmıştır. Bu farklar dışında, Sıhhat u Maraz ahlât-ı erbaa teorisine büyük ölçüde uygun biçimde yazılmıştır. Bununla birlikte,

humoral patoloji teorisi tablosuyla Sıhhat u Maraz'ın birebir örtüşmeyebileceği, ayrıca o dönemin tıp anlayış ve usulüne de ayrıntı noktalarda uymayabileceği mukayese ile anlaşılmış olmaktadır. Ancak, hıltların kullanımıyla ilgili farklardan hangisinin doğru olduğu, balgamin beyin ya da akciğerde, kanın da karaciğer ya da kalpte bulunmasının mühim bir fark sayılıp sayılmayacağı da ayrıca incelenmesi gereken bir konudur.

### Kaynakça

- Gölpınarlı, A. (1940), Hüsn ü aşk=Sıhhat u Maraz, Muhammed b. Süleyman el-Bağdadi Fuzuli, *İÜ Tıp Tarihi Enstitüsü*.
- Bayat, A. H. (2003). *Tıp tarihi* (1.bs.). İzmir. (320 s.)
- Erdemir, A. D. (1989). Ahlât-ı Erbaa. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2, 24.
- Ayan, H. (1994). Sıhhat ü Maraz (sağlık ile hastalık) veya Hüsn ü Aşk (güzellik ile aşk), *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 3-12.
- Ayan H. (1997). Fuzûlî'nin Hüsn ü Aşk (Sıhhat u Maraz)'ı, *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3, 115-120.
- Rescher, O. (1979). *Fuzuli Maraz u Sıhhat* (N.H. Lugal, Çev.) Osnabrück:Biblio Verlag.
- Suveren, K.ve Uzel, İ. (1988). İlk Türkçe tıp yazmalarına genel bir bakış, *Tıp Tarihi Araştırmaları*, 2.
- Şeşen, R. (1993). Ortaçağ İslam tıbbının kaynakları ve XV. yüzyılda Türkçe'ye tercüme edilen tıp kitapları, *Tıp Tarihi Araştırmaları* 5.
- Yıldırım, N. (2004/2005). XV. yüzyıla ait anonim bir cerrahnâme, Cerrahi yöntemlerin kullanıldığı fasıllar, tıbbi terminoloji ile bitki, drog ve madde isimleri, *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 10-11, 325-433.
- [http://tr.wikipedia.org/wiki/Geleneksel\\_Anadolu\\_Halk\\_Hekimligi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Geleneksel_Anadolu_Halk_Hekimligi)
- <http://www.lokmantaha.com/default.asp?Sayfa=icerik&ID=407>

[www.arsivakurdi.org](http://www.arsivakurdi.org)

**MELA XELÎLÊ SÊRTÎ:  
HELBESTVANÊ BÎ MEXLESA “ŞEWQÎ” Û  
HELBESTÊN WÎ YÊN KURDÎ (KURMANCÎ)**

**Abdurrahman ADAK**

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

**Özet**

**Molla Halil es-Si’irdî: “Şevkî” Mahlaşlı Şair ve Kürtçe (Kurmanca) Şiirleri**

Aslen Bitlis’in Hizan ilçesinden olan, ancak sonraları Siirt merkeze yerleştiği için Siirt’e nisbet edilen Molla Halil es-Siirdî, pek çok eser veren ve Kürt medreseleri üzerinde ciddi anlamda tesiri olan alim bir şahsiyettir. O aynı zamanda Arapça ve Kürtçe manzûm edebî eserler veren edebî bir şahsiyettir de. Onun Kürtçe eserleri manzûm *Nehcu’l-Enam* ve *Rîsaleya Tecwidê* adlı eserleridir. Fakat bu manzûm eserlerin dışında Arapça ve Kürtçe kaleme aldığı şiirleri de bulunmaktadır. Ne var ki bu şiirler şu ana kadar yazma eserlerde bulunmaktaydı. Elimizdeki iki mahtût şiir mecmuası içinde onun pek çok Arapça ve 4 Kürtçe şiiri bulunmaktadır. Bu mecmualardan bir tanesi bizzat kendisinin, diğeri de torununun torunu Şeyh Cüneyd-i Zokaydî’ye aittir. Molla Halil es-Siirdî’nin bu şiirlerde kullandığı mahlası “Şevkî”dir. Bu yazı bu şiirlerin tanıtımını ve neşrini konu almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Halil es-Siirdî, Mahtût Mecmualar, Şiir, Şevkî.

**Abstract**

**Mollah Khalil es-Si’irdî: a Poet with the Pen Name of “Şewqî” and his Kurmancî Kurdish Poems.**

Mollah Khalil es-Si’irdî, who were from Hizan, Bitlis, in essence but attributed to Siirt as he then settled in Siirt city, was

a prolific scholar and had an considerable influence over madrasahs of Kurds. He was also a literary figure who produced prose works written in Kurdish and Arabic. His Kurdish prose works are *Nehcu'l-Enam* and *Rîsaleya Tecwîdê*. However, there are poems that he had written in Arabic and Kurdish besides these prose works. Unfortunately, these poems had been in manuscript works so far. In the two manuscript macmû'ahs/poem magazines that are available to us, there are his many Arabic and 4 Kurdish poems. One of these magazines belongs to his own, and the other to Shaikh Cuneyd-i Zokaydi, his grandchild's grandchild. The nickname that Mollah Khalil es-Si'irdi used in these poems is “Şewqî”. This article is about the introduction and publication of these poems.

**Keywords:** Mollah Khalil es-Si'irdi, Manuscript Macmû'ahs/Poem Magazines, Poem, Şevqi.

### Kurte

#### **Mela Xelîlê Sêrtî: Helbestvanê bi Mexlesa “Şewqî” û Helbestên Wî Yên Kurdî (Kurmancî)**

Mela Xelîlê Sêrtî yê ku bi eslê xwe ji Hîzana girêdayî bi Bedlîsê ve ye, lê ji ber kû piştê li navenda Sêrtê bi cih bûye bi wir hatiye naskirin, kesayetekî ilmî ye ku gelek berhem dane û tesîreke mezin li medreseyên Kurdan kiriye. Ew ji alîyekî dî ve kesayetekî edebî ye ku bi Erebi û bi Kurdî berhemên edebî yê menzûm jî dane. Berhemên wî yê Kurdî ku menzûm in *Nehcu'l-Enam* û *Rîsaleya Tecwîdê* ye. Lê ji bilî van berhemên menzûm helbestine wî jî bi Erebi û Kurmancî hene ku heta niha di destnivîsaran de mane. Di du mecmû'eyên destnivîsar de yê ku li ber destê me ne de gelek helbestên Erebi yê Mela Xelîlê Sêrtî û 4 helbestên wî yê Kurdî cih digrin. Yek ji van mecmû'eya ya Mela Xelîlê Sêrtî bi xwe ye, û ya dî jî ya neviyê neviyê wî Şêx Cuneydê Zoqeydî ye. Mexlesa Mela Xelîlê Sêrtî ya ku di van helbestan de xebitandîye “Şewqî” ye. Ev nivîs li ser danasîn û weşandina van helbestan radiweste.

**Peyvên Sereke:** Mela Xelîlê Sêrtî, Mecmû'eyên Destnivîsar, Helbest, Şewqî.

چکیده

ملا خلیل سیرتی: شاعر متخلص به "شوقی" و اشعار کردی او

ملا خلیل سیرتی در واقع از اهالی شهرستان هیزان که وابسته به شهر بیدلیس می باشد. پس به سبب که در شهر سیرد مدت سالهای دراز مقیم گشت به همین شهر نسبت گردید. ملا خلیل شخصیتی دانشمند و برمدارس کردستان عالمی صاحب تأثیر بزرگ بود. وی ادیبی بود با زبانهای کردی و عربی آثار منظوم نوشته. آثار کردی او نهج الانام و رساله تجوید می باشد. بجز این آثار دارای اشعار کردی و عربی می باشد. این اشعار فقط در مجموعه اشعار مخطوط مانده بود. ما از وی بسیار اشعار عربی و چهار اشعار کردی در دست داریم. ملا خلیل در این اشعار مخلص شوقی به کار برده است. در این مقاله معرفی و نشر این اشعار مورد تحقیق شده است.

کلمات راهنما: ملا خلیل السیردی، شعر، شوقی

الملخص

مُلا خلیل السعردی: الشاعر المتخلص ب شوقی و اشعاره الكردية

مُلا خلیل السعردی مع انه من بلدة خيزان ببیدلیس في الاصل. نُسب الى مدينة سعرد بعدما حلّ في مركز هذه المدينة. هو عالم كبير فألف كثيرا من الكتب و كان له تأثيرا كبيرا جدا على المدارس الكردية. و هو ايضا شخصية أدبية كان يقدم الأعمال الأدبية المنظومة باللغة العربية والكردية. أعماله الشعرية هي : "نهج الانام" و "رساله يا تجویدی" و غير هذين العملين له أعمال شعرية باللغتين العربية والكردية. ومع ذلك ، حتى الآن هذه الأعمال كانت وازدة في المخطوطات فقط. و في المخطوطات التي تحتوي مجموعات شعره يوجد كثير من الاشعار العربية و اربعة اشعار من الاشعار الكردية. واحدة من هذه المجموعات تنتمي اليه ، والاخرى تنتمي إلى سلالة من الأحفاد و هو شيخ جنيد الزقيدى. كان اسم ملا خلیل السعردی المستعار في هذه الاشعار "شوقی". سنتناول هذه المقالة البحث عن هذه الاشعار و نشرها

الكلمات الأساسية : ملا خلیل السعردی , المجموعات المخطوطة , الشعر , شوقی

## Destpêk

Kurdî jî di nav de di tarîxa edebîyatên gelên rojhilata navîn de cihekî gelekî mezin yê berhemên destnivîsar heye. Her destnivîsareke ku nû derkevê holê, yan nusxeyeke nû ya berhemeke naskirîye, yan jî berhemeke nû ya nivîskarekî ye. Di vê nivîsê de em dê ji du destnivîsarên ku bi dest me ketine, çend helbestên Mela Xelîlê Sêrtî yê ku di tarîxa ilm û edebiyatê ya Kurdan de xwedîyê cihekî mezin e, bigrin dest. Yek ji van destnivîsaran mecmû'eyeke helbestan e ku Mela Xelîlê Sêrtî helbestên xwe û helbestên gelek helbestvanên dî di vê mecmû'eyê de bi xetê xwe nivîsandine û destnivîsara dî jî dîsa mecmû'eyeke helbestan e ku nevwîyê çaran yê Mela Xelîlê Sêrtî Şêx Cuneydê Zoqeydî tê de hem helbestên Mela Xelîlê Sêrtî û hem jî helbestên helbestvanên dî bi xetê xwe nivîsandine.

Mela Xelîlê Sêrtî digel ku berhemên xwe bi piranî bi Erebi nivîsandine jî, bi Kurdî (Kurmançî) bi navê *Nehcu'l-Enam* û *Rîsaleya Tecwîdê* du berhemên menzûm yên hêja jî dane. Lê heta niha nedihate zanîn ku ji bilî van berheman hin helbestên wî yên Kurmançî jî hene. Xweşbextane bi destxistina van destnivîsarên ku li jor me behs ji wan kir, ev helbestên Mela Xelîlê Sêrtî li me hişkere bûn. Bi vê munasebetê ez pêşkêşkirina spasîyên ji dil bo hevalê min, M. Macit Sevgili yê ku ji endamê malbata Mela Xelîlê Sêrtî ye, wekî wezîfeyeke watedar dibînim. Lewre eger wî ev her du nusxe ji min re neşandibana ev nivîs dê derneketibana holê û ev helbest dê nehatibana weşandin.

Di vê nivîsê de em dê pêşî bi kurtî li ser jiyana û berhemên Mela Xelîlê Sêrtî rawestînin û di dawîyê de van helbestan bidin nasandin û metnê wan biweşînin.

### I. Mela Xelîlê Sêrtî: Jiyan û Berhem

Mela Xelîlê Sêrtî di sala 1750an de li gundekî Hîzanê (Hîzan navçeya Bedlîsê ye.) bi navê Gulpikê hatiye dinê. Bi rêzê li cihên wekî Bedlîs, Helenze (gundekî Sêrtê), Westan, Muks, Hîzan, Xoşab, Cizîr û Imadiyê di medreseyan Kurdan de xwendîye û icaze/destûrnameya xwe ya ilmî li Imadiyê li cem Mela Mehmûdê Behdînî standîye.

Mela Xelîlê ku ji aliyê ilmî ve bûye xwedî bingeş, xwestîye ku ji aliyê me'newî ve jî bingehekî ji xwe re çêkê û hêj li îmadîyê çûye gundekî Mûsilê bi navê Reşîdiyê û li wir intisabî Şêx Ehmed Reşîdî yê Qadirî kiriye.



Mela Xelîl pişt re vegeeriyaye Hîzanê û li wir ji 5 salan bêhtir di medreseya Meyadanê de ders daye. Piştê çûye li navenda Sêrtê bi cih bûye. Li gor ku nevwîyê nevwîyê wî Şêx Fudaylê Zoqeydî (kurê Şêx Mehmûdê Zoqeydî, kurê Şêx Ebdulqehharê Zoqeydî, kurê Mela Mehmûd, kurê Mela Xelîlê Sêrtî) di jiyannameya Mela Xelîl de dibêje, çûna wî ya Sêrtê li ser daxwaza bavê wî bûye. Dîsa di vî warî de tê gotin ku Mela Xelîl xwestiye biçe cihekî ku usûla medreseyan û alim têde tinebin, lewre jî çûye Sêrtê. Mela Xelîl li Sêrtê bi dayîna dersan, perwerdekirina feqîyan û telîfkirina berhemên ilmî û edebî temenê xwe tije kiriye û di sala 1259/1843an 96 salî li Sêrtê wefat kiriye û li rojhilatê bajêr li goristana Bileyliyeyê, li ser girekî hatiye veşartin (Zoqeydî, 1400/1980, r. 88-92; Tahir, 1333-1334, II, 38; Pakîş, 1996, r. 6-36; 2005, r. 250-251; Atalay. 1946, r. 112; ed-Doskî, 2007, r. 23-73; Sêrtî, 2002, r. 7-11).

Mela Xelîlê Sêrtî derbarê ilmên wekî Serf, Nehw, Belaxet, Mentîq, Munazere, Cedel, Wed’, Eqaid-Kelam, Hedîs, Fiqh, Tefsîr, Tecwîd, Tesewwuf, Mewlûd û Şemalê de ji 25an bêhtir berhem li dûv xwe hiştine. Ev berhem jî evin:

el-Kafiyetu’l-Kubra fi’n-Nehw, el-Kamûsu’s-Sanî fi’n-Nehw we’s-Serf ve’l-Me’anî, el-Manzûmetu’z-Zumrudîyye Nezmu Telxîsi’l-Miftah, Risale fi’l-Mecaz we’l-Îsti’are, Risale fi’l-Ilmi’l-Mentîq, Risale Manzûme fi’l-Ilmi Adabi’l-Behsi we’l-Munazere, el-Menzûmetu’l-Xebîyye fi’l-Munazere, Rîsale fi’l-Wad’ (6 wereq), Te’sîsu Qewai’di’l-‘Eqaid ala ma Senehe min Ehli’z-Zahir we’l-Batn mine’l-Ewaid (95 wereq), Nehcu’l-Enam (Bi Erebi), Nehcu’l-Enam (Bi Kurmancî), Muxteseru Şerhi’s-Sudûr fi’l-Şerhi’l-Mewti we Ehwalî’l-Qubûr, Kitabun fi’l-Usûli’l-Hedîs, Zûbdetu ma fi’l-Fetawe’l-Hedîs (ihtisara “el-Fetawe’l-Hedîsiyye” ya Ibn Hecer el-Heytemî ye.), Kitabun fi’l-Usûli’l-Fiqhi’ş-Şafi’î (90 wereq), Risale Sexîre fi’l-Me’fuwwat, Mulexxesu’l-Kawati’ we’z-Zewacir fi’l-ma tekellemû ela’s-Sexair we’l-Kebair, Besîretu’l-Qulûb fi’l-Kelami ‘Ellami’l-Xuyûb. (372 wereq), Besîretu’l-Qulûb fi’l-Kelami Allami’l-Xuyûb. (Heta bi sûreta Kehfê ye, lê berfirehtir e.), Diyau Qelbi’l-‘Erûf fi’l-t-Tecwîd we’r-Resm we Ferşî’l-Hurûf, Şerhun ‘ela Menzûmeti’ş-Şatîbî fi’l-t-Tecwîd, Tecwîda Kurmancî (241 beyt e), Minhacû’s-Sunneti’s-Seniyye fi’l-Adabi Sulûki’s-Sûfiyye, Nebzetu Mewahibi’l-Leduniyye fi’ş-Şetehat ve’l-Wehdeti’z-Zatiyye, Mewlidü’n-Nebî, Mahsûlû’l-Mewahibi’l-Ehedîyye fi’l-Xesais ve’ş-Şemalî’l-Ehmedîyye, Şerhun ‘ela Qesîdeti’l-Hemziyye, Ezharu’l-Xusûn min Meqûlati’l-Erbabi’l-Funûn (Zoqeydî, 1400/1980, r. 92-94; Tahir, 1333-1334, II, 38; Pakîş, 1996, r. 6-36; 2005, r. 250-251; Atalay. 1946, r. 112; ed-Doskî, 2007, r. 23-73).

Mela Xelîl berhemên xwe bi piranî bi zimanê Erebi nivîsandine. Lê du berhem jî bi zimanê xwe yê Kurdî dane: *Nehcu'l-Enam* û *Rîsaleya Tecwîdê*. Heta niha bes *Nehcu'l-Enama* wî wekî berhema wî ya bi Kurdî dihate zanîn. Lewra *Nehcu'l-Enam* gelek caran hatibû çapkirin û di nav medreseyên Kurdistan de wekî kitêbeke dersê dihate xwendin û jiberkirin. (ji bo *Nehcu'l-Enamê* bnr. Yalar, 2007, r. 404-417). Lê vê dawiyê berhemeke wî ya di bi navê *Rîsaleya Tecwîdê* ji aliyê M. Edip Çağmar ve hate nasandin (Çağmar 2009, r. 153-161). Niha Mela Sibxetullahê neviyê neviyê Mela Xelîlê Sêrtî vê behremê ji bo çapê amade dike.

Berhemên Mela Xelîl bi piranî nestr/pexşan in. Lê ew di warê nezmê de jî gelekî xurt e. Wî Li aliyekî berhemên wekî *Nehcu'l-Enam* û *Rîsaleya Tecwîdê* bi Kurdî û li aliyê di jî berhemên wekî *Manzûmetü'l-Habiyye fi'l-Munazara*, *Minhacu Sünneti's-Seniyye fi Adabi Sülûki's-Sofiyye*, *Nehcu'l-Enam*, *Kaşıyetü'l-Kübra fi'n-Nahv* bi Erebi bi rêya nezmê nivîsandine. Mela Xelîlê Sêrtî ji bilî van berhemên menzûm hijmareke ne kêr helbestên Erebi û Kurmancî jî nivîsandine. Li jêr em dê bes li ser helbestên wî yên Kurmancî ku heta niha nehatibûne weşandin rawestin.

## II. Helbestên Wî Yên Kurmancî

Di vê beşê de em dê li ser jêder, hijmar, şikl û cûreyên helbestên Mela Xelîlê Sêrtî û mexlesa wî ya ku di helbestên xwe de xebitandiyê rawestin û herî dawî jî deqê helbestan biveşînin.

### A. Jêderên Helbestan

Helbestên Mela Xelîlê Sêrtî yên ku mijara nivîsa me ne, bi qasî ku em gihîştinê di du mecmû'eyên helbestan yên destnivîsar de cih digrin. Li jêr em dê va her dû mecmû'eyan bidin nasandin.

#### 1. Mecmû'eya Mela Xelîlê Sêrtî (Nusxeya eslî)

Nusxeya yekem ya ku helbestên Mela Xelîlê Sêrtî tê de cih digrin, mecmû'eya Mela Xelîlê Sêrtî bi xwe ye. Bi gotineke di ev nusxe nusxeya eslî ye. Ev helbestên di vê mecmû'eyê de, ji aliyê Mela Xelîlê Sêrtî ve hatine kom kirin û bi xetê destê wî hatine nivîsandin. Mela Xelîlê Sêrtî di vê mecmû'eyê de ne helbestên xwe bi tenê, lê helbestên gelek şairên di jî nivîsandine. Di mecmû'eyê de ji aliyê zimanan ve helbestên Kurdî, Erebi, Farisî û Tirkî cih digrin.

Mecmû’eya ku ji 56 rûpelan pêk hatiye, niha li Sêrtê li cem nevîyê çaran yê Mela Xelîlê Sêrtî Mela Yehya<sup>1</sup> dimîne. Di destê me de qopyayeke vê nusxeyê heye.

Nisbetkirina vê mecmû’eyê bi bal Mela Xelîlê Sêrtî ve ji sê alîyan ve derdikeve holê.

-Ya yekem ew e ku ev mecmû’e, Mela Yehya jî di nav de ji aliyê malbata Mela Xelîlê Sêrtî ve wekî mecmû’eya Mela Xelîl tê zanîn. Şêx Fudaylê<sup>2</sup> ku derbarê jiyannameya Mela Xelîlê Sêrtî’de rîsaleyek nivîsandiye, dibêjê ku, derheqê nesîhetên ji bo nefsa xwe, medhiyeyên şêxê xwe û niyaza Xudayî de qesîde û manzûmeyên wî hene (Zoqeydî, 1400/1980, r. 93). Bi rastî jî her çar helbestên Mela Xelîlê Sêrtî di van mijaran de ne. Nexwe em ji vê fêhm dikin ku Şêx Fudayl jî ev mecmû’eya Mela Xelîlê Sêrtî û helbestên wî yên tê de ditine û evana bi bal wî ve nisbet kirine.

-Ya duwemîn jî ifadeyên ku di serê helbestên Mela Xelîl de ne. Mela Xelîl di serê helbestên xwe de bi Erebî ifadeyên bi şiklê لکاتبه خليل الجاني “*li katibihî Xelîl el-Canî eş-Şewqî*” nivîsandiye (Sêrtî, Mecmû’e, 1192/1778, wr. 44b). Wate “Ev helbest, xwemalê nivîsakarê (katib) wê yê canî Xelîl Şewqî ye.” Her weha wî di serê helbestên xwe yên dî de jî ifadeyên bi vî rengî nivîsandine. Ji vê tê fêhmkirin ku Mela Xelîlê Sêrtî helbestên xwe yên di vê mecmû’eyê de bi xetê destê xwe nivîsandine.

-Ya sêyemîn jî qeydeke tarîxê ya di mecmû’eyê de ye. Ev jî bi Erebî ye û bi şiklê “في مدرسة قبهان سنة 1192” “*fi medreseti Qubehan fi sene 1192*” e (Sêrtî, Mecmû’e, 1192/1778, wr. 15a). Wateya vê ewe ku “di medreseya Qubehanê de di sala 1778an de ev xet hatiye nivîsandin.” Îcar nivîsandina van helbestan di medreseya Qubehanê de dibe delîl ku ev mecmû’e ji aliyê Mela Xelîl ve hatiye nivîsandin. Lewra çawa ku me li jor gotibû em dizanin ku Mela Xelîlê Sêrtî herî dawî li Amêdiyê li cem Mela Mehmûdê Behdînî xwendibû û icazeya xwe ji wî standibû. Îcar ev medreseya Qubehanê ye ya ku Mela Mehmûdê Behdînî di wê de ders daye feqîyan (ed-Doskî, 2007, r. 43). Ji vê jî derdikeve holê ku Mela Xelîlê Sêrtî dema li vê medreseyê bûye ev qeyda tarîxê nivîsandiye.

Ev ifade her weha derbarê jiyana Mela Xelîlê Sêrtî de jî tiştine tarî ron dike. Bo numûne di wê sala ku qeyda tarîxê ifade dike (1778) de

<sup>1</sup> Mela Yehya kurê Şêx Mehmûdê Zoqeydî, ew jî kurê Şêx Ebdulqehhar, ew jî kurê Mela Mehmûd, ew jî kurê Mela Xelîlê Sêrtî ye.

<sup>2</sup> Şêx Fudayl kurê Şêx Mehmûdê Zoqeydî, ew jî kurê Şêx Ebdulqehhar, ew jî kurê Mela Mehmûd, ew jî kurê Mela Xelîlê Sêrtî ye. Di sala 1992’wê wefat kiriye.

temenê Mela Xelîl kê-m-zêde sih sal derdikeve. Lewra Mela Xelîl di sala 1750an de hatîye dinê, û di sala 1778an de temenê wî dibe 28 sal. Li gor ku Mela Xelîl di dawîya tadrîsata xwe de çûye vê medreseyê û li wir derdora 2-3 salan maye, em dikarin bêjin kû di navbera 28 salîya xwe heta bi 31 salîya xwe li wir maye. Ji vê derdikevê holê ku Mela Xelîl herî dawî 1781an di 31 salîya xwe de icaze standiye û di wan derdora de ji Amêdiyê vegeîyaye Hîzanê. Disa em dizanin ku piştî vegeîna Hîzanê, li wir di medreseya Meydanê de derdora 5 salan dersdarî kiriye û piştî çûye Sêrtê. Nexwe li gor vê daneya di destê me de em dikarin bêjin ku piştî 1781an bi hindikayî 5 salan li Hîzanê ders daye û di 1786an ji wir çûye Sêrtê. Yanî herî kê-m di temenê xwe yê 36 salî de çûye Sêrtê u heta mirina xwe (1843) 56 salan li Sêrtê jiyaye.

Nexwe eger ev ifadeya li jor di nîveka pêşî ya vê mecmû'eyê de hebe û di nîveka paşî ya heman mecmû'eyê de jî helbestên ku Mela Xelîlê Sêrtî bi xwe gotiye “*ev helbest bi destê min hatine nivîsandin*” hebin, bi rehetî em dikarin bêjin ku ev mecmû'e bi tevahî ji aliyê Mela Xelîlê Sêrtî ve hatiye nivîsandin. Ji bo ku evder ne cihê rawestyaneke berfirehtir li ser vê mecmû'eyê ye, niha em bi van agahîyan iktifa dikin.

## 2. Mecmû'eya Şêx Cuneydê Zoqeydî

Mecmû'eya dî ya ku her çar helbestên Kurdî di nav de helbestên Mela Xelîlê Sêrtî tê de cih digrin, mecmû'eya Şêx Cuneydê Zoqeydî ye. Şêx Cuneyd kurê Şêx Mehmûdê Zoqeydî, ew jî kurê Şêx Ebdulqehhar, ew jî kurê Mela Mehmûd, ew jî kurê Mela Xelîlê Sêrtî ye. Di Hezîrana 1963an di 52 salîya xwe de li gundê Zoqeydê wefat kiriye (Ji bo agahîyên berfireh derheqê Şêx Cuneyd û vê mecmû'eya wî de bnr. Adak, 2009, r. 133-139).

Şêx Cuneyd jî di vê mecmû'eya xwe de bi Kurdî, Erebi, Farisî û Tirkî cih daye helbestên gelek helbestvanan û bi piranî mecmû'eya xwe li ber ya kalê xwe yê mezin Mela Xelîlê Sêrtî nivîsandiye. Ji bo vê yekê hemû helbestên Mela Xelîlê Sêrtî yê Kurmancî ku wî di mecmû'eya xwe de bi destê xwe nivîsandine, di mecmû'eya Şêx Cuneyd de jî cih digrin. Şêx Cuneyd dema ev helbest nivîsandine di serê wan de behsa vê xalê kiriye. Bo numûne çawa ku me li jor neqil kiribû, Mela Xelîlê Sêrtî di mecmû'eya xwe de di serê helbesteke xwe de weha gotiye: *لکاتبه خليل الجاني الشوقي*. (Sêrtî, Mecmû'e, 1192/1778, vr. 44b). Wate: “Ev helbest, xwemalê nivîsakarê (katibê) wê yê canî Xelîl Şewqî ye.” Îcar Şêx Cuneyd dema ku ev helbest di mecmû'eya xwe de nivîsanidiye di serê wê de weha gotiye: *وكتب ايضا بخطه رضى الله عنه كاتبا في صدره لکاتبه خليل الجاني الشوقي*. (Zoqeydî, s.t.

r. 93). Wate: “Mela Xelîlê Sêrtî ev helbest jî bi destê xwe nivîsandiye û di serê wê de weha gotiye: *Ev helbest, xwemalê nivîsakarê (katibê) wê yê canî Xelîl Şewqî ye.*” Di helbestên dî yên Mela Xelîlê Sêrtî yên ku Şêx Cuneyd di mecmû’eya xwe de cih daye wan de jî rewş bi vî rengî ye.

## B. Hejmara Helbestan

Helbestên Kurmancî yên Mela Xelîlê Sêrtî yên ku hem wî di mecmû’eya xwe de bi xetê xwe nivîsandine û hem di mecmû’eya neviyê neviyê wî Şêx Cuneyd de cih girtine çar in. Ev helbestana bê guman yên Mela Xelîlê Sêrtî ne. Lewra, çawa ku li jor jî me behs jê kir, wî di serê wan de gotiye ku ev helbest yên min in. Her weha ji naveroka du heb ji van helbestan jî em fêhm dikin ku ev helbest yên wî ne. Lewra ev her du helbest derheqê şêxê wî Şêx Ehmed Reşîdî de ne.

