

# EĞİTİM FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sahibi :  
Eğitim Fakültesi Adına  
D e k a n

Prof.Dr. Bayram KODAMAN

\*  
\* \*

Sorumlu Müdür :  
Prof.Dr. Ahmet NİŞANCI

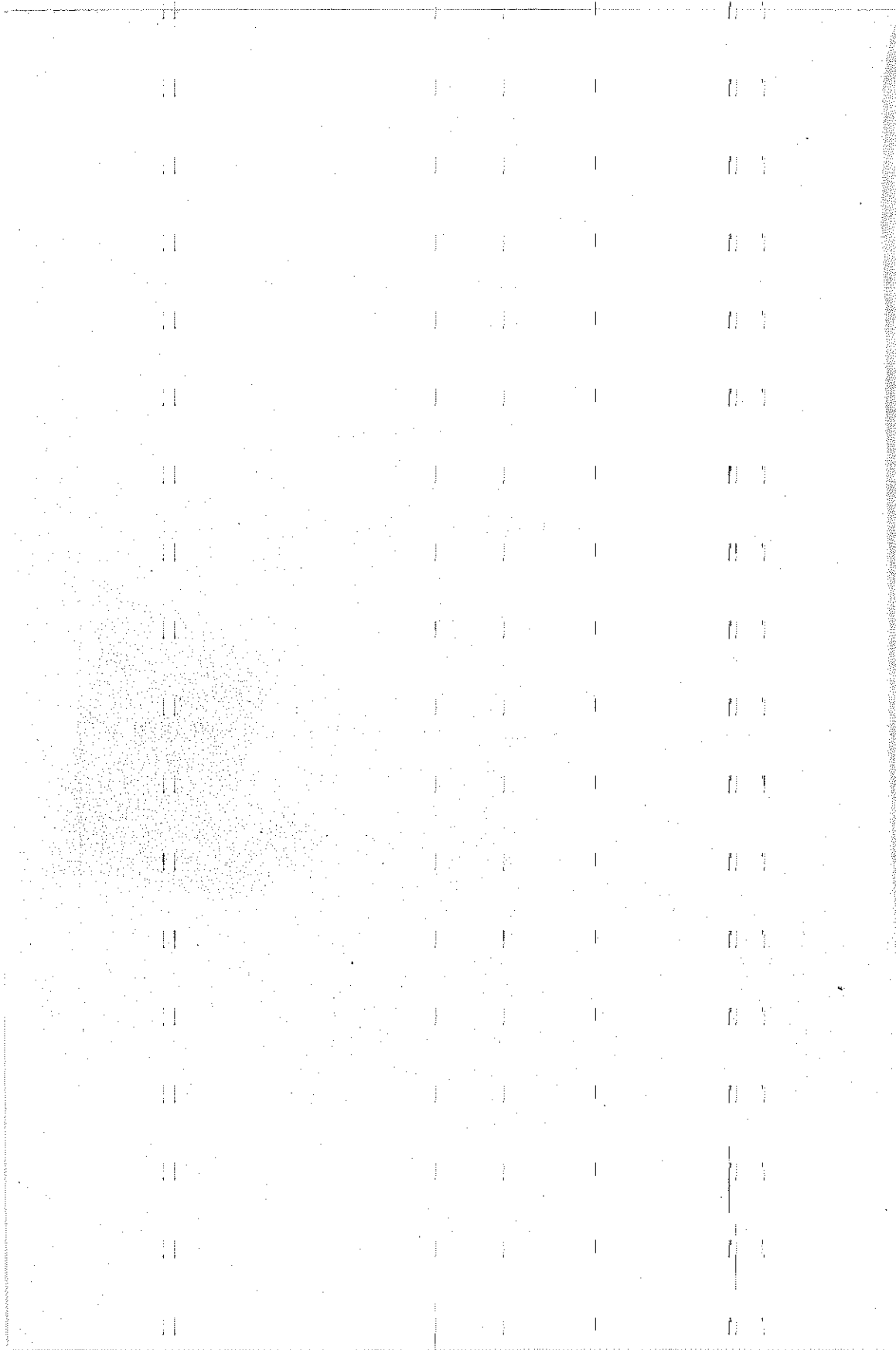
Yazı İşleri Müdürü :  
Doç.Dr. Celâl TARAKÇI

Sayı 5

\*  
\* \*

Yayın Kurulu :

Prof.Dr. Bilâl DİNDAR  
Doç.Dr. Mehmet Ali ÜNAL  
Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÖZBALCI



## İÇİNDEKİLER

Sayfa

Dr. Mustafa BALCIOĞLU Milli Mücadelede Merkez Ordusunun İstihbarat Faaliyetleri . . . . .	1
Sadi BAYRAM Samsun - Ladik ve Seyyid Ahmed-i Kebir Hazretleri. . . . .	11
Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇOLAK Theodor Storm'un "KIRATLI" ve Cevat Şakir Kabaağaçlı'nın "AGANTA BURİNA BURİNATA" İsimli Eserlerinde "DENİZ" . . . . .	23
Dr. Ali Osman ÇOŞKUN Simkeş - Zâde Feyzî . . . . .	33
Prof.Dr. Bilal DİNDAR Antropolojik Dönemde İnsan Kavramı. . . . .	41
Yrd.Doç.Dr. Kurtman ERSANLI Aile İçi İlişkilerin Dayandığı Psikolojik Temeller. . . . .	47
Dr. İsmail GÖRKEM Hasan Dağı İle Ali Dağı Efsanesinin Kaynakları ve Varyantlarının Değerlendirilmesi . . . . .	51
Dr. Mustafa GÜL Anadolu Selçuklularında Denizcilik Faaliyetleri . . . . .	57
İbrahim GÜLER Sinop'ta Tunus Dayısı Vakfına Dair 1744 - 1746 Tarihli Bir Dava Dosyası . .	65
Nazlı Rânâ GÜREL Edebiyatın Gayesi Üzerine . . . . .	79
Zeki GÜREL Fikrî ve Edebî Arayışlar Devrinde Hikâye ve Kısa Hikâye Kavramını Tarif Denemeleri. . . . .	93
Yrd.Doç.Dr. Reşide KABADAYI Yönetimde Katılma, Türk Yönetimi ve Eğitim Yönetimi. . . . .	101
Yrd.Doç.Dr. Reşide KABADAYI Samsun İlinde Çeşitli Liselere Yönelen Öğrencilerin Sosyo - Ekonomik Durumları . . . . .	105
Dr. Nesrin KARACA Ziya Gökalp'in Şiir Dünyası ve Şiirlerinin Bir Dökümü . . . . .	113
Prof.Dr. Bayram KODAMAN Tanzimattan Sonra Türk Kadını . . . . .	131
Yılmaz KURT Kozan (Sis) Sancağı'nda Kişi Adları . . . . .	179

	<u>Sayfa</u>
<b>Yrd.Doç.Dr. Ahmet MERMER</b> Mezâkî . . . . .	195
<b>Prof.Dr. Ahmet NİŞANCI</b> Torul - Kürtün Arası "Orta Harşit Vadi Yöresi" ve Heyelânları . . . . .	205
<b>Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÖZBALCI</b> Şiire ve Şaire Dair Bazı Notlar . . . . .	217
<b>Prof.Dr. Mehmet SAĞLAM</b> Bilimsel ve Teknolojik Gelişmenin Sosyal ve Kültürel Boyutları . . . . .	229
<b>Abdullah SAYDAM</b> Rusya'nın Kafkasya'yı İşgali . . . . .	239
<b>Dr. İhsan TERZİ</b> Samsun Yalı Camii ve Kitabesi . . . . .	259
<b>Sıddık YÜKSEL</b> Perde Arkasından Yönetilen Cemel ve Sıffin Muharebeleri . . . . .	269

## MİLLİ MÜCADELEDE MERKEZ ORDUSU'NUN İSTİHBARAT FAALİYETLERİ

Dr. Mustafa BALCIOĞLU\*

### GİRİŞ

1920 yılı sonunda Anadolu merkezindeki gelişmelerden kaygı duyan T.B.M.M. Hükümeti bu durumu önlemek için bölgedeki mevcut kuvvetleri bir idare altında toplamaya karar verdi. Bunun üzerine 407 sayılı kararnameyle 9 Aralık 1920 tarihinde karargâhı Sivas'ta bulunan 3. Kolordu lağvedilip yerine karargâhı Amasya olmak üzere Merkez Ordusu kuruldu. Sözkonusu ordu 5., 15. ve kurulmakta olan 6. Atlı Piyade Fırkalarından oluşmaktaydı. Kumandanlığına seferde ordu komutanı selahiyetiyle Birinci Dünya Savaşı'nda "Selman-ı Pak Kahramanı" olarak ün yapan Nurettin Paşa getirilmiştir. Merkez Ordusu mıntıkası Sivas vilayeti, Çanık, Sinop, Amasya, Tokat, Çorum, Yozgat müstâkil livalarını ihtiva etmekteydi.

Pontus, Koçgiri ayaklanmalarının bastırılmasında, Merkezî Anadolu'da meydana gelen eşkiyalık hareketlerinin önünün alınmasında Merkez Ordusu'nun büyük yararlıkları görülmüştür.

Şüphesiz bir ordunun savaşma yeteneğiyle istihbarat faaliyetleri arasında çok yakın bir ilgi vardır. Bu incelememizde kuruluşundan lağvına kadar Merkez Ordusu'nun bu alandaki etkinliklerini ortaya koymaya çalışacağız.

### I. BÖLÜCÜLÜK VE CASUSLUK FAALİYETLERİ

Anadolu'da Millî Hareket'in başlaması ve özellikle B.M.M. Hükümeti'nin kurulması ile birlikte Saltanat ve Hilâfet makamının tehlikeye düştüğünü iddia ederek, Türk Vatanı'nı parçalayarak yeni kuruluşlar meydana getirmek amacıyla, Anadolu'da bir takım girişimler oldu. Bazen İstanbul'un ve yabancıların kışkırtması, bazen de belli bir zümrenin ön ayak olması ile meydana gelen bu girişimler Anadolu'nun çeşitli yerlerinde çeşitli zamanlarda Millî Mücadele karşısı ayaklanmalara yol açtı. Anadolu'daki hareketin Saltanata, Hilâfete ve şeriata düşman olduğu fikrini işleyen kışkırtıcılar, bu yolla Anadolu Hareketini boğmak istediler. Bunun için her çareye başvurdular. Rütbe, para dağıttılar. Düşmanla işbirliği yaptılar. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde propagandaya giriştiler. Bu propagandaya yabancıların dağıttıkları para ile bazı bölgelerde beliren milliyet duyguları da eklendi. Böylesi bir çalışma sonucunda meydana gelen isyanlar tehlikeli bir hal aldı. Daha kuruluş halinde bulunan Ankara Hükümeti, çok güç duruma düştü. Batı Cephesi'nden kuvvetler çekmek pahasına da olsa, bu isyanları önlemek isteyen Ankara Hükümeti, çok zor anlar yaşamasına rağmen başarılı oldu.

Merkez Ordusu'nun kurulduğu sırada isyanlar bastırılmış, Ankara Hükümeti askerî ve siyasî alanda daha güçlü bir yapılanmaya kavuşmuştu. Buna rağmen Anadolu Hareketi'nin düşmanları olan İngiltere ve İstanbul Hükümeti hareketi boğmak için

\* *Kara Harp Okulu Öğretim Üyesi*

faaliyet göstermekten de geri kalmıyorlardı.

Stratejik açıdan çok önem arzeden bir bölgenin sorumluluğunu üstlenen Merkez Ordusu, bozgunculuk girişimlerine karşı uyanık bulunmak zorundaydı. Bu zorunluluğun nedenlerini şöylece maddeleştirmek mümkündür.

1. Anadolu'ya girişte en önemli noktalardan birisi olan Samsun Sancağı, Merkez Ordusu sorumluluğu alanındaydı. Bu yolla Elcezire ve Doğu Cephesine de ulaşmak mümkündü.

2. Karadeniz bölgesindeki Rumlar Pontus Devleti kurmak amacıyla uzun süredir faaliyette bulunuyorlardı. Bu teşebbüsü kışkırtarak Anadolu'yu bölmek sözkonusu olabileceği gibi, bu bölgede meşgul edilecek kuvvetlerin Batı Cephesi'ne gitmeleri önlenebilirdi.

3. Sivas ve civarında yaşayan Kürt unsur, bağımsız bir Kürdistan amacıyla kışkırtılıp Anadolu ikiye bölünebilir, Millî Harekete bu yolla büyük bir darbe vurulabilirdi. Zaten bu yöndeki çalışmalar yoğun biçimde devam etmekteydi.

4. Çerkeslik fikri etrafında bir takım oluşumlara gidilmesi sözkonusu olabilirdi.

5. Daha önce bastırılan Çapanoğlu, Aynacıoğulları isyanlarının kalıntıları tekrar canlandırılabilirdi.

6. Rusya'dan Anadolu'ya gönderilen Bolşevik propagandacıların yanında, Türkiye' de örgütlenen Halk İştirâkiyyun Fırkası'nın ordu içerisindeki kadrolaşma faaliyeti de Merkez Ordusu'na dikkate alınması gereken noktalardı.

Merkez Ordusu bozguncu faaliyetlerle ilgili teşebbüsleri, sorumluluk sahasının çeşitli yerlerinde kurduğu Askerî Polis Teşkilâtı vasıtasıyla takip ediyordu. Fakat esas istihbarat E. H. U. aracılığı ile İstanbul'daki gizli gruplardan (Karakol, Felah, Teşkilat - 1 Mahsusa, Mim Mim, Berzenci . . .) alınıyordu. Belgelerden anlaşıldığına göre gruplar duyduklarını, gördüklerini en seri biçimde E.H.U.'ye ulaştırmaktadırlar. Gönderilen istihbaratların bir kısmının aslı olduğu gibi bir kısmı da pekalâ asılsız çıkabilmektedir. Bu durum daha çok karşı istihbarat örgütlerinin yanıltıcı bilgiler yaymasından kaynaklanmaktadır.

T.B.M.M. Hükümeti'nin kurulmasından sonra, İngiliz casusluğu ve propagandasına karşı koyabilmek için tedbirler alınmıştır. İngilizler de çeşitli vasıtalarla başvurarak ve çeşitli yolları deneyerek Anadolu'ya geçmeye çalışmışlardır. Özellikle İstanbul'dan Anadolu'ya gelen subaylar arasına bazı casusları sokmaya çabaladıkları görülmektedir. 28 Ocak 1921'de İstanbul'dan Samsun'a gelen subay kafilesinde bulunan Yarbay Muhtar Bey, aynı kafilede bulunan Hüsameddin Bey tarafından İngiliz casusu olarak suçlandı. Bu durumun E.H.U.'ye bildirilmesi üzerine sözkonusu makam, bu konudaki hassasiyetini gösterdi. İngiliz casusluğu ile itham edilen şahıs, E.H.U.'nin emriyle derhal İstanbul'a iade edildi<sup>1</sup>.

İtilâf Devletleri, Anadolu'da karışıklık yaratmakta Birinci Dünya Savaşı'nda olduğu gibi, Irak, Suriye ve Arnavutluk Havalisi'ne mensup subayları kullanmaktadır. Özellikle para vaadi ile kandırılan bu subaylara karşı ciddi tedbirlerin alınmasını E.H.U. Merkez Ordusu'ndan istedi<sup>2</sup>.

İngilizler, sadece yabancı uyrukluları casus olarak kullanmakla kalmamakta, Anadolu'da faaliyette bulunan yabancı işletmelerde çalışanlardan da istifade etmekte-

<sup>1</sup> ATASE Arş., Kls. 1121, Ds. 2, Fhr. 3.13.

<sup>2</sup> ATASE Arş., Kls. 729, Ds. 11, Fhr. 29.

dirler. Samsun'daki Amerikan tütün işletmesinde çalışan Kafkasya'lı birisinin İngiliz casusu Fuat'la arkadaş olduğu, bu durumdan dolayı göz altında bulundurulduğunu Samsun Merkez Komutanı, Merkez Ordusuna yazmaktadır<sup>3</sup>.

Ayrıca Samsun Merkez Komutanlığı şehirdeki bütün yabancı acentaları devamlı kontrol altında tutmaktadır<sup>4</sup>. Durumlarında şüphe görülen Osmanlı Bankası memurlarından üç kişi sorgulanmak için Samsun'dan Amasya'ya sevk edilmiştir<sup>5</sup>.

E.H.U. İngiliz casuslarının Anadolu'da bozgunculuk yapmalarına izin vermekte kararlıydı. Alınan en etkili tedbirlerden birisi de şu oldu: İstanbul'daki gizli gruplarca tesbit edilen İngiliz casuslarının fotoğraflı isimlerini içeren bir albüm Karadeniz'deki giriş noktaları olan iskelelerde Askerî Polis Teşkilatına dağıtıldı<sup>6</sup>.

Anadolu'daki bozguncu faaliyetlere İngilizlerden başka Amerikalıların da katılmaktan geri kalmadıkları anlaşılmaktadır. Merzifon Amerikan Koleji'nde Pontusçu girişimlerin yapılmasına göz yummanın yanında, yardımcı oldukları bilinmektedir. Rumları kıskırtırken Ermenileri de ihmal etmiyorlardı. Nitekim Elazığ Polisi, vilayet merkezinde Amerikalıların "teşvik ve delâletiyle" bir Ermeni Komitesi'nin varlığını ortaya çıkardı<sup>7</sup>. Ayrıca bir Amerikan Torpidosu sık sık Samsun limanı'na demirlemek suretiyle Rumlara moral vermekteydi<sup>8</sup>.

İngilizler'in Anadolu üzerindeki hesaplarında, Rumlar önemli görevler yüklenmiştir. İngiliz İstihbaratı'nın sadık elemanları olan Rumlar, her fırsattan yararlanarak bozgunculuklarını ortaya koydular. Bunlardan birisi olan ve Samsun'da Pontusçu faaliyetlerinden ötürü Yozgat'a sürgüne gönderilen Komisyoncu Mihaliki İngiliz İstihbaratı'na mektuplar göndererek, Hristiyanlara mezalim yapıldığını yazarken<sup>9</sup>, Samsun'da başka bir Rum tüccar Eliya Horzaman, İngiliz istihbaratı ile yakın ilişki içinde bulunuyordu. Ancak böyle teşebbüsleri önlemeye kararlı olan E.H.U., İngiliz ajanı Rum'un en küçük bir emare de olsa tutuklanmasını istedi. Hemen evi aranan Rum tutuklanıp, Karahisar-ı Şarkî Hapisesi'ne gönderildi<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> ATASE Arş., Kls. 1879, Ds. 12, Fhr. 18.

<sup>4</sup> ATASE Arş., Kls. 1879, Ds. 12, Fhr. 20.

<sup>5</sup> ATASE Arş., Kls. 1880, Ds. 17, Fhr. 25.

<sup>6</sup> ATASE Arş., Kls. 1121, Ds. 8, Fhr. 16. Askerî Polis Teşkilâtına dağıtılan listelerdeki İngiliz casuslarından bazılarının isimleri aşağıdadır.

Doktor Müsürüs Paşa, Topçu Namık Paşa, Süvari Tayyar Paşa, Erkân-ı Harp Mustafa Paşa, Erkân-ı Harp Zeki Paşa, Erkân-ı Harp Hüseyin Remzi Paşa, Erkân-ı Harp Recep Paşa, Erkân-ı Harp Kiraz Hamdi Paşa, Erkân-ı Harp Miralay Behzad Bey, Erkân-ı Harp Alaeddin Bey, Topçu Miralay Taygur Bey, Süvari Miralay Hüsnü Bey, Süvari Miralay Recep Kadri Bey, Erkân-ı Harp Miralay Tahir Bey, İstihkâm Kaymakam Fettah Bey, Piyade Kaymakam Hasan İzzet Bey, Piyade Binbaşı Akif Bey, Süvari Binbaşı Mehmet Bey, İtfaiye Binbaşı Cemil Bey, Topçu Binbaşı Çopur Hakkı Bey, Topçu Onbaşı Fuad Bey, Topçu Yüzbaşı Zihni Efendi, Topçu Yüzbaşı Nafiz Efendi, Doktor Binbaşı Nuri Bey. . .

<sup>7</sup> ATASE Arş., Kls. 1880, Ds. 17, Fhr. 11.

<sup>8</sup> ATASE Arş., Kls. 1880, Ds. 17, Fhr. 17.

<sup>9</sup> ATASE Arş., Kls. 1879, Ds. 12, Fhr. 14.

<sup>10</sup> ATASE Arş., Kls. 1125, Ds. 23, Fhr. 3.

Kurulduğundan beri İttihat ve Terakki düşmanlığıyla maruf Hürriyet ve İtilâf Fırkası da Millî hareketi söndürme teşebbüslerinde bulunmaktan geri durmadı. Daha çok İngilizlerin kontrolündeki mensupları aracılığı ile fesat tohumları ekmeye çalıştılar. Bu yüzden Anadolu, Hürriyet ve İtilâf Fırkası mensuplarını yakın takibe alarak faaliyetlerini engellemeye çalıştı. Nitekim Konya isyanı tertipçilerinden Hürriyet ve İtilâf Fırkası üyesi Hacı Ali'nin Amasya'ya geldiği haber alınca hemen tutuklandı<sup>11</sup>.

Yine İstanbul'dan Ünye'ye gelen Hürriyet ve İtilâf Fırkası ileri gelenlerinden Şaban Ağa'nın yakın akrabası Topçu Mülazımı İbrahim de derhal nezarete alınmıştır<sup>12</sup>.

Millî Mücadele sırasında, Anadolu Hareketi'ni akamete uğratmada İngilizler kadar tehdit oluşturan bir başka unsur da Bolşevikler olmuştur.

İstiklâl Harbi sırasında Rusya'nın maddî, manevî yardımını sağlamak için Bolşevik eğilimli gruplara göz yumuldu. Bunlardan Yeşil Ordu Cemiyeti ve Halk İştirâkiyyun Fırkası ortak hareket ederek, gayri meşru faaliyetler içine girdi. Sözkonusu grupların faaliyeti ilk olarak Merkez Ordusu Komutanlığı tarafından farkedildi. 19 Ocak 1921'de telgrafla durumdan E.H.U.'yi haberdar etti. Telgrafta, Ordu Bölgesi'nde Halk İştirâkiyyun Fırkası ve Yeşil Ordu adına dağıtılan bildirimleri gönderdiğini, bunların Şeyh Servet Efendi ve Tokat Mebusu Nazım Bey'in kardeşi ve şimdi Amasya'da bulunan Lütfi Efendi tarafından dağıtıldığı bildirildi. Ayrıca Nurettin Paşa bu tür propagandaları bu gün için zararlı ve yabancı unsurların telkini olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtti<sup>13</sup>.

M. Kemal bu telgraf üzerine cemiyetin muzır bir şekil ve mahiyet aldığı kanısına vararak konu ile Fevzi Paşa'nın ilgilenmesini istedi<sup>14</sup>. Fevzi Paşa gerekli tedbirleri almakta Nurettin Paşa'dan konu ile ilgili ikinci bir telgraf daha geldi. 4 Şubat 1921 tarihini taşıyan telgrafta Türkiye Halk İştirâkiyyun Fırkası'nın genişlemekte olduğunu, dini de alet ettiklerini ve ordu'ya nüfuz etmelerinin sözkonusu olduğunu belirterek tedbir alınmasını belirtip, Halk İştirâkiyyun Fırkası'nın Amasya'da neşrine başladığı Hak Yolu adlı gazeteyi hükümete kapattırıldığını bildirdi<sup>15</sup>. Bir gün sonra yani 5 Şubat'ta, E.H.U. cevabı yazısında Ankara'daki Halk İştirâkiyyun Fırkası'nın ilga edildiğini, Emek Gazetesi'nin de tatil edildiğini kaydetti. Ayrıca Ordu'nun "vahdet ve inzibatını" korumak amacıyla alınan tedbirler için de teşekkür etti<sup>16</sup>. Halk İştirâkiyyun Fırkası'nın ilgası

<sup>11</sup> ATASE Arş., Kls. 1875, Ds. 12, Fhr. 21.

<sup>12</sup> ATASE Arş., Kls. 729, Ds. 11, Fhr. 28.

<sup>13</sup> ATASE Arş., Kls. 605, Ds. 173, Fhr. 62.

<sup>14</sup> ATASE Arş., Kls. 605, Ds. 173, Fhr. 67.

<sup>15</sup> ATASE Arş., Kls. 605, Ds. 173, Fhr. 63. 1. Nurettin Paşa tarafından E.H.U.'ye gönderilen yazının tam metni aşağıdadır.

"Türkiye Halk İştirâkiyyun Fırkası beyanname, program ve nizamnamelerini, Ankara'da münteşir Amele Emek gazetesini bilad ve kabata işali tevzi ve teşkilâtı genişletmektedir. Şeriat-ı İslâmiye'yi de alet etmek ittihaz ediyorlar. Matbu, Yeşil Ordu Nizamnamesinin de intişar etmekte olduğu görülüyor. Enver Paşa Ordusu teşkilatı namı verilerek halkın iğfal edildiği işitiliyor. İştirâkiyyun Fırkası, Orduya nüfuz ve hülul etmek meslek ve maksatları icabatından bulunduğu aşikârdır. Bu cemiyetleri serbest bırakıldıkları takdirde vatan ve memleket için tehlikelidir. Yarım tedabir kâfi değildir. Amasya'da HAKYOLU namında ilk nüshası dün neşrolunan İştirâkiyyun gazetesinin hükümet marifetiyle setdettirildiği maruzdur."

<sup>16</sup> ATASE Arş., Kls. 605, Ds. 173, Fhr. 63.1.



ile birlikte Fırka ve Emek Gazetesi çevresinden Salih Hacıoğlu Ziyetullah Nuşirvan ve daha başka birtakım kimseler tevkif edildiler<sup>17</sup>. E.H.U. 19 Şubat tarihli başka bir yazısında Türkiye Halk İştirâkiyyun Fırkası'nın Ordu'ya nüfuz etmesine engel olmak için esaslı tedbirlerin alınmasına karar verildiğini, Ordu mıntıkasında bu ve benzeri teşkilâta meydan verilmemesini, bu hususta mülk idare ile işbirliği yapılmasını istedi<sup>18</sup>. Bunun üzerine Samsun'da intişar eden Açık Söz Gazetesi'ne; mahiyetleri soruldu. Verilen cevapta gazetelerinin vatani, dinî velhasıl umumî menfaate hizmet ettiği bildirildi. Bu arada Tokat Mutasarrıfı Nadir, Amasya'da yayınlanmakta olan Emel adlı gazetenin Bolşevik ve Türkiye Halk İştirâkiyyun Fırkası'nın emellerine hizmet ettiğinin anlaşıl-  
dığını yazarak tedbir alınmasını istedi<sup>19</sup>.

Türkiye'de bir Bolşevik cereyanı konusunda, Ankara Hükümeti'nin çok duyarlı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Doğu Cephesi ve Merkez Ordusu Komutanları bu hususta çok dikkatli davranmaktadırlar. Bu sırada yani 1921 yılı ortalarına doğru dikka-  
li çeken bir nokta, Bolşeviklik'le Enver Paşa'nın özdeşleşmesidir. Rusların Çerkes Ethem ile düşündüklerini yapamamaları üzerine, bu defa Enver Paşa'yı kullanmaya baş-  
lamış oldukları görünmektedir. Çünkü Rusya'dan esaretten dönen bazı kimseler, Trab-  
zon'a gelen elbise, mühimmat vesairenin Moskova'dan Enver Paşa tarafından gönderil-  
diği şeklinde propaganda yapmaktaydılar<sup>20</sup>. Yine Enver Paşa ve Komünistlik lehinde  
propaganda yapan Ahmet Celal adlı birisi Erzurum'da, Ali Çavuş Ordu'da ve Ali oğlu  
Davud müstear ismi kullanan Ermeni David'in yanında Enver Paşa tarafından yazıldığı  
sanılan altı adet mektup bulunduğu halde yakalandı<sup>21</sup>.

Görülüyor ki İstiklâl Harbinin en kritik döneminde ulusal hareketi Bolşeviklik  
çizgisine çekmek ve Enver Paşa'yı alternatif bir lider olarak devreye sokma çabaları,  
T.B.M.M. Hükümeti'nin yerinde tedbirleri ile önlenmiştir. Bu başarıda, muhakkak ki  
en büyük pay sahiplerinden birisi de Merkez Ordusun Komutanı Nurettin Paşa'dır.

## II. MERKEZ ORDUSU BÖLGESİ'NDEN ANADOLU'YA GEÇENLER

Merkez Ordusu sorumluluk alanının Anadolu'ya giriş noktalarını da içine alması  
yüzünden, şu ya da bu sebepten ötürü Anadolu'ya gelenler Ordu'nun bilgisi dahilinde  
gidecekleri yerlere gönderilmekteydi.

Ordu görev yaptığı süre içinde bir çok yerden gelenlere muhatap oldu. Ancak,  
bunlar içerisinde İstanbul'dan Anadolu'ya geçmek isteyen subayların ayrı bir yeri var-  
dır. Merkez Ordusu İstanbul'dan gelen subayların cephelere ulaştırılması gibi önemli bir  
görevi yerine getirmiştir. Çünkü T.B.M.M. Hükümeti'nin teşkilinden sonra başlayan  
Millî Ordu kurma çabalarında subay ihtiyacı % 50'nin üstündeydi. Bu ihtiyacı karşılama-  
nın önemli bir çevresi Birinci Dünya Harbi'nden sonra çeşitli cephelere dönüp de

<sup>17</sup> Mete Tuncay, *Türkiye'de Sol Akımlar, İst. 1967, s. 125.*

<sup>18</sup> ATASE Arş., Kls. 729, Ds. 13, Fhr. 14.

<sup>19</sup> ATASE Arş., Kls. 729, Ds. 13, Fhr. 14.1.

<sup>20</sup> ATASE Arş., Kls. 1879, Ds. 12, Fhr. 21.

<sup>21</sup> ATASE Arş., Kls. 1879, Ds. Fhr. 22.

çoğunlukla İstanbul'da toplanmış bulunan ordu personelinden, Millî Ordu'nun ihtiyacı olan subay, teknik uzman ve elemanlardı. Daha çok İstanbul'daki gizli gruplarca "berayı ticaret Samsun'a ya da İnebolu'ya" kaydı taşıyan seyahat belgeleri ile Anadolu'ya gönderilenlerin İnebolu ve Samsun İskelelerinde bulunan Askerî Polis Teşkilatı'na mensup personel tarafından ellerindeki belgeleri kontrol edilmekteydi. Ayrıca Millî Mücadele'yi benimseyip benimsemedikleri de incelenmekte, zararlı görülenler hakkında kanunî önlemler alınmaktaydı. Böylece Millî Ordu'nun meydana getirilmesinde etkili olacak subay kadrosunun seçiminde titiz davranarak Anadolu'ya geçmekte olan kimse-lerin, gerçek niyetlerinin anlaşılması için büyük çaba sarfedilmiştir.

Ellerinde vesika olanlar da, olmayanlar da Anadolu'daki giriş noktalarında Askerî Polis Teşkilatı tarafından soruşturmaya uğrılıyor, belge ile gelse de zararlı görülenler hakkında tavizkâr davranılmayıp derhal iade ediliyor ya da kanunî işleme tabi tutuluyorlardı. 30 Şubat 1921'de Samsun'a çıkan Yarbay Muhtar Bey'in durumundan şüphe edilince; İstanbul'a gönderilmekte tereddüt edilmedi<sup>22</sup>.

Yine İnebolu'ya çıkması gerektiği halde Samsun'a gelen sabaylar buraya kabul edilmeyip, İnebolu'ya gönderilmekteydiler. Örneğin; Mülazım Ali Rıza ve Kâmil adlı subaylar İnebolu yerine Samsun'a çıkınca Nurettin Paşa hemen İnebolu'ya gönderilme-lerini emretmiştir<sup>23</sup>.

Anadolu'ya geçenlerden haklarında şüphe duyulanlar ya da ellerinde itimat belgesi olmayanların soruşturmasında, daha çok sözkonusu şahsı tanıyan birisine durumu soruluyor, verilen cevaba göre kalmasına izin veriliyor ya da iade ediliyordu.

23 Şubat 1921'de 15. Fırka İstihbarat Şubesi Bursa'lı Bekir Nimet adlı bir inzibat subayının Samsun'a geldiğini ve Nurettin Paşa'yı tanıdığını söylediğini, bu şahsa itimad edilip, edilmeyeceğini Merkez Ordusu'na sordu. Nurettin Paşa verdiği cevapta şahsı tanıdığını ve itimada şayan birisi olduğunu bildirecek, Ankara'ya gönderilmesini istedi<sup>24</sup>.

Askerî Polis Teşkilatı'nın soruşturmada pek titiz davrandığı gözlenmektedir. Üzerlerinde Hürriyet ve İtilâf Fırkası Reisi'nin mektubu çıkan Mustafa Zühtü adlı mülazımla eşi hakkında hemen karar verilmeyip, durum subayı tanıyanlara soruldu. Bu subay hakkında 15. Fırka Komutanı Şefik Avni'nin esareten onu tanıdığını, ahlâkî temiz birisi olduğunu, son durumunu bilemeyeceğini belirtmesi üzerine Askerî Polis Teşkilatı Mustafa Zühtü'nün Ankara'ya Dahiliye Vekâleti'ne soruşturma için gönderilmesine karar verdi<sup>25</sup>. Yine İstanbul'dan Ankara'ya geçmiş olan Topçu Kaymakamı Yunus Haydar Bey'in hakkında E.H.U., onu tanıdığı bildirilen 15. Fırka Komutanı Şefik Avni'nin bilgisine başvurdu. Esarete iken beraber olduklarını bildiren Şefik Avni, "Yunus Haydar Bey'in işlete düşkün, Türk'e eşek diyen, menfaati için el etek öpen, Romanya Tatar'ı olduğunu, Ankara'ya İngiliz ajanı olarak geldiği kesindir". demektedir. Bunun üzerine sözkonusu subay Ankara'da tutuklandı<sup>26</sup>.

Merkez Ordusu Bölgesi'ne, İstanbul'dan gelen subayların yanında, başka yerlerden gelenler de çıkmaktaydı. Rusya'da Bolşevik yönetimine karşı savaştan ve Kızıl Ordu'ya yenilen Vrangal Ordusu, Fransa bandralı bir vapur ve iki motorla 22 Mart 1921'de

<sup>22</sup> ATASE Arş., Kls. 1121, Ds. 2, Fhr. 3. 13.

<sup>23</sup> ATASE Arş., Kls. 729, Ds. 13, Fhr. 48.