Hem di mecmû’eya Mela Xelîlê Sêrtî, hem jî di ya Şêx Cuneydê Zoqeydî de ji bilî van helbestan helbesteke dî heye ku, lazime em hinekî li ser nisbetkirina wê bi bal Mela Xelîlê Sêrtî ve rawestin. Ev helbest, di herdû mecmû’eyên navborî de 5 malik in û weha dest pê dike (Zoqeydî, Mecmû’e, r. 141):

Kund jî birayê baz e îluk dibê terlan im ez

Şûret ji rengê ziblê ye reşreş dibê mercan im ez

Mela Xelîlê Sêrtî di mecmû’eya xwe de ev helbest bi bal xwe ve nisbet ne kiriye, lê Şêx Cuneydê Zoqeydî ghiştiye wê qene’etê ku ev helbest ya Mela Xelîlê Sêrtî ye. Şêx Cuneyd dema ew helbest istinsax kiriye di serê wê de weha nivîsandiye: *وايضا مكتوب بخط الجدي الاكرم الملا خليل ومسموع عن بعض الافاضل انه له رحمه الله هذا القصيد الآتي* (Zoqeydî, Mecmû’e, r. 141). Wate: “Ev helbest jî bi xetê kalê mezin Mela Xelîl hatiye nivîsandin û ji hin kesên xwedîqencî jî hatiye bihîstin ku ev helbesta li jêr ya wî ye. Rehma xwedê lê be”.

Ji ifadeya Şêx Cuneyd tê fêhmkirin ku ev helbest jî wekî ya Mela Xelîl hatiye qebûlkirin. Lê piştî çavlêgerînekê li çavkanîyên edebîyata Kurdî derket holê ku di hinek çavkanîyan de ev helbest wekî helbesta Axaokê Bêdarî tê qebûlkirin (Qoxî, 2004, r. 446; Hirîtî, 2009, r. 30). Ev helbesta ku di van çavkanîyan de bi bal Axaokê Bêdarî ve hatiye nisbetkirin ne 5 beyt e, 7 beyt e, û beyta wê ya yekem, di mecmû’eyên navborî de wekî beyta duwemin cih girtiye:

Ṭawus bi wî libsê şerîf şermende ye’j saqê di reş

Ew qîşşika ew xor binî qîşqîş dîkî elwan im ez

Helbesta ku bi bal Axaok ve hatiye nisbetkirin, ji ya ku di her du mecmu'eyan de cih girtiye dirêjtire, anko hejmara beytên wê zehftirin, lê wê di nav xwe de dihewîne. (Qoxî, 2004, r. 446-447; Sêrtî Mecmû'e, 1192/1778, wr. 15a.)

Em jî hem ji bo ku Mela Xelîlê Sêrtî bi 'eksê helbestên xwe yên di ev helbest bi bal xwe ve nisbet ne kiriye, hem jî ji bo ku ev helbest di hinek çavkanîyên di de bi bal Axaokê Bêdarî ve hatiye nisbet kirin, vê helbestê wekî ya Mela Xelîlê Sêrtî nahesibînin û di vê nivîsêde cih nadinê.

Derbarê hijmara helbestên Mela Xelîlê Sêrtî yên Kurmancî de wekî dawî em dikarin bejin ku, erê niha 4 helbestên wî derketine holê, lê ev nayê vê me'neyê ku helbestine wî yên di jî piştê bi destê me nekevin. Çawa ku me li jor jî gotibû, Mela Xelîlê Sêrtî mecmû'eya xwe ya ku ev helbestên Kurmancî tê de cih digrin, dema ku li Imadiyê feqîti dikir, di derdora 30 salîya xwe de nivîsandibûn. Nexwe ev helbestên wî yên wê deme ne. Mela Xelîlê Sêrtîyê ku piştî wê demê bi qasî 60 salî jiyaye, lazîmî xwe dike ku hin helbestên di jî nivîsandibin. Em hêvîdar in helbestine wî yên di jî di paşerojê de derkevin holê.

Eger em bi kurtî behsa helbestên wî yên bi Erebi jî bikin em dikarin vê bêjin: Di mecmû'eya Mela Xelîl de ji bilî yên Kurdî bi qasî 10 helbestên wî yên Erebi (Sêrtî, Mecmû'e, 1192/1778, wr. 38a-54), û di mecmû'eya Şêx Cuneyd de ji bilî yên Kurdî bi qasî 16 helbestên wî yên Erebi hene. (Zoqeydî, Mecmû'e, r. 77-104, 125) Her weha ji bilî van helbestên Erebi, helbestine Mela Xelîlê Sêrtî yên di jî bi Erebi hene. Bo numûne wî ji bo nevîyê xwe Mela Omer helbestek bi Erebi gotiye û ev helbest ji aliyê malbata wî vê tê zanîn (Çavkanî: Ji malbata Mela Xelîl Mela Sibxetullahê kurê Şêx Fudeylê Zoqeydî).

### C. Şikl û Cûreyên Helbestan

Berî ku em cih bidin deqê helbestên Mela Xelîlê Sêrtî, em dixwazin li vir bi kurtî li ser şikl û cûreyên van helbestan rawestin û di vî warî de agahîyan bidin.

**Helbesta Yekem:** Bi terzê mesnewîyê hatiye nivîsandin. Ji 19 malikan pêk hatiye. Ji aliyê cureyê ve medhîyeyek e ku tê de medhê şêxê xwe Şêx Ehmed Reşîdî kiriye. Wezna wê "Mefa'îlun mefa'îlun fe'îlun" (behra hezecê) e.

**Helbesta Duwem:** Bi terzê mesnewîyê hatiye nivîsandin. Ji 27 malikan pêk hatiye. Ji aliyê cûreyê ve nesîhetnameyek e ku tê de derheqê

nefsê de nesîhet kirine. Wezna wê “Mefa’îlun mefa’îlun fe’ûlun” (behra hezecê) e.

**Helbesta Sêyem:** Bi terzê mesnewîyê hatiye nivîsandin. Ji 22 malikan pêk hatiye. Ji alîyê cûreyê ve munacet e ku tê de gazî û daxwazî ji bo Xudayî kiriye. Wezna wê “Mefa’îlun mefa’îlun fe’ûlun” (behra hezecê) e.

**Helbesta Çarem:** Bi terzê murebbe’ a mutekerrîr hatiye nivîsandin. Ji 13 bendan pêk hatiye. Ji alîyê cûreyê ve mehdîyeyek e ku tê de medhê şêxê xwe Şêx Ehmed Reşîdî kiriye. Ev helbest ne li ser wezna erûzê hatiye nivîsandin. Wezna wê ya xomalî ye û li ser 8 birg/kiteyan e.

Eger em bi awayekî giştî li van helbestan binêrin em dê bibînin ku ji alîyê şiklên nezmê ve sisê ji wan bi terzê mesnewîyê û yek ji wan bi terzê murebbe’ a mutekerrîr hatiye nivîsandin. Ji alîyê cûreyên nezmê û naverokê ve jî du heb ji wan medhiye ne ku Mela Xelîlê Sêrtî di wan de medhê şêxê xwe Şêx Ehmedê Reşîdî kiriye, yek ji wan nesîhetnameyek e ku tê de derheqê nefsê de nesîhet kiriye û yek ji wan jî munacateke ku tê de gazî û daxwazî ji bo Xudayî kiriye. Ji alîyê weznê ve 3 heb ji wan ji behra hezecê li ser wezna “Mefa’îlun mefa’îlun fe’ûlun” û hebek ji wan jî bi wezna xomalî li ser 8 birgan hatine hûnandin.

#### D. Mexlesa Wî Ya Helbestan: “Şewqî”

Mela Xelîlê Sêrtî di menzûmeya xwe ya bi navê *Nehcu’l-Enamê* ya ku gelekî naskirî ye de di beyta mexlesê de navê xwe yê rastîn emilandiye. Ew beyta ku navê wî tê de derbas dibe eve (Sêrtî, 2002, r. 46)

Xelîlê kû ev çerz bida’ et nebû

Welê ew bi fermana exê xwe bû

Lê wî di helbestên xwe de di beyta mexlesê de ne navê xwe yê rastîn, lê mexleseke cuda ji xwe re hîlbijartîye. Ev mexles jî “Şewqî” ye. Lewra ew wekî “Xelîl Şewqî” hatiye naskirin û wî bi xwe jî di serê helbestên xwe de ji bo xwe gotîye “Xelîl Şewqî”. Her weha di sîlsîleyên icazetnameyên ku li medreseyan dihatin sitandin de jî, Mela Xelîlê Sêrtî wekî “Xelîl Şewqî” derbas dibe (Seyda, wr. 6b). Lê mixabin ev helbestên ku mexlesa wî di wan de ye, zehf belav nebûne û Mela Xelîlê Sêrtî bi vê mexlesê meşhûr nebûye. Ew bêhtir bi navê xwe hatiye naskirin. Sebebê



vê ew e kû helbestên Mela Xelîlê Sêrtî bes di mecmû'eyên destnivîsar de mane û nehatine çapkirin.

Digel ku mexlesa Mela Xelîlê Sêrtî “Şewqî” ye jî, wî di hemû helbestên xwe yên Erebi de jî û di yên Kurdî de jî ev mexles bi kar ne aniye. Di nav van helbestên wî yên Kurmancî de Mela Xelîlê Sêrtî bes di helbestekê de ev mexles bi kar aniye. Ew beyta mexlesê jî eve (Sêrtî, Mecmû'e, 1192/1778, wr. 45):

Fidayê wî bibin şed mişlê Şewqî  
Ji dor wî kêm nebin halî we zewqî

Berevajî yên Kurdî wî di piraniya helbestên xwe yên Erebi de mexlesa “Şewqî” bi kar aniye. Wekî dawî em dikarin bêjin ku du mexlesên Mela Xelîlê Sêrtî hene. Yek ji wan navê wî “Xelîl” e, ya di jî “Şewqî” ye.

### E. Metn/Deqê Helbestên Kurmancî Yên Mela Xelîlê Sêrtî

Li jêr em dê cih bidin her çar helbestên Mela Xelîlê Sêrtî yên Kurmancî. Di vir de me nusxeya eslî ya Mela Xelîlê Sêrtî kiriye esas û cudahiyan nusxeya Şêx Cuneyd me di jêrenotê de nîşan dane. Rêzkirina helbestan li gor rêza wan yan di nusxeya Mela Xelîlê Sêrtî de ye.

Ji bo ku deqekî ilmî derkeve holê di derbaskirina helbestan ji tîpên Erebi bal bi tîpên latînî ve de me elîfbêya transkripsiyonê ya navneteweyî emiland. Ji bo ku “خ”ya ku di elîfbêya transkripsiyonê de wekî “H,h” tê nîşandan di elîfbêya latînî ya Kurdî de wekî “x”ê û “ق”a ku di elîfbêya transkripsiyonê de wekî “K,k” tê nîşandan di elîfbêya latînî ya Kurdî de wekî “q”yê tê nîşandan, me pêdivî nedît ku em ji bo va her du tîpên Erebi elîfbêya transkripsiyonê bi ‘emilînin. Lewre ev her du deng ji xwe di elîfbêya latînî ya Kurdî de hene. Herfên di yên Erebi û muqabilên wan yên transkripsiyonê ku me emilandine evin:

ث	: Ş's	ض	: Dđ
ح	: Hh	ط	: Tt
ذ	: Zz	ظ	: Zz
ص	: Şş	ع	: ‘
ض	: Żż	غ	: Ğğ

Di deqê helbestan de tiştên ku ji alîyê me ve hatine zêdekirin, bi îşareta [ ] hatine destnîşankirin.

i.

لكاتبه خليل الجاني الشوقى<sup>3</sup>  
[Mefa' îlun mefa' îlun fe' îlun]

B'xudanî xweş dibit cih pê bizane  
Ku ev qewlek bi teşhîh û beyan e

Bizane hem qebûl ke tu bi minnet  
Bi Şêx Eħmed Reşîdî bûye cennet

Bûye qiblet ji bo xas û 'ewaman  
Peyapey qesd dikin wek pêlê avan

Hinek d' karê xwe ne hin hêj nehafî  
Dikin qesda ewî 'eynê necatê

Kuwa b' 'eynê xwe burca ewliyan e  
Şehinşîna 'Iraqê ew mekan e

Ku Şêx Eħmed li wê navê nebîtin  
Bi alî wî cihî ve kî diçîtîn

Hezar gund wî hene ger bêne gotin  
Kî ye meylê bikit ya ne bivêtin

Wekî carek Reşîdî tu bibêjî  
Kuwa şekkir bi dil da tu dirêjî<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Wate: “Ev helbest, xwemalê nivîsakarê (mustensixê) wê Xelîl Şewqî ye.”. Di nusxeya Şêx Cuneyd de jî ev îfade heye: *وكتب ايضا بخطه رضى الله عنه كاتباً في صدره لكاتبه خليل الجاني الشوقى* (Mecmû'eya Şêx Cuneydê Zoqeydî, r. 93). Wate: “Mela Xelîlê Sêrtî ev helbest dîsa bi destê xwe nivîsandiye û di serê wê de weha gotiye: *Ev helbest, xwemalê nivîsakarê (mustensixê) wê yê canî Xelîl Şewqî ye.*”

<sup>4</sup> Şêx Cuneyd: Birêjî.

Eger tacir bivit *di' fe't-ticaret*<sup>5</sup>  
Bila ewwel bikit qesda zîyaret

Heçî b' Şêx Eħmedî bawerî nîne  
Ewî idark tunîne bê sewîne

Ji bo wesfê<sup>6</sup> kemalê camî'e ew  
Meqamê wî bilind û fağil e ew

Nexasma seyyid e j' nesla Qureyşî  
Ji ew çêtir çiyê ku tu bibêjî

Terîqa Qadirî xo ser meqam e  
Welê b' Şêx Eħmedî el-an tamam e

Ew e serkehnîya wî vî zemanî  
Nexasma bo me xelqê vî mekanî

Heçî j' destê wî vê avê binoşit  
Kuwa j' destê xudanî ew dinoşit

Bizan şêxê mezin destûr[i] daye  
Ku bo me xelq[i]ha bit rehnuma ye

Xudê vêra nebûya ew 'înayet  
Kusan jêra dikir ev tewf ri' ayet

Ji bo wî ra musexxer kirne eñraf  
Ji xas û 'am û hem e'yan û eşraf

Fidayê wî bibin şed mişlê Şewqî  
Ji dor wî kêmanebin ħalî we zewqî

<sup>5</sup> Zêdebûna di ticaretê de.

<sup>6</sup> Şêx Cuneyd: Wesfêd

(Ji bo helbestê bnr. Sêrtî, Mecmû’e, 1192/1778, wr. 44b-45a; Zoqeydî Mecmû’e, r. 93-94).

ii.

لکاتیبه الجانی<sup>7</sup>

[Mefa’ îlun mefa’ îlun fe’ îlun]

Ji dest nefsê bi gazindim bi kovan  
Ewê şebr û qerar nayê çu gavan

Heçî şûla bi cih bo me qe navê  
Li şûla xwe mijûl e se’ t û gavê

Dikit karê xurê rojê ji paşîv  
Firavîn hêj nehatî çareya şîv

Li pey xab û xurê ew her dibazit  
Ji bo xwe rahetî jî her dixwazit

Li wê hîrsek heye bê hedd û xayet  
Bi tiştekan nakitin eşla qena’ et

Hebin du tişt divê sê bin ewa dûn  
Ku sê bin wê divê bit gencê Qarûn

Ji bo wê ‘ arifan gotine emşal  
Ji bo te jî bibêjim yek du eḫwal

Ewan teşbîh[i] kirne<sup>8</sup> ew şeya har  
B’gerê l’ şehrâyekî mazin<sup>9</sup> giyawar

<sup>7</sup> Wate: “Ev helbest ya nivîskarê wê *Canî* ye.” Di nusxeya Şêx Cuneyd de jî ev ifade heye: وکتب بخطه  
وقدس سره ایضا Wate: “(Mela Xelîlê Sêrtî) xwedê sirra wî pîroz bike, ev helbest jî bi xetê xwe  
nivîsandiyê.”

<sup>8</sup> Mela Xelîlê Sêrtî, li cihê vê bêjeyê cara pêşî “daye” nivîsandiyê, lê piştê “daye” bi “kirne”  
guherandiyê.

<sup>9</sup> Ji bo ku li kêşê erûzê be, di metnê orjînal de “mezin” wekî “mazin” hatiye nivîsandin.

Dixut rub‘ a ewê şehraê yekcar  
Qelew d’bîtin dikit ew bo xoyî kar

Bi wê tirsê di xew ra ew diçîtin  
Ewê xwarî dê bêt yan na livîtin

Wereng laxer dibîtin ew ji derdan  
Ku namînit ji bil hestî di çerman

Ew e her halê nefsa bed ji hîrsê  
Mudamî her mijûl e b’ fikrê tîrsê<sup>10</sup>

Ji wê mestir me dijmin qet çunîn e  
Bisnisbet wê bizan Şeytan çunîn e

Ji ewwel ew didit meylê bi tîştan  
Di peyranê dikit şîrîn[i] Şeytan

Şîfatê wî neqenc nayên e heddê  
Beyan nabin li vê tengave ‘erdê

Duwazdeh quwwetê heywanî tê da  
Hene heft dî tebî‘î jî di peyda

Ku ‘ern û şehwet û hem deh hewas in  
Û kêşan girtin û her îndîfa‘ in<sup>11</sup>

Digel zad xwarin û zêdahî tewlîd  
Bi wana<sup>12</sup> ew dikit baxiyy û terdîd

Ji bo wê ra ‘îlac û çare nîn e  
‘Îlaca wî bizan av j’ bin birîn e

<sup>10</sup> Şêx Cuneyd: fikr û tîrsê.

<sup>11</sup> Mela Xelîlê Sêrtî, li şûna “her îndîfa‘ in”, cara pêşî “ hêllê def‘ ê çarrin” nivîsandîye.

<sup>12</sup> Ev bêje di deqên helbestê yên destxet de wekî “puwane” hatiye nivîsandin. Lê me şûna vê bêjeyê emilandina “bi wana” tercîh kir.

Heta terka xur û xabê nebîtin  
Ji dest wê ma kesek raşet dibîtin

Wekî şaxek ji darê te hilanî  
Li şûna wê du-sêkek têne banî

Wekî av jê birî te hişk dibîtin  
Ji ew paş av bidî jî nalivîtin

Wekî ew<sup>13</sup> qenc mutî<sup>14</sup> bû bû wedî<sup>c</sup> et  
Ji bo barî li nik te bê xiyamet

Wekî terxan we nakî tu dizanî  
Ji şeyxan her du jî zanîn e canî

Xudê me'w we ji dest nefsê xilas kit  
Bi destê şêxekî murşid fena kit

Biheqqê wî nebîyyê pakê ekrem  
Xudanê zat û ewsafê<sup>15</sup> mufexxem

Ji me her weqt[i] sed barî selatan  
Li wî bin ew şefî<sup>c</sup> ê me<sup>c</sup> usatan

(Ji bo helbestê bnr. (Sêrtî, Mecmû'e 1192/1778, wr. 45a-b; Zoqeydî, Mecmû'e wr. 94-96).

iii.

لکاتبه الشوقی<sup>16</sup>

[Mefa' îlun mefa' îlun fe' îlun]

<sup>13</sup> Mela Xelîlê Sêrtî, li şûna bêjeya “ew”ê cara pêşî bêjeya “nefs”ê nivîsandiye.

<sup>14</sup> Mela Xelîlê Sêrtî ev bêje wekî “mutî”, Şêx Cuneyd wekî “mutî” nivîsandiye. Ji bo ku “mutî” rasttir xuya dike me jî ew tercîh kir.

<sup>15</sup> Şêx Cuneyd: ewsafêd.

<sup>16</sup> Wate: “Ev helbest ya nivîskarê wê Şewqî ye.” “Di nusxeya Şêx Cuneyd de jî ev ifade heye: وكتب ايضاً قدس سره بخطه قائلاً في صدره لکاتبه الشوقی Wate: “(Mela Xelîlê Sêrtî) xwedê sirra wî pîroz bike, ev helbest jî bi xetê xwe nivîsandiye û li jora wê . 'Ev helbest ya nivîskarê wê Şewqî ye.' nivîsandiye.”

Îlahî j' te dikim hêvî îlahî  
Bi heqqê zat û weşfê<sup>17</sup> padîşahî

Bi heqqê wehdeta bê çûn û çendan  
Bi feql û minneta te l' cumle 'erdan

Bi xewxaya l' serê xelqê te danî  
Bi tedbîra ji bo wan ra te zanî

Bi wî pêxemberê pakîze ewşaf  
Ewê kana heyatê me' dena şaf

Hebîbê şehsuwarê çerxê eflak  
Ewê<sup>18</sup> “*lewlahû ma kunna 'erefnak*”<sup>19</sup>

Bi al û şehb û ehbaban tamamî  
Bi hindê enbiya w ruslêt kîramî

Bi emlak û bi 'erş û hem bi kursî  
Bi hûr û cennet û wildanê qudsî

Bi hindê cah û ewqatêt muşerref  
Bi hindê 'arif û me' rûf û e' ref

Bi feqla ehlê 'ilm û muste' îdan  
B'şefaa zahid û şêx û murîdan

Bi sitra ewlîya û şalihînan  
Bi hûbba esxîya û qanî' înan

Bi cenga xazî yû ehlê cîhadê  
Bi huffaz û zekî ehlê muradê

<sup>17</sup> Şêx Cuneyd: wesfêd.

<sup>18</sup> Mela Xelîlê Sêrtî, li şûna bêjeya “ewê” cara pêşî bêjeya “ruhê” nivîsandiyê.

<sup>19</sup> Wateya vê ifadeya bi Erebi eve: “ne ji wî bûna me yê te nasnekiribana.”



Bi Qur’an û Zebûr hindê kîtaban  
B’ ehadîş û kelimê mustetaban

‘Efû kî tu minê bêçare miskîn  
Nekî behsa gunahêt min bi te’ yîn

Mihû kî wan ji mestûra kîtabê  
Me pê şermî<sup>20</sup> nekî roja hîsabê

Li me barana rehma xo birêje  
Gunahan pê bişo lutfê verêje<sup>21</sup>

Muradî<sup>22</sup> hem bibexşe ey murad bexş  
Me bê hêvî meke j’ ber dûniya feş

Tu yî meqsûd û meţleb ya îlahî  
Bi xeyrê te nehî min qet guwahî

Rîdaa te dikim hêvî bidî min  
Nekî Şeytan û nefsê rehberê min

Hewayê wan li min xalib meke tu  
Ji bo min rehnumayî her bike tu

Tu mi j’ mabeynê bi’l-kulliye bavê  
Bi xwe min her mijûl ke se’ t û gavê

Me û dê babê me hem<sup>23</sup> mu’minînan  
J’ lîqaa xwe nekî<sup>24</sup> mehrûm çu hînan

<sup>20</sup> Mela Xelîlê Sêrtî, li şûna bêjeya “pê şermî” cara pêşî bêjeya “şermende” nivîsandiye.

<sup>21</sup> Mela Xelîlê Sêrtî, li şûna bêjeya “verêje” cara pêşî bêjeya “bibêje” nivîsandiye.

<sup>22</sup> Ev bêje bi Erebi ye û bi wateya “mirada min” e.

<sup>23</sup> Şêx Cuneyd ev bêje wekî “her” bikar anîye.

<sup>24</sup> Şêx Cuneyd ev bêje wekî “meke” nivîsandiye.

Bi teb‘a wî resûlê pakê nûrîn  
Bibe cennatê ‘ednê b’ resm<sup>25</sup> û ayîn

(Ji bo helbestê bnr. (Sêrtî, Mecmû‘e, 1192/1778, wr. 46-b; Zoqeydî, Mecmû‘e r. 96-97).

iv.

وکتب ایضا بخطه رضی الله عنه کاتباً فی صدره لکاتبه خلیل الجانی الشوقی<sup>26</sup>

Şêxê min şêxek ‘amil  
Xudanê luţfa şamil  
Nûranîya wî hamil  
Şêx Eħmed şêxê kamil

Şêxê min şêx Eħmed e  
Şêr‘ke ji şêrêd Xuda  
Ji nesla Muħemmed e  
Şêx Eħmed şêxê kamil

Sirra wî nûranî ye  
‘İlmê wî ledunnî ye  
Luţfa wî serkehnî ye  
Şêx Eħmed şêxê kamil

Şêxê min şêxekî pak e  
Nûranî ye ne xak e  
Kes nêzîkî lê nake  
Şêx Eħmed şêxê kamil

Wî ta‘etek bê ħed kir  
Şêv û rojan xew nekir  
Perde ji mabeyn rakir  
Şêx Eħmed şêxê kamil

<sup>25</sup> Mela Xelîlê Sêrtî, ev bêjê cara pêşî wekî “qedr” nivîsandiyê.

<sup>26</sup> Wate: “*Ev helbest, xwemalê nivîsakarê (mustensixê) wê yê canî Xelîl Şewqî ye.*” Şêx Cuneyd di Mecmû‘ea xwe de di serê vê helbestê de weha nivîsandiyê: وکتب ایضا بخطه رضی الله عنه کاتباً فی صدره لکاتبه خلیل الجانی الشوقی. Wate “Mela Xelîlê Sêrtî ev helbest dîsa bi destê xwe nivîsandiyê û di serê wê de weha gotiyê: *Ev helbest, xwemalê nivîsakarê (mustensixê) wê yê canî Xelîl Şewqî ye.*”

Fedla wî nayêt heddê  
Keramet nay’ne ‘eddê  
Meşhûr e l’ hindê ‘erdê  
Şêx Eḥmed şêxê kamil

Zîba wû nazenîn e  
B’ ʔerz û rêz û ayîn e  
Mislê wî kes çunîn e  
Şêx Eḥmed şêxê kamil

B’ weqar û sinn û sal e  
Li nik Xudê delal e  
Lew daîma b’ wîşal e  
Şêx Eḥmed şêxê kamil

Şiblullah şêxê me ye  
B’ etba‘ û debdebe ye  
Sultân e l’ textê xwe ye  
Şêx Eḥmed şêxê kamil

Xoş bab e hem xoş ‘ewn e  
B’ eḥwal û reng û ‘ewn e  
L’ murîdan xweş kir kewn e  
Şêx Eḥmed şêxê kamil

Ew suwarek mahir e  
L’ murîdan her nazir e  
B’ endadî ra hazir e  
Şêx Eḥmed şêxê kamil

Murîdno<sup>27</sup> bikin yeqînê  
Bi hindî herfêd tebyînê

<sup>27</sup> Mela Xelîlê Sêrtî ev bêje bi yekjimarî wekî “Murîdo” nivîsandiye. Lê Şêx Cuneyd, li ser vê bêjeyê têbînîyek bi zimanê Erebbê bi şeklê “el-ewla *murîdno*”, wate “ya rast *murîdno* ye.” nivîsandiye. Me jî le pey şopa Şêx Cuneyd li şûna “murîdo”, “murîdno” tercîh kir.

Mişlê wî nin vê hînê  
Şêx Eħmed şêxê kamil

Her çî bawerî nîn e  
Bê eşl û bê sewîn e  
Behr d' ihsana wî nîn e  
Şêx Eħmed şêxê kamil

(Ji bo helbestê bnr. Sêrtî, Mecmû'e, 1192/1778, wr. 51a; Zoqeydî, Mecmû'e r. 82-83).

### Encam

Mela Xelîlê Sêrtî alim û edîbekî mezin e ku li welatê Kurdan bi nav û deng e û her weha şohreta wî gihaye derveyî welatê Kurdan jî. Mela Xelîlê Sêrtîyê ku li ser medrese û derdorên ilmî yên Kurdan xwedîyê te'sîreke mezin e, bi zimanê Erebî û Kurdî gelek berhemên ilmî û edebî nivîsandine. Di nav medreseyên Kurdan de ew bêhtir bi berhema xwe ya dînî û edebî ya bi navê *Nehcu'l-Enamê* hatiye naskirin. Vê dawîyê di vî warî de berhemeke wî ya dî jî bi Kurdî hate nasandin ku navê wê *Risaleya Tecwîdê* ye. Mela Xelîlê Sêrtî yê ku evqas berhemên wî yên ilmî û edebî hene, her weha helbestvaneke jî. Wî bi Erebî û bi Kurdî gelek helbest gotine û hetta ev helbestana bi xetê destê xwe nivîsandine jî. Lê mixabin heta niha ev helbestên wî di destnivîsaran de mane û ne hatine çapkirin. Di vê nivîsê de me helbestên wî yên Kurmancî hem dana nasandin, hem jî bi şeweya edîsyon krîtîkê weşandin. Ji bo van helbestan me ji du jêderên destnivîsar sûd wergirtin. Yek ji van mecmû'eya Mela Xelîlê Sêrtî bi xwe ye, ya dî jî mecmû'eya Şêx Cuneydê Zoqeydî ye ku ew dibe neviyê wî yê çara. Bi vî awayî di tarîxa edebîyata Kurdî de cihê Mela Xelîlê Sêrtî xurttir dibe û ew êdî di nav derdorên edebîyata Kurdî de dê bi helbestên xwe jî bê naskirin. Hêvî heye di paşerojê de helbestine wî yên dî jî bi Kurmancî derkevin holê.