<sup>24</sup> ATASE Arş., Kls. 729, Ds. 13, Fhr. 29. 1.

<sup>25</sup> ATASE Arş., Kls. 729, Ds. 13, Fhr. 31.

<sup>26</sup> ATASE Arş., Kls. 729, Ds. 13, Fhr. 17. 2.

Samsun'a geldiler. Samsun'a gelen 218 Kurban Kazağı, 48 müslüman karışıklığa meydan verilmeden şehirdeki pavyonlara yerleştirildi. Ayrıca motorlarda bulunan top, makineli tüfek, tüfek ve kılıca da el konuldu<sup>27</sup>. Vrangel Ordusu mensupları ile ilgili olarak E.H.U.; gelenlerin esir sayılamayacağını bildirecek, İstanbul'a gönderilmelerini Batum'un Kızıl Ordu tarafından işgaliyle kaçan 48 Müslüman'ın iskân ve işlerinin temin edilmesini emretti. Ancak el konulan silah ve cepanenin iade edilmemesini istedi<sup>28</sup>.

İstanbul'dan gelen yüzlerce subay, Merkez Ordusu tarafından titiz bir araştırmadan geçirilerek yetişmiş insana pek çok ihtiyaç duyulan cephelere sevk edilmiştir. Bu şekildeki geçişlerle özellikle Batı Cephesi'nde 1919 yılında sayıları 1000'i geçmeyen subay mevcudu, Sakarya Savaşı sırasında 7000'e yaklaşmış bulunuyordu.

### III. SANSÜR İŞLERİ

Türk Ordusu'nda posta hizmetlerinin düzenlenmesi için 1918 tarihinde "Ordu-yı Hümayun Sabit Sahra Postaları Hakkında Muaddel Talimat" adlı bir yönerge çıkarılmıştı. Ancak T.B.M.M. Hükümeti döneminde Silahlı Kuvvetlerde bu yönergenin uygulandığı söylenemez. Çünkü Ordu'da yetişmiş eleman olmaması yüzünden, böylesi bir posta hizmetinin kurulmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Heyet-i Vekile tarafından 28 Ekim 1920'de çıkarılan 292 sayılı kararnameyle "Sansür Talimatnamesi" çıkarılmış ve bununla içerilerden kıyılara, kıyılardan da içerilere gidecek mektuplarla; kara hudutları üzerindeki yerlere gidecek ve oralardan gelecek mektupların kıyılarda ve kara hudutları üzerindeki büyük merkezlerde sansüre uğraması esas kabul edilmişti. Sözkonusu kararname hükmünü uygulamakla Dahiliye ve Müdafaa-i Milliye Vekâletleri görevlendirilmişti<sup>29</sup>.

Mektupların Merkez Ordusu Bölgesi'nde sansür edilmesi ile ilgili uygulama, 9 Aralık 1920'de Müdafaa-i Milliye Vekili'nin emri ile başladı<sup>30</sup>. Merkez Ordusu bu görevin askerlik şubelerince tayin edilecek subaylar tarafından yerine getirilmesini kararlaştırdı<sup>31</sup>.

Oluşturulan sansür merkezleri daha çok düşman propagandacı ve casuslarının giriş yapabilecekleri kıyı şehirleri ile kışkırtılmaya elverişli iç merkezlerdi. Ülkenin her beldesinde sansür uygulamasının yapılması düşünülmüyordu. Nitekim Dahiliye Vekâleti'nin Amasya, Tokat, Çorum, Yozgat, Kırşehir'de sansüre gerek olup olmadığını sorması üzerine Merkez Ordusu "Cemiyet-i Fesadiye" nin bu şehirlerde propaganda yaptığını bildirecek, sözkonusu beldelerde de sansürün uygulanmasını istedi<sup>32</sup>.

Ülkenin içerisinde bulunduğu savaş durumu, sansür uygulamasını gerektiriyordu. Ancak bu uygulamanın düzenli işlemeyişi bir takım şikayetlere yol açıyordu. Aileleri Sivas'ta bulunan Merkez Ordusu'na bağlı subaylarca mektuplarının Sivas Postanesi'nde

<sup>27</sup> ATASE Arş., Kls. 1879, Ds. 12, Fhr. 2.

<sup>28</sup> ATASE Arş., Kls. 1879, Ds. 12., Fhr. 2. 1.

<sup>29</sup> Düstur, c. 1, s. 110

<sup>30</sup> ATASE Arş., Kls 727, Ds. 1. A, Fhr. 12.

<sup>31</sup> ATASE Arş., Kls 727, Ds. 1. A, Fhr. 15.

<sup>32</sup> ATASE Arş., Kls. 1128, Ds. 33, Fhr. 3. 18.

sansür yüzünden bir kaç gün kalmasından yakınılması üzerine, Merkez Ordusu Komutanlığı; Sivas Posta Telgraf Müdürlüğü'nden mektupların sekiz saatten fazla kalmamasını istedi<sup>33</sup>. Anlaşılan Sivas Postanesi mektupların bir an önce sansüre uğratılıp, gerekli yerlere iletilmesi konusunda ciddi çabalar göstermemiş olmalı ki, Sivas Postanesi'nde biriken mektuplar E.H.U.'ye kadar duyuruldu. 25 Nisan 1921'de E.H.U. Merkez Ordusu'na yazısında mektupların niçin biriktirildiğini sordu. Nurettin Paşa tarafından yazılan cevapta 700 taahhütlü, 5000'adi mektubun biriktiği belirtilerek, Sivas Menzil Müfettişliği'ne bir iki gün zarfında sansür ettirileceğini ve bunun için Sivas Mevki Komutanlığı'ndan subayların da görevlendirileceğini bildirdi<sup>34</sup>. Nitekim, Sivas Menzil Müfettişi Miralay Orhan 28 Nisan'da sansür edilecek mektup kalmadığını ve sansür için de üç subayın tayin edildiğini Ordu'ya yazdı<sup>35</sup>.

Sivas'a benzer şekilde sansür uygulamasının en yoğun biçimde yapıldığı Samsun şehrinde de, personel sıkıntısı çekilmektedir. 29 Ağustos 1921'de Merkez Ordusu'nun Müdafaa-i Milliye Vekâleti'ne yazısında Samsun'da sansür işleri Polis Komiserleri ve hükümetten bir kısım memurların yardımıyla yapıldığını, bunların bir çoğunun tayin olduğunu ve bunların yerine boş bulunan öğretmenlerin getirildiğini bildirmektedir. Ancak önemli bir haberleşme merkezi olan Samsun'da işlerin böyle olmasının iyi olmadığı ve bir an evvel ıslahının doğru olacağı da yazıda vurgulanmaktadır<sup>36</sup>.

Bozguncu girişimlerin önlenmesinde önemli bir tedbir olarak görülen mektuplara sansür uygulanmasında titizlik gösterilmektedir. Nitekim İstiklâl Mahkemesi, hükümet emrine aykırı olarak sansürsüz mektup kaçıran Kayserili Ali oğlu İbrahim'in bir ay müddetle tutuklanmasına ve yüz lira para cezasına çarptırılmasına karar verdi<sup>37</sup>. Bu tür olayların olmaması için Dahiliye Vekâleti emniyet müfettişlerini uyardı. E.H.U. bu hususta askeriyeye tarafından da icap eden tedbirin alınmasını emretti<sup>38</sup>.

Sakarya Savaşı'nın ardından ordunun bir taarruza hazırlanma aşamasında E.H.U., sansür işleriyle ilgili birtakım esaslar daha belirlendi. Buna göre Anadolu'nun içerisinde ve kıyı bölgelerinde, sansür merkezleri yeniden tespit edilmekte, en önemlisi de İstanbul ile her türlü haberleşme yasaklanmaktadır<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> ATASE Arş., Kls. 1128, Ds. 33, Fhr. 3. 46.

<sup>34</sup> ATASE Arş., Kls. 731, Ds. 22, Fhr. 63.

<sup>35</sup> ATASE Arş., Kls. 731, Ds. 22, Fhr. 63. 2.

<sup>36</sup> ATASE Arş., Kls. 1128, Ds. 33, Fhr. 3. 5.

<sup>37</sup> T.B.M.M. Arş., Rumuz 1, Ds. 4.

<sup>38</sup> ATASE Arş., Kls. 729, Ds. 11, Fhr. 36.

<sup>39</sup> ATASE Arş., Kls. 1128, Ds. 33, Fhr. 3. Bu konuda E.H.U. tarafından aşağıdaki tedbirler alınmıştır.

1. İstanbul ile her türlü muhabere yasaktır.
2. İstanbul'daki gazetelerin dihhulü memnudur.
3. Posta ve telefon muhaberatının hususî ve ticarî olan kısmı muayyen merkezlerde sansüre tabî olmak şartıyla serbesttir.
4. Kumandanlar kendi memurlarının kolilerini kontrol edeceklerdir.
5. Anadolu'da sansür merkezleri Ankara, Sivas, Diyarbakır, Konya, Kastamonu, Afyon Karahisar, Eskişehir, Bursa, Erzurum, Van, Salihli, Akhisar, Milas, Muğla. Sahilde : Antalya, Marmaris, Foça, Bodrum, Kuşadası, İnebolu, Samsun, Trabzon Bandırma, Biga.
6. Dahilde hükümete ait muhaberat sansüre tabî değildir."

Yeni durumda Merkez Ordusu Bölgesi'nde sansür merkezi olarak Samsun ve Sivas tesbit edildi.

Pek çok eksikliklerle yürütülmeye çalışılan sansür işleri, E.H.U.'nin emriyle 2 Aralık 1921'de Ordu'dan mülkiyeye devredildi.<sup>40</sup>

## SONUÇ

"Önceden haber alan, hazır olur." sözü harplerde genel geçer bir kural olarak kabul edilmektedir. Bu söz normal harpten daha çok gerilla harbi için geçerlidir. Hazırlığın esası ise gelişen veya ortaya çıkabilecek olan özel duruma ait bilgi ile birlikte, gerilla harbi hakkında teoriye ve tarihten tecrübelerle dayanan bir anlayış sahibi olmaktır.

Merkez Ordusu, etki alanına giren bölgelerin Anadolu'ya çıkış noktaları üzerinde bulunması, yine bu bölgelerde bozguncu ve aynışçı faaliyetlerin yoğun oluşu yüzünden, istihbarata büyük önem vermiştir. Düşmanın gerilla harbi yapması, yukarıda da ifade edildiği gibi bu yoldaki faaliyetlerin önemini daha bir arttırmıştır. Genel Kurmay Başkanlığı ile işbirliği yaparak, yetki alanına giren bölgede Askerî Polis Teşkilâtı'nı kurmuştur. Böylece "kritik" kabul edilen yerlerde tedbirler alınarak bozguncu girişimler önlenmiştir. En önemlisi düşman güçler arasına sokulan ajanlar vasıtasıyla her hareketleri haber alınmış, her fırsat istihbarat için değerlendirilmiştir. Kaleyi içeriden fethetmeye yarayacak bu tür çalışmalar aynı zamanda inisiyatifin daima Merkez Ordusu'nun elinde kalmasını sağlamıştır.

---

<sup>40</sup> ATASE Arş., Kls. 1880, Ds. 17, Fhr. 27.

## KAYNAKLAR

1. Arşiv Belgeleri
  - a - ATASE Arşivi
  - b - T.B.M.M. Arşivi
2. Düstur, Üçüncü Tertip, C.1, İst. 1929
3. Mete Tuncay, Türkiye'de Sol Akımlar, İst. 1967

Samsun – Ladik  
ve  
SEYYİD AHMED-İ KEBİR HAZRETLERİ

Sadi BAYRAM

Osmanlı İmparatorluğu zamanında Amasya'ya bağlı bulunan Ladik'in antik ismi Laodicea'dır. Ladik gölü'nün adı ise, Stiphane olduğu kayıtlarda geçmektedir.

Tarihimizde üç adet Ladik kasabası bulunmaktadır ki, birincisi Konya'nın Ladik kasabası, ikincisi, Van ilindeki Kör Ladik, üçüncüsü ise, eskiden Amasya'ya, bugün Samsun ilimize bağlı Ladik.

Meşhur seyyahlarımızdan Evliya Çelebi, Seyyahatnamesinde Ladik'i özetle şöyle tasvir etmektedir<sup>1</sup>.

"Amasya Kayserlerinden [ Havik ] zatın yapısıdır [ kale ] . . . Nice kimselerin eline geçtikten sonra Danişmendlilerden Melik Gazi gelip burayı fethetmiştir. Kumandanlarından Salman Han, "Sancağı kale üzerine dikmeyelim" der. Melik Gazi de "La! Dik" der. Arapcada, La hayır demektir. Melik Gazi, Hayır sancağı kaleye dik manasında La Dik der. Bu konuşma sonucunda şehrin adı Ladik olarak kalır<sup>2</sup>.

". . . Yıldırım Beyazıt, Amasya Kalesi'ni feth ettiği zaman; Ladik, savaşız olarak Timurtaş Paşa'ya teslim olmuştur. Ahalisi zevk ehli iyi kimselerdir. Şehzade Beyazıt-ı Veli Amasya mutasarrıfı iken, her sene altı ay gelip bu kasabada avlanırdı. Bu yüzden şehirde güzel bir has bahçe yapıp bırakmıştır ki, hâlâ bostan ustası, bostancı hademeleri, korucuları vardır. Çayır büyük Mirahor tarafından muhafaza olunur. Merhum Sultan Validesi Bülbül Hatun'un<sup>3</sup> Vakfı olup, ahalisi vergiden muafır. Eyalet valisi tarafından bu şehre kimse gönderilip de karıştırılmaz.

"Üçyüz akçe payeli şerif kazadır. Kadısına senede altı kese has olur. Şeyhulislam'ı (müftüsü), Nakibu'l eşrafi, bilginleri ve eşrafi vardır. Sipahi kethüda-yeri, Yeniceri Serdarı, şehir Naib ve Muhtesibi, Kapan Emini, Gölcük Emini vardır.

"Kalesi şehrin güneyinde göklere uzanmış, dört köşe, köhne bina bir kaleciştir. İçinde eserleri, imaretleri yoktur.

"Şehir, onyeddi mahalledir. Şehir mahalleleri; Velabey, Güllez, Yeni Cami, Tekke, Şehreküstü, Yarımca, Polat, Yahşi mahalleleridir. Kırkyedi mihrabı (camisi) vardır. Altısında Cum'a Namazı kılınır. Üçü, geçmiş sultanlar camiidir.

"Sultan Ahmet Camii, Davut Paşa Camii, Tekke Camii, Şehreküstü Camii, Güllez Camii meşhurlarıdır. 3020 kadar kiremitli bağlı-bahçeli evi vardır. Yedi kadar tarikat, ehli tekkesi vardır. En meşhurları Seyyid Ahmed-i Kebir tekkesidir. Çarşı içinde Eski Hamam ile Yeni Cami mahallesinde Yeni Hamamı vardır.

"Yedi hanı vardır. Kapan Hanı, Halim Bey Hanı, Emin Hasanoğlu hanı, Seyyid Ahmed efendi-zade Ali Çelebi Hanı, Buğday Pazarı'nda Tenk Hanı meşhurlarıdır.\*

"Davut Paşa'nın çarşı içinde gayet mükemmel kargir bir bedesteni vardır ki cami-

<sup>1</sup> Evliya Çelebi Seyyahatnamesi, Zuhuri Danişman Çevrisi, C.4. İstanbul, 1972. s. 87.

<sup>2</sup> Abdi-zade Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, C. 1. Ankara, 1986, s. 314.

<sup>3</sup> M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1980, s. 22.

nin hayratıdır. Etrafında dört yüz kadar dükkan vardır. Şehirde kırk kadar vezir ve Ayan sarayları vardır. Meşhurları; Osman Paşa Sarayı, İbrahim Bey Sarayı, Hacı Bey Sarayı, Hüseyin Bey Sarayı, Alaybeyi Sarayı, Mustafa Bey Sarayı. .

. 19 kadar çocuk mektebi, iki imareti vardır. Suyu ve havasının latif oluşu yüzünden güzelleri çoktur. . Büyüklere temiz kumaşlar ve samur kürk giyerler. Beyleri, paşaları, ikiyüzden fazla yüksek mansıb zaptetmiş kadı efendileri, büyük şeyhleri, iyi halli. halim-selim adamları vardır."

"Şehirde; Gürcü ve Türkistanlı iyi binici sipahiler, bilgi sahibi yaranı çoktur. Orta halli olanlar, tüccar ve sanat ehli'dir. Çuha, ferace ve kontus giyip, çeşitli akce ve gökçe esvab giyerler. Kadınları kadife çakşır üzerine sarı çizme ve çuha ferace giyerek, beyaz yüz örtüsü tutunup, sivri diba takke giyerler ve edebli şekilde geçerler. Hamamdan, ziyafetlerden başka bir yere gitme ihtimali yoktur. Temiz ve iffetli kadınlardır. Sanat eserlerinden Akdağ'ın beyaz pamuk bezi, Acemlerin lefküri ve Musul bezinden daha ince olur."

"Yiyecek ve içeceklerinden Göksuyu armudu, Karaman armudu, Memecik ekmeği meşhurdur. Osmanlı Ülkesinde Sapanca ekmeğinden sonra Ladik'in memecik ekmeği meşhurdur. Yaylak ve kış fazla olduğundan; üzüm, kavun-karpuz, incir, zeytin nar gibi meyvaları olmaz. Ama; Akdağ balı adı ile meşhur bir çeşit saf balı olur ki, ne Girid balına benzer, ne de Adana Saykala balına. . Bu bal gayet anberli ve kokulu olduğundan kutularla İstanbul büyüklere hediye gider."

### Mesireleri

"Balıkaya suyunun başı, mesire bir yerdir. Şehrin kıblesindedir. Şehrin doğusunda Frenk Gözü demekle meşhur geniş bir pınar akar. Hüseyin Paşa, bu suyun üzerine gezinti yeri olmak üzere bir Havarnak Köşkü kondurmuştur. Bütün zevk sahipleri gidip sefa ederler. Temmuz ayında bu su o kadar soğuk olur ki, üç adet taşı sudan çıkaramazlar. Gerek ballısu, gerekse Frenkgözü şehrin içinden akarak, han, hamam, bahçe gibi yerleri sular, şehrin içinde nice nice un değirmenlerini döndürerek Ladik Gölü'ne dökülür.

"Gezinti yerlerinden biri de Akpınarbaşı'dır. Fakat bu su şehre girmeyip, dışarıdan akar ve tarla ve bağları sular. Bu suyun da başı, şehrin kuzeyindeki dağlardan gelir, göle akar. Kalenin batı tarafında Manastır denilen yerde bir gezinti yeri vardır. Çimenlik ferahlık bir yerdir. Buradan akan suya Ramca suyu derler. Maarra suyundan lezzetli bir sudur. Bu sular, kale altında ikiye ayrılır. Bir bölümü Hıdırlık Ziyaretinde aşağı Kora Mahallesi içine akar. Bir kısmı da, şehir ayan ve eşrafının, hacıları karşılamak üzere çıktıkları Yahdere Sultan ziyaret yeri mesiresinden, Kozlu bağlarından aşağıya akıp, Ladik Gölü'ne dökülür.

### Ladik Ilıcası

"Ladik'e (yaya) birbuçuk saat uzaklıkta Hallez denilen köy, yüksek bir tepe üzerinde, bağlı-bahçeli Müslüman köyüdür. Bu köyün altından nice un değirmenlerini döndürdükten sonra Yeşilırmağa akar. Ladik dağları arkasında olduğu için, Ladik Gölü'ne karışmaz. Bu nehrin kenarında Hallez ılıcası vardır. Kubbeli olup, kiraz mevsiminde bütün o havaliden araba araba binlerce adamlar gelip, bu ılıcada çimerek (yıkılarak)



cüzzam ve alâca hastalığından kurtulurlar. İncanın ayağı Hallez Suyuna akar.

". . . Üç saat uzaklıkta . . . Ladik'in Koze'si çok faydalıdır. Çifte büyük kubbesi vardır. Kadınların ayrıca kubbeleri vardır. Erkekler ıncasında ona on, göl gibi bir şafii havuzu vardır ki, ölü gönül görse, ebedi hayat bulur. . . Suyu o kadar sıcak değildir. Dört çevresinde beyaz mermerden olan arslan ağızlarından sular akarak büyük havuza girer. Ama küçük bir havuzu vardır ki, gayet sıcaktır. Adam, içine girmeğe tahammül edemez. Büyük havuzun dört çevresindeki taklar altında sekiz adet sanatlı kurnası vardır. Bu ılıcada "Kız gözü" diye meşhur, beyaz mermerden buz gibi bir su akar ki, içenler ebedi hayat bulurlar. Halbuki bu soğuk su ile sıcak suyun arası bir kulaç yerdir. Allah'ın acaip bir yaratılışıdır. İnnallahe ala küllü sey'in kadir.

### Ladik Gölü

"Ladik'in doğu tarafında, uzakta olmayan bir gölcüktür. Etrafı ancak bir günde devrolunur. Hayat suyudur. Onbir türlü balığı vardır ki, her birinin lezzetini ve hassalarını tafsilatı ile yazsak söz uzar. Turna balığı, Musa Sofrası kadar lezzetli ve kuvvet vericidir. Halicin (Gölün) kenarı mamur köylerle donanmıştır. Dört çevresinde Zari, Sonsa (Sonusa), Koze, Zeytin dağlarından gelen 26 kadar suları alır. Gölün hiç bir tarafa ayağı yoktur. Ağız ağıza bir gölcüktür. Kenarında Boğaz Köyü, gayet latif ve mamur bir köydür. Otuz Köyü de bu gölcük kenarındadır. Bu köyden çıkan kaymak, hiç bir yerde yoktur. Küleğin içinde (süt kabı) iki keçi oğlağı, kaymağın üzerine bassa, tırnakları kaymağa tesir etmez. Kaymağı bıçak ile keserler. Sakız gibi çiğnenir. Lezzetli ve kokuludur. Bu kaymağın benzeri meğer Erzurum'da Bingöl yaylasında buluna. . .

### Ladik'in Ziyaret Yerleri

"Şeyh Ahmed-i Kebir büyük tekkesinde gömülüdür. Şeyhülekbir'den irşad alıp sonra birine halife olmuştur. Ulu Sultan'dır. Hala herkesce ziyaret edilir. İki de Eski Camide gömülüdürler. Eski Cami de 852 (1448 M.) senesinde onlar yaptırmışlardır. Orhan Gazi Şeyhlerindendir. Kale altında Şeyh Ya Davut Sultan, Kora mahallesinde, Yukarı Ziyaret Hıdırlık, hacıları karşılamaya çıktıkları yerde Yalıdede ziyareti vardır. Merhum Gazi Tayyar Mustafa Paşa da burada, bir büyük kubbede gömülüdür".

Amasya Tarihini yazan Abdi-zade Hüseyin Hüsameddin (Abdi Yaşar) ise, adı geçen eserinde Ladik hakkında şöyle demektedir:

". . . Bu kasabanın içinde ve çevresinde oturan Türk aşiretlerinden Doğanlı oymağının Beyi Selvi Bey, Melik Ahmed Danişmend-i Gazi'nin damadıdır. Melik Ahmed Gazi'nin kızının adının İldük Hatun ve ondan doğan Selvi Bey'in oğullarının adı da; Arslan Doğmuş ve Uluğ Beyler olduğu eski vesikalardan anlaşılmaktadır. Niksar'da medfun olan Emir Bedreddin Şahensah bin Arslan Doğmuş et-Togani'nin mezar taşına; Ladik'e bağlı Kızıloğlu ve Doğanlı gibi büyük köylere ve buralarda bulunan malikanelere dikkat edilirse, bu kasabanın adının İldük Hatun veya İldik Hatun şeklinde olduğu tahmin edilebilir"<sup>4</sup>.

Hüseyin Hüsameddin'in 1911'de belirttiğine göre;"... Ladik'de 17 mahalle, 500 hane bulunmaktadır. Bunlardan, Başı, Kova, Kilyas, Saray, Zaviye, Kızılsini ve Köstre

<sup>4</sup> Abdi-Zade Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, C 1. Ankara, 1986, s. 316-317

eskiden beri mevcuttu. Kasaba yavaş yavaş genişleyerek, büyümüş; Camii Cedid, Harmanlar, Han Pınarı, Hacı Ali Pınarı, Şehreküstü, Sunullah Paşa, İskaniye, Namazgah, Taşlı Pınar ve Kilise mahalleleri ortaya çıkmıştır."

"Zaviye Mahallesi'nde bulunan camii şerif, kiliseden çevrilerek bir minare ilave edilmiştir. Camii Cedid Mahallesinde 891/(1486)'da Vezirlerden Davut Paşa tarafından yaptırılan Camii Şerif yıkılmaya yüz tutmuş olduğundan 1085/(1674)'de Sultan IV. Mehmed Han Hazretleri tarafından iki minare ilave edilerek yenilenmiştir. Bahşi Mahallesi'nde, Amasya Valisi şehzade Sultan Ahmed'in annesi, (Sultan II. Beyazıd'ın eşi) Bülbül Hatun tarafından 915/(1509)'da Camii şerif hamam (ve imaret) yaptırmış, vakıflarını tanzim etmiştir.

"Ladik'li Şeyhülislam Mehmed Efendi 1112/1700 tarihinde Camii Cedid Mahallesi'nde oniki odalı bir medrese, gayet muntazam kargir bir cami, bedesten ve taşhan yaptırmış; 1117/1705 senesinde, bu bedesten ve hanı, medrese ve Camii Şerif'i vakfetmiştir. Bahşi Mahallesindeki dokuz odalı ahşap medrese Hızır Paşa tarafından yaptırılmış olup vakıfları vardır. Yakın zamanda, Zaviye Mahallesi'nde beş odalı bir medrese yapılmıştır.

"Bu dini yapılar ve ilim müesseselerinden başka, Mes'ud Bey, Sun'ullah Paşa, Polat Bey, Emir Ahmed Çelebi ve Hacı Yunus tarafından yaptırılmış birer mescid ve Camii Şerif, bir Rüşdiye mektebi, bir ibtidai mektebi ve bir kız mektebi bulunmaktadır. 1323/(1905)'de Çerkes Karabey-zade Ömer Bey de Saray Mahallesi'nde güzel bir hamam inşa ettirmiştir. Ladik kasabasını, halkın ziyaret mahalli haline getiren, Rufaiyye Tekkesi kurucusu es Seyyid es-Şeyh Ahmed Kebir-i Rufai'nin türbesi pek meşhurdur. Türbenin vakıfları, imarethanesi ve tekkesi var idi. Kasaba yakınlarındaki Bali Baba Tekkesi de meşhur bir ziyaret yeridir.

"Bu kasabada, tarihte meşhur olan dört sülale çıkmıştır. Bunlardan birincisi Danişmend ve Selçuklu emirlerinden Doğanlı Selvi Bey Sülalesidir. Bu sülaleden çıkmış emirlerin her biri çok meşhur idi. İkincisi Kubad Sülalesidir. Bu da Selçuklu sülalesidir. Kubad Oğulları, Osmanlılar'da da meşhurdur. Üçüncüsü (sülale) Çelebi Sultan Mehmed Han Hazretleri'nin emirlerinden Yeni Bey adıyla anılan sülaledir. Yeni Bey Oğulları ekseriyetle emir oldukları için pek meşhur olmuşlardır. Dördüncüsü (sülale) Seyyid Ahmed Kebir-i Rufai Hazretlerinin sülalesidir. Bu zatın oğulları ve torunları Anadolu ve Arabistan'da yayılıp çoğalmışlardır. Bu sülaleden de emir olanlar vardır.

"Sadrazam Tayyar Paşa Yeni Bey Sülalesinden olup, babası Mustafa Paşa vezirlerdendir. Tayyar Paşa'nın oğulları Mastafa Paşa, Ahmed Paşa ve Hüseyin Paşa'lar da Ladik kasabasından çıkmış vezirlerdendir. Buhlardan başka, Şeyhülislam Mehmed Efendi ile Sultan'ın imami Ali Efendi, Hasan Efendi ve Emir Mustafa Efendiler Ladik Kasabasından çıkmış meşhurlardandır. Yeniçeri Ağası ve Vezirlerden olan Çalık Ahmed Paşa ise, bu kasabaya bağlı Saray nahiyesindedir. . . .

"Ladik kasabası, Selçuklu Sultanı Mes'ud tarafından imar edilerek yeniletilmiş; idaresini de Kızıoğullarına vermiştir. Daha sonra Kubadoğulları'nın idaresinde bırakılan bu kasaba, bu sırada Amasya, Osmanlı saltanatının himayesine girince, Osmanlı beldesi haline gelmiştir. Osmanlılar zamanında Çelebi Sultan Mehmed ile Sultan II. Beyazıd-ı Veli ve bunların şehzadelerinin valilikleri sırasında yazlık saray, Ladik kasabasında bulunuyordu.

". . . Ahmed Saray'da, Seyyid Ahmed Kebir-i Rufai'nin evladından es-Seyyid Zeynelabidin Rufai'nin tekkesi ve kargir camii vardır. Ayrıca burada bir ibtida mektebi,

Diyadin Köyü'nde, Zeyneddin Samud Baba tarafından yaptırılmış Samud Tekkesi ve Salur Köyü'nde Hacı Nebi Tekkesi bulunmaktadır.

## SEYYİD AHMED—İ KEBİR EL—RUFAl

Asıl Seyyid Ahmed Rufai, 1118 senesinde Basra şehrinde dünyaya gelmiş olup babası Seyyid Ali bin Yahya'dır. Seyyid Ahmed-i Kebir yedi yaşında iken babası vefat etmiştir. Dayısı Mensur Betaihi, şemid Ahmed-i büyük bir ihtimamla büyüterek, meşhur hocalardan ders aldırarak iyi bir ilim tahsil ettirmiştir. Beni Rufae kabilesine mensup olduğu için Rifai diye alınmıştır<sup>5</sup>.

Yedi yaşında Kuran-ı Kerim'i ezberleyen Seyyid Ahmed'de hocası Abdülmelik Harnuti şu vasiyetini bildirdi: "Ya Ahmed! Başkalarına iltifat edip gezen, hedefine varmaz ve hakikate kavuşamaz. Şüpheden kurtulamayanın, dünyevi düşüncesinin, nefsi arzularının peşinde olanın; felaha, hidayete kavuşması düşünülemez. Bir kimse, kendi kusurunu, noksanını bilmiyorsa, onun bütün zamanı da noksan geçer." Bunları hemen ezberleyen ve bir yıl bu usullere riayet eden Seyyid Ahmed, bir yıl sonra hocasını ziyarete gidip, nasihatleri istediğinde hocası " Hakiki alimleri, evliyayı tanıyamamak çok kötüdür. Tabibin hasta olması ne fena, akıllı kimsenin cahil kalması ne kötüdür."

Seyyid Ahmed Rifai, daha çocukken bir grup evliyanın yanından geçiyordu. Hepsi kendisine bakıyorlardı. Birisi "La ilahe illallah Muhammedün Resulullah, bu mubarek ağaç (çocuk) büyümeye başladı" dedi. İkincisi "Biraz sonra dallanır"; Üçüncüsü "Kısa zamanda gölgesi etrafını doldurur"; Dördüncüsü " Çok geçmeden meyva verir ve ay gibi etrafa ışıklarını salar"; Beşincisi " Yakında, insanlar onun kerametlerini, fevkalade hallerini görürler. O insanların hacetlerini (ihtiyaçlarını) istediği kimse olur" Altıncısı "Pek kısa zamanda şanı pek yücelir"; Yedincisi " Onun telebeleri pek fazla olur" dediler.

Gavs-ül Aktab mertebesine erişen Seyyid Ahmed-i Kebir Rifai sülalesi soy ağacı literatürde şöyle belirtilir: Ahmed bin Sultan Ali bin Yahya bin Sabid bin Ebü'l-Fevaris Hazım Ali bin Ahmed Murteza bin Ali İşbili bin Rufae Hasan bin Mehdi bin Mahammed bin Hasen bin Ahmed Salih bin Musa bin İbrahim Murteza bin Musa Kazım bin Ca'fer-i Sadık bin Muhammed Bakır bin Ali Zeynel Abidin bin Hüseyin bin Ali bin Ebi Talib'dir. Anne tarafından nesebi Hz. Halid bin Zeyd Ebu Eyyub-el Ensari'ye dayanır. Kendisine " Ebü'l-Alemeyn" (iki sancak sahibi) künyesi verilmiştir. Ayrıca kendisine Ebü'l Abbas" da denir. Sebebi ise; nesebinin Hz. Fatıma Validemiz sebebiyle Peygamber Efendimize ve "Mihmandar-ı Resulullah" olan Hz. Halid bin Zeyd'e dayanmasıdır.

O devrin islam alimleri Vasit şehrine daha çok uğruyorlardı. Diğer dayısı Ebu Bekr el-Ensari el- Vasiti de bu şehirde idi. Bu sebepten dayısı O'nu Vasit şehrine gönderdi. Aliyyül Kari Vasiti Hazretlerinden ve dayısından dersler aldı. Tasavvufta zamanın bir tanesi oldu. 1182 senesinde ebedi aleme göç etti.

Rifai Tarikatının kurucusu Seyyid Ahmed-i Kebir el-Rifai'nin evladı (veya torunlarından veya halifelerinden ) es-Seyyid Ahmed-i Kebir Rofai, tarikatını yaymak amacı ile, o devrin ilim merkezlerinden biri Amasya'ya geldi. Tekke ve zaviyesini kurdu. Büyük bir topluluğu kendisine bağladı. O tarihlerde Amasya'da üç Ahmed-i bulunmak-

<sup>5</sup> *İslam Alimleri Ansiklopedisi, Türkiye Gazetesi, C. 6, s. 83-102; C. 7, s. 261.*

taydı. Bu sebepten bazı karışıklıklar vuku buldu ise de, şair, alim, fazıl, keramet ehli Seyyid Ahmed Kebir Rıfai bellidir. Bazı tarihçiler, Bağdad'da dedesinin türbesine gömülen, tarikatın kurucusu Şeyyid Ahmed Kebir Rıfai'den konumuz olan Ladik'de medfun Seyyid Ahmet Kebir-i ayırmak için O'na Küçük (küçük) Seyyid Ahmed Rıfai de demektedirler.

Ahmed Eflaki'nın Ariflerin Menkıbeleri adlı eserinde, Seyyid Ahmed Küçük Rıfai hakkında şöyle bir hikaye yer almaktadır<sup>6</sup>.