### Çavkanî

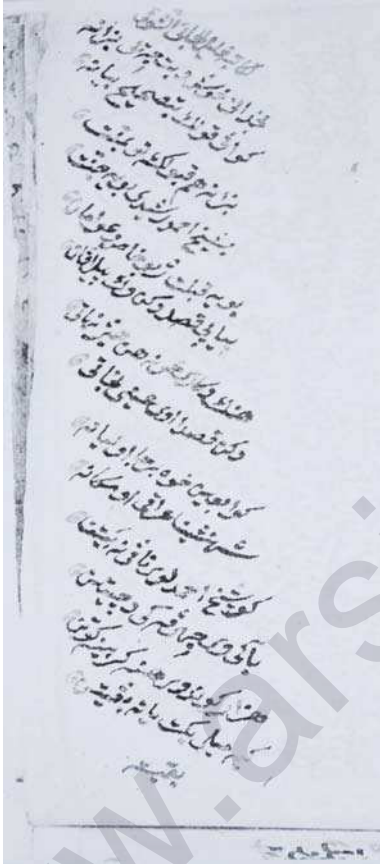
Adak, A. (2009). Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1, 133-139. 30 Ocak 2010 tarihinde <http://www.e-sarkiyat.com> adresinden erişildi.

Atalay, Ö. (1946). *Siirt Tarihi*. İstanbul: Çeltut Matbaası.

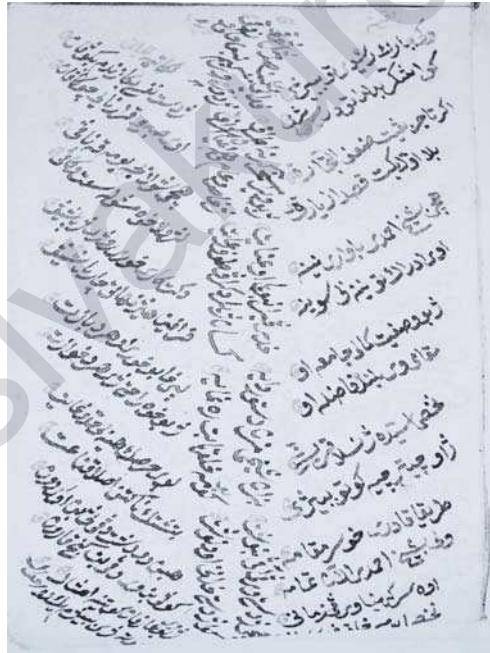
- Çağmar, M. E. (2009). Molla Halîl el-İs'irdî'nin 'Risâletun fî İlmi't-Tecvîd' adlı Eseri, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2, 153-161, 30 Ocak 2010 tarihinde <http://www.e-sarkiyat.com> adresinden erişildi.
- ed-Doskî, 'E. N. S. (2007). *el-Molla Xelîl es-Sêrtî we Menhecuhu fî îsbati'l-'Eqaidi'l-İslamiyye*, Erbil: Spîrêz.
- Hirîfî, M. R. (2009). Axaukê Bêdarî, *Nûbihar*, 17 (109), r. 30
- Pakiş, Ö. (1996). *Molla Halil es-Si'irdî'nin Tefsirdeki Metodu*. teza mastirê ya neçapkirî, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Pakiş, Ö. (2005). Molla Halil Siirdi, di nava *DIA*'yê de, (C. 30, h.r. 250-251), İstanbul.
- Qoxî, M. E. H. (2004). *Dîwana Cami'*. İstanbul: İhsan Yay.
- Sêrtî, M. X. (1778). *Mecmû'eya Helbestan (Destnivîsar)*, Qopyaya eslê wê di destê me de ye.
- Sêrtî, M. X. (2002). *Nehcu'l-Enam*. İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Seyda, M. S. (1919-1920), *İcazetname*, wr. 6b.
- Tahir, B. M. (1333-1334). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Yalar, M. (2007). Siirdî'ye Ait Nehcu'l-Enâm Adlı Eserin Biçim ve İçerik Yönünden Tahlili, *Uluslararası Siirt Sempozyumu*, 404-417.
- Zoqeydî, Ş. C., *Mecmû'eya Helbestan (Destnivîsar)*, Qopyaya eslê wê di destê me de ye.
- Zoqeydî, Ş. F. (1400/1980). *Tercemetu Hali Ceddina'l-A'lâ Molla Halil es-Si'irdî*, c.t. r. 88-94.

## Pêvek

Her çar helbestên Mela Xelîlê Sêrtî yên ku wî di mecmû'eya xwe ya helbestan de bi xetê destê xwe nivîsandine:



Helbesta Yekem (1.): wr. 44b.



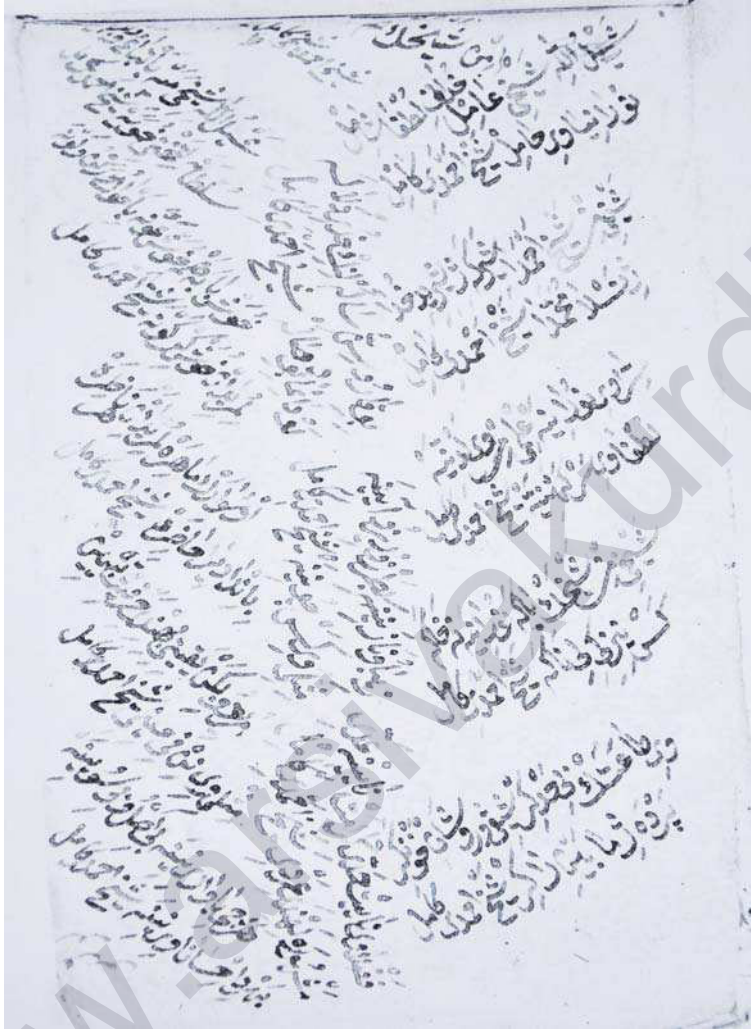
Helbesta Duwem (2.): wr. 45a.

Handwritten text in Arabic script, likely a Kurdish Helbest (epic poem). The text is arranged in several columns, with some lines written in a larger, more decorative hand. The content includes:

آه زده که هینش الهی  
چو دزد و صفت یازده  
طرد و جد تابی چو پندار  
بفضل و مشا و جمله کردن  
بغویا با سری خطای دران  
بتریز بر زبونان که زان  
بسی پیغمبر پاک زده اوصاف  
و ز کجا چون ظهور نماند  
جیبی که سواد جزایان  
و قیلوله ما که کتا عرفان  
باز و صیحت اجابان تابی  
بهنر کینیا و در سیت کردی  
با مللا و بر نونم بر کما  
بجور و عینم و دلان تکا

Helbesta Sêyem (3.): wr. 46-b.





## MANAS DESTANI'NDA ALP KADIN TİPİ

Çiğdem AKYÜZ

Araş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

Coğrafi koşullar, konar-göçer hayat ve sonu gelmeyen savaşlar destanlarda kahraman “alp tipi”ni doğurmuştur. Hayatta kalma mücadelesinde halkına önderlik eden, onların birlik ve dirliğini korumaya çalışan alp tipi, Manas Destanı'nda da karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda alp tipi, destanda yer alan kadın karakterler üzerinden incelenmiş ve bir alp kadın tipolojisi oluşturulmuştur. Destanda en belirgin alp kadın tipi Manas'ın eşi Kanıkey'dir.

**Anahtar Kelimeler:** Manas Destanı, Alp Kadın, Tipoloji, Kanıkey.

### Abstract

#### Alp Woman Type of Manas Epic

Geographical conditions, nomadic life, and endless wars give birth to “alp type” hero in epic. Alp type that tries to protect their unity in the struggle to survive through being the leader of its public is also seen in the Manas Epic. In our study, woman characters in alp tye epic are studied and an alp woman typology has been formed. The most prominent alp woman type in epic is Manas' wife Kanıkey.

**Keywords:** Manas Epic, Alp Woman, Typology, Kanıkey.

## Kurte

### Di Dastana Manas de Tîpa Jina Alp

Şerd û mercên erdnîgarî, jiyana koçberî û pêvçûnên bêdawî, di dastanan de lehengê/a "tîpa alp" derxistiye holê. Tîpa alpê ku di têkoşîna jiyane de serokatiya gelê xwe dike, dixwaze yekîtî û hebûna gelê xwe biparêze di Dastana Manasê de jî derdikeve himberî me. Di xebata me de tîpa alpê, li ser kerekterên jin ên dastanê hatiye lêkolîn û tîpolojîyeke jina alp hatiye çêkirin. Di dastanê de tîpa jina alp a herî berbiçav, Kanikeya jina Manas e.

**Peyvên Sereke:** Dastana Manas, jina Alp, Tîpolojî, Kanikey.

چکیده

نوع زن آلب در داستان ماناس "آلب"، نوع قهرمانی که در داستانها جا می گیرد، از شروط جغرافی، زندگانی صحرائشینی و از جنگهای بی پایان تولید شده است. این نوع "آلب" که در مجادله ادامه حیات، پیشداری قوم خود می کند، در داستان ماناس هم روی می دهد. در این تحقیق، نوع قهرمانی آلب مورد بررسی شده است. در داستان، مشخصترین نوع زن آلب، "کانیکی"، همسر ماناس می باشد.

راهنما: داستان ماناس، زن آلب، کانیکی.

170

Mukaddime,  
Sayı 1, 2010

الملخص

نوع نساء آلب في ملحمة مناس

لظروف الجغرافية، والحياة البدوية، والحروب التي ليس نهاية لها كانت سببا لخروج نوع "البطل" في الملاحم. نواجه هذا النوع الذي يقود الكفاح للشعب من أجل البقاء على قيد الحياة، والذي يحاول للحفاظ على وحدتهم في ملحمة مناس. تم التحقيق في دراستنا عن هذا النوع من الأبطال من خلال الشخصيات النسائية في الملحمة و تم تصنيف نساء بطولية. و ابرز نموذج نسائية في هذه الملحمة هي زوجة مناس قانيكه ي

الكلمات الأساسية : ملحمة مناس , بطله , علم النماذج الشخصية , قانيكه ي

## Giriş

Kırgız Türklerine ait olan Manas Destanı 400.000 mısrasıyla dünyanın en uzun destanı olma özelliğine sahiptir. Destan hakkında ilk ilmî çalışmayı, Çokan Velihanoğlu 1861 yılında kaleme almıştır. Ardından Wilhelm Radloff 1869'da Kara Kırgızlar arasından derlediği Manas Destanı'nı Almanca tercümesiyle birlikte 1885 yılında yayınlamıştır. Sagımbay Orazbakoğlu 18 yıllık çalışmasının sonucu olan derlemesini 1930 yılında dört cilt olarak yayınlamıştır (Bedelbayev, 1995, s. 38). Destanının Türkçeye çevrilmesi işini ilk olarak Emine Gürsoy Naskali üstlenmiştir. Onu takiben Abdülkadir İnan ve Naciye Yıldız da Manas Destanı'nı Türkçeye çevirmişlerdir. Manas Destanı hakkında daha birçok araştırmacının eseri bulunmaktadır. Ancak çalışmamızda Manas Destanı'ndan yapılan alıntılar Abdülkadir İnan'ın çeviri kitabı<sup>1</sup>, referans gösterilerek yapılmıştır.

Abdülkadir İnan'ın, kitabının önsözünde belirttiği üzere Manas Destanı'nın çekirdeği IX. yüzyılda oluşmuştur (İnan, 1992). Destanın tarihî tabakasında Kırgız-Kalmuk savaşları yer almaktadır. Dört neslin (Cakıp Bay, Manas, Semetey, Seytek) vatanını korumak için verdiği mücadele etrafında, Kırgızların mitolojileri, en eski dinî inançları, evlenme ve düğün âdetleri, eğlenceleri, sevinçleri, ıstırap, aşk ve heyecanları anlatılmaktadır. Destanın aktüel zamanında İslamiyet'i seçmiş olduklarını bildiğimiz Kırgız halkının yaşayışlarında, özellikle geçiş törenlerinde hâlâ Şamanizmin hâkimiyeti görülmektedir. Destanda tüm bunlardan baskın olarak işlenen bir konu, daha doğrusu bir ideoloji vardır ki o da “özgürlük”tür. Bunu Manas şöyle ifade etmektedir: “Düşmandan korkup kaçmak ne kadar fena ise ona yalvarmak, baş eğip önünde el pençe durmak da o kadar alçaklıktır... Savaşalım... Kırgız'ı düşman elinde görmektense canı çıksın Manas'ın!..” (İnan 1992: 16). Burada vatansızlığın çıkış noktası olan özgürlük fikrinin vurgulandığı açıkça görülmektedir.

## Alp Tipini Hazırlayan Şartlar

Türk destanlarında yer alan geniş Asya steplerinin çetin iklim şartları, kendi aralarında ve düşmanlarıyla yaptıkları bitmek bilmez savaşlar, sık sık yıkılıp kurulan devletler, konar-göçer bir hayat tarzını zorunlu kılmıştır. Böyle bir yaşam da kahramanlık ve cengâverlik ruhunu beraberinde getirmiştir (Aslan, 2003, s. 196). Göçebe hayatın tüm zor

<sup>1</sup> Abdülkadir, İnan. 1992. *Manas Destanı*. İstanbul: MEB Yayınları.

koşullarında hayatta kalmaya çalışan insan, doğanın kendisine verdiği yetenekleri geliştirmek zorundadır. Bu durum Türk destanlarında kahraman “alp tipi”ni doğurmuştur.

Türk destanlarında idealize edilen alp tipi, halkın asıl gücünü temsil eder (Yardımcı, 2007, s. 50). Alp, millî ve kutsal vatanseverlik ülküsünden ölüncüye dek vazgeçmez, savaşmaktan yılmaz, çekinmez ve kaçmaz. Karşısındaki düşman korkunç, kana susamış, kötü görünümlü ve çok kuvvetlidir. Ancak alp, kendini o kadar cesaretli ve güçlü görür ki onu hiçbir düşman alt edemez. Nitekim Manas da ilk yarasını alana kadar kendisini Tanrı zannettiğini, ancak yaralandıktan sonra Tanrı olmadığını anladığını söylemektedir. Aynı zamanda alpin dayandığı manevî bir güç –bu destanlarda genellikle atalar ruhudur- mevcuttur. Alp, doğuştan güçlü ve yetenekli doğar. Her zaman atlıdır ve yanında yiğitleri vardır. Tüm bunlarla birlikte alp dürüst, cömert, erdemli, hünerli, konuksever ve namusludur.

Alp tipini hazırlayan şartlar erkeğin yanında kadını da eğitmiştir (Yayın, 2008, s.37). Fedakâr, iffetli, saygın ve erkeğin sadık dostu olan kadın, bu özelliklerinin yanında erkekle bizzat savaşan, dövüşen, yarışan, güreş tutan, avcı, akıncı bir kahramandır; “alp”tır. Çalışmamızda Manas Destanı’ndaki bu alp kadın tipleri incelenecektir.

172

*Mukaddime,*  
Sayı 1, 2010

Manas Destanı’nda kadınlar, kendi isimleri ile anılmaktan çok bir erkeğin eşi, annesi, kızı, gelini, kız kardeşi olarak zikredilmektedir (Günay, 1998, s. 50). Buna rağmen kadınlar, hayatın içinde, olayların odak noktasında yer almaktadırlar.

Manas Destanı’nda yer alan alp kadınına ilişkin bir tipoloji oluşturmaya çalışacağız. Farklı özelliklere sahip bu kadın tipi, yaşadığı zaman, mekân ve topluma ait çeşitli göstergelere sahiptir. Bu göstergelere ait özellikleri gösteren karakterler; Manas’ın eşi Kanıkey, annesi Çıyırda Hatun, Semetey’in eşi Ay Çörek ve Er Gökçe’nin eşi Ak Erkeç olmakla birlikte bu incelemede en çok Kanıkey üzerinde durulmuştur. Bunun nedeni, merkezdeki alp kadın tipinin Kanıkey olarak tespit edilmesidir.

### **Alp Kadın Tipolojisi**

1. Aktör Tipi
2. Cinsiyet Tipi
3. Sembol Tipi

### Aktör Tipi

Sosyal hayat içerisinde insanları yönlendiren çeşitli bireysel ya da toplumsal güçler bulunmaktadır. Bu güçlerin etkinliği genel olarak gücü taşıyanın kimliği ile özdeşleşir ve gündelik hayata yayılır. Etkinlik bir anlamda aktör olma, yönlendirme, biçimlendirme ve idealize etme güçlerini barındırır. Kendi dönemi içerisinde alp kadın tipinin aktör olma durumu çeşitli düzeylerde gerçekleşmektedir. Bu düzeyler savaşçı, mücadeleci, korkusuz ve vatansever özelliklerdir.

Alp kadın savaşmaktan yılmaz, yeri geldiğinde erkekleri de düşman saldırısından korur. “Kanıkey’in Manas’ı Ölümünden Kurtarması” başlıklı bölümde Kalmukların elinde esir bulunan Manas’ı Kanıkey’in kurtardığı sahnede cesur Kanıkey’e tanık olmaktadır: “Saç örgüsünü toplayıp tepesine bağladı, Manas’ın silahlarını takınarak, zırhını giyip Akkula’ya bindi... Kanıkey arslan gibi savaşıyor... Kanıkey bir yerinden yara yedi. Buna rağmen Manas’ı mahfuz bir yere getirmeyi başardı ve tedavisine başladı.” (İnan, 1992, s. 43). Burada Kanıkey’in korkusuzca düşmanla savaşması, ata binmesi kendisi yara almasına rağmen mücadeleden kaçmayıp Manas’ı ölümden kurtarması etkinlik düzeyi ile yakından ilgilidir.

Almambet’in annesi Altın Ay’ı da alp tipine uygun korkusuz, savaşçı, mücadeleci bir karakter olarak görmekteyiz. Etrafı düşmanlarla çevrili Almambet, çok zor durumda kalmıştır: “Birden at üzerinde silahlı anası Altın Ay’ı gördü. Anası oğlunu kuşatan düşmanlara, yavrusunu yakalayanlara saldıran dişi kaplan gibi, hücum ederek, düşmanın safını yardı, Almambet muhasaradan kurtulup kaçmayı başardı. Altın Ay oğlunu kurtardı fakat kendisi düşman süngüsü ile öldürüldü.” (İnan, 1992, s. 28) Destanda bu şekilde yer alan olayda görülmüştür ki, Altın Ay, kutsal ülküsü uğruna oğlunun hayatını kurtarmış, kendi canını ise feda etmiştir.

Oğlunun on iki yaşını doldurması münasebetiyle yapılan törende Kanıkey, karşımıza usta bir at binicisi olarak çıkmaktadır. Taytoru atına binen Kanıkey bir ara yarışta geri kalmış gibi olsa da Manas ve yiğitlerin ruhu ona yardım etmiş ve yarışını tamamlamıştır. Burada Manas’ın kendisine sadık eşi Kanıkey’i ölümüyle tamamen terk etmediğini görmekteyiz. Asıl önemli olan ise, Kanıkey’in önceleri geri kalsa da mücadelen vazgeçmeyip yarışını tamamlamasıdır.

Manas’tan sonra oğlu Semetey de savaş meydanlarında annesi Kanıkey’in yardımlarını görür. Manas’ın ölümüyle Kobeş’in hizmetine giren kırk yiğiti, Kanıkey’e ve Semetey’e yaptıkları kötülüklerin cezasız

kalmayacağını düşünerek kaçarlar: “Semetey kaçakları takip ederken evde kalan anası Kanıkey Hatun yanına cesur yiğitlerden birkaçını alıp Cakıp ile Kobeşi öldürttü.” (İnan, 1992, s. 145.) şeklinde resmedilen olayda, Kanıkey’in oğlunun yokluğunda çaresizce beklemediğine, düşmanla bizzat savaşarak onu alt ettiğine tanık olmaktayız.

Ne kadar yaşlansa da savaşmaktan geri durmayan Kanıkey, destanın sonunda kendisine zulmeden Kaççora’dan öcünü almayı başarmıştır. Külçora’nın esir aldığı Kaççora’yı görünce “ ...kudurmuş kaplana dönmüş ve kurbanın olayım, Külçora! Başıma gelenlerin hepsini anlatacak değilim. Şu Kaççora zalimin bir kaşık kanımı ver de içeyim ve içtikten sonra öleyim...” (İnan, 1992, s. 180) diyerek eline kılıcı alıp öldürdüğü Kaççora’nın doya doya kanımı içmiştir.

Vatansever alp kadın tipi için Er Gökçe’nin eşi Ak Erkeç’in yaptıkları örnek verilebilir. İki arkadaşı birbirine düşürmek suretiyle Kırgız halkında iç savaş başlatmak isteyen düşmanlar, Ak Erkeç’e iftira atmaktadırlar. Er Gökçe’nin yakın arkadaşı olan Almambet ile arasının bozulmasını istemekte ve Ak Erkeç ile Almambet’in gizli gizli bulunduğu söylentisini yaymaktadırlar. Bu iftira karşısında Ak Erkeç vatansever, yiğit, alp bir kadın duruşu sergiler: “Düşmanların seni Almambet’ten ayırmak için bana da iftira ediyorlar. Almambet soylu bir prenstir... Bana inanmaz, güvenmezsen beni öldür de Almambet’ten ayrılma, halkına, sana bir kahraman kazandırmak için bir Kıpçak kadını kurban olsun.” (İnan, 1992, s. 30) der.

Destanın birçok yerinde görüldüğü ve burada yapılan alıntılarla örneklendirildiği üzere kadın, vatanın bekası için savaşmaktan geri durmayan, olayları yönlendiren kahraman bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Cinsiyet Tipi**

Cinsiyet tipi, kadın bedeni üzerinden kadın kimliğinin inşa edilmesi anlamında kullanılabilir. İdeal eş olma, erkek çocuk annesi olma, eşi ile birlikte sıkıntılara göğüs germe gibi özellikler alp kadın tipinin cinsiyet odaklı belirgin özelliklerindedir. Bir anlamda toplumsal cinsiyeti de temsil eden alp kadın tipi erkeğe ait sosyal rolü çoğu durumda üstlenmiş görünmektedir.

Kadın kimliklerinden çok eş ya da anne kimlikleri toplum gözünde onları daha saygın bir statüye yükseltmektedir. Kanıkey’in destanda diğer kadınlardan daha önemli oluşu, Manas’ın eşi konumunda bulunmasından



kaynaklanmaktadır. Kırgız halkının en cesaretli, korkusuz, maharetli kahramanı Manas'a eş olmak bir kadın için yükselebileceği en yüksek mertebedir. Çünkü Kırgız evlenme gelenekleri gereği kadın en az evleneceği erkek kadar yiğit olmak zorundadır. Cakıp Han'ın Kanıkey'i isterken onu Manas'a lâıyk bulduğunu birkaç kez tekrarladığı görülmektedir. Aynı zamanda Manas, Kanıkey'in kendine denk olup olmadığını anlamak için yiğitlerinden birini önceden göndermiş ve Kanıkey'in gücünü sınımıştır. Kanıkey, yiğiti yendikten sonra Manas onunla evlenmeye karar vermiştir. Kanıkey'in cesaretini ve şeceresini sınamak için gönderdiği yiğit, Manas'ın yanına gelerek: "Ey alpım, bu kız dediğin kızlardan çıkan bir arslanmış... Bizim arslan Manas'a layık bir kızdır. Bununla evlenirseniz bahtınız açılacak, her türlü teşebbüsünüzde muvaffak olacaksınız." (İnan, 1992, s. 36) demiştir.

Yine, erkek çocuğu dünyaya getirmek ve onu eğitmek cinsiyet tipolojisi içinde yer alır. Manas'ın annesi Çıyırđı Hatun asıl saygınlığını Manas doğduktan sonra kazanmıştır. Aynı şekilde Semetey'in annesi Kanıkey, Seytek'in annesi Ayçörek de bu özellikleri ile saygı duyulan kadınlar olmuşlardır. Anne statüsündeki kadın çocuğunu bir kahraman gibi yetiştirmek, onu gelebilecek her türlü kötülüğe karşı korumak zorundadır.

Semetey çok küçükken Manas'ın ölmesinden dolayı, Semetey'i bir kahraman gibi yetiştirmek annesi Kanıkey'e düşmüştür. Çıyırđı Hatun da Kanıkey'e bu konuda destek olmuştur. Destanda, "Kanıkey Hatun, oğlu Semetey büyüyüp alp olduğu zaman, babasını ziyaret ederken onun savaşlarda gösterdiği kahramanlıkları, oğlu görsün diye, türbenin her tarafına Manas'ın düşmanlarla yaptığı meydan savaşlarının resmini yaptırdı. Bu resimlerde Manas at üzerinde tam silahlı olarak gösterilmiş, yanında Bakay Alp ordunun sancağını tutuyordu." şeklinde bu tutum örneklendirilmiştir. Ayrıca Talas'a gitmek isteyen oğlu Semetey'e Kanıkey, yolda karşılaşılaacağı çölleri, tepeleri, ırmakları, babasının silahlarını anlatmak kaydıyla tavsiyelerde bulunmuş ve Semetey'in Talas'a kısa yoldan ve güvenli bir şekilde ulaşmasını sağlamıştır. Talas'a ulaşan Semetey için, onu öldürmek isteyen Cakıp Han, Abeke'ye: "Anası Kanıkey onu hazırlamış, ona çok şeyler öğretmiş..." (İnan, 1992, s. 144) demektedir.

Bu bağlamda Kanıkey, Semetey için çektiği sıkıntılarla karşımıza çıkmaktadır. Dedesi Cakıp Han ve Kançora'nın oğluna vereceği zararlardan onu korumak için onu yaya olarak kaçırıp, yollarda aç-susuz, perişan olmasına rağmen kararından vazgeçmemiştir. Bunun nedeni erkek çocuğun bir gün babasının yurduna sahip çıkacağı beklentisidir. Bu

sorumluluk sahibi kadının ideallere sahip çıkışıdır (Yıldız, 1995, s. 183). Kanıkey, bu beklenti sebebiyle evlenmez ve çektiği sıkıntılara rağmen kararlılığından dönmez. Semetey yıllar sonra annesinin katıldığı zorlukları öğrendiğinde: “Sevgili canım anamsın, dalgalı gölden sağ geçirecek gemimsin, tepedeki güneşimsin! Ben yetimi eline alıp Buhara’ya gelmiş, babana sığınmış imişsin.” (İnan, 1992, s. 139) diyerek annesinin vatanından ayrılmak zorunda bırakılışına duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir.

Ay Çörek de Kanıkey gibi eşinin ölümünden sonra onu öldüren düşmanlardan intikamını almıştır. Oğlu Seytek’i de bir kahraman gibi yetiştirmiştir. Semetey’in ölümünden sonra Ay Çörekle nikâhlanan Er Kıyaz, Ay Çörek’in dünyaya getirdiği Seytek’i öldürmek istemiştir. Ay Çörek, “Bu yavruyu öldürürsen kuğu giyimimi giyip uçar babama giderim. Öcümü senden alırım.” (İnan, 1992, s. 178) diyerek onu tehdit etmiştir. Bu tehditten korkan Er Kıyaz, çocuğu evladı olarak kabul etmek zorunda kalmıştır.

Görüldüğü üzere eş ve anne olarak tanıtılan kadınlar erkeklerin gölgesinde kalmamış, alplıkta onlara eş bir durum sergilemişlerdir. Yiğitçe savaşan eşi, hayatta iken ona bu savaşında destek olan kadın eşi öldükten sonra da kaldığı yerden savaşı devam ettiren kişi olmuştur. Alp kadın, eşine gösterdiği desteği oğluna da göstererek, aynı zamanda ideal anne de olmuştur. Oğlunun iyi bir savaşçı olarak yetişmesini sağlamıştır. Eşine ve oğluna gerektiğinde akıl-nasihah vererek onları gelecek tehlikelerden korumaya çalışmıştır.

### Sembol Tipi

Sembol, anlama ait göstergeler toplamıdır. Alp kadınının temsil gücü, esasında, taşıdığı simge ile örtüşür. Bu anlamda alp kadın bilgeliğin, namusun, erdem ve hünerin sembolü konumunda görünmektedir.