" H i k a y e - Yine naklonlunur ki: Abdal'ın ve Ahrar'ın özü, Seyyid Ahmed Küçük Rıfai (Tanrı ruhunu rahatlandırın) bir gün Amasya şehrinde, Çelebi hazretlerini ziyarete gelmişti. Aralarında hadsiz-hesapsız latifeler ve ilahi bilgiler anlatıldıktan sonra Seyyid Ahmed'e mensup olanlardan (Ahmediyan - Ahmediler) bir cemaat içeri girdi ve ellerinde büyük bir kabak olduğu halde okumağa başladılar ve sema'a katıldılar. Semada çok heyecanlar gösterip deliliklerde bulundular. Seyyid Ahmed, özür dileme makamında "Ariflerin Sultanı ve sultanların Arifleri ma'zur görsün; Zira bizim deliler çok zamanlar böyle kabak sesiyle sema ederler" dedi. Çelebi hazretleri de " Çok güzel, dervişlerin yaptıkları bütün işler hoş görülür ve sevilir, fakat şurası ise, dolu kabakla sema yapıyorlar. Bu sema ile o sema arasında büyük bir fark var" buyurdu. Bunun üzerine Seyyid Ahmed, iyi bir at ve bir Mısır elbisesi hediye edip mürid oldu. Çelebi hazretleri de sırtındaki elbiseleri Seyyid Ahmed'e giydirdi, arkadaş ve kardeş oldular, aralarında çok tuhaf aşık maceraları geçti.

Bu hikayeden anlaşıldığına göre Seyyid Ahmed Küçük Rıfai, Amasya'da Ulu Arif Çelebi ile görüştüğü ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan, Seydi Tacüddin ibni seydi Ahmed er-Rıfai'nin bir grup dervişi ile birlikte Konya'ya geldiği ve Celaleddin Karatay medresesinde ateş, şiş ve güzlerle bir gösteri yaptığı<sup>7</sup>, Mevlana'nın kızı Kırâ Hatun'un çok beğendiği, Hz. Mevlana ile çağdaş olabileceği de ihtimaller arasındadır.

A. Gölpınarlı tarafından yayınlanan Vilayetname'de Baba İlyas ile çağdaş olan Dede Garkın'ın Ahmed el-Rufai ile görüştüğü belirtilirse de Baba İlyas'ın 1240'da idam edilmesi dolayısıyla bu görüşme mümkün görülmemiştir. Zira; Rıfai tarikatının kurucusu Seyyid Ahmed Rıfai'nin 1182 de vefat etmiştir. Taceddin Ahmed Rıfai ise, daha geç bir tarihte Anadblu'ya geldiği söylenebilir<sup>8</sup>.

İbn-i Batuta, XIII. yüzyılda yaptığı sayahatta; Amasya yakınında Sonusa beldesi vardır ki, Ebu Abbas Ahmed Rıfai hazretlerinin evladı orada sakinidir. Şeyh İzzeddin bu cümleden olup, el-yevm revak şeyhi ve sahib-i seccade-i Rıfai'dir. Biraderleri Şeyh Ali, Şeyh İbrahim ve Şeyh Yahya'dır. Bunların cümlesi, Şeyh küçük Ahmed bin Taceddin Rıfai'nin evladıdır. Küçük sagir manasınadır. Bunların zaviyesine inerek diğerlerine feyzü rüçhanlarını müşahade eyledik...<sup>9</sup>

Ali'nin Künhül - Ahbâr adlı eserinden<sup>10</sup> anladığımızı göre; Seyyid Ahmed Kebir

<sup>6</sup> Ahmed Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri (Tahsin Yazıcı tercümesi), C. 2, Ankara, 1954, s. 378 - 379.

<sup>7</sup> A. g. e., s. 716.

<sup>8</sup> Vilayetname, (Neşreden Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 177.

<sup>9</sup> İbni Batuta, C. 1, Matbaa-i Amire 1333 - 1335, s. 327.

<sup>10</sup> Ali, Künhül - Ahbâr.

Rıfai, Anadolu'ya gelip Amasya civarında yerleşmişlerdir. Büyük keramet göstererek sahib-i hal ünvanıyla şöret bulmuştur. 1004 H. 1595 M. senesinde, yazar Amasya'da Anadolu Hazinesi veznedarı yetkilisiyken Ladik kasabasına gelerek Seyyid Ahmed Rıfai'nin mezarını ziyaret etmiştir. Yazar, Şeyhin Vakfiyesi, mezarında yazılı belge ve menkıbelerden anladığına göre, Ahmed-ı Kebir, 63 yıl ömür sürmüş, 40 yıl seyahatle ve dünya işlerinden ayrılmış ilimle meşgul olmuştur. 23 yıllık evliliği vardır. Kendisinin yaptırdığı camide gömülüdür. Çaminin vakfiyesi 752 H./1351 M. tarihlidir. Sultan Orhan zamanına denk gelmekte olup, ölüm tarihi bilinmemektedir. Ahmed Rıfai, Şeyh Ali'nin müridi iken keramet göstermiş, on yıl yalınayak yaya olarak yedi defa hacca gitmiştir. 40x40 = 1600 defa lafz-ı erbainin gizli ve açık manalarına ulaşarak okumuş, ömrü boyunca 1.000 kerre Kur'an-ı Kerim'i hatmetmiştir. Kendisi Şeyh iken, Divanı adlı müridinin keramet ve iyakatini anlayarak, kendi yerine halife yapmıştır<sup>11</sup>.

### Vakfiye ve diğer belgeler

Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür ve Tescil Dairesi Başkanlığı Arşivi'nde yaptığımız incelemede Şeyh Seyyid Ahmed Kebir Rıfai'nin vakfiyesine rastlanılamamıştır. Ancak, şahsiyet kayıtlarında bazı bilgiler vardır.

3/1 esas, 217 numara ve 4. 397 sırada "Nezaret-i Evkaf-ı Hümatun'a mülhak Evkatdan Ladik mahallatından zaviye mahallesinde vaki Seyyid Ahmed Kebir Zaviyesi ve Mescid-i Şerif Vakfı. Tevliyeti : Abdullah oğlu Mustafa Efendi üzerinde görülmüyor. 30 Mart 1304/1888 M. Zaptı: Zaptı tevliyet ve meşihat cihetlerinin bilumum tekke ve zaviyelerin ilga edildiği cihetle meşrutun lehi kalmayan cihetlerin tevcihine mahal ve imkan olmadığından, vakıf tahtı zapt ve idareye alın. 18 Kanunevvel 1341/1925.

Hazine 412 (Hamis Asker 285) numaralı defterde ise: Mescidi Şerif der dahili zaviye-i an mahallat Ladik Mütevelli Hafız Abdilahad bin Ahmed 1233/1818 M. Müezzın es-Seyyid Osman Efendi bin Hasan 1174 H./1760 M. tarihi kayıtlıdır. Tevliyet-i meşihatın son tarihi ise, 9 Rebiulevvel 1277/1861 M. dir.

490 numaralı Amasya muhasebe defteri 511 sayfasında ise; Vakfı Zaviye-i Kutbü' l Arifin ve Gavsü'l Vasilin, es-Seyyid Şeyh Ahmed-i Kebir, der Kasaba-i Ladik. 1124 H/ 1712 M. tarihi tesbit edilmiştir.

218/101'de ve Amasya Muhasebe 307'de, Ladik Kazasında merhum Seyyid Vakkas Kaddese sırruhü'l-aziz evladına meşrute Merzifon ve Ladik kazalarında Marınca ve Yarımca ve İyne ve Karaca ve Derinöz kurra ve mezzalarının tamam malikanesi vakfı kaydı bulunmaktadır.

218/1627 ile Amasya Muhasebe 307'de; Ladik Kazası Zaviye Mahallesinde vaki Camii Şerif Vakfı (Atik Camii Şerif),

3/1 Esas - 4400 Şahsiyet Defteri ile, 586 numaralı defterin 138 sayfa 128 sırasında Eshab-ı hayrattan Emir Ahmed Çelebi veresesinden Şeyh Taceddin ibni es-Seyyid Mustafa'nın Ladik Kazasında Tekke nam diğer Zaviye Mahallesinde Yukarı Mescid demekle maruf mescid-i şerifte imam olanlara meşrut 5.000 kuruşluk nukut rubu

<sup>11</sup> Eski kaynakları tarafıma lütfeden, yardımlarını gördüğüm, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyelerinden Sayın Prof.Dr. Ahmet Yaşar Ocak'a burada teşekkürü zeukli bir borç bilirim.

malikanesinden 24 sehimden 17 sehim vakfı, kaydı bulunmaktadır. 1028 H./1618 M. tarihtir.

3/2 Esas 2117 sırada ve Amasya Muhasebe 287'de, Merzifonabad kazasının seme-re-i Ladik nahiyesinde vakfı evladlık olmak üzere, Yunus mülkünden Yalvar karyesinde nisf mülk, Mübeyyi-i Mustafa veled Hacı Mirza'nın mülkünden Bayat Karyesi malikane-sinin iki rubu malikane mutasarrıflığı vakfı kaydı bulunmaktadır.

Ayrıca Şeyhülislam Mehmed Efendi Medresesi Vakfı 3/1 -3.109 sırada şahsiyeti ve Küçük Evkaf Defteri 98'de kayıtlıdır.

Hızır Paşa Medresesi Vakfı 218/718; Amasya Muhasebe 300'de kayıtlıdır.

Ahmed Saray Köyü Camii Vakfı, 3/1 Esas - 222/1286'de kayıtlıdır.

Ladik kazası Kabacagöz karyesinde es-Seyyid bin Seyyid Ali Camii Şerif Vakfı 3/1 Esas 217- 3.179 sırada ve Müceddet Evvel Defteri 1379 numarada kayıtlıdır. Seyyid kelimesinden Ahmed-i Kebir Rifai'nın torunlarından olabileceği akla gelmektedir.

Şeyh Seyyid Ahmed-i Kebir Rifai evladlarının Sonusa'da ikamet ettiklerini, orada zaviyeleri olduğunu XIII. yüzyıl seyyahı İbn-i Bibi belirtmektedir. O halde şimdi Taşo-va'nın bir beldesi olan Sonusa'da da bazı kayıtlar olması gerekir. Ladik Belediye Başkanı Sayın Kadir Kanal ile birlikte gittiğimizde herhangi bir ipucu bulamadık<sup>12</sup>, Ancak, vakfiye defterleri üzerinde yaptığımız araştırmada; Sonusa kazasına vaki Pir Ahmed ve Yunus Elhak Zaviyesi mühimmatı için Çukualan ve Çökerdik Karyelerinin tamam malikanesi vakfı; Sonusa Kazasına tabii zeytavi karyesinde vaki merhum Seyyid Nuredin Zaviye- imarêt ve Tekkesi vakfı, Sonusa kasabasına vaki Hızır Paşa Medresesi Vakfı; Sonusa'da vaki Trak Medresesi Vakfı tarafımızdan tesbit edilmiştir.

### Ladik'de Bulunan diğ er Vakıflar

Ladik'e ait kayıtlar tarandığında aşağıdaki belirtilen vakıf adları ile vakıf camile-rin isimlerini de öğrenmek kabil olmaktadır:

Polat camii,

Hızır Bey Medresesi,

Şeyhülislam Mehmed Efendi Medresesi,

Paşmakçı Mescid-i Şerifi,

Osman Bey Malikanesi Vakfı,

Yahşi Mahallesi, Hacı Ahmed Mescidi,

Destar-ı Davud Paşa, Gazi Sultan Mehmed Han Hz. Camii,

Zaviye Mahallesi, Atik Camii şerifi,

Ladik, Ayvalı Sokağı Mescidi (bu Sokak, muhacirler için teşkil edilmiştir)

Ladik Kazası, Polatlı karyesi Sultan Mustafa Han Camii,

Ladik, Şehreküstü Mahallesinde El-hac Yunus Camii,

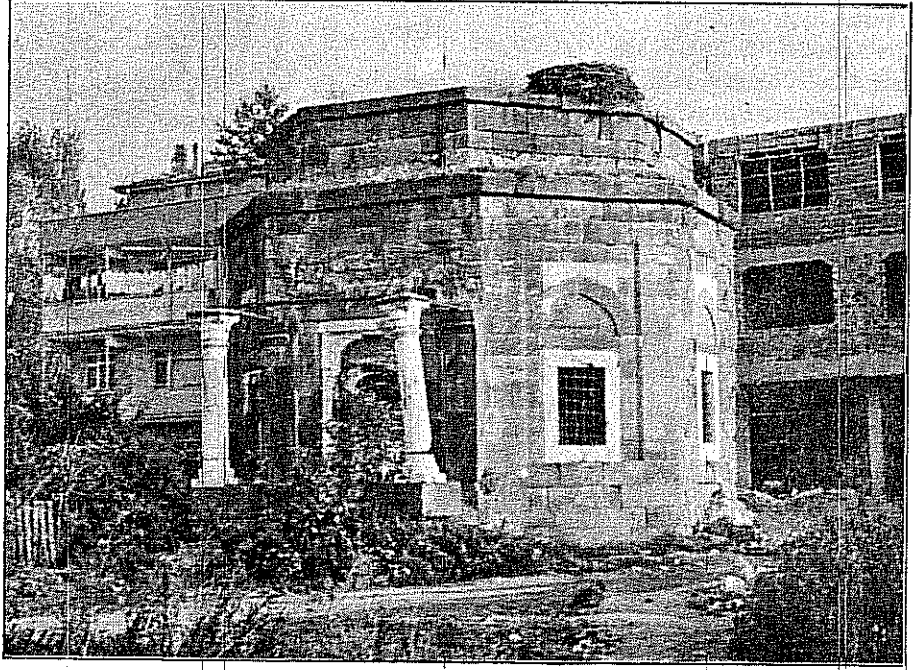
Ladik Kazası'na tabi Kaf kasya Muhacirleri için yeni inşa edilen Sovanlı Karyesin-de Kara Mahmud Mescidi,

Kumluk Mescidi,

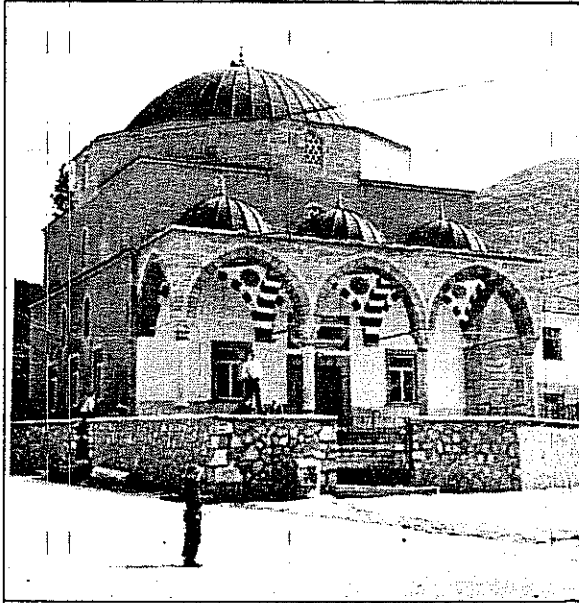
Lilanlı Mescidi,

<sup>12</sup> Ladik Belediye Başkanı Sayın Kadir Kanal'a ilgi ve yardımlarından dolayı teşekkür ederim

**Sunullah Paşa vakfı,  
Hacı Abdullah Mektebi vakfı,  
Emir Ahmed Mescidi vakfı,  
Mes'ud Bey Mescidi vakfı,  
Sultan II. Beyazıd-ı Veli'nin eşi Bülbul Hatun Vakfı.**

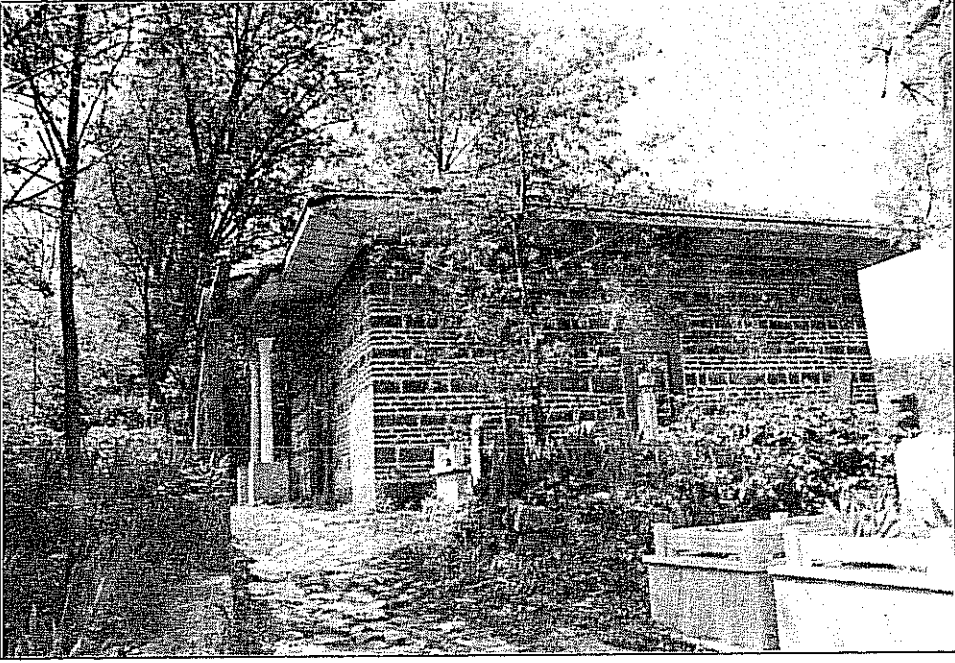


Lâdik Sunullah Paşa Türbesinden bir görünüş



Bülbül Hatun Camii'nin Onarımından Sonraki hali (1969)