Kanıkey, birçok yerde Manas’ın veya yiğitlerin zor durumda kaldıklarını sezmiş ve onları düştükleri zor durumdan kurtarmıştır. Destanda, Madıkan ile yapılan, gece-gündüz süren korkunç savaşta Manas ve yiğitleri bîtap düşmüştür. Düşünceli Kanıkey ihtiyaçları olabilir diye azık hazırlayıp yürük deveye yüklemiş ve göndermiştir. Bu azıktan yiyen Manas ve yiğitlerine tekrar güç gelmiştir. Kalmuklarla savaş sırasında dokuz yerinden yara alan Almambet de Kanıkey’in, yaralanması durumunu önceden düşünüp verdiği ilacı kullanarak kendine gelmiş ve tekrar savaşmaya devam etmiştir.

Manas'ın başına bir şey geleceği zaman gördüğü kötü rüyalarla bu durumu önceden sezen Kanıkey, oğlu Semetey'in de başına bir iş geleceği zaman kötü rüyalar görmektedir. Kançora ve Kıyaz'a karşı savaşmaya gidecek olan Semetey'e zarar geleceğini Kanıkey hissetmiştir. Gördüğü düşü Semetey'e anlatıp onu vazgeçirmeye çalışmıştır. Ay Çörek de gördüğü düşlerle Semetey'in başına gelecek belaları önceden sezmektedir. Savaş öncesi Semetey'in karşısına dikilip onu gördüğü rüyayı anlatarak başına gelebilecek kötülöklere karşı hırçınca uyarması: "Ay Çörek, Semetey'in elindeki dizgini eline alarak "Dinle, sana diyeceklerim var: bu yıl sefere çıkma. Bu gece düşümde çok fena işaretler gördüm..." (İnan, 1992, s. 156) şeklinde destanda yer almış olan bu konuşmalar bilge alp kadın tipine uymaktadır.

Alp kadın evinin huzurunu sağlamak ve iffetini muhafaza etmek durumundadır. Manas öldükten sonra başkasıyla evlenmeyen Kanıkey'e kayın pederi Cakıp Han ve kayınları tarafından yapılan baskılar Kanıkey'i oğlunu da alarak babasının yurduna dönmek zorunda bırakmıştır. Kırgız gelenekleri eşi ölen kadının kayınlarından biri ile evlenmesini gerektirir: "Manas'ın ölümünden sonra üvey kardeşleri Kanıkey'e düşman oldular. Bir gün Kobeş Abeke'ye: Kanıkey ile evlen Onu sana veriyorum" diyerek bu geleneği gündeme getirmiştir. Bu teklif karşısında Kanıkey: "Ben bu iki kayınımla evlenmeyeceğim Manas'ın ölümünü kırk gün bile geçmedi, aş töreni yapılmadı, ben bu Kobeş'in sözüyle evlenecek değilim... Sen ihtiyar Kırgıl, Kobeş'in elçisi olup bana gelmekten nasıl utanmadın?..." (İnan, 1992, s. 132) diyerek ölen eşine hâlâ sadık bir kadın duruşu sergilemiştir.

Semetey'in yaralandığı sahnede, Bakay bu yaranın, iffetli bir kadının yara üzerinden atlamasıyla geçeceğini söylemiştir. Namusundan, iffetinden emin olunan Ayçörek, Semetey'in üzerinden iki defa atlayarak onu iyileştirmiştir. Alp kadından beklenen iffetli olma durumu Ay Çörek'te de bulunan bir özelliktir. İffetli bir kadın düşünen Kırgız erkeğinin aklına ilk olarak Ay Çörek ismi gelmiştir.

Alp kadın, uyanık bilge kişiliği ile hikmetli sözler söylemeli, akıllıca planlar yaparak düşmanın hilelerini bozmalıdır. Nitekim Kırgız halkı içine sızan düşmanları Kanıkey ve Çıyırda Hatun önceden sezmiş ve Manas'ı onların davetine gitmemesi konusunda uyarılmışlardır. Yine de davete giden Manas, "Kardeş diye kabul ettiklerim kara niyetli düşmanlarımış. Annemle Kanıkey ne kadar haklı imişler." (İnan, 1992, s. 42 ) diyerek, onları dinlemediğine pişman olmuştur.

Kanıkey'in derin aklına birçok yerde vurgu yapılmıştır. Manas'ı Kalmuklarda esir tutulan arkadaşlarını kurtarmaya çağırmak için gelen Genç Aydar buna cesaret edememiş ve "Önce Manas'ın akıl hocası eşi Kanıkey'i görüp durumu ve daveti..." (İnan, 1992, s. 58) ona anlatmıştır. Burada Genç Aydar'ın Kanıkey'e Manas'ın akıl hocası demesi son derece önemlidir. Kanıkey, "Bunları Manas'a ben anlatacağım. Sen anlattıysan o seni öldürür." (İnan, 1992, s. 58) diyerek yine kendi aklına vurgu yapmıştır.

Yeri geldiğinde elinde kılıç, at üstünde savaşıp alp kadın, yeri geldiğinde akli, anlayışı, sabrı, öngörüsü ile erkeğe destek olmuş, karışık birçok meseleyi böylelikle çözmüştür. Kadın karakterler eşlerine nasihat-akıl verirken, sabır tavsiye ederken sıklıkla karşımıza çıkmaktadırlar. Nitekim, ölen yiğitleri için üzülen Manas'ı teskin etmeyi sadece Kanıkey başarır: "Kalmuklarla kanlı savaşlar yapan kaplanım, sağ salım döndün mü?... Dünya böyledir. Bugün var, yarın yok." (İnan, 1992, s. 121). Kanıkey'in bu gibi sözlerine pek çok yerde rastlamaktayız. Birçok yerde de Kanıkey için "akıllı" sıfatı kullanılmaktadır.

Manas'ın ölüm törenine dost gibi katılan düşman akrabaların niyetini Kanıkey çoktan anlamıştır ve Manas'ı mezarında rahat bırakmayacaklarını düşünmüştür. Manas'ı son anlarında düşmanlardan korumak görevini de Kanıkey üstlenmiştir: "Bu düşmanları aldatmak için Akıllı Kanıkey çok düşündü ve yapacağı işi planladı. Manas'ın ölümünden sonra bu planını tatbik edecekti. (İnan, 1992, s. 128) Bunun için "Kanıkey ağladı, kocasını mezara teşyi ediyormuş gibi davrandı. Atlı düşman düzme ölüyü alıp gömdüler. (İnan 1992: 131) Bu akıllıca planıyla kocası hayattayken ona destek olan Kanıkey, onun ölüsünü koruma hüner ve erdemini de göstermiştir.

Manas'ın ölümüyle yıkılan Kanıkey, onun tüm dostlarına haber verip, alp Manas'a yakışır bir yuğ töreni düzenlemiştir. Törene bütün açları, yoksulları, kimsesizleri çağırıp, onlara ziyafet vermiştir: "Manas'ın cenaze törenine açlar gelsin, doyunsun, çıplak gezen öksüzler bu törene gelsin, dul kadınlar gelsin, "Manas öldü!" diye ağlasınlar." (İnan, 1992, s. 126). Kanıkey, Manas'a altından bir tabut ve ona yakışır büyükçe bir türbe de yaptırmıştır.

Kırgız halkı Kanıkey'e derin bir saygı duymaktadır. Koşay Alp'in söyledikleri de Kanıkey'i onura eden sözlerdir: "Esmerlerin güzeli, kadınların nurlusu Kanıkey evladım. Tanrı seni dedikodulardan, fena dillerden korusun! Evladım, sana kadın diyen iyilik görmesin, onmasın, sana fenalık düşünen refah görmesin, rahat yüzü görmesin." (İnan, 1992,

s. 124) Koşay Alp'in bu sözlerine Kırgızların hep bir ağızdan “Âmin!” demesi Kanıkey'in sevilen, saygı gösterilen Hatun oluşundandır.

Kanıkey'e gösterilen saygı Tükübay ile kimin güreşeceğine karar verilemediği sırada tekrar ortaya çıkar. Kanıkey, daha zor durumlarla karşılaştığını, bu meselenin basit bir mesele olduğunu söyleyerek önce Bakay'ı döver daha sonra da Tükübay ile Ağış'ın savaştığını teklif eder. Bu teklifi hiçbir itirazla karşılanmadan kabul edilir ve nihayetinde Ağış Tükübay'ı yener. Burada Kanıkey'in akıllı olmasının yanında sözü dinlenen, saygının bir kadın olması da söz konusudur.

Bilge, erdemli ve hünerli kadın, savaşacak yiğide öyle bir savaş giyimi hazırlamalıdır ki ne düşmanın kılıcı kessin, ne ateşi yaksın. Nitekim alp Kanıkey, Konurbay ile savaşacak olan Manas için altı yılda bir zırh gömlek hazırlamıştır: “... Bu zırh öyle hazırlanmıştı ki düşmanın ne oku geçer, ne kılıcı keserdi... Bu danışman kadının kocasına gösterdiği sevgi ve alakası bütün Kırgızların takdirini kazandı... Bu kadının mücadele için hazırladığı zırh-giyim ve telkin ettiği cesaret bütün Kırgızları canlandırmıştı. (İnan, 1992, s. 70) Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Kanıkey sadece Manas'a zırh hazırlamakla kalmamış, manevi olarak verdiği destekle bütün Kırgız halkını cesaretlendirip savaşın kazanılmasında etkili olmuştur.

Aktör olarak bizzat savaşan, ideal eş ve anne olarak erkeklere yardım eden kadın, aklın ve bilgeliğin de sembolü olmuştur. Fiziksel güçlülük yanında, sağlam bir karakter sahibi olmak da alp kadın için, olmazsa olmazlardandır.

## Sonuç

Manas destanından hareketle ele aldığımız alp kadın tipi birbirinden farklı ve derinlikli özellikleri ile yeni bir tipoloji çıkarmayı gerektirmiştir. Bu tipolojiyi hazırlayan etkenlerin başında hem bağlı olunan zaman hem de sosyal şartlar gelmektedir. Bir tipoloji oluşturma gereği, karmaşık ya da dağınık verileri epistemolojik bağlamda netliğe kavuşturma girişimidir. Bu anlamda alp kadın tipi için üç ana karakter önerilmiştir: Aktör alp tipi, Cinsiyet alp tipi ve Sembol alp tipi. Bu tipler kimi durumda birbirini besleyen, kimi durumda da iç içe geçmiş özellikleri ile şekil bulmuştur. Bu bağlamda sosyal statü eksenli düşünülen baskın karakter; aktör olma tipini, aile üzerinden gündelik hayata annelik ve eş olma sıfatı ile katılma; cinsiyet alp tipini, toplumsal göstergeleri bireysel düzlemde temsil etme; sembol alp tipini oluşturmuştur. Aktör tipi bazen

sembol tipi ile iç içe geçebilirken cinsiyet tipinin de bedensel kurgu üzerinden sembol ya da aktör tipine sarktığı gözlenebilmektedir.

### Kaynakça

- Aslan, E. (2003). Dede Korkut Hikâyeleri ile Türk Destan ve Halk Hikâyelerinde Alp-Kız Motifi, *Halkbilimi Araştırmaları I*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi. 193-226.
- Bedelbayev, A. (1995). Manas Destanı Hakkında İlk İlmî Araştırmalar, *Manas Destanı ve Etkileri Uluslar Arası Bilgi Şöleni*. Ankara: AKM. 37-43.
- İnan, A. (1992). *Manas Destanı*, İstanbul: MEB.
- Günay, U. (1998). Manas Destanı'ndaki Kadın Adları İle İlgili Bir Deneme, *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*. Pars yılı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 49-61.
- Yardımcı, M. (2007). Türk Destanlarında Tipler ve Motifler, *Destanlar*. Ankara: Ürün. 50-69.
- Yayın, N. (2008). *Kırgız epik terimler sözlüğü*. İzmir: Ege Üniversitesi.
- Yıldız, N. (1995). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız kültürü ile ilgili tespit ve tahliller*, Ankara: TDK.

**FAHREDDİN OSMAN B. EBİ BEKİR B. EŞ-ŞEYH MUHAMMED ZÜREYG'İN KİTABÜ'L-BUSTAN Fİ BA'Zİ AHBÂRİ ÂL-İ OSMAN ADLI YAZMA ESERİ**

**Mehmet Emin ŞEN**

Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

**Özet**

*Kitabü'l-Bustan fî Ba'zî Ahbâri Âl-i Osman* Şamlı Fahreddin Osman b. Ebi Bekir b. eş-Şeyh Muhammed Züreyg'in yazmış olduğu Arapça el yazması bir eserdir. Kitap ve yazar adına, biyografik ve bibliyografik kaynaklarda rastlanmaz. Yazarın Osmanlı tarihi hakkında yazmış olduğu "*Kitabü'l-Bustan*", 105 varaktan oluşmaktadır ve eserin bilinen tek nüshası Konya Koyunoğlu Müzesi 13409 numarada kayıtlıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kitabü'l-Bustan, Fahreddin Osman, Osmanlı.

**Abstract**

**Fahreddin Osman b. Ebi Bekir b. Eş-Şeyh Muhammed Züreyg's Manuscript Called *Kitabü'l-Bustan fî Ba'zî Ahbâri Âl-i Osman***

*Kitabal-Bustan fî Bazı Ahbari Ali Osman is an Arabic inscription written by Fahraddin Osman b. Abi Bakr b. al-Shaykh Muhammad who is from Damascus. The book and author name are not found in the biographical and bibliographical sources. *Kitab al-Bustan* written by the author also based on history of Otoman Empire has 105 pages and the only known copy of this book is registered in Koyunoglu Museum with number of 13409 in Konya.*

**Keywords:** Kitab al-Bustan, Fahreddin Osman, Otoman.



## Kurte

**Destnivîsara Fahreddîn Osman B. Ebî Bekir B. Eş-Şeyx Muhammed Züreyg a bi navê *Kîtabû'l-Bustan Fî Ba'zi Ahberî Al-i Osman***

*Kitabû'l-Bustan fî Ba'zî Ahbâri Âl-i Osman*, destnivîseke Erebi ye ku ji alîyê Fahreddin Osman b. Ebi Bekir b. eş-Şeyh Muhammed Züreygê Şamî ve hatîye nivîsandin. Navê pirtûk û nivîskarê we, di çavkanîyên bîyografîk û bîblîyografîk de derbas nabe. "*Kitabû'l-Bustan*"a ku li ser dîroka Osmanîyan hatîye nivîsandin ji 105 rûpelan tê pê û nusxeya wê, ku yek nusxeya ku tê zanîn e, li Muzexana Konya Koyunoglu, li ser numra 13409 qeyd kirîye.

**Peyvên Sereke:** Kitabû'l-Bustan, Fahreddin Osman, Osmanî.

## چکیده

نسخه خطی «کتاب البوستان فی بعضی اخبار آل عثمان» فخر الدین عثمان بن ابی بکر بن الشیخ محمد زریگ

کتاب البوستان فی بعضی اخبار آل عثمان اثری نسخه خطی عربی است که از آن فخر الدین عثمان بن ابی بکر بن الشیخ محمد زریگ شامی می باشد. نام کتاب و مؤلف در تذکره ها و در ماخذها جا نمی گیرد. مؤلف، کتاب البوستان را در باره تاریخ عثمانی نویسته است. اثر از 105 ورق متشکل شده است و یگانه نسخه معلوم این کتاب در موزه قویون اغلوی قونیه با شماره 13409 مقید می باشد.

**کلمات راهنما:** کتاب البوستان، فخر الدین عثمان، عثمانی.

## الملخص

الکتاب المخطوط لفخر الدین عثمان بن ابی بکر بن الشیخ محمد زُرَیْکُ بِاسْمِ " کتاب البستان فی بعض اخبار آل عثمان "

الکتاب المخطوط لفخر الدین عثمان بن ابی بکر بن الشیخ محمد زُرَیْکُ بِاسْمِ " کتاب البستان فی بعض اخبار آل عثمان " هو مؤلف مخطوط قد کتبه المؤلف فخر الدین عثمان بن ابی بکر بن الشیخ محمد زُرَیْکُ بلغة العربية. اسم الكتاب و اسم مؤلفه لیس موجودا فی مصادر السیرة الذاتية و الموارد البلیوغرافية. کان " کتاب البستان " الذی کتبه المؤلف عن تاریخ الامبراطورية العثمانية يتألف من 105 ورقة مطوية و النسخة الوحيدة المعروفة للعمل هي مسجلة فی متحف قونیا قویون اوغلو برقم 13409

**الكلمات الأساسية :** کتاب البستان , فخر الدین عثمان , الدولة العثمانية.

## Giriş

İnsanlar bugünkü yaşayışlarını, kültürlerini kendilerinden önce yaşamış olanların bıraktığı mirasa borçludur. Her millet bir tarihî mirasın sahibidir. Bu tarihî mirasın çok önemli bir bölümünü yazma eserler meydana getirir. Millet olabilme ve kalabilmede bu kültür varlıklarının büyük yeri ve işlevi vardır. Bu eserleri tanımak ve tanıtmakla tarih kültürümüz zenginleşecektir. Arap bir yazarın Arapça olarak yazmış olduğu Osmanlı tarihini konu alan bu eser, Osmanlı'nın değişik bir etnik grubu olan Arapların Osmanlılara bakışlarını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

### 1. Fahreddin Osman b. Ebi Bekir b. eş-Şeyh Muhammed Züreyg

Yazar hakkında bibliyografya eserlerinde hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Şimdiye kadarki Osmanlı Tarihine ait eserlerde de bu kişiyle ilgili bir çalışma yapılmamıştır. Ona ait aktarılacak bilgiler, Koyunoğlu Müzesi 13409 numarada kayıtlı bu tek nüshadaki, kendisi hakkında vermiş olduğu bilgiler olacaktır. Müellifimizin ismi, Osman b. Ebi Bekir b. eş-Şeyh Muhammed Zureyg'tir ( Fahreddin Osman, bt: 2/a). Lakabı Fahreddin'dir. Kendisi ve babası ile ilgili bir bilgi olmasa da dedesi hakkında yeterli bilgi vardır. Dedesi tanınmış Şamlı bir âlimdir. Dedesinin ismi Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdirrahman b. Muhammed'dir (İbnü'l-İmâd, c. 8, s. 366).

İbn Züreyg diye tanınmıştır (Kehhâle, c. 9, s. 110). Lakabı Nâsiruddin, künyesi Ebü'l-Bekâ'dır (Kehhâle, c. 9, s. 110). Muhaddis, soy bilgini ve şairdir (Zirikli, c. 6, s. 284). 812 yılında Salihyye mahallesinde dünyaya gelmiştir (Kehhâle, c. 9, s. 110). İlim öğretmiş, birçok insan da bundan rivayette bulunmuştur. Ebû Ömer medresesinde uzun süre yöneticilik yapmıştır (Kehhâle, c. 9, s. 111). Ayrıca kadılık yapmış ve ayrılmıştır (Zirikli, c. 6, s. 284). H.900 / M. 1495 yılında aynı yerde vefat etmiştir (Kehhâle, c. 9, s. 111).

Müellifimiz, Sultan II. Selim'in H.974/M.1566 yılında tahta geçişini anlatırken kendisinin 12 yaşında olduğunu belirtir (Fahreddin Osman, bt:76/b). Buna göre onun doğumu H. 962/M.1555 yılıdır. Memleketi Şam'dır. Bizi bu kaniya götüren sebep de, 12 yaşında iken Şam'ın paşasının Kara Mustafa Paşa, kadısının da Seyyid Muhammed Malulzâde olduğunu belirtmesi olmuştur (Fahreddin Osman, bt:17/b). Ayrıca H. 1007 / M. 1599 yılında İstanbul'a işleri dolayısıyla geldiğini, işlerini bitirince de Şam'a gideceğini belirtmesi onun memleketinin Şam olduğunu açıkça ortaya koyar.

Müellif kendi ifadesiyle Dört Halife devrinden sonraki geçmiş hükümdarların ve milletlerin tarihi üzerine çalışma yapmıştır. Emevi, Abbasi, Fatımi, Selçuklu, Deylemi hükümdarları ve diğer krallar hakkında araştırmalarda bulunmuştur.

Bunlardan hiçbirisi Osmanlı Devleti kadar ilgisini çekmemiştir. Çalışmasının yoğunluğunu da bu devleti anlamaya ve onun güzelliklerini ortaya koymaya harcamıştır (Fahreddin Osman, bt:2/b). Bu konuyla ilgili olarak da bu eseri derlemiştir. Eserinin adını *Kitabu'l-Bustan fi ba'zı Ahbâri Âl-i Osman* koymuştur (Fahreddin Osman, bt: 2/a).

Fahreddin Osman eserini hazırlarken en çok istifade ettiği Cenâbi'nin *Tarih'i*, Kutbî'nin "*el-i'lam fi A'lami Beytillahi'l-Haram'i*, Taşkoprüzâde'nin *Şekaiku'n-Numaniyesi*'dir (Fahreddin Osman, bt: 2/b). Bunlardan başka Kutbî'nin *Fethu'l-Yemen'i* ((Fahreddin Osman, bt: 38/b), İbn Şakir el-Kutbî'nin *Uyunu't-Tevârih'i* (Fahreddin Osman, bt: 31/b), Himyeri'nin *Ravzû'l-Mi'tar fi Ahbari'l-Aktar* (Fahreddin Osman, bt: 81/a), Şeyh Mansur'un *Beyânu'l- Menâzil ale'l İnsani'l-Kâmil'i* (Fahreddin Osman, bt: 64/b) ve eski Yunan tarihine ait kitaplar (Fahreddin Osman, bt: 38/b) faydalanmış olduğu eserler içine girmektedir.

## 2. *Kitabü'l-Bustan fi Ba'zı Ahbâri Âl-i Osman*

Eser, Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi'nde 13409 numarada kayıtlıdır. Aharlı ince kâğıda yazılmış, 190 mm. boy ve 130 mm. eninde yüz beş varaktır. Sahifede harekesiz Arap neshi ile 120 mm. uzunluğunda yirmi bir satır bulunmaktadır. Serlevhasız olarak sade bir karton ve deri cildi ile kaplanmıştır. Kitabın içinde ve sonunda eksiklik vardır. İçindeki eksiklik iki sahife, sonundaki eksiklik ise, başlangıçta belirtilen 11 fasiküle göre yaklaşık beş varaktır. Önemli şahıslar, yerler ve seneler, kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Eserin baş tarafında görülen temellükler de şöyledir: Yazma, müelliften sonra, H.1150/M.1738 yılında Abdülvehhab b. Hacı Mustafa Kavukçu'ya geçmiştir. Bu kişiden sonra da, Şam Sâdât-ı Kiram ve Nakibüleşrafından<sup>1</sup> Hamze b. Hamze el-Hasen el-Hüseynî üç altın vererek eseri temellük etmiştir. Bundan sonra Muhammed b. Salahu's-Sabban'a en son olarak da Evliyazâde İsmail Efendi'ye geçmiştir.

<sup>1</sup> Nakibüleşrafılık konusu hakkında geniş bilgi için bkz. (Yüksel ve Köksal,1998); ayrıca (Baltacı, *Osmanlılar Döneminde Nakibüleşrafılık Müessesesi ve Nakibüleşraf Defteri*, 1981 de IV. Milli Türkoloji Kongresi'nde sunduğu ); Sarıcık, Murat, *Osmanlı İmparatorluğunda Nakibu'l-Eşrafılık Müessesesi*, Ankara 2003.

Yazmanın baş tarafına baktığımız zaman ismi, müellifi ve birinci temellükün istinsahlarının aynı olduğu görülmektedir. Bundan yola çıkarak baş tarafının daha sonra yazıldığı veya birinci temellük eden kişinin yazdığı söylenebilir.

Müellifimiz bu eserini hazırlarken Taşköprizâde, Kutbî ve Cenâbi gibi Osmanlı Tarihçilerinin kitaplarından çokça istifade ettiğini belirtmiştir. Eserde de sayfaların kenarlarına aynı istinsahla bu kişilerden bilgiler aktarılması, çıkmalar yapılması ve doğru görüşün bu olduğunun belirtilmesi<sup>2</sup> bu eserin ya müellifin ya da müellifin yazdırdığı bir kişinin istinsahı olabileceğini göstermektedir.

Eserin dili Arapçadır. Harekesiz olarak yazılmıştır. İfadeler genelde açıktır. Yer yer belâgatlı sözler kullanılmıştır. İfadeler şiirle, veciz sözlerle süslenmiştir. Konuyla ilgili şiirlere yer verilmiştir. Şahıs ve yer isimlerinin yanlış yazılması, eserin anlaşılmasını zorlaştırmış ve yer yer mahalli şiveler kullanılmıştır.

Eserin isminden de anlaşılacağı üzere konusu, Osmanlı tarihidir. Müellif başlangıçta tarihe yönelişini, özellikle Osmanlı Devletine karşı olan ilgisini ifade eder. Bu konuda istifade ettiği eserlerden bahsettikten sonra Osmanlıların şeceresini verir. Anadolu'ya gelişlerine, ilk yerleştikleri yere ve oradaki faaliyetlerine değinir. Osman Gazi'den başlayarak, çok kısa da olsa tahta oturan her padişaha bir bölüm ayırır. Sultan III. Murad'ın 982/1574 yılında tahta çıkışıyla da eser son bulur.

### **3. Kitabü'l-Bustan fi Ba'zı Ahbâri Âl-i Osman Çevirisi**

Bu bölümde de örnek olarak tercüme ve kritiği yapılarak ilim âlemine kazandırılan bu eserin başından birkaç sayfa verilecektir.<sup>3</sup>

**2/a** Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlar, O'ndan yardım isteriz. Mahlûkatı yaratan ve onların sayısını tespit edeni tenzih ederim. Bir fetret döneminden sonra Resullerden elçisi Muhammed'i insanlara gönderdi. Yarınki büyük korku gününde, ümmeti için onu şefaatchi kıldı. Salât-ü selâm ona, ehline, hidayet yıldızları olan ashabına, iman eden, ona uyan, onun yoluna giren, daimi olarak teslim olan kimselere olsun.

Bundan sonra mal ve çocukların fayda vermediği ancak Allah'a kalbi selimle gelenlerin kurtulduğu günde, Allah Teâlâ'nın lütfuyla Ömerî

<sup>2</sup> Bununla ilgili olarak bkz. Fahreddin Osman, a.g.e., v. 4/a; 6/b; 7/b; İl/b; 29/b;30/b; 37/a-b; 38/a-b.

<sup>3</sup> Bu eserin tüm tercümesine ulaşmak için bkz. (ŞEN, 2000)

tarikatına ve Şafii mezhebine mensup olan fakir, zayıf bir kul olan Fahreddin Osman b. Ebu Bekir b. eş-Şeyh Muhammed Zureyg -Mevlâsı ona acısın- diyor ki: Muhakkak ki ben, dört halife devrinden sonraki - Allah onların hepsinden razı olsun- geçmiş hükümdarlar ve geçmiş milletlerin tarihleri üzerinde çalıştım. Mesela Emevi halifeleri, Abbasi halifeleri, Fatımiler, Selçuklu hükümdarları, Deylemler hakkında kitaplarda olan ve tarihlerde anlatılan diğer hükümdarlar üzerinde araştırma yaptım. O devletlerden hiçbiri, Osmanlı Devleti gibi ilgimi çekmedi ve düşüncemi meşgul etmedi. O devletlerin hiçbirinin gidişatı, vicdanı, Muhammediyye Dini üzere oluşları, âlimlere, sufilere sevgi ve ihsanları Osmanlı Devletinden daha güzel değildi. Allah Teâlâ onları, büyük İstanbul'un fethi ile sevindirdi. Geçmiş zamanlardaki seferlerde hükümdarlardan hiçbirisi oraya galip gelemedi. Halifeler ve hükümdarlar onun için savaştılar. Ancak Osmanlıların imkânı ve hâkimiyeti gibi, imkân bulamadılar.

Ve hâkimiyet kuramadılar. Bunların hepsi, onların doğru niyetleri, isabetli çalışmaları, Rablerine itaat için cihadı sevmeleri neticesinde olmuştu. Ben, Taşköprüzâde'nin *Şekaiku'n-Numaniyye'si*, Kutbî'nin *el-i'Iam fi A'lâm-ı Beytillahi'l-Haram* diye isimlendirdiği kitabı, Cenâbi Efendi'nin *Tarihi* ve bu durumu kaydeden diğer tarihçiler gibi bazı büyük âlimlerin kaydettiği tarih kitaplarından, eserlerinden, haberlerinden muttali olduklarımın bazısını bu kitapta toplamak istedim. Bu hususta Allah'tan yardım ister ve O'na tevekkül ederim. Bunu da *Kitabü'l-Büstan fi Ba'zı Ahbâri Âl-i Osman* diye isimlendirdim. Allah onların hâkimiyetini kıyamete kadar daim kılsın. Onların eserleri sayılamayacak kadar çoktur. Onların hayırları ve gazveleri küçümsenemez. Allah onları korusun, emin kılsın, gözetsin ve onlara yardım etsin. Aynı zamanda nebilerin sonuncusu Muhammed'i, onun ehlini ve bütün ashabını korusun ve gözetsin. Kitabın başlangıcında, Cenâbi Efendi'nin *Tarih'inin* başında zikretmiş olduğu hususu belirtmek istedim. O, şöyle diyor: "Osmanlılar dünya sultanlarının en büyüğü, otoritenin en güçlüsü, memleketi en geniş, adaleti en yaygın, kıymeti en yüksek, iyilikleri en çok, gücü ve saltanatı en büyük, görüşleri en isabetli, şiarları en güzel, kuvvetleri ve etkileri en şiddetli olanlar idi. Onlar, Doğu ve Batının sultanı idiler. İki kara ve iki denizin meliki, Mekke ve Medine'nin koruyucusu idiler. Bu büyük mülkle Allah Teâlâ onları şerefliendirdi (Cenâbi, bt: 269/b' den aynen)".