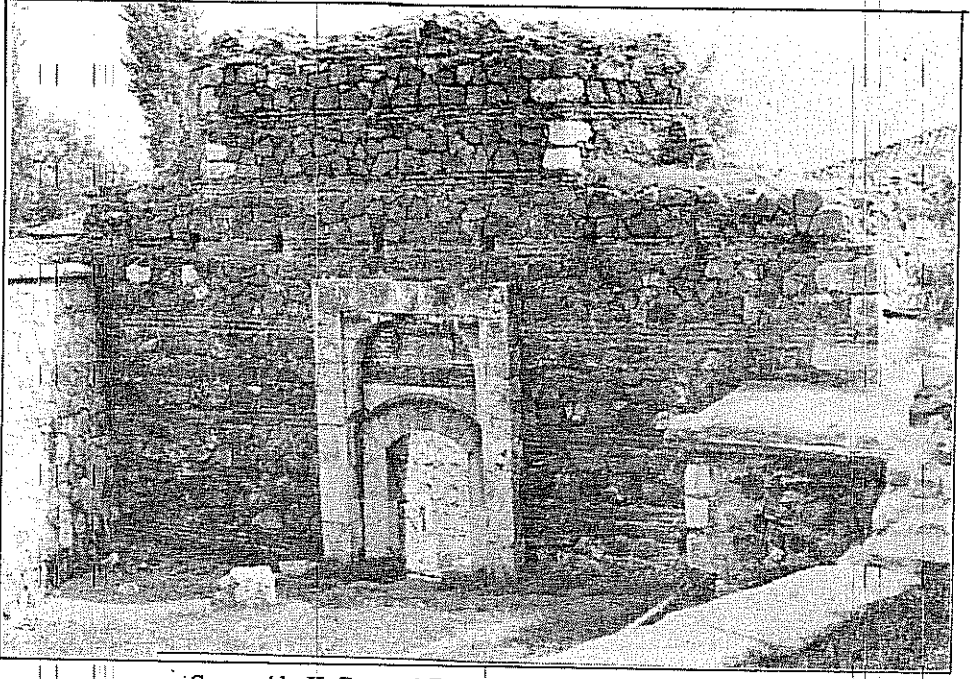




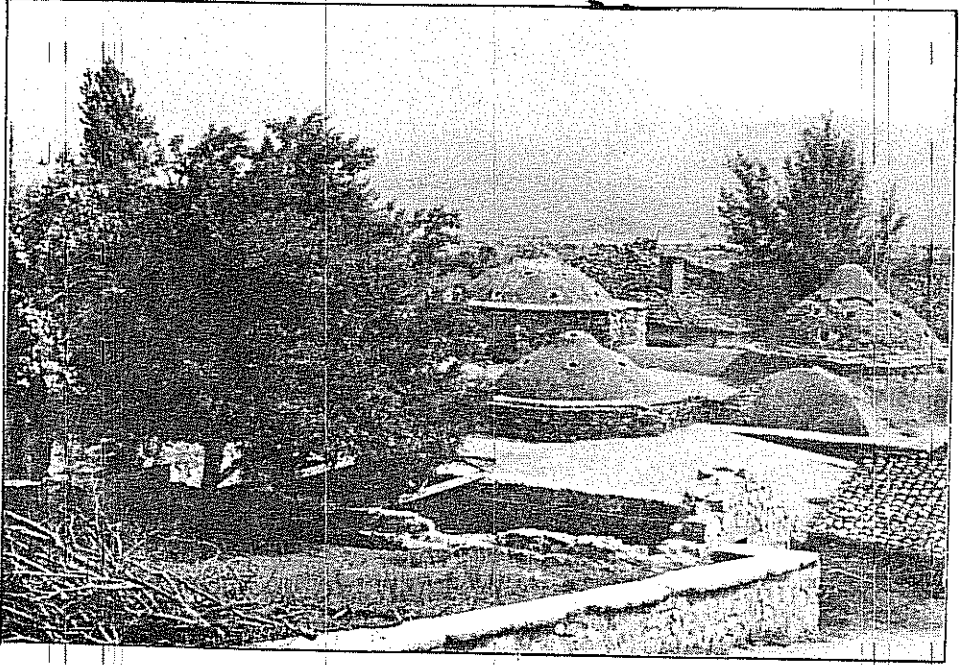
Seyyid Ahmed-i Kebir Rufal'nin Türbesi



Seyyid Ahmed-i Kebir Türbesinden başka bir görünüş



Sonusa'da II. Beyazid Devrine ait bir hamam girişi



Sonusa'daki II. Beyazid Devri Tarihli Hamam

Theodor Storm'un "KIRATLI" ve Cevat Şakir Kabaağaçlı'nın  
"AGANTA BURİNA BURİNATA" isimli eserlerinde "DENİZ"

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÇOLAK\*

Almanya'nın Kuzey Frizya Bölgesinde'ki küçük bir kıyı kenti olan Husum'da dünyaya gelen Storm ile, 1886 da İstanbul'da doğan ve daha sonra Bodrum'a sürülen Kabaağaçlı'nın eserlerinde deniz bir doğa parçası, belirli edebi bir mekan görünümünün dışında, insanların yaşamını belirleyen ve onlara yön veren, inançlarını, karakter yapılarını şekillendiren bir varlık olarak kendini göstermektedir.

Kabaağaçlı'nın tasvir ettiği Ege, son derece çekici, hoş ve iç açıcı bir doğa manzarası sunmaktadır.

"Gün ağarırken serin serin esen rüzgar denizi, duvaklayan buğuları sıyrıldı, gelinim çınılçılplak mavi denizi görünce: 'ha artık bu gün sen benimsin!' dedim. Hem rüzgar karadan denize değil, denizden sağnak sağnak karaya esiyordu. " (Kabaağaçlı, S. 97) x x

Storm'da ise kuzey Frizya kıyıları genellikle kapalı, sisli ve bilhassa sonbaharda insanda karamsar duygular uyandıran bir görünümüdür.

"Hakikaten kapkara bulutlar etrafımı kararttığı zaman ve ılık çalan rüzgarlar kısırağımınla birlikte beni seddin üzerinden yuvarlayacak gibi bir hal alınca aklımdan şöyle düşünceler geçti: "Aptallık etme! geri dön. . "(Storm, S. 10) xxx

Kabaağaçlı'nın Egeli insanları denizden avlanarak istifade ettikleri halde, Storm'un Frizya'lı köylüleri arazinin alçak yapısı yüzünden med zamanı kabaran suların topraklarını basmasını önlemek ve yeni araziler kazanmak için denizle sürekli bir mücadele halindedirler.

Deniz heriki yazarıda da insanın yaşamını sürdürebilmesi için verdiği amansız bir mücadeleye sahne olmakta ve bu mücadelenin odak noktasını teşkil etmektedir.

Kabaağaçlı'nın figürlerinde denize karşı aşırı bir sevgi vardır. Özellikle gençlerde bu deniz sevgisi vazgeçilmez bir tutku biçiminde kendini göstermektedir. "Aganta Burina Burinata" nın anlatıcısı Mahmut'un denize olan tutkusu çocukluk yıllarında başlamaktadır.

"Öteki çocuklar, mahalle aralarında topaca kamçı salları, çatal dala lastik bağlar, dut ağaçlarından dut toplarken ben deniz kıyısına kaçardım."

(Kabaağaçlı, S. 6) Çeşme yalağında yüzdürdüğü oyuncak kayığını amcası yere atıp kırınca, küçük Mahmut adeta "kemiklerinin kırıldığını zanneder" (Kabaağaçlı, S. 7). Mahmut'un bu karşı konmaz deniz tutkusunda bilinmeyene yolculuk hevesi, macera sevdası önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü yalakta kayığını yüzdürürken hayalinde canlandırdığı yolculuk bunu belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır.

"Gemi bütün yelkenlerini doldurmuş açık denizlerde kocaman bir kelebek gibi kayıyordu. ( . . . ) Koca gemim sendeleyeyen yıldızlar

\* Ondokuz Mayıs Üni. Eğitim Fak. Öğr. Üyesi

\*\* C. Şakir Kabaağaçlı, *Aganta Burina Burinata*, Ankara 1976

\*\*\* Theodor Storm, *Der Schimmelreiter*, Frankfurt 1983

arasında kapkara bir uçurum kadar mağrur ilerliyordu. "(Kabağağaçlı, S. 6)

Gençlerdeki bu deniz tutkusuna karşın yaşlı figürlerde genellikle denize karşı bir nefret duygusu hakimdir. Kabağağaçlı'nın yaşlı figürleri çoğunlukla denizin ölümcül darbelerini yemiş, bir veya birkaç yakınına ona kurban vermiş kişilerdir. Mahmut'un babası da bunlardan biridir. Mahmut'daki bu şırınsız deniz sevgisinden sürekli tedirgin olan baba her fırsatta onu bu tutkudan caydırmaya çalışmaktadır.

"Oğlum, sakın bunun (denizin) bu haline aldanma. Kim bilir kaç gemiyi boğmayı şasarlıyor. Seni de boğuncaya kadar, aç, çıplak ve yoksul bırakır. Sen toprağa bak. "(Kabağağaçlı, S. 13)

Baba toprakla denizi mukayese ederek toprağın sadakatini övmekte ve toprağa bağlılığın insana maddi ve manevi güven sağlayacağını ileri sürmektedir.

"Toprak kadına benzer, bağına attığın tohumu sana çiçek ve yemiş diye yetiştirir. "(Kabağağaçlı, S. 13)

Fakat Mahmut babasının bu sözlerini dinlerken denizden soğumak bir tarafa kalbi denizin verdiği tatlı heyecanla kabarmaktadır.

"Ben hem babamı dinliyorum, hem de çevreme bakınıyordum. (. . .) İşte bunlar burada çocukluklarından beri deniz rüzgarlarıyla savaşmasını öğreniyorlar (çam ağaçları). (. . .) onlara ne mutlu!" (Kabağağaçlı, S. 14)

Denize sırt çevirerek toprağa yönelmiş olan yaşlı sahil insanları denizin geçimlerini sağlamadığını ileri sürerek denizden hefretlerini her fırsatta dile getirmektedirler.

"Artık denizde ekmek kalmadı. Sağlam toprakta birkaç limon ve zeytin ağacım olsun, denize dönüp bakanın allah canını alsın." (Kabağağaçlı, S. 17)

Ama Bodrum kumsalına indiklerinde de kendilerini denizin çekiciliğinden kurtaramazlar.

"Babamın o kadar övdüğü toprak adamları bile, boş vakitlerinde Bodrum'daki kıyı kumsalına gelirler ve bir iki saat önce ufkun ötesinde kendi kendine hışıldayan dalgalar, açıklıkların engin ıssızlığını kıyıya yayarken, taş kesilmiş nöbetçiler gibi, saatlerce kımıldamadan, denizi seyre dalarlardı." (Kabağağaçlı, S. 16)

Kabağağaç'ının egeli insanlarında derin bir deniz sevgisi vardır. Kendilerine sürekli ölüm ve sefalet getiren denizden kaçışları, toprağa sığınmaları onları bu tutkudan kurtarmamaktadır. Onun insanı adeta denizle bütünleşmiştir.

Mahmut ilk defa sefere çıkarken, bindiği geminin, vücudunun adeta ayrılmaz bir parçası olduğunu şöyle dile getirmektedir.

"O benim bir parçam, ben onun bir parçasıydım. Birlikte yüzecek, duracak beraber batıp boğulacak ya da varacağımız yere varacaktık." (Kabağağaçlı, S. 95)

Kabağağaçlı'nın egeli figürlerindeki bu deniz tutkusuna Storm'un frizyalı figürlerinde pek rastlanmamaktadır. Bunun nedeni her iki bölgenin farklı coğrafi koşullarından kaynaklanmaktadır. Egenin parlak güneşi, iç açıcı manzarasına karşın, Storm'un "kıratlı"da mekan olarak işlediği Husum ve Hattstedt sahilini genellikle kapalı, sislidir. Billhassa sonbahar mevsiminde insana ürperti veren esrarengiz bir havaya bürünmektedir. Burada deniz yükselme zamanı ardındaki düz ovada oturan köylüleri sürekli tehdit etmektedir.

Denizin bu tehlikelerinden korunmak için bu bölge insanları kıyı boyunca uzanan setler inşa etmişlerdir. Storm'un denizle karşılaşması Kabağağaçlı gibi harkulade güzel bir doğa parçasına tutku şeklinde olmamıştır. Storm çocukluğunda Husum'da, denizin bu şehri basması sonunda büyük bir sel felaketi yaşamıştır<sup>1</sup>. Bu sel felaketinin yazarın üzerinde derin etkileri olmuştur. Bundan dolayı öykü kahramanı Hauke Haien de ve diğer figürlerinde denize karşı herhangi bir sevgi duygusu görülmemektedir. Yaşamlarını sürdürme çabalarında, denizi büyük bir tehlike unsuru olarak gören frizyalı köylüler sürekli onunla savaşmaları gerektiği bilinci içindedirler. Deniz, bu insanların küçük dünyalarını kuşatan bir tehdit sahası durumundadır. Denizden kaynaklanan doğal felaketler çağdaş kültürden yoksun bu insanlarda ömür boyu silinmeyen derin korkular uyandırmaktadır.

Elke rüyasında Hauke'nin sular tarafından sürüklendiğini görünce,

"Su! Su!" (Storm, S. 94)

diye haykırmakta ve bilinç altına yerleşmiş olan deniz korkusunu ortaya koymaktadır.

Hauke Haien'in küçük kızı Wienke denizi ilk kez gördüğünde dehşetle irkilmekte ve tıpkı annesi gibi,

"Baba su! Baba su!" (Storm, S. 96)

diye bağırarak denizden duyduğu korkuyu ifade etmektedir.

Öykünün kadın figürlerinden Trin Jans oğlunu bir deniz kazasında kaybetmiş ve yalnızlığını evinde beslediği ankara kedisi ile paylaşmaktadır. Fakat, Hauke Haien, elindeki kuşu almak için üzerine atılan bu kediyi öldürünce Trin Jans büyük bir öfkeye kapılır ve Hauke'nin babası Tede Haien'e bu konudaki şikayetini şöyle açıklar:

"İşte bunu senin Hauke öldürmüştür. (. . .) Siz de bilirsiniz ki biz yaşlıların karakışıda yatakta bacaklarımız üşür ve uyuyacak yerde pencere kapaklarına çarpan poyrazı dinleriz." (Storm, S. 23)

Tede Haien birden tepki göstermekte ve poyrazı asla dinlemediğini söylemektedir. Çünkü poyraz ona, denize kurban verdiği oğlunu hatırlatmaktadır.

"Oğlum, poyrazın esdiği kumsalda boğulmuştu." (Storm, S. 23)

Kabağağaçlı'nın Tasvir ettiği Ege'deki iç açıcı, sakin deniz ile Storm'un eserlerine konu olan Husum'daki kapalı, sisli ve med zamanı azgınlaşan denizinin her iki yazar üzerinde uyandırdığı en önemli ortak özellik, etrafında yaşayan insanlar için sürekli bir tehlike oluşturması, ölüm getirmesi ve kurban almasıdır. "Kıraht"da Trin Jans'ın oğlu, Tede Haien'in oğlu ve öykünün sonunda Hauke Haien ve ailesi denizin kurbanı olurlar. Şubat ayında denizden kıyıya sürüklenmiş olan cesetler de Denizin Storm'da uyandırmış olduğu ölüm imajını açık bir şekilde kanıtlamaktadır.

"Şubat, don yapmış havada dalgalarla kıyıya sürüklenmiş cesetler bulundu. Bunlar denizde donmuş bir şekilde suların çekildiği yere yatırılmışlardı." (Storm, S. 17)

Kabağağaçlı'da ise Mahmut'un amcası Davut reisin fırtınalı denizde ölmesi, Batan gemilerde boğulan insanlar denizin uyandırdığı ölüm duygusunu yansıtmaktadır.

Oğlu denizde boğulan Tede Haien tıpkı Mahmut'un babası gibi oğlunun denizle uğraşmasını istememektedir.

"Babası oğlunun ne inek, ne de koyunlara karşı bir ilgi duymadığını, her köylü için bir sevinç oluşturduğu şekilde baklaların ne zaman

<sup>1</sup> Ahmet Temir, "Kıraht", Ankara 1971. S. 7

çiçek açtığına farkına varmadığını görünce ( . . . ) delikanlıyı Paskalya'dan Martini'ye kadar toprak taşımak üzere sedde gönderdi." (Storm, S. 14)

Fakat Tede Haien, Mahmut'un babası gibi oğlunun denizde yok olacağı korkusundan değil tamamen ekonomik nedenlerden dolayı Hauke'nin tarımla uğraşmasını ve sed inşası düşüncesinden vazgeçmesini istemektedir. Babasının karşı olmasına rağmen, Hauke denizle mücadele düşüncesinden vaz geçmez. Hauke Haien'in tutkusu Mahmut gibi denize açılmak ve denizle bütünleşmek, denizle mücadele etmek, eski seddin yanında bilimsel bir yaklaşım ve hesaplarla yeni bir sed kurarak denizin yokedici gücünü engellemek, insanları denize karşı korumaktır. Mahmuttaki doğa ile bütünleşmek isteğine karşın Hauke'de doğa ile savaş arzusu ön plandadır.

Kabağaçlı denizi tasvir ederken genellikle onun durgun, sakin ve büyüleyici güzelliğini dile getirmekte ve okuyucuda cazbedici bir deniz imajı uyandırmaktadır.