3/a Süleyman (a.s) dan sonra alemde hiçbirisine böyle bir mülk vermedi.

Bunun böyle olmaması için ne gibi bir sebep var? Onlar Yemen'in Habeş diyarının, Mekke ve Medine'nin melikleridir. Allah Teâlâ onları,

Kudüs-i Şerif, Mısır, Şam, Halep, Ceziretü İbn-i Ömer, Âmid, Musul, Diyarbakır'ın tamamı, Bağdat, Basra, Vasıt, Lahsa, Katif, Şehrizûr, Erzurum, Van, Kemah, Sivas, Malatya, Maraş, Elbistan, Ruha, Behisni, Tokat, Amasya, Niksar, Samsun, Canik beldesi, Sinop, Kastamonu, Ankara, Konya, Aydın beldesi, Mentеше, Saruhan, Germiyan, Gerede, Bursa şehri ve onun çevresindeki şehirler ve beldeler, Büyük Kostantaniyye Sultanlığı, Gelibolu şehri, Sofya, Filipe, Selanik, Manastır, Şiruz, Belgrad, Arnavud bölgesinin hepsi, Bosna beldesi, Budin, Büyük Macar beldesi, Temaşvar, Sigetvar, Kili ve üç ay gitmekle uzunluğu katedilemeyen Rumeli beldelerinin hepsiyle şereflendirdi. Hatta onlar Almanya'ya ulaştılar. Aynı zamanda Tatar beldelerini, Kefe, Azak, Deşt-i Kıpçak, beldelerinin çoğu, Bintaş diye isimlendirilen Karadeniz, özellikle Rodos, Sakız, Kıbrıs ve sahiller gibi Akdeniz'in adalarını mülk edindiler.

3/b “Arap ve Acem meliklerini, Frenkleri, puta tapanları, Haçlıları mağlup ettiler. Bu, kitaplara ve tarihlere muttali olanlara gizli değildir. Muhakkak ki yukarıda geçen beldelerin çoğunun bağımsız bir hükümdarı vardı. Kadri yüce, işi güzeldi. Şimdi bu beldelerde Allah'ın hükümleri, kuvveti geçerlidir. Bu beldelerde yaşayanlar şerefli orduların, yüce Osmanlı sülalesinin tebaasıdır. Onlar gittikleri yere adalet nehirlerini çekiyorlardı. Onların halkı itaatten yüz çevirmezlerdi. Ayakları, görevden alma, görev verme ve azarlama gücünü boyunlarında hissederek ancak itaat caddelerinde yürürlerdi. Allah Teâlâ bu yüce taifeyi, güzel bir niyet, itikat, bilginleri ve âbidleri sevme, çok hayır işleme, sadaka verme, mescitler, hanlar, medreseler, köprüler inşa etme, cuma ve bayramlarda devamlı mescitlere gitme, hakkı gözetme, kullar arasında adaletli davranma, gazve ve cihadı çok yapma özellikleri ile üstün kılmıştır. Allah'ım onların mülklerini, saadetlerini ebedi kıl, onların merhamet gölgelerini kulların üzerine uzat, beldelerde adaletlerini yay, onların kılıçlarını müşriklerin boyunları üzerinde hissettir. Düşmanları üzerine onları üstün kıl. Âmin.” Bu sözler Cenâbi Efendi'ye (rah.) aittir. Ben derim ki, Allah Teâlâ insanlara iyilik yapmak ve onları yüceltmek istediği zaman onlara ikram etmek ve onları

4/a şereflendirmek için onların içinde adaletin ortaya çıkmasını takdir eder.

Zulmün fitnenin eserlerini söndürür. Fesat tohumlarını kaldırır. Muhammed (a.s.)'ın sünnetlerini kuvvetlendirir. En üstün salât ve selam onun üzerine olsun. Kötülerin burnunu sürtmek için şer-i şerifi dosdoğru diker. Hilafetin ufkunda Osmanlı devleti güneşini doğdurur. Büyük saltanatı, semanın zirvesine adaletli hakanlar eliyle yayar. Osmanlılarda sultan olanların ilki, beldelerin meliki Süleyman Şah'ın oğlu Ertuğrul'un

oğlu Sultan Osman'dır. Onlar Nuh (as)'un oğlu Yafes neslinden Karahan oğlu Oğuz'un evlatlarındandır. Kutbî tarihinde Oğuz'un Arap beldelerin fatihi Bayezid'in oğlu Sultan Selim'in kırkinci babası olduğunu zikretmiştir (Kudbî, bt: 73/a'dan aynen). Adı geçen Süleyman Şah<sup>4</sup> Acem ülkelerinden Mahan beldesinde hâkim idi. 611 senesinde bu görevinden ayrıldı. Çünkü Rum'daki Selçuklu Devletinin durumunun büyüdüğünü, kâfirlerle birçok savaşlar yaptığını, bunlardan birçoğunun onlara katıldığını duyduğu için Rum beldelerine yöneldi. Erzincan'a ulaştıklarında kâfirlerle savaştılar ve onlardan birçok ganimet aldılar. Daha sonra Haleb'e yöneldiler. Caber kalesinin önünde Fırat nehrine ulaştılar. Geçit yeri olmayan bir yerden nehri geçmek istediler. O esnada Süleyman Şah'ın boğulması vuku buldu. O'nu nehirden çıkarıp Caber kalesinin yanına defnettiler<sup>5</sup>. Kabri günümüze kadar ziyaret edilmektedir. Süleyman Şah'ın üç oğlu vardı. Onlar: Sungur Zengi, Gündoğdu, Ertuğrul'dur<sup>6</sup>. Babaları Süleyman sebebiyle başlarına musibet gelince şaşırıldılar ve geldikleri yerden geri döndüler.

4/b Sungur Zengi, Gündoğdu, Ertuğrul Acem beldelerine döndüler<sup>7</sup>. Osmanlı hükümdarlarının cediti Ertuğrul, Allah ona ve evlatlarına yardım

<sup>4</sup> Müellif, Cenâbi, ve Kudbî'den faydalanarak Ertuğrul'un babasının Süleyman Şah olduğunu söyler. Yine bunlar gibi, (Şükru'llah, 1949); (Oruç b. Âdil, 1925:6); Aşıkpaşazâde, 1332:3); (Neşrî,1949-57: 1/55) olmak üzere birçok tarihçiler, Ertuğrul'un babasını Süleyman Şah gösterirler. Diğer taraftan (Enverî, 1928: 81). Ertuğrul'un babasını Gündüz Alp gösterirler. Uzunçarşılı temkinli olarak, Ertuğrul'un babasının Gündüz Alp olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu belirtir. bkz.( Uzunçarşılı, 1996:1/100). Akgündüz de, Ertuğrul'un babası hakkındaki iki görüşü zikrettikten sonra, doğru olan görüşü şöyle ifade eder:Doğru olan, Ertuğrul'un babasının Gündüz Alp olduğu şeklindeki ikinci görüştür. Zira Enverî'nin Düstür-nâme'si ve Tevkii Mehmet Paşa'nın Tarihi gibi önemli Osmanlı kaynakları bunu ifade ettiği gibi, ilim adamları tarafından son zamanlarda bulunan Osman b. Ertuğrul bin Gündüz Alp' şeklindeki bir sikke de açıkça bu görüşü teyid etmektedir, bkz. (Akgündüz-Öztürk, 1999: 29).

<sup>5</sup> Bu, Anadolu Selçukluların cediti Süleyman Şah b. Kutalmış'ın macerasına benzemektedir. Ertuğrul'un babası Gündüz Alp olduğu için, bu meşhur rivayetin pek doğru olmadığı anlaşılmaktadır. (Uzunçarşılı, 1996: 1/100)

<sup>6</sup> Çoğu kaynaklarda Süleyman Şah'ın dört oğlu olduğunu görmekteyiz. Müellif, Cenâbi'den aldığı şekliyle üç oğlunun ismini yazmıştır. Diğer oğlunun ismi Dündar'dır, bkz. (Mustafa Nuri Paşa, 1979:1- 2/3); Kudbî de dört çocuğu var der. bkz. (Kudbî, bt:73/a.)

<sup>7</sup> Müellif burada bir yanlışlık yaparak, biraz sonra kendisinin de belirteceği gibi, Ertuğrul'u da geriye dönen çocukların içinde saymıştır. Cenâbi, iki çocuğunun geriye döndüğünü, Ertuğrul'un onlardan ayrılıp Anadolu'ya geçtiğini söyler, bkz. (Cenâbi, bt:270/a) ; Kudbî'de Sungur Zengi ve Dündar'ın döndüğünü, Gündoğdu ve Ertuğrul'un onlardan ayrıldığını söyler, bkz. (Kudbî, bt:73/a); Cenâbi, ayrılma yerlerini Yasin ovası olarak belirtir, bkz. (Cenâbi, bt:270/a) Mustafa Nuri Paşa da bunlardan farklı olarak Gündoğdu, Sungur Zengi'nin ayrıldığını, Ertuğrul ve Dündar'ın Anadolu'ya geçtiğini söyler, bkz. (Mustafa Nuri Paşa, 1979:1-2/3).



etsin, üç evladı Gündüz, Sarvin<sup>8</sup> ve Osman'la Pasin ovası denilen yerde kısa bir müddet küffarla savaş yapmak için geride kaldılar ve savaştılar. Sonra oğlu Sarvin'i Konya ve Sivas'ın sahibi Selçuklu sultanı II. Alâeddin'e gönderdi. Beldesine girmek için izin istedi. Sultan Alâeddin onun yerleşeceği bir yer gösterdi. O da 400 çadırılık ev halkıyla birlikte oraya yerleşti. Karahisar ve Bilecik arasındaki Foça'yı vatan edindiler<sup>9</sup>. Sonra onlar, Sultan Alâeddin'in kâfirlerle savaş yapmaya yöneldiğini işittiler. Askerleriyle beraber ona katıldılar. Bu gazvede çeviklik ve cesaretle kâfirlere galip geldiler. Bu sayede Sultan Alâeddin'in yanında yakınlığı, mertebesi, muhabbeti arttı. 685 senesinde Sultan Alâeddin askerle Kütahya'ya savaşmaya geldi. Kâfirlere karşı Ertuğrul Bey de onunla beraberdi. Kaleyi alma ve onu ele geçirmeye ramak kala, Tatarların bazı beldeleri gasbettiği ve orada bozgunculuk yaptığı haberi ulaşınca, Sultan Alâeddin askeriyle düşmana doğru gitti<sup>10</sup>. Kalenin alınmasını Emir Ertuğrul'a havale etti. Askerinden bir kısmını da ona bıraktı. Ertuğrul ordusuyla kaleyi almaya devam etti. Onu güç kullanarak fethetti. Ganimet olarak mal, birçok esir ele geçirdi. Emir Ertuğrul 687 senesinde ölünceye kadar Allah yolunda 5/a cihada ve savaşa devam etti (Cenâbi, bt:270/b' den aynen). Asaletli, temiz evlatlar bıraktı.

### Osman Bey

Onların, cesaret bakımından en şiddetlisi, yiğitlik bakımından en kuvvetlisi ve soyu en mümbit olanı, Sultan Osman idi. 657 senesinde<sup>11</sup> doğmuştu. Çocukluğundan beri Allah yolunda babasıyla beraber savaş ve gazveye katılmak âdetiydi (Kudbî, bt: 73/a'dan aynen). Sultan Alâeddin'e, Emir Ertuğrul'un vefatı ulaşınca çok üzüldü (Cenâbi, bt: 270/b' den aynen). Yerine, asilliğini, cesaretini, yiğitliğini, kâfirlere karşı cihattaki şiddetini bildiği için oğlu Osman'ı tayin etti<sup>12</sup>. Ona davul, alem,

<sup>8</sup> Müellif, Osman Bey'in kardeşi Sarvin'den bahsetmiş, kitaplarda Sarvin isminde bir kayıt yok, doğrusu Sarubatı olacaktır, bkz. (Uzunçarşılı, 1996: I/107).

<sup>9</sup> Müellif burada Foça'ya benzer bir yer ismi yazmıştır. Bunun Karacadağ'ın, Karaca kısmı olduğu anlaşılmaktadır. Cenâbi ve Kudbî de böyle bir isim yok, ibare Kudbî'ninkine benzemektedir. O da Karahisar ve Bilecik arasındaki yeri Söğütçük olarak belirtmektedir, bkz. (Kudbî, bt:73/a).

<sup>10</sup> Uzunçarşılı bu tarihi bilginin yanlışlığını ve bunun ne Selçuknâmelerde ne de Bizans kaynaklarında olduğunu belirtir, bkz. (Uzunçarşılı, 1996: I/102).

<sup>11</sup> Çoğu tarihçiler Osman Bey'in doğumunu 656 olarak belirtmişlerdir, bkz. (Uzunçarşılı, 1996: I/104).

<sup>12</sup> Müellif burada Cenâbi'den alarak Osman Bey'i bu göreve Sultan Alâeddin'in görevlendirdiğini söyler. 682 ve 696 tarihleri arasında Selçuk Hükümdarı II. Gıyaseddin Mesud'tur. Uzunçarşılı, bu konudaki Feridun Bey'in Münşeâtını eleştirir. Yanlış bir bilgidir. Bkz. (Uzunçarşılı, 1996: I/106)

emirlik hilali, savaş kılıcı gönderdi. Önünde davul çalınca Sultan Alâeddin'e saygı için ayağa kalktı. Çalma bitinceye kadar böylece devam etti. Bugünden itibaren seferlerde ve törenlerde davul çalındığı zaman ayağa kalkmak Osmanlılarda âdet oldu. Osman Bey âlimleri ve salihleri çok severdi. Zahir ve batın ilimleri kendinde toplayan arif, âlim Şeyh Edebalı Kirmani'ye sık sık gelip gider ve onun gelip gidenler için yaptırmış olduğu zaviyesinde gecelerdi. Osman Bey gecelerden bir gece orada yattı. Rüya âleminde, bahsedilen Şeyh'in koynundan bir Ay'ın çıktığını, kendi koynuna girdiğini, bu esnada göbeğinden bir ağaç bitip dallarının göğe yükseldiğini, altında büyük dağlar, nehirler, pınarlar olduğunu, insanların bu sudan hem kendileri, hem hayvanları, hem de ekinleri için faydalandığını gördü. Osman Bey uykusundan uyanınca Şeyh'e gitti (Cenâbi, bt: 270/b'den aynen).

5/b Rüyasını ona anlattı. Şeyh onun için şöyle dedi: "Senin için müjdeler var.

Sana Sultanlık verilecek ve senin durumun yükselecek, sen ve bütün çocukların bundan faydalanacaksınız. Muhakkak ben, seni kızım ile evlendireceğim. Osman Bey, bunu kabul etti, şeyhin kızıyla evlendi, ondan çocukları oldu. Bu esnada Şeyh Edebalı 120 yaşındaydı. 687 senesinde Gazi Osman Bey Karaca Kalesi'ni fethedip kendisine bağladı. 688 senesinde de Yenişehir yakınındaki Köprühisar'ı aldı. Bu esnada Sultan Alâeddin'in Tatarlarla başı çok büyük sıkıntıdaydı. Yaşlanmış, üzerinde hareket ve çeviklikten kendisini alıkoyan aciziyet belirmişti. Kendi durumuyla meşguldü. Bu günlerde Emir Gazi Osman'ın durumu yüceldi. Fethetmiş olduğu yerlerin sultanı oldu. Cuma günü bayramında Karahisar'da Şeyh Edebalı'nın damadı Mevlana Dursun Fakih onun için hutbe okudu<sup>13</sup>. Bu 699 senesinde idi. Sultan Osman Gazi adına Osmanlı Devleti için okunan ilk hutbeydi<sup>14</sup>. Doğruluğunu Allah bilir ki, Sultan Alâeddin'in izni ile olmuştu. Sonra Sultan Gazi Osman, savaş ve cihada başladı. Bu esnada Konya hükümdarı Sultan Alâeddin vefat etti. Beldelerinde kargaşa, fitne çoğaldı. Askerlerinin çoğu Sultan Osman'a katıldı ve onun gücünü artırdı. O da gazve ve cihada yöneldi ve azgın kâfirlerin ellerinden memleketleri aldı (Cenâbi, bt: 271/b'den aynen).

<sup>13</sup> Müellif, Duran olarak yanlış yazmıştır. Dursun olacaktır, bkz. (Cenâbi, bt:271/a); (Kudbî, bt:73/a).

<sup>14</sup> Uzunçarşılı, tarihlerdeki bu 699 senesinde Osmanlı Devleti'nin bağımsız olduğu hakkındaki mütalaanın yanlış olduğunu belirtir. Osman Gazi gerek bu tarihte gerekse bundan sonra İlhanlılar'a bağlı olarak bir uç beyi olarak yaşamıştır. Hatta Gazan Mahmut Han, 1302'de Sultan Osman'dan, Suriye seferine asker istemiş, oda oğlu Savcı Bey'le asker göndermiştir. Bkz. (Uzunçarşılı, 1996: 1/108). Halil İnalçık da " ...Biz, Osmanlı Devleti'nin gerçek kuruluş tarihinin 27 Temmuz 1301 (701) olarak tesbit etmenin daha uygun olacağını düşünmekteyiz." der. İnalçık, 1999:9-22)

6/a 722 senesine kadar dini ayakta tutmaya yöneldi ve cihada devam etti. Bursa şehrine yöneldi. Osman Gazi orada savaştı, bir müddet orayı kuşattı. Kalenin işi güçleşince şehrin kıyısında iki kalenin yapılmasını emretti. Buraya askerleri yerleştirdi. Şehir halkının daraltılmasını, onların yiyeceklerinin engellenmesini emretti. Bu iş uzayınca bunu bırakıp belde ve kaleleri fethetmeyle, cihatla meşgul oldu. 626 senesi<sup>15</sup> olunca Sultan Osman'ın kayınbabası Şeyh Salih Edebalı vefat etti. O yaklaşık 150 yaşında idi. Yine bu senede Sultan Gazi Osman, oğlu Orhan'ı Bursa'nın fethine gönderdi. Bu arada Osman Gazi, nikris hastalığına tutuldu. Yenişehir'e yerleşti. Kuşatma esnasında Sultan Osman vefat etti. Osman Gazi'nin şehrin fethinden sonra bir müddet daha yaşadığı söylenmiştir. Doğrusunu Allah bilir. Allah Teâlâ ona rahmet etsin. O, adil, cesaretli, yetimlere ve dullara iyilik eden, onların yiyecek ve giyeceklerini ayıran, bir miktar at ve koyundan başka hiçbir mal bırakmayan bir hükümdar idi. 69 yaşında iken vefat etti. Hükümdarlık müddeti 27 sene<sup>16</sup> idi.

### Orhan Gazi

Allah ona rahmet etsin ve ondan razı olsun Sultan Osman Gazi'nin oğlu hükümdar, mücahit Orhan'ın saltanatının bahsi:

6/b 727 senesinin başlarında idi. Sultan Osman Gazi Sultan Orhan'ı Bursa'nın fethine gönderdi. Kâfirler zorlanıncaya kadar kalenin fethine çalışıldı. Kâfirler Orhan Gazi'den âmân dilediler. Sultan Orhan oraya girdi. Onları, mallarını ve çocuklarını serbest bıraktı. Kaleyi fethetti. Orayı İslâm beldesi yaptı. Hükümdarlığı oraya nakletti, orayı başkent yaptı. Halkına adaletli olmaya, kâfirlerle de savaşmaya yöneldi. 758 senesi olunca oğlu Süleyman'ı<sup>17</sup> Rumeli kalelerini fethetmeye ve orada cihada gönderdi. O vakit gemi ve donanmaya sahip değildiler. Gemiye benzeyen sandallar yaptılar. Geceleyin ona bindiler, karaya ulaştılar. Kaleyle karşılaşınca kadar gittiler. Onu kuşattılar ve istila ettiler. Sonra başka kalelere hücum ettiler. Oralari da aldılar. Süleyman

<sup>15</sup> Bu kısımları müellif Cenâbi'den almaktadır. Cenâbi tarihlerin belli olan kısımlarını kısaltma yapmak için söylememektedir. Sayfanın başında 700. Senelerden bahsettiğini belirtir, aşağısındaki tarihlerde 700 senesini bahsetmez, onun içindeki seneleri yazar. Müellif burada 726 senesi yerine 626 yazmıştır. Doğrusu 726 olacaktır. bkz. (Cenâbi, bt:271/b)

<sup>16</sup> Müellif bu hususta ne Cenâbi'ye ne de Kudbî'ye uymuştur. Cenâbi ve Kudbî, Osman Bey'in hükümdarlık müddetini 26 söylemiştir. Zannedirim ki müellif, 26 yerine 27 yazmıştır.

<sup>17</sup> Müellif, burada bir dipnot çıkararak, Kudbî'nin tarihinde Süleyman'ın isminin Selman olduğunu belirtmiş, doğrusunun da böyle olduğunu iddia etmiştir. (Kudbî, bt:73/b). Fakat bütün kaynaklarda Süleyman ismi geçmektedir. Cenâbi doğru isim yazmıştır, bkz. (Uzunçarşılı, 1996:122); Mustafa Nuri Paşa, 1979:1- 2/3).

Gazi, iyi huylu idi. Kâfirler onun iyi niyetini, adaletini görünce ona itaat etti ve ondan razı oldular. 759 senesinde Süleyman Gazi birçok kalelere seferler düzenledi. Onların hepsini ve Akdeniz kıyısında bir şehir olan Gelibolu kalesini aldı. Bu yerlerin çoğuna hâkim oldu. Adaletinden dolayı onun hükmü geçerli oldu. 760 senesi olunca bahsedilen Emir Süleyman ava çıktı. Bir av önüne çıktı, Süleyman Gazi atı arkasına sürdü, fakat atın ayağının sürçmesi üzerine attan düştü ve öldü. Allah ona rahmet etsin (Cenâbi, bt:273/a 'dan aynen). 761 senesinde Ertuğrul oğlu Osman oğlu Sultan Mücahit Orhan vefat etti. Allah ona rahmet eylesin. *Şekaiku'n-Numaniye 'de* onun 762 senesinde 7/a vefat ettiği belirtilmiştir. Doğrusu da budur (Taşkoprüzâde, 1975:726'dan aynen). Allah onu affetsin. 73 yaşında idi. Hükümdarlık müddeti 41 sene idi. Bursa kalesine defnedildi. Orhan, babası gibi cihadı çok, itikadı net, selim kalpli, kâfir ve dinsizlerin düşmanı idi. Mutlu olarak yaşadı, hamd ederek öldü. Allah ona rahmet eylesin (Cenâbi, bt: 273/a 'dan aynen).

### **Murad Hüdavendigâr**

Osman'ın oğlu Sultan Orhan'ın oğlu Sultan Mücahit Murad'ın saltanatının bahsi: İnsanlar arasında Gazi Hüdavendigâr olarak tanınır. Babasının vefatından sonra saltanat için ona biat edildi. Bursa şehrinde hükümdarlık tahtına oturdu. O vakit 34 yaşında idi. Tahta yerleşince, Ankara civarındaki kaleleri kuşatmaya gitti. Oraları 761 senesinde zorla fethetti. Bu senede Sultan Murad, Lala Şahin Atabek'i büyük bir orduyla Edirne şehrinin fethine gönderdi. Oraya yaklaşınca, askerler karşılıklarına çıktılar. Şiddetli bir çarpışma yaptılar. Allah Teâlâ orada kâfirleri hezimete uğrattı. Kaleyi kuşattılar. Onları günlerce muhasara ettiler. Müslümanlar kaleyi ele geçirmeye bir yol bulamadılar. Sultan Murad'a haber gönderdiler, bizzat kendisinin gelmesini istediler. Sultan tevhid ordusuyla kalktı denizi geçti. Onun gelişini kâfirler işitince, ayakları dolaştı, hükümdarları kaçtı. Durum Müslümanlar lehine gelişince, onların üzerine yüklendiler, şehre hücum ettiler. Orayı aldılar, şehre girdiler. Sultan'a haber gönderdiler. O da Allah'a hamdetti (Cenâbi, bt:274/b 'den aynen). Ona senada bulundu, sefere çıkanlara yaptıklarından dolayı teşekkür etti.

### **Sonuç**

Müellif, Osman Gazi'nin atalarının Anadolu'ya gelişinden başlayarak Ertuğrul Gazi'nin Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlı olarak yerleştiği

yerden ve oradaki faaliyetlerinden kısaca söz ettikten sonra, Osman Gazi'den III. Murad'ın ilk yıllarına kadar H.611-982/M.1255-1574 arasındaki faaliyetleri ele alır. Kitabında her Sultan'a ayrı ayrı yer verir.

Metot bakımından Klasik Arap Tarihçiliği geleneğine uygun şekilde yazılan eserde, başvuru kaynakların tenkidine yer verilmesi, değerlendirilmesi ve her yerde olmasa da bazı yerlerde hangi kaynaktan alındığının belirtilmesi Fahreddin Osman'ın tarih anlayışının sağlam kaynaklardan geldiğini gösterir.

Fahreddin Osman'ın en büyük özelliklerinden birisi de tarihi bilgilerde zaman zaman tenkide yer vermesidir. Sultan I. Murad Hüdavendigâr, Kosova savaşında ölümler arasında dolaşırken, ölümlerin içinden birinin kalkıp Sultan'ı öldürdüğüne dair bilgiyi vererek bu görüşün yanlışlığını çok akıllı ve mantıklı bir tezle çürütür. Onun tezi şudur: Vuran kişi, ölümler arasında olsa, bu işi nasıl hazırlayabilir? Ya da Sultan'ın ölümler arasında dolaşacağını nerden bilebilir? (Fahreddin Osman, bt: 8/b) diye sorgular. Gerçekten de bu konuda müellife hak vermemek elde değildir.

Müellif anlattığı konu ile ilgili farklı görüşler varsa mutlaka verir. Çoğu yerde bu görüşleri değerlendirir. Kendince doğru olan hangisi ise onu belirtir. Bazen de farklı bilgileri olduğu gibi verir. Cenâbi'de şöyle, Kudbî'de de şöyle diyerek ifade eder. Örneğin Sultan Orhan'ın vefatını Cenâbi ve Kudbî 761 olarak vermişler, müellif her ikisinin görüşünü de söyler, doğru olanın Taşkoprüzâde'nin *Şekâiku'n-Numaniyye*'de belirttiği gibi 762 olduğunu ifade eder (Fahreddin Osman, bt: 7/a). Yine Sultan I. Murad'ın savaş meydanında dolaşırken ölümler arasındaki bir kişi tarafından öldürüldüğü veyahut da Müslüman olmak istediğini belirtip Sultan'ın yanına giren biri tarafından öldürüldüğüne dair iki farklı rivayeti verir, doğru olanın ikincisi olduğunu belirtir (Fahreddin Osman, bt: 8/b).

Müellif, bilgi ve olayların daha iyi anlaşılabilmesi için çok hoş benzetmelerde bulunmuştur. Osmanlı Devleti'ni bir güneşe, kâfirleri Ashab-ı Ress'e benzetmiştir (Fahreddin Osman, bt: 4/a).

Müellifin gerek Cenâbi gerekse Kudbî'den alarak aktardığı bazı bilgileri, çoğu Osmanlı tarihi kitaplarında görmemiz mümkün olmadı. Örneğin Yeniçerilerin Bürka diye isimlendirilmesi (Fahreddin Osman, bt:7/b); Timur ile Yıldırım Bayezid arasında geçen konuşmada Yıldırım Bayezid'in, Timur'a üç vasiyeti, Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul fethi öncesi Rumlardan "öküz derisi" kadar bir yer istemesi ve oraya yapmış olduğu bina (Fahreddin Osman, bt:22/a); Mercidabık Savaşı öncesi Hayri

ve Canberdi Gazali'nin Osmanlılara geçmesi ve savaşın seyrinin değişmesi (Fahreddin Osman, bt:36/a); Rodos fethi sonrası, Rodos halkının serbest bırakılıp Malta'ya gitmeleri, oradaki Müslümanlara ezaları (Fahreddin Osman, bt:43/a) ; Vezir İbrahim Paşa'nın düğün yemeği (Fahreddin Osman, bt: 46/b); Şehzade Mustafa'nın öldürülmesi, Mustafa'nın cebinden çıkan mektupla sultanın yaptığına pişman olması, Kâbe'nin revaklarının bozulması sebebiyle onların kubbeye değiştirilmesi, Şah tarafından gelen mektuplar; Yemen'in ikiye bölünüşü, ordunun Yemen'e gidişi, Sinan Paşa'ya karşı İmam Mutahhar'ın 40.000 kişiyle çıkması ve bunlar hakkında geniş bilgiler (Fahreddin Osman, bt: 78-79) eserin göze çarpan kısımlarını oluşturmaktadır.

Ayrıca Halku'l-Vad savaşı ile (Fahreddin Osman, bt:n 86/a); büyük bir zahmetle Arafat'a akıtılan suyun Abbasiler zamanından Osmanlılara kadarki sürecinin uzunca işlenmesi (Fahreddin Osman, bt:101/b) kitabın orijinal kısımlarını oluşturmaktadır. İşte bunları başka Osmanlı tarihi eserlerinde bir arada görmemiz mümkün olmadı.

Arap bir kişinin yazmış olduğu Osmanlı tarihi hakkındaki bu eserin, Arapların Osmanlılara bakışının belirlenmesinde büyük bir katkısı olacaktır.

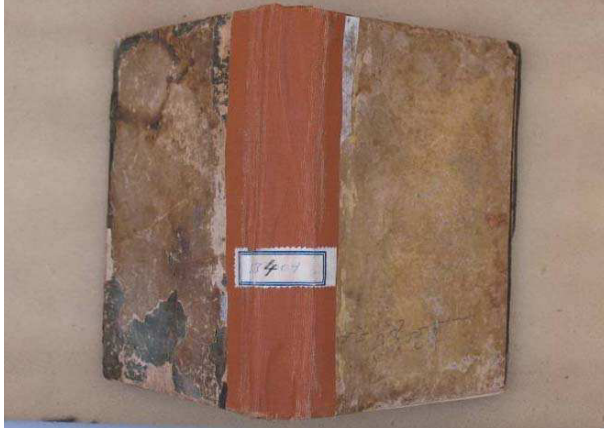
### Kaynakça

- Akgündüz, A-Öztürk, S. (1999). *700. yılında bilinmeyen Osmanlı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Aşıkpaşazâde. (1332). *Tevârih-i Âl-i Osman*, (nşr. Ali Bey), İstanbul.
- Baltacı, C. (1981, Ekim). *Osmanlılar döneminde Nakibüleşraflık müessesesi ve Nakibüleşraf defteri*. IV. Milli Türkoloji Kongresi'nde sunulan bildiri.
- Cenâbi Mustafa b. Hasan. *el-Aylâmü'z-Zahir Fî Ahvâli'l-evâil ve'l evâhir*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3100 numarada kayıtlı Yazma Eser.
- Enveri. (1928). *Düsturnâme-i Enveri*. (M. H. Yınanç, nşr.). İstanbul.
- Fahreddin Osman b. Ebi Bekir. *Kitabü'l-Bustan fî Ba'zı Ahbâri Âl-i Osman*. Koyunoğlu Müzesi: 13409'da kayıtlı yazma eser.
- İbnü'l-İmâd ve Ebu'l Felah Abdülhayy b. Ahmed. (1350-1351). *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*. (Cilt 1-8). Kahire.
- İnalçık, H. (1999). Osmanlı Devletinin kuruluş problemi. *Doğu-Batı*.
- Kehhâle, Ömer Rıza. (1957/1961). *Mu'cemü'l-Müellifin*. (Cilt 1-15). Dımeşk.
- Kudbî, Muhammed b. Alaeddin. *el-İ'lâm Fî A'lâm-i Beytillâhi'l-Haram*, İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesinde 3047 numarada kayıtlı Yazma Eser.

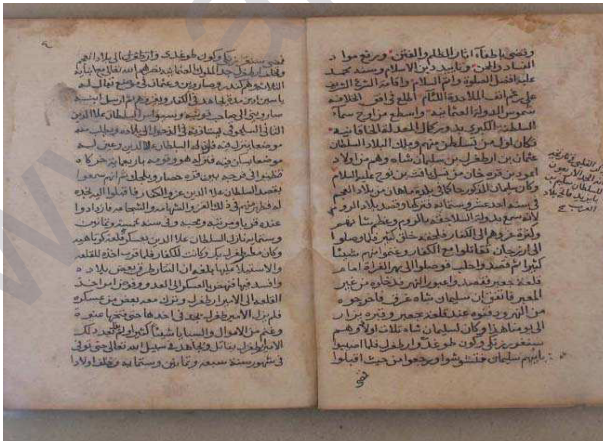
- Kutbî, Muhammed b. Alaeddin. *el-Î'lâm fi a'lâm-i Beytillâhi'l-Haram* (El-Bâkî Abdul-Bâkî Efendi, Çev.). Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi. 13314.
- Mustafa Nuri Paşa. (1979). *Netayicü'l-Vukuat, kurumları ve örgütleriyle Osmanlı tarihi* (N. Çağatay, Sad.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Neşri Mehmed. (1949-1957). *Kitâb-ı Cihannüma Neşri tarihi* ( F. R. Unat ve M. A. Köymen, nşr.). (Cilt I-II.). Ankara.
- Oruç b. Âdil. (1925). *Tevârih-i Âl-i Osman*, (F. Babinger nşr.). Hannover ve İstanbul.
- Sarıcık, Murat,(2003). *Osmanlı İmparatorluğunda nakibu'l-eşraflık müessesesi*, Ankara.
- Şen, M.E. (2000). *Kitabü'l-Bustan fi ba'zı Ahbâri Âl-i Osman çeviri- tanıtım ve değerlendirmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Şükrullah. (1949). *Behçetü't-Tevarih* (N. Atsız, nşr. Osmanlı Tarihleri I). İstanbul.
- Taşköprüzâde. (1975). *Şakaıku'k-numaniyye*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1996). *Büyük Osmanlı tarihi*. (Cilt 1-7). İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Zirikli. H. (1984), *Kamus'l-Â'lâm*, (Cilt 1-8.). (Z. Fethullah nşr.). Beyrut.



**Ekler 1**

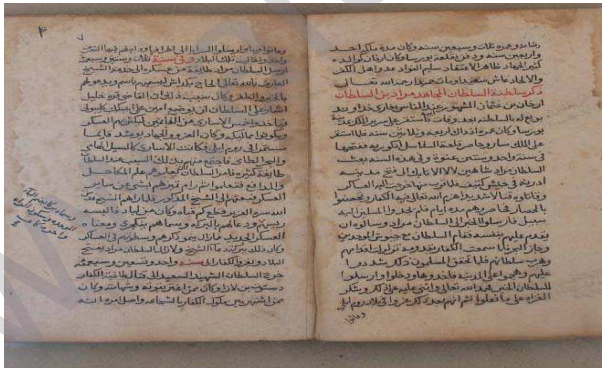


Ekler 2



www.kurdi.org

Ekler 3



198

Mukaddime, Sayı 1, 2010

www.kurdoloji.org

# TÜRK MUSİKİSİNDE NİKİZLİ ÇÂRGÂH

Ali TAN

Araş. Gör., İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı

## Özet

Mûsikimizin nadide makamlarından biri olan çârgâh, tarihsel süreçte önceleri *tamam* perdelerden oluşur. Bu makalede tespit edildiği gibi 15.yy itibariyle sabâlı tarifleri görülen çârgâh makamının günümüz repertuarı, gelenekteki nazariyesi kadar zengin değildir. Fakat mûsikimizin temel dizisi olarak kabul görmüştür. Temel dizi olarak kabul görürken farklı kullanımları göz ardı edilmiş; sabâlı şekli sadece bir geçki olarak görülmüş, ifade gücü elinden alınmış, sınırları daraltılmıştır. Bu makalede özellikle çârgâh makamının gözden kaçan kullanımlarından biri olan nikrizli çârgâh üzerinde durulacaktır. Bu çârgâh çeşidi mevcut sistemde bir geçki olarak bile anılmamıştır. Makalede nikrizli çârgâhın makam olarak terkip edilmesi, örnekleriyle ve özellikleriyle ortaya konulması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Nikrizli Çârgâh Makamı, Çârgâh Makamı, Sabâlı Çârgâh, Arap Çârgâhı.

## Abstract

### Nikrizli Çârgâh in Turkish Music

Today's repertoire of çârgâh maqam, one of the precious maqams of Turkish music, is composed of undivided pitches in historical process in the past. It is defined as çârgâh with sabâ since 15th century. Çârgâh maqam is accepted as the main scale of Turkish music, although it is not rich as theory in tradition. While it is accepted as the main scale, its different versions are ignored. Çârgâh with sabâ version is accepted only as a transition and its effect of expression is lost.

One of the lost usage of çârgâh maqam is çârgâh with nikriz. Unfortunately this version of çârgâh is ignored, it is not



mentioned as even a transition. The aim of this article is compounding çârgâh with nikriz usages a maqam.

**Keywords:** Çârgâh With Nikriz Maqam, Çârgâh Maqam, Çârgâh With Saba Maqam, Arabian Çârgâh.

## Kurte

### Di Musîkîya Tirkî de Çargaha Nîkrîzî

Çargah ku ji miqamên muzîka me ya nedîtî ye, di derava dîrokî de, berê bi perdeyên *temam* tê pê. Wekî ku di vê xebatê de hatîye tesbîtîkirin, repertuara îroyîn a miqamê çargahê ku ji sedsala 15. û pê ve terîfên bi saba jî nîşan dide, wekî teoriya xwe ya kevneşopî ne dewlemend e. Lê wekî rêza bîngêhîn a muzîka me hatîye pejirandin. Bi dîtîna xwe ya rêza bîngêhîn ve bikaranînen cuda hatine piştguh kirin, şîklê bi seba tenê wekî derbasok hatîye dîtin, hêza îfadê ji dest hatîye stendin, sînor hatine tengkirin. Di vê meqalê de bi taybetî li ser çargaha nîkrîzî tê rawestîna ku ji bikaranînen piştguhkirî yê miqamê çargahê ye. Ev cureya çargahê di sîstema heyî de wekî derbasok jî nehatîye bilêvkirin. Di meqalê de armanc ew e ku çargaha nîkrîzî wekî miqam bê pêkvedan û bi mînak û taybetmendiyên xwe li holê bê raxistin.

**Peyvên Sereke:** Miqamê Çargaha Nîkrîzî, Miqamê Çargah, Çargaha Bi Seba, Çargaha Erebi

## چکیده

### مقام چارگاه نکریزی در موسیقی ترکی

چارگاه که یکی از مقامهای نادر موسیقی ما است در طول تاریخ در ابتدا از پرده های تمام متشکل می شود. همانطور که در این مقاله ثابت شده است فهرست نمایش امروزه مقام چارگاه در قرن پانزدهم به اندازه نظریه اش در سنت دولتمند نیست. ولی به عنوان سری اصلی موسیقی ما به شمار رفته است. با آنکه به عنوان سری اصلی قبول شده ولی کاربرد های مختلفش نادید کرده شده، شکل سابا تنها مانند یک گذر قبول شده، قوت افاده اش از دستش گرفته شده و حدودهایش تنگ کرده شده است. در این مقاله مخصوصا در مورد مقام چارگاه نکریزی یکی از کاربردهای مقام چارگاه که از نظر مخفی شده است خواهیم ایستاد. این نوع چارگاه در سیستم حاضر به عنوان یک گذر هم ذکر نشده است. در مقاله هدف است که چارگاه نکریزی را به عنوان مقام ترکیب نماییم و با نمونه ها و خصوصیتهايش در میان بگذاریم.

**کلمات راهنما:** مقام چارگاه نکریزی، مقام چارگاه، چارگاه سابا، چارگاه عرب

## ملخص

## جارگاه بالنكريز في الموسيقى التركية

مقام جارگاه من المقامات الفاخرة في موسيقتنا كان في مراحل التاريخية يتكون من اصوات تامة فيما قبل. و كما اشرنا في هذه المقالة أن ذخيرة مقام جارگاه الذي نشأ في القرن الخامس عشر و كان يؤثر عليه مقام صباء في الوقت الحاضر ليست غنية كما كانت في نظريتها التقليدية. لكن أعتبر مقاما هاما في موسيقتنا و مع هذا أهملت استخداماته المختلفة و اعتبر شكله بصباء كتغير في طبقة المقام فهذا كان سببا لاغتصاب سلطة تعبيره و تضيق حدوده. في هذه المقالة سنركز خاصة على مقام جارگاه بنكريز وهونوع من مقام جارگاه. هذا النوع من جارگاه لا يذكر في النظام الحالي حتى كتغير في طبقة المقام. استهدف في هذه المقالة تبين مقام جارگاه بنكريز مع ملامحه و امثله و مرحلة تركيبه كمقام من المقامات.

الكلمات الأساسية : مقام جارگاه بنكريز , مقام جارگاه , مقام صبا جارگاه , مقام جارگاه العربي .

## Giriş

Çârgâh makamı, mûsikinin gelenekten geleceğe yolculuğunda kendine yer edinmiş; elimizdeki repertuarı pek de zengin olmayan; genellikle tasavvuf mûsikisinde kullanıla gelmiş bir makamdır. “Çârgâh” (Kantar, 1993, s. 222, 509) kelimesi “dördüncü yer” manasına gelir. Geleneksel nazariyata göre “rast” ana dizisinde yukarıya doğru dördüncü perde “çârgâh” olup, aynı adla anılan makamın başlangıç perdesidir.

İstanbul’un mûsiki geleneğinde çârgâh makamı hakkında çeşitli rivayetler vardır.<sup>1</sup> Bunlardan biri Hz. Peygamber’in, Kuran-ı Kerim’in bu makamda okunmasını tercih ettiği rivayetidir. Oysaki Hz. Peygamber, Furkan suresini birbirinden farklı makamlarla ve farklı tavırlarla okuyan Hişam b. Hakîm’in ve Hz. Ömer’in okuyuşlarını tasvip etmiş; “Şüphesiz Kur’an yedi harf üzerine nazil oldu. Kolayınıza geleni ve dilediğinizi okuyun” (Uludağ, 1999, s. 214) diyerek bu konuya açıklık getirmiştir.<sup>2</sup> Fakat buna rağmen çârgâh makamı müzisyenler arasındaki gizemini

<sup>1</sup> Çeşitli rivayetler için bk. Öztuna, 2000, s. 60; Aksoy, 2003, s. 174; Aydın, 2004, s. 106. Diğer taraftan Kazım Uz, musiki sözlüğünde çârgâh için şöyle der: “Bazı kimseler ala rivayetin çârgâh makamı ile teganni eylemeği meş’um addediyorlar ise de bu zanları bir esasa mustenid olmadığından hükümsüzdür” (Uz, 1964, s. 15).

<sup>2</sup> Müzik yazarı ve bestekar olan Cahit Öney’in “yedi harf” konusunu “yedi perde ve makam”la özdeşleştiren görüşü için bk. Cahit Öney, “Tecvid, tertil ve Türk musikisi usulleri ve seb’a-i ahruf”, *Musiki Mecmuası*, sy. 417, 1987, s. 4-11 ve ayrıca <http://tasavvufcahit.sitemynet.com/>

korumuş ve eldeki repertuara bakılırsa daha çok tasavvuf mûsikisinde kullanılmıştır.

Mûsikimizde çârgâh makamı, öğretimde ve nota yazımında tatbik edilen Arel-Ezgi-Uzdilek sisteminin ana dizisini teşkil etmektedir. Çârgâh makamının, ana dizi olmasının nedenini Suphi Ezgi; “İstimal etmekte olduğumuz mütenevvi dizilerimizi yazmak için, onlardan birisinin esasi ve tabî bir dizi itibâr edilmesi lâzımdır. Çünkü tabî dizinin işaretsiz yazılacak olan seslerine mukabil, diğer dizilerden nağmelerinin tahriri tanini, büyük mücennep, küçük mücennep, bakiye, fazla aralıklarının birbiri ile cem’i veya yekdiğerinden tarhile mümkün olmamaktadır” (1933, s. 50) şeklinde açıklar. Bu bakış açısı, (yani aralıkların daha rahat yazılmasını sağlamak maksadıyla çârgâhın ana dizi olarak kabul edilmesi), çârgâh makamının farklı kullanımlarının sadece bir geçki olarak görülmesine ya da göz ardı edilmesine sebebiyet vermiştir. Bu makale ile çârgâh makamının farklı bir kullanımı olan nikrizli çârgâha dikkat çekmek ve kullanımı nazari olarak tanımlanabilir hale getirmek hedeflenmiştir.

Türk mûsikisinde ana dizi tartışmasının odak noktası olan çârgâh makamının mevcut tanımının yetersizliği üzerine çeşitli makaleler yayınlanmıştır. Fakat genellikle çârgâh üzerine söylenenleri aktaran bu makaleler, makamın daraltılmış yapısına bir çözüm önerisi getirmeyi amaçlamamışlardır. Çârgâhın tarihsel seyri konusunda kapsamıyla dikkate değer ilk çalışma Owen Wright’ın “Çârgâh in Turkish Classical Music: History Versus Theory” adlı makalesidir (Wright, 1990, s. 224-244 çevirisi için bk. Turabi, 2001, s. 81-104). Wright makalede gelenekteki tanımları ışığında, günümüz notasyonu ile çârgâh makamı dizilerini verir. Çalışmalardan bir diğeri Günay Günaydın’ın “Çârgâh Makamı ve İncelemesi” (Günaydın, 2000) başlıklı makalesidir. Makalede özetle çârgâh makamının Arel-Ezgi-Uzdilek sisteminde tarif edildiği gibi sadece tamam perdelerden oluşmadığı anlatılır. Aynı eksen de bir çalışma da Oya Levendoğlu’na aittir: “Klasik Türk Müziği’nde Ana Dizi Tartışması ve Çârgâh Makamı” (Levendoğlu, 2003) başlıklı makalede özetle geleneğin çârgâh algısıyla günümüz çârgâh algısı arasında önemli farklar olduğu vurgulanır.

Çârgâh makamının mevcut sistemdeki tanımının yetersiz olduğu mûsikişinaslar tarafından da icra yoluyla ortaya konulmaktadır. Çârgâh makamında taksim yapan sazandelerin makamı sabâlı olarak icra ettikleri, Türk mûsikine yabancı olmayan herkes tarafından bilinir. Mûsikişinasların çârgâh algısının sabâlı olması, sistemin ise sabâlı kullanımı sadece bir geçki olarak görmesi, sistem ile icranın arasında



geniş bir uçurum oluşturmuştur. Bu uçurumun aşılması için ek dizilerle zenginleştirilmiş bir çârgâh makamı tanımına ihtiyaç vardır. Mevcut sistemin, çârgâh makamının farklı kullanımlarını anlamlandırabilmesi için bu tanımları belirleyecek bir nazariyat gereklidir.

Makalemizin ana eksenini oluşturan “çârgâhın nikrizli kullanımı”na Yılmaz Öztuna, Ekrem Karadeniz ve Fikret Kutluğ’un çalışmalarında rastlamak mümkündür. Fakat bu çalışmalarda nikrizli çârgâhın nasıl tarif edildiği makalenin sonraki bölümlerinde irdelenecektir. Nikrizli çârgâhın nazariyesinden ve çeşitli nikrizli çârgâh tariflerinden önce çârgâh makamının gelenekteki seyrini incelemek, makamın mevcut sistemdeki şekliyle muhakeme edilebilmesini kolaylaştıracaktır.

### Gelenekten Günümüze Çârgâh Makamı Tarifleri

Özel bir tanımlamayla “İki ses arasındaki manevi münasebet”<sup>3</sup>; klasik bir deyişle ise “seslerin ilmi” (Özkan, 2000, s. 29) olan mûsikinin en önemli unsurlarından biri *makam*’dır. Makam kelime anlamı olarak “durulan yer, durak” manasına gelir. Mûsiki literatüründe ise “... Esas unsurlarıyla işitildiğinde başka kısımlara bölünemeyecek derecede kendine mahsus bir bütünlük arz eden nağmeler” (Başer, 1995, s. 84) olarak ifade edilir. Müzik nazariyesi üzerinde yazılan eserlerde, makamlar hakkında malumat bulmak mümkündür. Bu eserlerde makam kelimesinin yerine dönem dönem “edvar, âvâze âgâze, şube, terkib” kelimelerinin de kullanıldığı görülür (Özkan, 1993, c. 27, s. 410).

Müzik nazariyesini anlatan eserler çeşitli nazari sistemlerin birer ürünüdür. Konumuzu ilgilendiren nazariyat kitaplarının iyi bir kronolojik listesi Yrd. Doç. Dr. Recep Uslu (2002, XII, s. 443-448) tarafından yapılmıştır. Urmevi-Meraği gibi klasik dönem nazariyatçılardan, Arel-Ezgi-Uzdilek gibi XX. Yüzyıl müzik teorisyenlerine kadar çeşitli nazari sistemler ortaya konmuştur (Kutluğ, 2000, s. 25). Nazari sistemlerin açıklayıcıları olan teorisyenler çârgâh makamını (gelenekte *edvar*<sup>4</sup> adı verilen) mûsiki konulu kitaplarda çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. Bu

<sup>3</sup> Niyazi Sayın’dan alınmıştır (Tan, 2008, s. 49).

<sup>4</sup> Gelenekte mûsiki nazariyatından bahseden kitaplara “*edvar*” denir. Edvar kelimesi Arapça “devr” kelimesinin çoğuludur ve “daireler” anlamına gelir. Genellikle iki bölümden oluşan eserlerin ilk bölümünde ses sistemi genel adıyla makam ve ilgili unsurları, ikinci bölümünde ise ika konusu işlenir (Sezikli, 2000, s. 21).

kitaplardaki tariflerden makalenin kapsamı çerçevesinde önemli görülen tanımlar aşağıda sıralanmıştır.<sup>5</sup>

Klasik dönem nazariyatçılardan Bağdat ve Isfahan'da kitaplarını yazan Safiyuddin Urmevi (ö. 1294), *Kitab'ül Edvar*'da (1999) çârgâhı tanımlamamıştır. Abdülkadir Meraği'nin (ö. 1435) ise 6 çârgâhtan bahsettiği söyleyen H. S. Arel, çârgâh makamlarının dizilerini harflerle verirken bu bilgileri Meraği'nin hangi eserlerinden aldığı hakkında malumat vermez (1953, s. 72). Şam Memlukululeri arasında yaşayan Safadi ise, zengule makamının bir şubesi kabul ettiği çârgâhın çârgâhla başlayıp çârgâh perdesinde karar verdiğini söyler (2007, s.51).

15. yy Türk ekolü mûsiki nazariyatçılarından Yusuf Kırşehri, yazdığı *Risale-i Mûsiki* (1410) adlı eserinde çârgâh makamını dört şubeden biri olarak kabul ederek şöyle anlatır: “evvel çârgâh hemen segâh, hemen düğâh, hemen yekgâh evi, rast karargâhı, nerm agaze tizi düğâh evi, hüseyni, yekgâh evi, ısfahan, segâh evi, evkat kûçek, çârgâh heman” (2007, s. 94-94).<sup>6</sup> Çârgâhta başlayıp çârgâhta biten bu seyrin perdeleri hakkında yeterince ayrıntının olmaması çârgâhın türünü belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Hızır Bin Abdullah *Kitab'ül Edvar* (1451) adlı eserinde sadece dört şubeden biri olduğunu (2001, s.47) söyler, fakat perde adlarından bahsetmez. Bu görüşü aynen tekrarlayan Seydi, *El Matla* adlı eserinde çârgâhı, kısaca açıklar: “*Gir ve çârgâh evinde ibtida it, var otur rast evinde hoş sada it*” (1988, s.123). Bu tanımdan çârgâh perdesinden başlayan ve rast perdesinde devam eden bir seyir anlaşılmaktadır ki bu seyir günümüzdeki çârgâh makamı tariflerinin aksine inici yapıdadır. Seydi'de belirsiz olan karar perdesi Kadızade Tirevi'nin tanımında oldukça açıktır. Kadızade Tirevi (ö. 1494) yazmış olduğu mûsiki risalesinde, diğerleri gibi dört şubeden biri olarak kabul ettiği çârgâh makamını şöyle açıklar: “Çârgâh oldur ki cüz'i zengüle ola, nevi ahir kendu hanesinden hod imiş idik ki segâh hanesi üstünde olur, kendu hanesinden agaze idub, aşaga gidub segâh ve düğâh ve rast hanelerin seyr idub, yine kendu hanesine çıkar, kendu hanesinden yukaru zengule için pençgâh<sup>7</sup> hanesi çârgâh hanesine karib olmuşdi, ol perdeye ugrayub

<sup>5</sup> Edvarlardaki makam tariflerini günümüz notasyonunda perdelere dönüştürmek için edvarlar üzerinde derinlemesine bir çalışma yapılması gerekmektedir. Bundan dolayı sadece tariflere yer verilmiştir.

<sup>6</sup> G. Günaydın'ın makalesinde “Der Beyan “ adlı eserin Yusuf Kırşehri'ye ait gösterilmesi doğru değildir. Bu nedenle aktarılan görüş de Yusuf Kırşehri'ye ait değildir. “Der Beyan” XVII. Yüzyılda yazılmıştır (Uslu, 2002). Nüsha farklarına dikkat etmeden yapılan değerlendirmelerin çoğu zaman hatalı olduğu görülmektedir. (Bu konuya dikkat çeken bir yazı için Bk. S. Agayeva-R. Uslu, *Ruhperver*, İstanbul, 2009).

<sup>7</sup> Pençgah perdesi günümüzde neva perdesine tekabül eder. Bk. Uygun, 1990, s. 32

andan yukarı hüseyni hanelerin seyir idub, gelub yine kendu hanesinde karar ider, çârgâhın agazı ve karargâhı yine kendu hanesidir...”. (1990, s.41). Bu tanım diğerlerine göre daha açıklayıcıdır.

15. yüzyıl Türk ekolü nazariyatçıları çârgâhı dört şubeden biri olarak kabul ettikleri söylenebilir. Ayrıca Tirevi'nin daha anlaşılabilir alan bir tanımla çârgâhı sabâlı olarak izah ettiği görülmektedir. Bu tanımla sabâlı çârgâhın, bazılarınin iddia ettiği gibi, 18.yüzyıldan beri değil, 15. yüzyıldan itibaren kullanıldığı gayet açıktır.

1690'da eserini yazan XVII. Yüzyıl nazariyatçısı Kantemiroğlu (ö. 1723) çârgâh makamını, “çârgâh makamı ulu ve tam perdelerin makamlarındandır. Perde dairesinde kutb olarak kendi perdesini alır ve gerek kalın perdelerden incelere, gerek ince perdelerden kalınlara doğru gelindiğinde çârgâh perdesinde kendini gösterir” (2000, s. 59) şeklinde izah eder. Kantemiroğlu “Çârgâh makamının hükmü” bahsinde makamın dar bir yapıya sahip olduğunu, hiçbir terkiyle uyuşmadığını bu nedenle de çârgâh makamında bestelenmiş eserlerin oldukça az olduğunu söyler.

Kutb-ı Nâyî Osman Dede (ö. 1729), *Rabt-ı Ta'birat-ı Mûsikî* adlı eserinde çârgâh makamını, çârgâh perdesinden başlayan segâh ve dügâh perdelerini gösteren ve sonra yine segâh gösterip çârgâhta karar eden bir makam (1991, s.120) şeklinde kısa bir tarifile izah etse de kendi bestesi olan çârgâh ayin-i şerifinden ve ayinin başındaki çârgâh peşrevinden (bk. Nota.1) çârgâhı, üçüncü derecesinde (yani çârgâh perdesinde) karar eden bir sabâ makamı gibi tasavvur ettiği görülmektedir.

**ÇÂRGÂH PEŞREVI**

Devr-i kebir Nâyî Osman Dede

Nota.1. Kutb-ı Nâyî Osman Dede'nin Çârgâh Peşrevi'nin Birinci Hanesi ve Teslimi

Abdülbaki Nasır Dede (. 1821) 1796'da *Tedkık  Tahkık* adlı eserinde argh makamından Öyle bahseder: "Acem, gerdaniye ve muhayyer perdelerinde çokça gezerek, saba gösterip argh perdesinde karar verir. Bunda görüş birliği vardır." (1997, s.27) Bu tanımla günümüzde *Klasik argh* olarak bilinen argh Şekli kastedilmektedir.

18. ve 19. yüzyılda, Osman Dede ve Nasır Dede'nin andığımız argh tanımları, argh algısını göstermesi bakımından gayet anlaşılır ve önemli birer kayıt olup sabayı sadece bir geçki olarak gören nazariyatılara (Tirevi'nin argh algısıyla birlikte) bir cevap niteliği taşımaktadır.