"Deniz, provamızda çağlayan gibi şarılıyor, güverteye kat kat köpükler yayılıyordu. Sert bir rüzgarın savurduğu badem çiçekleri gibi çark etmekte olan beyaz martı bulutları içinden geçiyorduk. Deniz balık bolluğuyla adeta dipdiri gibiydi. (Kabağaçlı, S. 23).

Storm ise deniz tasvirlerinde ışık ve ses unsurlarına yer vererek denizi korkunç bir görünüme büründürmektedir. Öyküde genellikle rüzgar ve martı sesleri iç içe ortaya çıkmaktadır. Fırtınayla öteye beriye sürüklenen martıların çığlıkları denizi vahşi ve esrarlı bir görünüme sokmaktadır.

"Hava buz gibi soğuktu, soğuktan donmuş ellerimle dizginleri zor tutuyordum. Sürekli bağırarak fırtına tarafından karaya sürüklenen kuzgun ve martılara da kızmıyordum. Gece karanlığı basmıştı, atımın ayaklarını da göremiyordum. Hiç bir insana rastlamamıştım, kanatlarıyla bana veya sadık atıma dokunan kuşların bağırmasıyla rüzgar ve suyun gürültüsünden başka bir şey işitmiyordum." (Storm, S. 20)

Fakat Kabağaçlı'nın çoğunlukla sakin ve durgun denizi de zaman zaman fırtınada kabarak insanı tehdit eden, can alan azgın bir güce dönüşebilmektedir.

"Gökten kapkara bir yay ve o yaydan bir yağmur perdesi sarktı. Denize kaynıyan beyaz bir çizgi çaktı. Bu perdenin arkasından keskin mavi kıvılcımların denize sıçradıklarını görüyorduk. Yağmur çizgisi üzerimize geliyordu. Yelkenleri açtık. Yağmurun önünde alabildiğini kaçıyorduk. Damlalar güvertede cevizler gibi şakır şukur kırılıyordu. Denizin yüzünü bir karanlıktır öktü."

Tüm güzelliğinin ve çekiciliğinin ardında saklı bu korkunç ve yok edici özelliğinden dolayı Kabağaçlı'nın figürlerinde zamanla denize karşı bir soğukluk ortaya çıkmaktadır. Öyleki denize, karşı konmaz bir tutkuyla bağlı olan Mahmut bile öykünün son bölümünde denizde yaşadığı korkunç tehlikelerden sonra karaya dönmeye, toprağa bağlanıp denize çıkmamaya karar vermektedir.

"Artık dalgalardan da, insanların kanına, canına susayan o hain ve hırçın fırtınalardan da ikrah getirdim. Bir daha mavi yüzüne bakmamaya and içtim." (Kabağaçlı, S. 158)

Kabağaçlı, fırtınalı, azgın denizi son derece nesnel bir yaklaşımla ve biraz müba-

lağalı bir üslupla tasvir ederken,

"Ensemenden aşağıya sanki donmuş sular döküldü ve belkemiğim titredi. Onu siftah görüyordum. Ama pek yaman bir şey olduğunu, denizleri, gemileri birlikte emip sömürdüğünü, sonra da göklere çıkıp savurduğunu işitmişim çok. ( . . . ) Derken, taşıdıkları yağmurla ağırlaşan kara kara bulutlar göklerden perde perde sarkmaya başladı. Deniz mürekkepmiş gibi karardıktan başka ufuktan ufka da korku ile ürperiyordu." (Kabaağaçlı. S, 104)

Storm bu tür sahnelerin tasvirinde zaman zaman doğa üstü unsurlara başvurmaktadır.

"Hiddetli bir gürültü ile durmadan sedlere saldıran ve arasına benim ve atımın üzerine kirli köpükler sıçratan sarı kurşuni renkte dalgalardan başka hiç bir şey göremiyordum. ( . . . ) Fakat şimdi seddin üzerinden bana doğru bir şey geliyordu, ses işitmiyordum, fakat arasıra ay ışığı belirlediğinde karaltı halinde bir şey farkettim ve biraz sonra bana doğru yaklaşıncaya bunun, uzun bacaklı bir kıratın üzerine binmiş olduğunu gördüm. Omuzlarında koyu renkte bir pardüsü dalgalanıyor ve yanımdan uçarcasına geçerken solgun yüzünde parlayan iki göz bana doğru bakıyordu." (Storm. S, 10)

Alacakaranlıkta, fırtınalı havada kıyıya dalgalar hücum ederken ortaya çıkan kıratlı hayaleti denize, bilinmeyen doğa üstü güçlerin hakim olduğu vahşi ve esrarlı bir görünüm vermektedir.

Deniz, her iki yazarda da insanı yok etmeye yönelik bir güç olarak kendini göstermektedir.

Kabaağaçlı'da insana huzur veren, sakin ve durgun deniz birden değişmekte, her şeyi yıkıp yoketmeye çalışan bir felaket unsuruna dönüşmektedir.

"Rüzgar yine aldı. Ama, tam kıyıda esiyordu. Öyleki, çamları, dik yamaçlardan koparıp, denize fırlatıyordu. İleri çekiyecek kürekleri. Öfkeli sularsa bir dere gibi üzerimize akıyordu." (Kabaağaçlı. S,25)

Deniz etrafındaki canlılara ölüm getiren vahşi bir doğal güç durumundadır. Aynı imaj Storm'da da ön plandadır. Öykünün son bölümünde atıyla sedde doğru giden Hauke'nin karşılaştığı fırtınalı havayı ve denizin her şeyi yutup yok etmek isteyen azgın halini anlatıcı şöyle dile getirmektedir:

"Gökte bulutlar vahşi bir kovalama ile uçuşuyorlardı. Arkadaki geniş düzlük, belirsiz ve hareket halinde gölgelerle dolu bir çöl gibiydi. Seddin gerisindeki sudan her şeyi yutmak ister gibi gittikçe şiddetlenen boğuk bir gürültü geliyordu." (Storm. S, 113)

Yazarlardaki bu imaj benzerliği, her ikisinin de deniz kentlerinde yetişmiş olmaları ve denizi iyi tanımasını, denizi yaşayarak edebiyata geçirmiş olmalarından kaynaklanmaktadır.

Storm'un "Kıratlı"da işlediği Frizya Bölgesi تنها ve sapa bir yer, burada yaşayan insanlar dış dünyaya kapalı, sert mizaçlı kişilerdir<sup>2</sup>. İçeride dönük ve kültür seviyesi düşük bu toplumda, sert ve acımasız doğa olayları çeşitli batıl inançların doğmasına neden olmaktadır. Storm çocukluğundan beri duymuş olduğu ve etkisinde kaldığı bu havalet

<sup>2</sup> Fedor Reinhold: *Die Norddeutsche Heide als Gegenstand der Dichtung bei Anette von Droste - Hülshoff. Th. Storm und H. Löns. Leipzig 1932 S. 34*

öykülerini bu eserinde malzeme olarak kullanmaktadır<sup>3</sup>. Storm, yaşamı boyunca sürekli, gerçek nesnel dünya ile bilinmeyen, doğa üstü güçler arasında bocalamıştır<sup>4</sup>. Yaşadığı bölgenin coğrafi koşullarından kaynaklanan korkunç doğal olayların bilinç altına yerleştiği korku duygusu onda, karşı çıkmasına rağmen yine de hayalet öykülerine karşı eğilim uyanmasına neden olmaktadır.

Kıratlı da köy halkına göre fikren ve bilimsel yönden ileri olan Hauke Haien set inşaatı sırasında seddin sağlam olması ve sonsuza dek ayakta kalabilmesi için işçilerin set içine bir canlı varlığın gömülmesi isteğine şiddetle karşı çıkar.

'Bu sırada dohmuş ve yolunu şaşırın, insan ve arabalar arasında sürüklenmiş olan küçük sarı bir köpeğin inleyen sesi duyudu. Bunun yukardan fırlatıldığını gören Hauke'nin yüzü birden bire öfkeden kıpkırmızı kesilmişti.' (Storm, S, 88).

Fakat aynı Hauke Haien öykünün son bölümünde, denizin kabaran dalgalarına atıyla dalıp ölüme giderken daha önce karşı çıktığı batıl inanca kapılmaktan kendini alamaz, denizin kendisini kurban almasını ve diğer insanları bağışlamasını ister.

"Tanrım beni al ve diğerlerini bağışla." (Storm, S, 118).

Yukarda belirtmiş olduğum gibi, Storm'un gerçekte batıl inançlar arasındaki çelişkisi Hauke Haien'in tutumunda kendini açık bir şekilde göstermektedir. Hauke Haien her ne kadar doğal olaylara bilimsel yaklaşıma çalışıyorsa ve sürekli batıl inançlarla mücadele ediyorsa da zaman zaman kendini, bilinç altında gizli korkularının sebep olduğu doğa üstü olaylara inanmaktan kurtaramamaktadır. Trin Jans, küçük Wienka ya su anası ile ilgili dinsel bir yaklaşımla anlattığı batıl öyküyü Hauke isittiğinden ihtiyar kadına şiddetle karşı çıkar ve onu sert bir dille azarlar.

Çocuğa neler anlatıyorsunuz? Size masallarınızı kendinize saklamanızı veya kazlarla tavuklara anlatmanızı söylememişmiydim?" (Storm S 99)

Fakat daha sonra Wienke ile akşam üzeri sed üzerinde gezerlerken aynı türde suda oynamakta olan hayaletleri gördüğünü bizzat kendisi ileri sürer.

Fakat gözün ulaşabildiği mesafede, görünmeden hareket eden dalgalar buzu kırmış ve Hauke Haien'in bir vakitler çocukluğunda gördüğü şekilde, yarıklardan sis çıkmaya başlamıştı. Bunların kenarında yine korkunç, çılgın görüntüler ortaya çıkarak karşılıklı sıçrayarak enine uzanıyorlardı." (Storm, S, 101).....

Bir taraftan bilimsel gücü ile doğaya hakim olmak, onun yıkıcı gücünü engellemek isteyen Hauke Haien diğer taraftan doğanın kendi ailesini ve halkını yok edecek gizli güçleri felaketleri sakladığı düşüncesinden kaynaklanan korku duygusuna kapılmakta ve bilinç altındaki bu korku onun şiste hayaletler görmesine neden olmaktadır.

Kabağaçlıda da deniz, Storm da olduğu gibi insanlara felaket getirmekte, pek çok denizeye mezar olmaktadır. Bu korkunç özelliği ile deniz, Frizya bölgesindeki gibi Ege kıyılarında da ekmeğini denizden çıkararak, kültür seviyesi düşük insanlar arasında denizle ilgili çeşitli batıl inançların doğmasına neden olmaktadır.

Korkunç bir fırtına esnasında yelkenli gemiyi kurtarmak için dümeni terketmeyen

<sup>3</sup> Ilse Langer : *Volksbergglaube und paranormales Geschehen in einigen Szenen des Schimmelreiters*, in: *Schriften der St. Ges.* 1955, S, 91

<sup>4</sup> Ilse Langer, S, 93



Davud a çarpan yelken direklerinden biri kafasını gövdesinden kopararak ölümüne neden olur. Anlatıcı, yani Mahmut'un babası kardeşi Davut'un cesedini, mezarı belli olsun diye Girit'e gömmek ister. Fakat gemi Girit'e doğru dümen kırıldığında rüzgar birdenbire kesilir ve gemiye yol vermez. Anlatıcı bu olayı, denizin kurban istemesiyle açıklamaktadır.

'Girit'in bir kumsallığına doğru dümen kırdık. Rüzgar birdenbire kesilmez mi? Deniz galiba Davud'u istiyordu.'" (Kabağağaçlı. S.25)

Daha sonra ölüyü kürek kullanarak karaya çıkarmak isterler. Fakat tam kıyıya yaklaştıklarında rüzgar bu sefer karadan ağaçları yerinden söküüp denize fırlatacak gibi sert esmeye başlar. Kıyıya çıkamayan denizciler tekrar gemiye dönerler ve,

Deniz Davud'u istiyor' (Kabağağaçlı. S. 25)

diyerek Davud'un cesedini denize verirler. .

'Göklerin beyaz parçasına sarılı denizciyi, bağrının zindan karanlığına çekmeyince denizin susayışı kanmayacaktı. ' (Kabağağaçlı. S, 26).

Kabağağaçlı'nın figürlerinde gördüğümüz bu denizin kurban istemesi ve kurbanını aldıktan sonra sakinleşmesi inancı Storm da da görülmektedir.

Elke fırtınalı havada sedde giden Hauke Haien için büyük bir endişeye kapılır. çünkü

' . şimdi herşeyin kocasını yakalamak istediğini zannediyor ve bunu başarınca da susacak gibi geliyordu.' (Storm. S 112)

Yine öykünün sonunda Hauke atıyla birlikte denizde boğulduktan sonra deniz durulmakta ve ortalık sakinleşmektedir.

'Ay yukarda parlıyordu. Fakat aşağıda, seddin üzerinde az sonra eski araziyi hemen hemen tamamen basmış olan vahşi sudan başka hiç bir hayat eseri kalmamıştı.'" (Storm. S, 118).

Denizin kurban istemesi ve kurbanını aldıktan sonra sakinleşmesi motifinin Kuzey Frizya insanını işleyen Storm'la, Ege insanını işleyen Kabağağaçlı'da benzerlik arzemesi son derece ilginçtir. Denizin uyandırdığı tedirginlik ve korku duygusu farklı bölgelerde ve kültürlerde yetişen insanlarda aynı batıl inançların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bu motif benzerliklerinde, Kabağağaçlı'nın Yunan mitolojisiyle, Storm'un ise Kuzey Avrupa denizci efsaneleriyle uğraşmış olmalarının önemli bir dolgu olduğu kanısındayım

Kabağağaçlı'nın olay kahramanı Mahmut, tıpkı Hauke Haien gibi son derece aydın ve çevresindeki tutucu kişilere iltifat etmeyen bir tutum içindedir. Denize açıldıklarının ilk haftasında tutuldukları korkunç bir fırtınadan kurtulmak için gemi personeline Yaşar reis'in gemiyi yutmak için yaklaşan hortumu, bir kağıda yazdığı ve geminin direğine bıçakla çaktığı dua ile durdurmaya çalışmasını Mahmut umursamaz bir tavırla karşılamaktadır.

Lostromo yaşar reis'in duası sökmeyince tayfadan İdris, eline üç okkalık ( . . ) bir bombayı alarak provaya doğru koştu.'" (Kabağağaçlı. S 106)

Tıpkı Hauke Haien gibi batıl inançlara önem vermeyen Mahmut, hortumu ortadan kaldıran ve gemiyi batmaktan kurtaran İdris'in işe mantıklı yaklaşımını şöyle dile getirmektedir:

"Bombanın fitilini sigarasıyla yaktı; 'yol ver deniz'' diye bağırarak o felaket topacının içine fırlattı. Bomba kayığı sarsan bir tarakka ile

patladı. ( . . . ) Bombadan çıkan gaz, hortumun içindeki hava boşluğunu doldurdu. Hortum kırıldı." (Kabağaçlı, S. 106).

Hauke Haien ile Mahmut arasındaki bir başka benzer özellik ise, her ikisinin de doğal olaylara mantıklı yaklaşımlarına rağmen kendilerini içinde yaşadıkları doğal olaylarının bilinç altında oluşturduğu korkudan kaynaklanan batıl inançlardan kurtaramamış olmalarıdır.

Gemicilerin fırtınada denizden gelen esrareniz sesler duyduklarına inanmayan Mahmut,

"Gemiciler, belleğin fırtınada oynadığı esrareniz oyunlardan söz ederlerdi de, "adam sen de!" der, inanmazdım. Kimilerinin haykırışlar, çığlıklar ve kahkahalar duyduklarımı, kimileri de, evdeki horozun şafakleyin ötüşünü duyduklarını söylerlerdi." (Kabağaçlı, S. 103) bir sefer sırasında yakalandığı korkunç bir fırtına esnasında annesinin çocukluğunda söylediği ninnileri duyduğunu iler sürmektedir:

"Ne yalan söyleyeyim, o gece, çocukluğumda anamın söylediği ninniyi, tekrar tekrar işittim." (Kabağaçlı, S. 109)

Tıpkı, yaşlı Trin Jans'ı, Wienka'ya anlattığı batıl öyküden dolayı azarlayan, bu tür şeyleri kesinlikle reddeden Hauke Haien'in sisli ve soğuk bir havada sedde bizzat kendisinin suda oynayan hayaletler görmesi gibi.

Storm ve Kabağaçlı'nın figürlerindeki bu benzer özelliklerin ve eserlerindeki müşterek motiflerin sebebi, eserlerinde işledikleri coğrafi bölgelerin benzer bir sosyal yapıya sahip olmalarındandır. Her iki yazar da olay kahramanları, koyu bir tutuculuğun hüküm sürdüğü toplumlarda aydın kişiler olarak ortaya çıkmakta ve halkın bu taassubuna belirli ölçülerde karşı çıkmaktadırlar.

"Kıraatlı"da Hauke, karısı Elke'nin hastalığı esnasında onun iyileşmesi için şöyle dua eder:

"Biliyorum, sen dahi her zaman istediğin gibi davranamazsın! sen her şeye kadirsin, kudretihe göre hareket et tanrım, bir nefesle de olsa bana cevap ver tanrım." (Storm, S. 83).