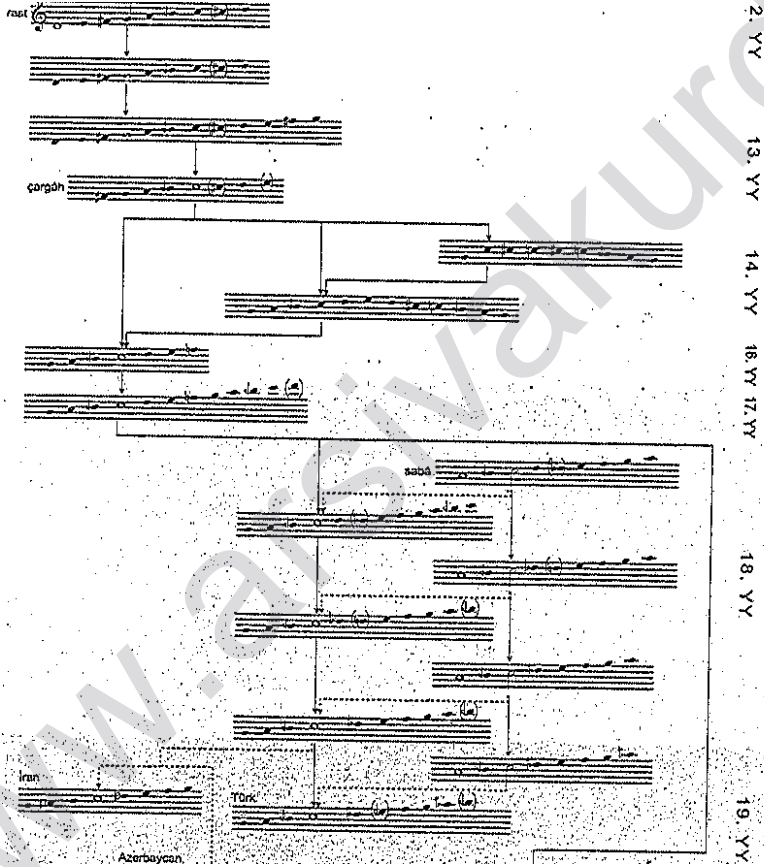
20. yüzyıl müzik teorisyenlerinden İsmail Hakkı Bey (. 1927), argh makamı hakkında detaylı bilgi vermeyip, Türk arghı ve Arab arghı olarak ikiye ayırır. *Mûsiki Tekml Dersleri* adlı eseri incelendiğinde Türk arghını sabalı olarak; Arab arghını ise argh perdesinde rastlı dŐndę görülür (2006, 37).

Abdülkadir Tre (. 1946) müzik teorisi ekolünün en önemli temsilcisi olan Ekrem Karadeniz (. 1981) argh makamını sabalı olarak tarif eder. Ayrıca "Arap arghı" denilen bir tür arghın olduğunu Abdülkadir Tre'den nakleder (1981, s. 114). Arap arghının -makalemizin ana konusu olan- nikrizli argh makamına benzer bir dizi olduğunu yine Karadeniz'den öğreniyoruz. Bu bilgi Karadeniz'e Tre'den; Tre'ye ise Arabistan'da bulunmuş Bursalı Feraizcizade YüzbaŐı Abdülkadir Bey'den sözle intikal etmiştir. Ekrem Karadeniz bu dizinin Türk mûsikisinde kullanılmadığını söylese de elimizdeki bilgiler iŐığında Anadolu'da böyle bir dizinin kullanıldığı açıktır.

20. Yüzyıldan itibaren müzik eğitiminde kabul edilen müzik teorisi olan, Arel -Ezgi-Uzdilek sistemi argh makamını bir *do majör* dizisi olarak kabul eder (Ezgi, 1933, s. 50). Bununla birlikte gelenekte sabalı kullanımının bulunmasına rağmen, sabanın ana dizide olmadığı hususunda ısrar edilir (zkan, 2000, s. 95). Sisteme göre güçlü perdesi rast ve gerdaniye perdeleridir. Makam ıkıcı ve çıkıcı inici olarak kullanılır. Arel-Ezgi-Uzdilek sistemi takipçilerinden Yılmaz ztuna ise nikrizli arghtan "nikriz makamının argh perdesindeki Őeddidir ki S. Oztoprak nimsofyan usulde bir sirtoyu bu perdeden bestelemiŐtir" (ztuna, s. 63) Şeklinde bahseder<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Şed makam kavramı Arel-Ezgi-Uzdilek siteminin ıkamazlarından biridir. Çünkü hiçbir makamın Őeddi yeni bir makam oluşturmamaktadır. Buselik makamının dğhta, rasta ve nevada yine buselik makamı olarak icra edildiği gibi... (Şed konusu hakkında Bk. Gözde

Edvarlardan aktardığımız tarifler, makamın genel hatları hakkında malumat verir. Fakat bu malumatla çârgâh makamını günümüz nota sistemine kayıpsız olarak taşımak oldukça güçtür. Gerçi eldeki verileri etkin bir şekilde kullanarak zaman zaman en yakın diziler elde edilse de genellikle çeşitli modellemeler yapıldığı görülür. Bu konuda fikir sahibi olabilmek için aşağıdaki Owen Wright tarafından yapılan kronolojik geniş kapsamlı bir çârgâh modellemesi incelenebilir.



12. - 19. Yüzyıllarda Çârgâh Modellemesi (Wright, 2001, s.95)

Owen Wright, tarafından yapılan bu 12.-19. Yüzyıllar arası nazari modellemede önceleri tamam perdelerden oluşan çârgâh makamının 18. yüzyıldan itibaren sâbalı olarak kullanılmaya başladığı; fakat herhangi bir nikrizli çârgâh dizisininin yer almadığı görülür.

### Sabalı Çârgâh ve Arap Çârgâhı:

Buraya kadar özetlediğimiz bilgilerden Owen Wright'ın modellediği gibi sabalı kullanımın XVIII. Yüzyılda başladığını söylemenin gerçeği yansıtmadığını tespit edebiliyoruz. Müzik geleneğini gösteren kaynaklardan Türk kolu edvar yazmalarında XV. Yüzyıldan başlayarak sabalı çârgâhın bulunduğunu görebiliyoruz. Çârgâh makamı dizileri içerisinde sabalı çârgâhı, 18. yüzyıl itibariyle dikkate almak, Tirevi'deki çârgâh tarifini yok saymak anlamına gelir.

“Arab çârgâhı” terimi tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Muallim İsmail Hakkı Bey'de ve daha sonra Abdülkadir Töre'de geçmektedir. Fakat her ikisi de makamı farklı tanımlamaktadır. Muallim İsmail Hakkı Bey, Arab çârgâhını çârgâh perdesi üzerinde bir rast dizisi şeklinde ifade ederken, Töre çârgâh perdesinde bir nikriz dizisinden bahseder. Muallim İsmail Hakkı Bey'in rastlı çârgâh tanımı, günümüz Arab mûsikisinde de yaygın olarak kullanılan çârgâh makamıyla örtüşmektedir.<sup>9</sup> Çünkü günümüzde Arapların çârgâh makamını çoğunlukla çârgâhta rast ve suzinâk makamı dizileri ile kullandıkları gözlemlenmiştir. Bazen çârgâhtaki rasta, çârgâhta bir hicaz dörtlüsünün<sup>10</sup> eklendiği de görülür. Töre'nin bahsettiği Arab çârgâhı ise makalemize konu olan nikrizli çârgâha benzemektedir. Gerek günümüz Arap müziği teorisyenlerinden gerekse İsmail Hakkı Bey'in tanımlarından ayrılan A. Töre'nin Arap çârgâhı tanımı üzerinde detaylı bir inceleme gereklidir. Diğer taraftan Erol Sayan, Türk müziğinde “hicazkâr” makamına Orta Asya Türkleri tarafından “çârgâh” denildiğini aktarır (2003, s. 203) ki çârgâh konusunun diğer bölgelerde de çeşitleri var demektir. Bütün bu konulara girmek makalenin sınırlarını aşacağını düşündüğümüzden bu yazının amacı kadarı ile iktifa ediyoruz.

<sup>9</sup> Mustafa Said, Mısırlı ud sanatçısıyla kişisel görüşme, 29.12.2009; Irak Çârgâh'ı için Bk. Simms, 2004, s. 169-171. Mısırlı ses sanatçısı Abd El Hayy Hilmi (ölm. 1912) çârgâh makamında seslendirdiği eserde ve Kanuni Muhammad El 'Aqqad(ölm. 1930)'ın çârgâh makamındaki kanun taksiminde Mısır Çârgâhının 19. Yüzyılda da rastlı olduğu tesbit edildi (Yazarın özel plak Arşivi).

<sup>10</sup> Çârgâh perdesi üzerindeki hicaz dörtlüsü içindeki perdeler sabâ makamındaki gibi icra edilir.

## Nikrizli Çârgâh Örnekleri

Türk mûsikisi saz eserleri repertuarında yer alan çârgâh sirto, nikrizli çârgâha örnek teşkil eder (Bk. Ek 1). Gerçi eserde nikriz ancak nazari olarak yer alır.<sup>11</sup> Çünkü icrada, yerinde bir zirgüleli suzinâk makamının dördüncü derecesi olan çârgâh perdesinde karar ettiği hissi daha ağırdır. Bu farklılığı, bölgelerle ifade etmek izahı kolaylaştırıcaktır. Nikriz nazari olarak bölgeyi işaret eder fakat nağmenin gidişatına göre neva üzerindeki hicaz bazen hüzzamdaki, bazen de zirgüleli suzinâktaki gibi icra edilebilir. Bu nağmenin perdeleri şekillendirmesiyle oluşan bir durumdur. İniş ve çıkış cazibesi hadisesinde olduğu gibi nağmenin seyrinin doğrudan etkilediği perdeler şark mûsikisinde olduğu gibi garp mûsikisinde de işitilebilir. İşte bu farklılığı nazari olarak ortadan kaldırmak için “nikrizli çârgâh” terimini kullanmak gerekir.<sup>12</sup> Fakat nikrizli çârgâh adı, yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden dolayı çârgâhta sadece nikriz seslerinin icra edilmesini ifade etmez. Nevadaki hicaz dörtlüsünün hüzzamdaki, zirgüleli suzinâktaki gibi icra edileceği müzik cümleleri de vardır (bk. Nota.2).<sup>13</sup>



Nota.2. Eserdeki Zirgüleli Suzinâk Hissini Kuvvetlendiren Kısım

Nikrizli çârgâhın terhib edilmesi fikrini uyandıran, çârgâhın farklı kullanımlarından biri ise Neyzen Ahmed Şahin’in derlediği “Ey Sabâ söyle selâmım yâre” (Bk. Ek 2) başlıklı eserdir. Kendisinin derlediği bu eser, Erzurum yöresine ait olup, Arel-Ezgi-Uzdilek sisteminin bugüne kadar adlandırmadığı yeni bir çârgâh dizisi içerisinde<sup>14</sup> seyretmektedir (Kaside Hattat Hüseyin Kutlu’dan 2008 yılında derlenmiştir. Derleyici ise

<sup>11</sup> Bu durum mûsikimizde nağmenin perdeleri şekillendirmesinden kaynaklanır. Her ne kadar makamların perdeleri belirlediği söylene de bu icrada böyle değildir. Nağmeler perdeleri çeşitli bölgelere sürükleyebilirler.

<sup>12</sup> Makamı mevcut sistem üzerinde anlattığımız için farklılıkları nikrizli çârgâh adı altında toplamak zorunda kaldık.

<sup>13</sup> Bu durum mevcut sistemde tanımlanmayan perdeler nedeniyle makamdaki özel baskıları nota üzerinde gösterememişimizden kaynaklanmaktadır.

<sup>14</sup> Hüseyinde nişabur (neva perdesi üzerindeki humayundan kaynaklanır) ile başlayan seyir, çârgâh perdesinde nikriz çeşnişiyle karar etmektedir.



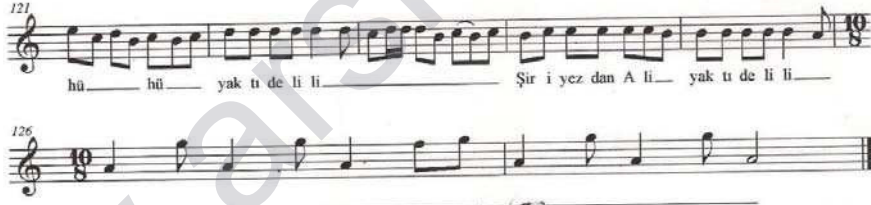
TRT İstanbul Radyosu Sanatçısı Ahmed Şahin'dir. Eser ilk defa yayımlanmaktadır).

Elimizde çârgâhta nikriz dizisi içerisinde seyreden başka eserler de vardır. Bu eserlerden biri Fikret Kutluğ'un *Türk Mûsikisinde Makamlar* başlıklı eserinde "Türk Halk Mûsikisinde Makamlar" bölümünde "Ayaklarla ilgisi olmayan, makam karşılığı bulunmayan ve birden fazla makamla bestelenen türküler" kategorisinde "*Hüseyni- Çârgâhta Nikriz*" adıyla verdiği bir Şebinkarahisar türküsü olan "Tepeler Tepeler"dir (notası için Bk. Ek 3). Kutluğ diziden nazari olarak bahsetmez.

Eldeki nikrizli çârgâh örneklerden bir diğeri, çerağ yakma esnasında okunan bir "Düvazımam" eseridir. Bu Düvazımam, Sivas Hıdırabdâl Ocağı zikirlerinden Âşık Süleyman Koçak'tan (ö. 2009), Ekrem Şimşek tarafından derlenmiş olup yaygın olarak okunan bir eserdir (Bk. Ek 4). Eser, tıpkı biraz sonra bahsedilecek Erzincan Türküsü gibi, sonuna dek nikrizli çârgâhla devam eder fakat serbest bir kısımla karar perdesi düğâh perdesine indirilir (bk. Nota.3). Eserin bu şekilde icrasının nedeni ne olabilir? Çârgâhta karar verilmesinin ardından müzikal estetik olarak çârgâh bir eser okunması gerekir, oysaki çârgâh repertuarı oldukça sınırlıdır. İşte bu nedenle kararın daha zengin bir repertuara sahip düğâh kararlı makamlara geçiş için indirildiği düşünülmelidir.

210

*Mukaddime,*  
Sayı 1, 2010



Nota.3. Nikrizli Çârgâh İçerisinde Seyreden Duvazımam'ın Sonundaki Serbest Kısım

Nikrizli çârgâh örneklerinden biri de Arif Sağ'ın *Muhabbet 1* adlı kaset çalışmasında yer alan ve Gani Pekşen tarafından notaya alınmış *Tevhid*'tir (bk. Nota.4 ve Ek 5). Son bölümde kararın düğâha indirildiği görülmektedir.

mür ve te gel dim  
he ye ren ler si ze  
mü rü ve te gel di mi dost  
mür ve te gel dim A li A li A li

Nota.4. Nikrizli Çârgâh İçerisinde Seyreden Tevhidin Sonu

Halk mûsikisi repertuarındaki diğer bir nikrizli çârgâh örneği “Seyyah olup ayrı düştüm” güfteli Erzincan Türkü’südür. Türkü’nün sonundaki serbest kısım itibariyle makamın kararı çârgâh perdesinden düğâh perdesine indirilmektedir (Nota.5 ve Ek 6).

TE LİN DE NOL DU SAZ SERBEST O TEN TEL Lİ  
TUR NAM TE LİN DE NOL DU HEY

Nota.5. Nikrizli Çârgâh İçerisinde Seyreden Erzincan Türküsünün Sonundaki Serbest Kısım

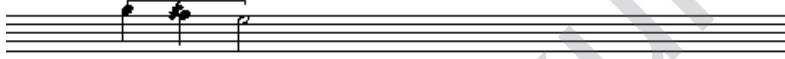
Yukarıdaki çârgâh kullanımları, çârgâhın günümüzdeki tarifi içerisinde tanımsız kalmaktadır. İşte bu nedenle çârgâh makamını tıpkı hicaz ailesi makamlarında olduğu gibi sabâlî ve nikrizli olarak terki edip bir çârgâh ailesiyle ifade etmek, çârgâh üzerine koparılan fırtınaları dindirmeyi kolaylaştıracaktır. Çârgâh makamı dizisi bir abide gibi mûsiki nazariyemizin temeline oturtulmuşken, zengin çârgâh kullanımlarını (gerek klasik mûsikide, gerek klasik halk mûsikisinde gerekse dini mûsikimizde) yok sayma kolaylığından kaçarak çârgâh ailesi altında toplamak; gelecek nesillerin çârgâhı anlamasını, çârgâhın ise mevcut mûsiki kültürünü ifade edebilmesini kolaylaştıracaktır.

## Nikrizli Çârgâh Makamının Özellikleri

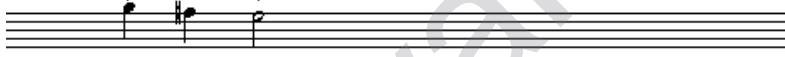
Günümüz müzik teorisyenlerinden Özkan'ın makam anlatım metoduyla “nikrizli çârgâh” makamının özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

- Durağı:** Çârgâh perdesidir.
- Seyri:** İnici-çıkıcıdır.
- Dizisi:** Hüseyni perdesi üzerinde bir nişabur üçlüsüne ve uşşak üçlüsüne, neva perdesinde bir hicaz dörtlüsü ile çârgâh perdesinde nikriz beşlisinin eklenmesinden meydana gelmiştir (Nota.6).

Hüseyni'de Nişabur üçlüsü



Hüseyni'de Uşşak üçlüsü



Çârgâhta Nikriz beşlisi



Nota.6. Nikrizli Çârgâh Makamı Dizileri

- Güçlüsü:** (İnici çıkıcı ise ) Gerdaniye perdesidir.
- Donanım:** Donanıma eviç perdesi yazılır.
- Perde İsimleri:** Çârgâh, neva, hüseyni (Hisar), eviç, gerdaniye, muhayyer, tiz buselik (Sünbüle), tiz çârgâh
- Yeden:** Buselik perdesidir.
- Genişlemesi:** Makam gerdaniye perdesi üzerinde buselikli<sup>15</sup> (bk. Nota.7) ve çârgâhlı<sup>16</sup> (bk.Nota.8) genişler.

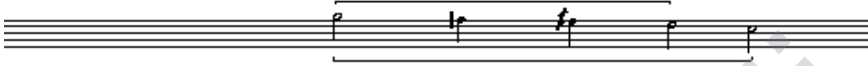
<sup>15</sup> Çârgâh perdesi üzerindeki nikriz beşlisinin gerdaniye perdesi üzerinde genişlemesinden kaynaklanır.

<sup>16</sup> Hüseyni perdesindeki uşşak dörtlüsünün, muhayyer perdesi üzerinde genişlemesinden kaynaklanır.

Gerdaniye Perdesinde Buselik Beşlisi



Neva Perdesinde Hicaz Dörtlüsü



Çârgâh Perdesinde Nikriz Beşlisi

Neva Perdesinde Hicaz Humayun Dizisi

Nota.7. Buselikli Genişleme

Gerdaniye Perdesinde Çârgâh Dörtlüsü



Muhayyer Perdesinde Buselik Beşlisi

Hüseyni Perdesinde Uşşak Üçlüsü



Hüseyni Perdesinde Uşşak Makamı Dizisi

Nota.8. Çârgâhlı Genişleme

- i) **Seyir:**<sup>17</sup> Gerdaniye perdesi ya da civarından seyre başlanır. Öncelikle hüseyni perdesi üzerindeki nişabur seslendirilir. Ardından gerdaniye perdesi tutularak çârgâh perdesi üzerindeki nikriz dizisine geçilir. Bu dizi içerisinde neva perdesi üzerindeki hicaz dörtlüsünü, asma kalışlarla vurgulayacak çeşitli müzik cümleleri yaptıktan sonra çârgâh perdesinde nikrizli tam karar yapılır.

<sup>17</sup> İnici-çıkıcı seyir tarif edilmiştir.

## Sonuç

Mûsikimizin nadide makamlarından çârgâh, tarihsel süreçte önceleri *tamam* perdelerden oluşur. “15.yy” itibariyle sabâlı tarifleri görülen çârgâh makamının günümüz repertuarı, gelenekteki nazariyesi kadar zengin değildir. Fakat mûsikimizin temel dizisi olarak kabul görmüştür. Temel dizi olarak kabul görürken farklı kullanımları göz ardı edilmiş; sabâlı şekli sadece bir geçki olarak görülmüş ve ifade gücü elinden alınmıştır. Bu yüzden günümüzde çârgâh makamına itibar edilmediği de düşünülebilir. Çünkü 18. yüzyıla ait bir güfte mecmuasında on dört<sup>18</sup> adet çârgâh ilahi yer alması makamın geçmişte rağbet gördüğünü anlatmaya muktedirdir (*Mecmua-i Musiki*, 2006, s. 124-135).<sup>19</sup>

20. yüzyılda makamın temel dizi olurken kaybettiklerinden biri de farklı bir çeşidi olan nikrizli çârgâhtır. Bu çârgâh çeşidi maalesef göz ardı edilmiş ve mevcut sistemde bir geçki olarak bile anılmamıştır. Fakat nikrizli çârgâhın mûsiki âlemine kazandırılması; çârgâh makamı nazariyesinin bu kullanımı tanımlayabilmesi ve makamın yeni bir ifade kazanması için gereklidir. Repertuarının az olması yahut edvar geleneğinde müstakil olarak nikrizli çârgâh makamının olmaması; elimizdeki nikrizli çârgâh makamındaki eserleri göz ardı etmeyi haklı çıkarmaz. Repertuarı az ya da çok olması makamın terkihi edilmesinin gerekliliğini derecelendiremez. Çârgâh makamının dar ifade sahasının genişletilmesini de sağlayacak nikrizli çârgâh makamı, rağbet görür ya da görmez bu bir süreçtir. Ama önemli olan mûsiki âleminin bu makamı tanıyıp bilmesi ve eldeki örneklerini görmesidir. Geçmişte birçok makam terkihi edilip mûsiki sahnesinde icra edilmiştir. Bunların bir kısmı rağbet görmüş dolayısıyla repertuarları genişlemiş, bir kısmı da rağbet görmediğinden unutulmuştur. Fakat bu unutulmuş makamlar bir edvarda zikredildiğinde, mûsikimizin zenginliğinin birer göstergesi olmuşlardır.

Geçmişin çârgâh algısıyla günümüz çârgâh algısının farklı olduğu çârgâh tariflerinden anlaşılacaktır. Geleceğin çârgâh algısının da daha farklı olacağı muhtemeldir. O nedenle nikrizli çârgâhın makam olup olmayışını, repertuarının az olup olmayışını tartışmak yerine nikrizli çârgâhı ispat ettiğimiz kullanımları üzerinden terkihi ederek mûsiki âlemine tanıtmak, geleceğin çârgâh algısına önemli bir katkı olacaktır.

<sup>18</sup> Bundan başka 3 çârgâh eser daha var ki bu eserlerde çârgâh makamı uşşak aşiran-neva ve muhayyer makamlarıyla imtizac ettiğinden toplama katılmamıştır.

<sup>19</sup> Bu çalışma mecmuanın yarısıdır. Diğer yarıda çârgâh makamı geçmemektedir. Bkz. (*Mecmua-i Musiki*, 2004)

Nikrizli çârgâh mevcut eserler üzerinden incelendiğinde günümüz sisteminin bir problemi olan nota-icra farklılıkları meselesi karşımıza çıkmaktadır. Neva üzerindeki hicazın zaman zaman hüzzamdaki, bazense suzinâktaki gibi icra edilmesinde kendini gösteren bu durum nazariyemizin en önemli problemlerindedir. Çünkü mevcut nota sistemi bazı perdeleri göstermeye kâdir değildir. Bu problem, hicazkâr makamındaki neva üzerinde yer alan arabân ile hüzzam makamındaki arabânın aynı işaretlerle yazılmasından tutun da, sabâ makamındaki hicaz perdesinin, bestenigâr eserlerde de aynı şekilde yazılmasına dek geniş bir yelpazede uzanır. Nikrizli çârgâh için de durum böyledir. Nağmenin hâkim olduğu mûsikimizde perdelerin pest yahut dik icra edilmesi kaçınılmazdır. Bunun nota üzerinde nasıl gösterilmesi gerektiği ayrı bir çalışma olduğundan nikrizli çârgâhı mevcut sistem içinde anlatmak zorunlu idi. İşte bu zaruret nedeniyle nikrizli çârgâh makamından sadece çârgâhta nikrizin anlaşılması gerekir.

Mûsiki âleminin karşısına çıkacak, nazariyemiz için yeni çârgâhın, çârgâh makamına yeni bir ifade kazandırıp kazandırmayacağını uzun bir süreç belirleyecek olsa da bu sürecin ilk adımı olan nikrizli çârgâh terkininin mûsiki âlemi tarafından incelenmesi ve tartışılması, mûsikimiz açısından makamın kabul görürlüğünden hatta terkinimizin makam olmayı hak edişinden daha önemlidir.

### Kaynakça

- Abdülbaki Nasır Dede (1997). *tedkik u tahkik* (Y. Tura, Haz.). *Nasır Abdülbaki Dede İnceleme ve Gerçeği Araştırma*, İstanbul: Pan.
- Agayeva, S., Uslu R. (2009). *Ruhperver*, İstanbul.
- Akdoğu O, (1991). *nâyi Osman Dede rabt-ı tâbîrât-ı mûsiki*, Transkripsiyon: Dr. Fares Hariri, İzmir.
- Aksoy, B. (2003). *Avrupalı gezginlerin gözüyle Osmanlılarda mûsiki*, İstanbul: Pan.
- Areî, H. S. (1953). “Fatih devrinde Türk mûsikisi”, *Mûsiki Mecmuası*, 63-64-65, 68-76
- Aydın, B. (2004). *Âlem-i mûsiki*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir
- Bardakçı, M. (1986). *Maragalı Abdülkadir*, İstanbul: Pan.
- Başer, F. A. (1995). *Türk mûsikisi sistemci okul geleneğinde abdülbaki Nasır Dede* (1765-1821). Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çolakoğlu, G. (2010), “şed makam ile transpoze icra arasındaki fark”, *Musiki Dergisi*, <http://www.musikidergisi.net/?p=1326> adresinden erişildi.

- Ezgi, S. (1933). *nazari ve ameli Türk mûsikisi*, (Cilt I). İstanbul: İstanbul Konservatuarı.
- Günaydın, G. (2000). “çârgâh makamı ve incelemesi”, *Ve Müzik Araştırma ve Yorum Dergisi*, 5, 17-24: Hacettepe Üniversitesi Devlet Konservatuarı
- Hızır Bin Abdullah (2001). *Hızır Bin Abdullah'ın kitâbü'l edvâr'ında makamlar*. (B. Çelik, Haz.), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İsmail Hakkı Bey,(2006). *Mûsiki tekâmül dersleri* (N. Kaygusuz, Haz.), Doktora tezi, İstanbul: İTU Vakfı.
- Kadızaade Tirevi (1990). *Kadızaade tirevi ve mûsiki risalesi* ( N. Uygun, Haz.) Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kanar, M. (1993). *Büyük Farsça-Türkçe sözlük*. İstanbul: Birim.
- Kantemiroğlu (2000). *Kitab-ı ilmül-musiki* (Y. Tura, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Karadeniz, E. (1981). *Türk mûsikisinin nazariye ve esasları*, Ankara: Türkiye İş Bankası.
- Kutluğ, F. (2000), *Türk mûsikisinde makamlar-inceleme*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Levendoglu, O. (2003). Klasik Türk müziği'nde ana dizi tartışması ve Çârgâh Makamı, *Gazi Üniverstesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2, 181-193: Gazi Üniversitesi.
- Mecmua-i Musiki* (2004). *18. yy'da yazıldığı tahmin edilen bir el yazması mecmuada dini mûsiki güfteleri* (U. Önen, Haz.) Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Mecmua-i Musiki* (2006). *18. yy'da yazıldığı tahmin edilen bir el yazması mecmuada dini mûsiki güfteleri* (H. Tokdemir, Haz.). Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul
- Osman Dede, (1991). *Kutb-ı Nahi Osman Dede ve rabt-ı ta'birât-ı mûsikî*. (S. Erguner, Haz.). Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul
- Öney, C. (1987). Tecvid, tertil ve Türk musikisi usulleri ve seb'a-i ahurf, *Musiki Mecmuası*, 417, 4-11.
- Özkan, İ. H. (1993). Makam, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 27: Türk Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2000). *Türk Mûsikisi nazariyatı ve usulleri kudüm velveleleri*. İstanbul: Ötüken.
- Öztuna, Y. (2000). *Türk mûsikisi kavram ve terimleri ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Safadi (2007). *Safadi'nin müzik teorisi* (E.Tekin, Haz.) Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Safiyüddin Urmevi(1999). *Safiyüddin Abdülmümin Urmevi ve kitabü'l edvarı* (M. N. Uygun, Çev.), İstanbul: Kubbealtı.
- M.Said. , Mısırlı Ud Sanatçısı, Kişisel Görüşme, 29 Aralık 2009
- Sayan, E. (2003). *Müziğimize dair*, Ankara: Metu Press.
- Seydi, (1988). *Seydi'nin El matla adlı eseri üzerine bir çalışma* (M. Arısoy, Haz.) Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



- Sezikli, U. (2000). *Kırşehirli Nizameddin İbn Yusuf'un risale-i mûsiki adlı eseri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Simms, R. (2004). *The repertoire of Iraqi maqam*, İngiltere: Scarecrow Press
- A. Şahin. TRT İstanbul Radyosu Ney Sanatçısı, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2009, 14 Ocak 2010.
- Tan, A. (2008). *Niyazi Sayın'ın ney tavrında perde pozisyonları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- TRT, İstanbul Radyosu Nota Arşivi.
- Uludağ, S. (1999). *İslam açısından mûsiki ve sema*. İstanbul: Marifet.
- Uslu, Recep (2002). Osmanlıdan Cumhuriyete Türk müziği teorileri. *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye. XII, 443-448
- Uz, K. (1964). *Mûsiki istilahatı* (. O. Akdoğu, Haz.), Ankara.
- Wright, O. (1990). Çârgâh in Turkish classical music: history versus theory. *British Social Oriental*, Asiatic Society, II, London.
- Wright, O. (2001) Klasik Türk mûsikisi'nde çârgâh: Tarih-teori çelişkisi (A.H. Turabi, , Çev.) *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21
- Yusuf Kırşehri (2007). *Kırşehri Edvarı* (N. Doğrusöz, Haz.) Yayınlanmamış doktora tezi: *Hariri bin Muhammed'in Kırşehri Edvarı*, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

## Ekler

- Ek 1 Çargâh Sırto
- Ek 2 Ey Sabâ Selamım Söyle
- Ek 3 Tepeler Tepeler
- Ek 4 Düvazımam
- Ek 5 Tevhid
- Ek 6 Seyyah Oldum

### ÇARGÂH SIRTO

218

Mukaddime,  
Sayı 1, 2010

USÛLÜ : Müsemmen

$\text{♩} = 128$

The musical score for Çargâh Sırto is presented in seven staves. The first staff begins with a treble clef, a 2/4 time signature, and a key signature of one sharp (F#). The notation consists of eighth and sixteenth notes, with some rests. The score is marked with 'SON' and a double bar line at the end of the seventh staff. A large watermark 'www.sivakurdi.org' is visible across the page.

Serbest "EY SABÂ" Alvarlı  
Efe Haz.

A man Ey sa bâ söy le se lâ mim yâ re Al lâh  
İh ti yâ rum el de var ken câ ni mi ku  
Ey sa bâ vak ti se her câ nânî ma ey  
Ey sa bâ met ni di lim şerh ey le sen sa  
aş ki na , a man a man a man a  
bân de dim câ nân câ nân câ nân câ  
le ni yâz a man a man a man a  
zen de ves câ nân câ nân câ nân câ  
man a man Arzî hâ lim tak dim ey le  
nân câ nân Albe ni gö tür de ri dil  
man a man Nâzır o tam bir da hi di  
nân câ nân Lîtfi yâ nâr o la der dim  
yâ re Al lâh a se ki na  
dâ re Al lâh a st ki na  
dâ re Al lâh a se ki na  
yâ re Al lâh a se ki na  
cân cân hey hey  
hey cân hey cân

*Dahâ*  
11/11

Hattat Hüseyin Kutlu  
Hocaefendi'den alınmıştır.  
Erzurum tavrıyla okuduğu  
gibi yazılmıştır. a. Şahin

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI  
TMM REPERTUAR SIRA No: 522  
İNCELEME TARİHİ: 22.11.1973

DERLEYEN  
MUZAFFER SARISÖZEN

YÖRESİ  
SEBİNKARAHISAR

DERLEME TARİHİ  
27.1.1948

KİMDEN ALINDIĞI  
AHMET KÜÇÜK ve  
SELÂHADDİN ERDAL

## TEPELER TEPELER (Efeler efeler)

NOTAYA ALAN  
MUZAFFER SARISÖZEN

TE PE LER TE PE LER YÜK SEK TE PE LER  
E FE LER DEN BİR SU İÇ TİM KAN MA DIM  
A MAN E FEM BEN DE TA KAT KAL MA DI

OR DA YAĞ MUR YA ĞAR BUR DA  
EL Lİ DİR HEM KUR ĞAR SUN YE DİM  
ÇOK BA ĞİR DİN OS MAN E FEM

SE PE LER OR DA YAĞ MUR YA  
ÖL ME DİM EL Lİ DİR HEM KUR  
GEL ME Dİ ÇOK BA ĞİR DİN OS

ĞAR BUR DA SE PE LER SAN DIK DA ÇU  
ŞUN YE DİM ÖL ME DİM KAR DAŞ BA NA  
MAN E FEM GEL ME Dİ HU HAN NET KOM

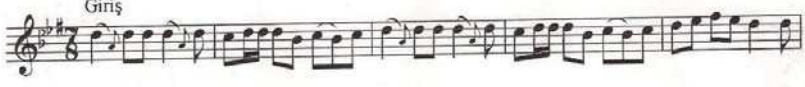
RÜ MÜŞ EL MAS KÜ PE LER YAS LAN DAĞ LAR  
DÜŞ MA NI MIŞ BİL ME DİM " " " "  
SU DAN İM DAT OL MA DI " " " "

YAS LAN YOS MAM GE Lİ YOR  
" " " " " " " "


EL LE Rİ KI NA LI KOL LA Rİ Sİ VA LI  
" " " " " " " "

SAN DİM AŞ NAM GE Lİ YOR  
" " " " " " " "

Giriş

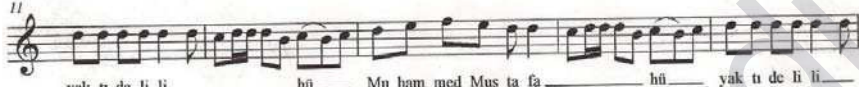


6 1. Söz




Ha ta et tım Hü da \_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_

11




yak tı de li li \_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_ Mu ham med Mus ta fa \_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_ yak tı de li li \_\_\_\_\_

16




\_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_ Ol Â li a ba 'dan \_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_ Hay dar ı Ker rar \_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_

21 Ara Saz




A liy yel Mür te za \_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_ yak tı de li li \_\_\_\_\_

26




\_\_\_\_\_

32 2. Söz



\_\_\_\_\_ Ha ti ce tül Küb ra \_\_\_\_\_

36



\_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_ Fä ti ma Zeh ra \_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_ Ol Hay rün ni sa \_\_\_\_\_ hü \_\_\_\_\_

Erdem ŞİMŞEK

Duvaz-ı İmam





## Duvaz-ı İmam

3

4. Söz

82 Mu ham med Meh di yi hü ol sa hib za man hü

87 E ş i gin de â yet hü yak tı de li li hü Bi li rim gû na hm

92 hü had den a ş ub dur hü Hün kâr ı ev li ya hü

97 Ara Saz 4  
yak tı de li li

102

107 On ik i mam dan dır bu nur HA TA YI hü On ik i mam dan dır

111 hü bu nur HA TA YI hü Şir i Yez dan A li hü

116 yak tı de li li hü Şir i Yez dan A li hü hü hü hü

121 hü hü yak tı de li li Şir i yez dan A li yak tı de li li

126



Okuyan: Arif SAĞ  
(Muhabbet I Kaseti)

Notaya Alan  
Gani PEKŞEN

Me det ya Mu ham med  
me det ya A li  
ya Mu ham med sa na mü rü ve te gel dim  
kar lı dağ lar gi bi  
yığ dım gü na hım ya Mu ham med sa na  
mü rü ve te gel dım  
he ye ren ler si ze mü rü ve te gel dım

TEVHİD / 2

Cen ne tin ka pı sı mer mer dir da şı  
in ci dir du va rı  
hek met tir i şı yüz yi gir mi dört bin  
ne bi nin ba şı  
ya Mu ham med şa na mü rü ve te gel dim  
he ye ren ler si ze mü rü ve te gel dim

TEVHID / 3



Mu ham met tir ne bi le ri nay na sı



Mu ham met tir ne bi



le ri nay na sı se la vat ve re lim



mü ru o lur se si



on se kiz bi na le min hem mus ta fa sı



ya Mu ham med sa na



mü rü ve te gel dim on se kiz bi na le



min hem mus ta fa sı



TEVHİD/4

ya Mu ham met sa na mü rü ve te gel dim

he ye ren ler si ze

mü rü ve te gel dim

Ab dal Pir Sul ta nım

ben şa ma gel dim şa me li ze hey dost

ya na ya na gel dim

bin ga net tim A li A li A li A li hay dar hay dar hay dar

hey dost hey dost hey dost ka pı na gel dim

TEVHİD/ 5

he ye ren ler si ze

mü rü ve te gel dim ya Mu ham met sa na

mür ve te gel dim

he ye ren ler si ze

mü rü ve te gel di mi dost

mür ve te gel dim A li A li A li

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI  
THM REPERTUAR SIRA NO: 900  
İNCELEME TARİHİ: 10 / 2 / 1975

YÖRESİ  
ERZİNCAN

KİMDEN ALINDIĞI

SEYYAH OLUP AYRI DÜŞTÜM  
(PİRSULTAN ABDAL'DAN)

DERLEYEN  
AŞIK DAIMİ

DERLEME TARİHİ  
10 / 11 / 1975

NOTAYA ALAN  
YÜCEL PAŞMAKÇI

Süresi :

(SAZ.....)

SEY YAH O LUP AY RI  
DÜŞ TÜM E LİM DEN  
BA NA DA BİR KAN LI  
ZA LİM DE NOL DU  
KI Şİ BEN LİK İ LE  
DÜ SER BE LÂ YA BE LÂ  
ÇEK MEK BA NA Dİ LİM DE NOL  
DU Dİ LİM DE NOL DU

SEYYAH OLUP AYRI DÜSTÜM  
(2)

Saz

HER A ĞA CİN KUR DU

Ö ZÜN DE NO LUR HER A

ĞA CİN KUR DU DA Ö ZÜN DE NO

LUR ki şi NİN KEM Lİ Ğİ

SÖ ZÜN DE NO LUR

E Lİ Çİ NAĞ LA YAN

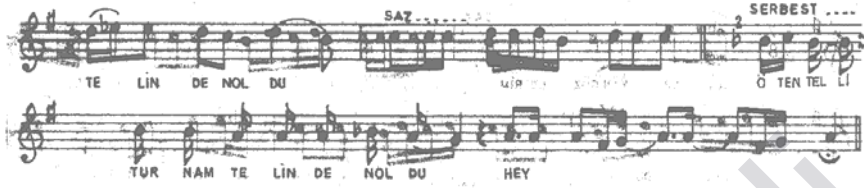
GÖ ZÜN DE NO LUR



SEYYAH OLUP AYRI DÜŞTÜM  
(13)

AĞ LA YAN GÖZ LE RİM SE LIN  
DE NOL DU SE LIN DE NOL DU  
PIR SUL  
TAN PI Rİ NİN DA ME NİN TU TAR...  
KOC Yİ GİT MEN Yİ LE  
GÜ NO LUR YE TER  
HA VA DA DUR NALAR CIĞ RI Şİ RÖ TER...  
Ö TEN TEL LI DUR NAM...

SEYYAH OLUP AYRI DÜŞTÜM  
(4)



(1)  
SEYYAH OLUP AYRI DÜŞTÜM ELİMDEN  
BANA DA BİR KANLI ZALİMDEN OLDU  
KİŞİ BİHNİK İLE DÜŞER BELAYA  
BELA ÇENBER BANE DİLİNDEN OLDU

(2)  
HER AĞACIN KURDU ÖZÜNDEN OLUR  
NIŞININ KEMLİĞİ SÖZÜNDEN OLUR  
EL İÇİN AĞLAYAN ÖZÜNDEN OLUR  
AĞLAYAN GÖZLERİM SELİNDEN OLDU

(3)  
PİR SULTAN PİRİNİN DÄMENİN TUTAR  
KOC YIGİT MENZİLİ BUN OLUR YETER  
HAVADA DURNALAR ÇIĞIRISIR ÖTER  
ÖTEN TELLİ DURNAM TELİNDEN OLDU HEY.

## KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMESİ

Zübeyir AKÇE

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Tarih Bölümü

Dr. Mehmet AKBAŞ, *Sahabenin İslâm Tebliği*  
(*Sûriye Bölgesi*), Nida Yayınları, 2009, 295 s.

Risalet güneşinden yayılan nurları en mükemmel şekilde sonraki nesillere aksettiren en parlak aynalar şüphesiz ashab-ı güzîndir. Bilindiği gibi sahabe. İslâm medeniyetinin ilk banileri olup kendilerinden sonra gelen nesiller için bir “prototip”, başka bir deyişle “numune-i imtisal” olmuşlardır. Bu nedenle ashabın hal, hareket ve yaşayışı “İslâm İnsanı”nın teşekkülünde yönlendirici ve çoğaltıcı bir etkiye sahip olmuştur.

Cahiliyye dönemi anlayışının dışladığı, çoğu kölelerden, kadınlardan, fakirlerden oluşmuş olan bu topluluk, kuvvetli imanından kaynaklanan kalbi ve hasbi davranışı sayesinde nispeten kısa bir zaman içinde İslâmiyet’i geniş coğrafyalara ulaştırmayı başarmıştır. Bu mümtaz insanların kâmil manada “yeni dini”, şahsiyetlerinde temsil etmeleri nedeniyle İslâm’ın tebliği kolaylaşmış ve sair dinlerin tabileri kitleler halinde ihtida etmişlerdir.

İşte bu destansı hayat ve mücadelenin ayrıntılarını araştırmacı-yazar ve akademisyen Mehmet Akbaş’ın kaleme aldığı ve tanıtımını yapacağımız *Sahabenin İslâm Tebliği (Sûriye Bölgesi)* isimli eserinde bulmak mümkündür. Eser, bir giriş ile iki ana bölümden oluşmuştur.

Girişin ilk kısmında konu ile ilgili olarak daha önce yazılmış eserler ve yapılmış olan araştırmaların tanıtımı

yapılmıştır. Eserin dayandığı temel kaynaklar, Arapça olup çoğu yurt dışında basılmıştır. Araştırmacının istifade ettiği bu temel kaynaklardan sadece bir tanesi olan İbn Asâkir'in (ö. 571/1170), *Tarihu medineti'd-Dımaşk* adlı seksen ciltlik eserinin baştan sona kadar taranmış olması araştırmanın ciddiyetini göstermesi bakımından kayda değer bir husustur.

İslâm öncesindeki Sûriye, giriş kısmının birinci alt başlığında tanıtılmıştır. Burada İslâm öncesindeki Sûriye bölgesinde hüküm süren idareler ve bu coğrafyada yaşayan çeşitli etnik guruplar ile bu gurupların mensup olduğu çeşitli dinler hakkında bilgi verilmiştir. Bu dönemde, Hristiyan mezhepleri arasında Hz. İsa'nın ulûhiyeti ile ilgili şiddetli tartışmaların hüküm sürdüğü, Suriye bölgesinde Hristiyan Rumlar ve Arapların yanı sıra Yahudilerin de bulunduğu ve Hristiyanların azınlıkta olan Yahudilere şiddetli baskı uyguladıkları tespiti yapılmıştır.

Sûriye bölgesinin sınırları ve önemli yerleşim merkezleri, giriş kısmının ikinci alt başlığında tanıtılmıştır. Burada, ilk İslâm tarihi kaynaklarında yer alan “Şam” veya “Diyaru's-Şam/Biladu's-Şam” denilen bölgenin bugünkü Sûriye, Filistin, Ürdün ve Cezîre bölgesinde yer alan Nusaybin ovasını da içine alan bölge olduğu belirtilmiştir. Müslüman idarecilerin, fetihlerden sonra bölgeyi, Bizans'ın askeri ve idari taksimatında olduğu şekilde idari açıdan Dımaşk, Hıms, Kınnesrîn, Filistin ve Ürdün olmak üzere beş ordugâh şehre ayırdıkları ifade edilmiştir.

Giriş kısmında üzerinde genişçe durulan Sûriye fetihleri kapsamında şu konular işlenmiştir: Busrâ'nın fethi, Ecnadeyn Savaşı, Mecu's-Suffer Savaşı, Fihl Savaşı, Dımaşk'ın Fethi, Mercu'r-Rum Savaşı, Ürdün'ün Fethi, Yermük Savaşı, Sûriye Sahillerinin Fethi, Hıms'ın Fethi, Kınnesrin'nin Fethi, Halep ve Antakya'nın Fethi, Ecnadeyn'de İkinci Savaş, Filistin'in Fethi, Kayseriye'nin Fethi ile Cezîre'nin Fethi.

Dr. Akbaş, fetihlerle ilgili olarak şu genel değerlendirmeyi yapmaktadır: “Fetihlerden sonra Arapların çoğu Hristiyanlığı terk edip İslâm'a girdi. Hz.

Ömer (r.a) Hristiyanlık üzerine devam eden Arapların Müslüman olmasını arzu ediyordu. Müslümanlarla aynı kavimden olmaları ve aynı dili konuşuyor olmaları, birbirlerine yaklaşmaları için en önemli vesilelerdi. Bölgede cahiliye devrinin efendileri olan Gassân Arapları zamanla İslâm'a girerek İslâm'ın yıldızları oldular. Rumların ekseriyetinin bölgeyi terk etmelerinden dolayı Arap unsuru, Sûriye topraklarında hâkim duruma geldi. Rumlar ise azınlık olarak Ürdün, Filistin ve bu iki yere bağlı köylerde yaşamaya devam ettiler.”

Araştırmacı, Bizans döneminde zulme maruz kalan Yahudilerin İslâm fetihlerinin neticesinde dinî özgürlüğe kavuştuklarını, böylece Bizans'ın ve kilisenin baskısından kurtulduklarını, İslâm'ın gönderiliş maksatlarından birinin de bu olduğunu, dinî tebliği amaç edinen bu fetihlerin İslâm'ın zuhurunun ve dolayısıyla risâlet vazifesinin bir neticesi olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Eserde, Müslümanların zafer kazanmalarının arkasında yatan asıl itici gücün Allah rızası, ahabın şehit veya gazi olmayı arzu etmeleri, cihadı üstün bir amel olarak telakki etmeleri olduğu ifade edilmiştir. Bu faktörlerin, Bizans İmparatorluğu ile Sasanî Devleti'nin kudretlerinin zirvesinde oldukları zamanlarda bile mukavemet edemeyecekleri bir güç oluşturduğuna dikkat çekilmiştir.

Eserin iki temel bölümünden birincisi, yaklaşık doksan sayfa olup “Sûriye’de Sahabîler” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm çeşitli sınıflandırmalar yapılarak dokuz alt başlık halinde ele alınmıştır. I. Alt başlıkta, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Yezîd b. Ebû Süfyan, Hâlid b. Velid, Muâviye b. Ebû Süfyan gibi Sûriye’de valilik ve komutanlık yapan toplam yirmi dört sahabînin hayatına ve bu bölgedeki hizmetlerine yer verilmiştir.

II. alt başlıkta ise, Ebu'd-Derdâ, Muâz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit, Fedâle b. Ubeyd, Nu'man b. Beşir b. Sa'd, Abdurrahman b. Ganm el-Eş'arî'nin hayat ve hizmetleri üzerinde durulmuştur.

“Suriye’de Âmillik (vergi memurluğu) Yapanlar”, III. alt başlığında ise şu sahabîlerin hayatına ve hizmetlerine

yer verilmiştir: Ma'n b. Yezid b. Ahnes es-Sülemî, Velid b. Ukbe b. Ebû Muayt, Ebû Râşid el-Havlânî el-Ezdî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî.

“Mûte, Yermük, Fihl savaşında ve Amvâs Taûnunda Şehit Düşenler” ise IV. alt başlıkta ele alınmıştır. V. alt başlıkta ise fetihler vesilesi ile cihad vazifesini yerine getirip daha sonra Sûriye bölgesinden ayrılan sahabîlerin hayatları anlatılmıştır. Sûriye'deki sahabîlerin Dımaşk, Hıms, Filistin, Ürdün ve Cezîre gibi şehirlere yerleşmelerine göre sınıflandırılmaları VI. alt başlığı oluşturmaktadır. Sûriye'de ömürlerinin sonuna kadar yerleşmeyip bir müddet kalanlar ile bu bölgeye ziyaret maksadıyla gelenler yedinci ve sekizinci alt başlıklarda tanıtılmıştır.

Dokuzuncu ve aynı zamanda bu bölümün son alt başlığında ise, Ümmü Habibe bint Ebû Süfyan, Esmâ bint Ebû Bekir, Ümmü Haram bint Milhan, Ümmü'd-Derdâ gibi on altı seçkin hanım sahabînin hayatları ve hizmetleri anlatılmıştır.

Kanaatimizce bu çalışmanın en önemli ve günümüz Müslümanları için mesajlarla dolu olan “Yaşadıkları Hayat ve Topluma Yansıyan Yönleri” başlığını taşıyan ikinci bölümüdür. Bu bölüm, dört alt başlık ile bu başlıkların daha alt düzeylerinden oluşmaktadır. I. alt başlıkta İslâm'ın ilk davetçileri olarak sahabîlerin Kur'an-ı Kerîm'le meşguliyetleri ve cihada önem vermeleri konusu işlenmektedir. Yazar, bu husus ile ilgili olarak çeşitli değerlendirmeler yaparak birçok örnek vermiştir.

Sûriye'de yerleşmiş olan sahabîler, çevrelerinde kenetlenmiş olan insanlara Hz. Peygamberden tevarüs ettikleri ilmi bizzat yaşama hususunda örneklik teşkil etmişlerdir. Diğer bir anlatımla “lisan-ı kal” ile yetinmeyip “lisan-ı hâl” ile Kur'an ve hadisi yaşamışlardır. Dr. Akbaş, Allah yolunda nöbet tutmanın mükâfatını anlatan hadisi rivâyet eden Ebû Reyhane'nin, Filistin'de İslâm ordusunda nöbet tutan bir asker olarak tanınması, atların perçeminde hayrın bulunduğunu belirten hadisi rivayet eden Urve b. Ca'd'ın evinde yetmiş atın bulunması, malını Allah yolunda harcayan ve fakir

olarak Allah'ın huzuruna çıkan kimselerin alacağı ecir konusundaki hadisi rivayet eden Saîd b. Âmir'in Hıms bölgesinin valisi olduğu halde Hz. Ömer (r.a)'e ulaşan fakirler listesinde onun da isminin bulunmasını bu hususa örnek olarak zikretmiştir.

Kitapta, Sûriye bölgesi sahabîlerinin, Kur'ân-ı Kerîm'e bütün benlikleriyle muhatap oldukları, bu Kitabı lisanları ile okurlarken hal ve tavırlarının da Kur'an'ın manasını neşrettiğini, keza bu kitabı yaşanması gereken bir hayat kılavuzu olarak algıladıkları ifade edilmiştir. Keza aynı araştırmada, sahabîlerin, gündelik hayatlarında, alış verişlerinde mukteza-yı hâle mutabık olarak birbirlerine Kur'ân-ı Kerîm'den ayetler aktardıkları, kısaca birbirleriyle "Kur'ânca" konuştukları tespiti yapıлып çeşitli örnekler verilmiştir.

Eserde, söz konusu bölgedeki sahabîlerin, cihada verdikleri önem ayrı bir başlık olarak yer almıştır. Sahabîlerin, bu yörede bulunuş gerekçelerinin mallarını ve canlarını Allah yolunda feda etmeye hazır olma manasına gelen cihad olduğu vurgulanmıştır. Sahabîlerin bu yöreye cihada yönelirken mallarına ve bütün sevdiklerine arkalarını dönüp, bir daha geri dönmek üzere yola çıktıklarına işaret edilmiştir. Eserde, bu fedakârlığın arka planında bütün insanlığın son ilahî dinin hakikatleriyle yüzleştirilmesi olduğu belirtilirken cihadın farziyet ve faziletiyle ilgili birçok ayet ve hadise de yer verilmiştir.

Bu bölümün II. alt başlığında, bölgedeki sahabîlerin ibadet hayatları ele alınmıştır. İslam tarihindeki zühd hareketinin, meşruiyetini ve kaynağını sahabîlerin hayat felsefesi ve hayat pratiğinden aldığı yaygın bir görüştür. Kur'an'ı pratik hayatlarına yansıtan sahabîlerin zühd ve takvaları hakkında eserde geçen birkaç örneği aşağıya alıyoruz:

Bölgeye ilk defa gelen Hz. Ömer (r.a), verdiği hutbede insanların karşısına onlarca yaması bulunan elbiseleriyle çıkmıştır. Hz. Ömer (r.a)'in teftiş ettiği Sûriye bölgesi başkomutanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın



evinde bir kılıç, zırh ve bineğinden başka bir eşyaya rastlamamıştır.

Keza, İslam'ı öğretmekle memur kılınan ve bölgede yaklaşık yirmi yıl yaşamış olan Ebu'd-Derdâ, son derece zahidâne bir hayat sürmüş mal mülk biriktirmemiş, tefekkür ve tezekkür çok zaman ayırmıştır. Eşi Ümü'd-Derdâ'ya, eşinin en çok yaptığı ibadetin hangisi olduğu sorulduğunda o, bunların tefekkür ve tezekkür olduğunu söylerdi.

Hıms'ta H. 20 (M. 640/641) yılında valilik yapmış olan Saîd b. Âmir, takva ve zühdüyle tanınmıştı. Hz. Ömer (r.a) bir defasında, fakirleri tespit ettirdiği listede onun ismini görünce şaşırır ve etraftakilere maaşına ve atıyyesine ne olduğunu sorar. Orada bulunanlar, Saîd'in eline geçen bütün gelirlerini anında ihtiyaç sahiplerine infak ettiğini söylerler.

Eserde, sahabîlerin ibadet hayatları başlığı altında ele alınan konulardan birisi de mescid ortamındaki hayatlarıdır. Burada sahabîlerin mescidler inşa etmeye önem vermeleri ile mescidlerde yaptıkları görevlere dikkat çekilerek sahabîlerin feth ettikleri yerlerde hemen bir mescid inşa ettikleri, Müslümanların sosyal hayatlarının ve tebliğ faaliyetlerinin mescitlerin etrafında cereyan ettiği tespiti yapılmıştır. Sahabîlerin mescidlerde imamlık yapmaları, ders vermeleri, hadis öğretmeleri, dinî ve sosyal hayata ilişkin çeşitli konuşmalar yapmış olmalarıyla ilgili detaylı bilgiler verilmiştir.

İkinci bölümün üçüncü alt başlığında sahabîlerin toplumla ilişkileri irdelenmiştir. Toplumla ilişkiler; idarecilerle ilişkiler, halkla ilişkiler, sahabîlerin birbirlerine karşı tutumları ve halkın sahabeye karşı gösterdiği teveccüh şeklinde ayrıntılandırılmıştır. Bu başlıkların altında söz ve davranışlarıyla İslam ümmetine asırlarca rehberlik edecek olan sahabîlerin etrafında cereyan etmiş olan örnek olaylar ve davranış modelleri üzerinde durulmuştur.

Kitapta, sahabîlerin İslamiyet'i hakkıyla yaşamaları neticesinde sergiledikleri örnek hayatın, gayrimüslimlerin İslâm'ı kabulündeki rolleri üzerinde de ayrıca

durulmuştur. İkinci bölümün dördüncü ve son alt başlığında bu husus ile ilgili birçok örnek anlatılmıştır.

Bu değerlendirmenin başlangıç kısmında da vurgulandığı gibi sahabîler, risâlet güneşinin en parlak aynası ve Kur'an nurlarının en güzel yansıtıcısı olmuşlardır. Vicdanı tefessüh etmemiş, zevk-i ruhanisi bozulmamış hiçbir insanın bu fazilet ve kemalâta karşı bigâne kalması düşünülemez. Nitekim müslim ve gayrimüslim halk bu nuranî zatların etrafında ışığa koşan pervaneler gibi "cuş u huruş"a gelip kimi ihtida etmiş, kimi de imanının derecesini arttırmıştır. Bu faziletli öncü şahsiyetler sayesinde beldelerle birlikte kalplerin de fethi müyesser olmuştur.

Özetleyecek olursak: Eserde, Hz. Peygamberin vefatından sonra sahabe-i kiramın İslâm'ı tebliğ amacıyla yeryüzünün çeşitli bölgelerine dağıldığı, bunlardan bir kısmının Arap Yarımadası'nın kuzeyinde yer alan Sûriye bölgesine yerleştiği, burada İslâm'ı bölgeye yerleşen Müslümanlara anlatırken diğer taraftan yerli halka da tebliğde buldukları tespiti yapılmıştır.

Bölgeye gelen sahabîlerden yaklaşık 372'sinin ismini tespit edebildiğini belirten yazar bunlardan 24'ünün bölgede vali ve komutan olarak, 6'sının âmil, 6'sının da kadı ve müderris olarak görev yapmış olduğunu kaydetmektedir. Müellif, bu sahabîlerden 47'sinin bölgedeki çeşitli savaşlarda ve Amvas taününde şehid olduklarını, yerleşim yeri itibarıyla 37'sinin Dımaşk'a, 60'ının Hıms'a, 13'ünün Filistin'e, 4'ünün Ürdün'e ve 4'ünün de Cezîre'ye yerleştiğini, Suriye'de hangi bölgede yerleştiği tespit edilemeyen sahabî sayısının 92, bölgede bir müddet kaldığı tespit edilen sahabî sayısının da 55 olduğunu belirtmiştir.

Bölgede eğitim-öğretim faaliyeti ile ilgili olarak, Ebu'd-Derdâ, Muâz b. Cebel ve Ubâde b. Sâmî olmak üzere üç kişinin ön plana geçtiği, bu kişilerin samimi çalışmaları neticesinde bilhassa camilerde verilen dersler sayesinde onbinlerce talebenin yetiştiği tespiti yapılmıştır.

Doktora tezi olarak yazılmış olan *Sahabenin İslâm'ı Tebliği* isimli eser, çoğu Arapça ve orijinal kaynak olmak

üzere yaklaşık 240 eserden faydalanılarak hazırlanmıştır. Eserde sahabîlerin hayat ve hizmetleri anlatılırken tarihi şahsiyetlerin kuru ve ruhsuz bir akademik yaklaşımla anlatımından çok bu destansı hayatın, çağımız Müslümanlarının iktibas etmesi gereken örneklik yönüne de ışık tutmuş olması, diğer bir anlatımla, statik bir yaklaşımla değil dinamik bir yaklaşım ve üslupla kaleme alınmış olması dikkate değer bir husustur.