Onun ilahi kudretten şüphe ettiğini ifade eden bu sözlerini işiten evin hizmetçisi bayan Levke ona şaşkın gözlerle bakar. O sırada Hollanda'da yeni çıkmış olan bir dini tarihkata giren bayan Levke ve evin diğer hizmetçisi Ann Grete, evde duydukları Hauke'nin bu sözlerini köye yayarlar ve herkes onu artık dinsiz olarak kabul etmeye başlar.

"O, Allahın kudretinden şüphe ediyordu, halbuki kudretsiz tanrı olabilir mi? Tanrıyı inkar ettiğine göre, her halde şeytana benzeyen atı hakkında anlatılanlar da doğru olmalıydı." (Storm, S. 84)

Öykünün sonunda Trin Jans'ın kilise yanına gömülmesinden sonra köy ahalisi, o sırada Frizya'ya yağın çekirge sürüsünden, kilisenin kulesindeki altın horozun kasırğa yüzünden devrilmiş olmasından dolayı Frizyalıların başına büyük bir felaket geleceği hakkında konuşuyorlardı. O zamana kadar çekirge yağmuru görmemiş olan yöre halkı bunu tanrının bir gazabı olarak yorumluyordu.

"Trin Jans'ın kilise yanına gömülmesinden sonra, ahali bütün kuzey Friez memleketini korkutmuş olan türlü felaket ve acıip hasaratlar hakkında konuşmağa başladılar. ( . . . ) Iven Jons'da : "Bu felakete işaretler. bütün kuzey Fries memleketi üzerine bir felaket çökecek, inan bana Ann Grete", diyordu" (Storm, S. 85)

Bu sözler ağızdan ağıza yayılmakta ve böylece koyu dini taassub, normal doğa olaylarını gittikçe abartarak ve korkunç bir şekilde sokarak insanlarda silinmesi mümkün olmayan batıl inançların yerleşmesine neden olmaktadır.

"Fakat karşı tarafta durum bizimkinden daha kötü, orada yalnız hasarat değil, gökten kan bile yağmış, sonra, pazar sabahı, papaz yıkandığı leğene baktığında, bunun içinde bezelye büyüklüğünde beş tane ölü kafası görmüş." (Storm. S, 85)

Hauke, öyküde hem denizin vahşi gücüyle, hem de toplumun cehaletiyle savaşma durumundadır<sup>5</sup>.

Kabağaçlı'da da durum bundan farklı değildir. Burada da öykünün son bölümünde denizden kopan ve evlenerek karaya yerleşen, tarla işleriyle uğraşan Mahmut, kurak geçen üç uzun aydan sonra köylülerin yağmur duasındaki batıl tutumlarını şöyle dile getirmektedir:

"Üç aydan beri hiç yağmur yağmamıştı. Her tarafta harıl harıl yağmur duaları okunuyor, dualar küçük çakıl taşlarına okunuyor, sonra taşlar yere serilmiş seccadelerin ve hasırların üzerlerine konuyordu. (. . .) Köy kahvesinde on onbeş kişinin akşamdan sabaha kadar üfledikleri dualı taşlar insan boyunu bulan kuru fasulye yığını gibi yükseliyordu." (K.ğaçlı. S, 184)

Köyün imamı Abdulvahap hoca, batıl söz ve inançlarla cahil köylüleri kandırmakta, onlara yaptığı vaazlarda kendi kişisel çıkarlarını ön planda tutmaktadır.

"Sıra artık Elkasibu Habibullah olanlara geldi. O zaman Abdulvahap hoca köyde kendi müttelikleri saydığı zenginlere ve eşrafa döndü. Dünyada gasbedip para kazananların Allahın en sevgili kullarından olduklarını söyledikten sonra, cennette onlara nasıl ikram ve iltifat edileceğini anlatmaya başladı." (Kabağaçlı. S, 189)

Abdulvahap hocanın bu sözlerine dayanamayan Mahmut onu daha fazla dinlememek için camiye terkettiğinde Abdulvahap hocanın, hakkındaki düşünce ve sözleri Hauke Haien hakkında Frizyalı köylülerin söylediklerinden pek farklı değildir:

"Benim vaaz ortasında çıkıp gitme hoca çok kızmış. Zeynel Kaptan da bu adamı damat diye nereden buldu" demiş". (Kabağaçlı. S, 189)

Sonuç olarak, Storm ve Kabağaçlı'nın bu öykülerinde, kültür seviyesi düşük bir toplumda oluşan ve yanlış inançlardan kaynaklanan tutucu güçle, doğanın vahşi gücü arasında kalan aydın insan tipinin bu iki özdeş kaba güçle savaşımı dile getirilmektedir. Yalnız, Storm'da öykü kahramanı ile toplum çatışması daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Öykülerde saptadığımız diğer önemli bir husus ise, benzer coğrafi bölgelerde yaşayan, kültür seviyesi düşük, tutucu toplumlarda benzer dinsel batıl inançların gelişebileceği ve benzer toplumsal sorunlara neden olabileceğidir.

<sup>5</sup> Walter Silz: *Th. Storms Schimmelreiter, in: Schriften der Th. St. Gesellschaft, 1955. S, 10)*

## KAYNAKÇA

- Feuchte, Herbert: Theodor Storm und die Romantik. Diss. Hamburg 1940
- Kabağaçlı, Cevat Şakir: Aganta Burina Burinata. Ankara 1976
- Kudret, Cevdet : Bir bakıma. Ankara 1975
- Langer, Ilse : Volksaberglaube und paranormales Geschehen in einigen Szenen des Schimmelreiters, in: Schrift. der Storm-Ges. 1955
- Reinhold, Fedor : Die norddeutsche Heide als Gegenstand der Dichtung bei Anette von Droste-Hülshoff - Theodor Storm und H. Löns. Leipzig 1932.
- Reitz, Walter: Die Landschaft in Th. Storms Novellen. Diss. Bern. 1913
- Rockenbach, Theresia: Theodor Storms Chronikavellen. Eine Untersuchung über Quellen und Technik. Diss. Münster. Braunschweig 1916
- Schumann, Willy : Theodor Storm. Der Schimmelreiter. Oxford university Press. New York. London. Toronto 1967
- " " : Die Umwelt in Th. Storms Charakterisierungskunst. Schriften d. Th. St. Ges. 11. 1962
- Seidel, Willy: Die Natur als Darstellungsmittel in den Erzählungen Th. Storms. Diss. München 1911
- Stuckert, Franz : Storms Menschendarstellung. Dichtung und Volkstum 38. 1937
- " " : Th. Storm. Sein Leben und seine Welt. Bremen 1955
- Züber, Wolfgang: Natur und Landschaft in der spätern Novelistik Th. Storms. Göttingen 1969

## SİMKEŞ-ZÂDE FEYZİ

Dr. Ali Osman ÇOŞKUN\*

Divan Edebiyatı bizim kültür ve sanatımızın hazinesidir. Her araştırma ve inceleme bu hazineden yeni yeni kıymetleri bulup ortaya çıkaracaktır. Ve bu kıymetler yeni nesillere ışık tutacak, onların yollarını aydınlatacaktır. Meselâ eserlerinden hiç biri yayınlanmamış olan XVII. yy. şairlerinden Simkeş-zâde Feyzî'nin Divanı<sup>1</sup> üzerinde yaptığımız doktora çalışması esnasında, edebiyat sanatı adına pek çok değerler tesbit ettik. Ancak, bunların bir makale hacmi içinde ortaya konması mümkün olmadığından biz burada Simkeş-zâde'yi tanıtmak için hayatından, eserlerinden ve sanatından kısaca bahsediyoruz.

### H a y a t ı

Asıl adı H a s a n, mahlası ise F e y z î'dir<sup>2</sup>. Bazı kaynakların ifâdelerinde onun ilk mahlasının "S i m î" olduğu görülmektedir<sup>3</sup>. Şeyhî Mehmet Efendi, Vekayii'l-Fudalâ adlı eserinde, "babasının şiir yazmağa başladığı yıllarda, çağdaşı diğer şairlerle birlikte gazeller yazdığını, zamanın sultanü's-şu'ârası bulunan Şeyhülislâm Yahya Efendi'ye arz ettiklerini, birer mahlas ile mer-murad olduklarını, dedesi simkeşbaşı olduğundan onun künyesine izâfeten, Şeyhülislâm Yahya tarafından "S i m î" mahlasının tayin edildiğini" kendilerinden bizzat dinlediğini kaydetmektedir<sup>4</sup>.

Yine adı geçen kaynaktan ve diğer kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiye göre, Simkeş-zâde on sekiz yaşına geldikten sonra, Şeyh Abdulahad Nuri'ye intisab edince, şeyh ona; Hasan Çelebi senün mahlasun ba'de'l-yevm F e y z î olsun" demiş ve ölünceye kadar şiirlerinde bu mahlası kullanmıştır<sup>5</sup>.

Feyzî'nin babasının adı Mehmed, künyesi ise "simkeş-zâde"dir. Babası Mehmed Ağa, haddeden gümüş tel çeken bir zanaata sahip bir şahıstır.

Bilindiği gibi Osmanlı İmparatorluğu zamanında gümüşten yapılan ince tellerle işlenen eşyaya sırma çeken simkeşlerin ayrı çalışma yerleri, loncaları vardı. Simkeşler yalnız gümüş tel değil, altın tellerle de sırma çekerlerdi. Bu gümüş veya altın sırmalar sancaklara, resmî elbiselere, seccadelere, at koşumlarına, eyerlere. . . . vs. gibi eşyaya

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Görevlisi

<sup>1</sup> Ali Osman Çoşkun, *Simkeş-zâde Feyzî Dîvânî* (İnceleme -Metin-İndeks) (Doktora Tezi) Gazi Univ. Sos. Bil. Enst., Ankara, 1990.

<sup>2</sup> Şeyhî Mehmed, *Vekayii'l-Fudalâ*, Süleymaniye ktb., Hamidiye (Molla Murad) No: 940, C. II, vr. 25a; *Uşşâkî-zâde zeyl-i Zeylî's-Şakaik*, Süleymaniye Ktb. (M. Hafid) No: 242, vr. 342; H.J. Kissling, *Uşşaqzâde's Zeyl-i Şaqaiq*, Wiesbaden, 1965, s. 326b,

<sup>3</sup> Şeyhî, a.g.e. vr. 25a; Kissling, a. g. e. s. 326; Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâ'îlî*, Mîl, Ktb. (İbni Sînâ) No: Yz. B. 611, C. II, s. 1761.

<sup>4</sup> Şeyhî, a. g. e. vr. 25a-26b. Nâil Tuman, a. g. e. C. II, s. 1761,

<sup>5</sup> Şeyhî, a. g. e. vr. 25a-26b; *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyyeleri*, (Haz. Abdulkadir Özcan) C. 4, s. 37-42, İstanbul, 1989.

çekilirdi Özellikle XVI. ve XVII. yüzyıllarda büyük bir gelişme gösteren simkeşlik, sonraki yüzyıllarda giderek zayıflamış ve ortadan kalkmıştır.

İşte Simkeş Mehmed Ağa, Bayezid semtindeki Simkeşhane'de çalışırken, kısa zamanda bu sanatı öğrenmiş ve "simkeşbaşı"lığa yükselmiştir. Onun elde etmiş olduğu bu meslek, künyesi haline dönüşmüştür. Şair Feyzî de babasının lakabından dolayı 'Simkeş-zâde' denilmekle meşhur olmuştur <sup>6</sup>.

Simkeş-zâde Şeyh Feyzî Hasan, H. 1036/M. 1626 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir <sup>7</sup>. Doğumuyla ilgili ay ve gününe kadar bilgi veren esere rastlanmamıştır.

Feyzî'nin tahsilini doğduğu yer olan İstanbul'da tamamlamış olduğu hususunda bütün kaynaklar ittifak halindedir. Küçük yaşlarda şiir yazmağa başlayan Feyzî, 18 yaşına geldikten sonra, kutb-ı merkez-i velâyet olan ve kerametleriyle bilinen Şeyh Abdulahad Nurfî (ölm. H. 1061/M. 1651)'ye intisab ederek, tarîkâta girmiş ve kısa zamanda tarikat âdâbını öğrenmiş, nefis muhasebesinde bulunarak kainatın sırlarını inceden inceye araştırmış, bütün merhaleleri geçerek hakikatın sırrına erişmiştir.

Abdulahad Nurfî'den başka, Fazıl Molla Çelebi (ölm. H. 1088/M.1677), ders-i amm Salih Efendi (ölm. H. 1130/M. 1718), ve Bıcağcı-zâde Mehmed Efendi (ölm. H. 1109/M. 1697)'den ilim tahsil etmiş ve icâzet almıştır. Sonra nakibü'l-eshraf Kudsi-zâde Şeyh Mehmed Efendi (ölm. H. 1085/M. 1674)'nin yanına stajiyer olarak ders verdikten sonra 40 akçe maaşla medreseye girmiştir.

Feyzî den bahseden kaynakların verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, O, hayatının sonuna kadar doğup-büyüdüğü İstanbul'dan dışarı çıkmamıştır <sup>8</sup>. H. 1062/M.1651 de -o zamanlar Topkapı dışında bulunan Takyeci İbrahim Çavuş Camii şerifine cum'a şeyhi ve H. 1079/M. 1668 de Kılıç Ali Paşa Camii şerifine yevmü'l-ahad (pazar günü) vaazı olmuştur. H. 1086/M. 1675 de Şeyh Mehmed Efendi (ölm. 1099/M. 1687) yerine Edirnekapi dışında bulunan Emir Buhârî Tekkesi'ne şeyh olmuştur.

Feyzî hakkında bilgi veren kaynaklar onun bir çocuğundan söz etmektedirler. Feyzî nin oğlu, Vekayü'l-Fundalâ sahibi Şeyhî Mehmed Efendi (do. H. 1078/M. 1667-68- ölm. H. 1145/M. 1732-33)'dir <sup>9</sup>.

Şairimizin vefatıyla ilgili olarak kaynaklar bir birlik halindedirler. O, H.1102/M.

<sup>6</sup> Şeyhî, a, g, e, vr. 26b, H.J. Kısıng, a. g. e. s. 326b, Nâîl Tuman, a. g. e. C. II. s.176

<sup>7</sup> Şeyhi a, g, e, vr. 26b; Belîğ, Nuhbetü'l-Asâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr (Haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu), Ank., 1985; s. 430; Safâyi, Tezkiretü's-Şu'âra, Süleymaniye Ktb. (Es'ad Ef.) No: 2549, C. II, s. 310, Mehmed Tahîr; Osmanlı Müellifleri, İst., 1333, C. I. s. 139.

<sup>8</sup> XVII. yüzyılda gerek Topkapı, Tophane ve gerekse Edirnekapi dışında bulunan Emir Buhari Tekkesi, İstanbul'a bağlı birer kasaba olarak addedilmekteydi. Biz, İstanbul'un bugünkü durumunu göz önünde bulundurarak, Feyzî, İstanbul'dan dışarı çıkmamıştır. dedik.

<sup>9</sup> Şeyhî Mehmed'le ilgili bilgi için Bkz., Abdulkadir Özcan, a, g, e, C. 4, s. 38; Uşşâki-zâde a. g. e. vr. 342a; Sâlim, Tezkire-i Şu'âra, İst., 1315, C. II, s. 559; Ayvansârâyı, Vefâyât-ı Meşâyih, İst., Univ. Ktb., No: 2464, s. 77; Abdülkerim Abdulkadiroğlu, a.g.e.s. 430; Ağâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi Ank., 1985, C. I, s. 360; F. Babinger, Osmanlı Tarihi Yazarları ve Eserleri, (çev. Çoşkun Uçok), Ank., 1982, s. 292; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İst., 1971, C. II, s. 88.

1690 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Rüşdî Ahmed Efendi'nin Feyzî'nin vefatına düşürdüğü tarih kıt'ası Vekayü'l-Fudalâda ve Nuhbe'de kayıtlıdır <sup>10</sup> :

Cihândan gidüp Feyzî Hasan  
İdince fezâ-yı behiştî mekân  
Didi hâtif ol demde târihini  
Ola cây-ı feyz-i İlâhî cinân (= 1102)

Emir Buhârî Tekkesi civarına defnedilen Şeyh Feyzî Hasan'ın mezar taşında Rüşdî Ahmed Efendi'nin yukarıda kaydedilen tarih kıt'ası bulunmaktadır.

### Eserleri

Çalışmamıza kaynaklık eden birinci ve ikinci derecedeki kaynakların verdiği bilgilerden çıkardığımız neticeye göre Feyzî'nin bugüne kadar bilinen beş eseri vardır <sup>11</sup> . Bunlar manzum ve mensur olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Manzum olanlar; Gamze vü Dil, Mi'râc-nâme ve Cevâb-nâme adlı mesnevileri ile Türkçe Dîvânı'dır. Mensur eseri ise Beyzâvî'nin tefsirindeki Sure-i Bakara'ya Zeyl'dir.

Her ne kadar Uşşâkî-zâde Şakaik Zeyli'nde, şairimizin hamse sahibi olduğunu söylerse de, hamse sahibi olabilmek için iki mesnevinin daha olması gerekir. Tetkik ettiğimiz kaynaklarda hamse sahibi olduğu hakkında bir kayda rastlayamadığımız gibi, Hamseler Kataloğu'nda da hamse sahibi olanlar arasında adına rastlayamadık <sup>12</sup> . Kanaatimiz odur ki, Uşşâkî-zâde Beyzâvî tefsirine yapılmış olan zeyli de dahil ederek hamsesi vardır demek ve bu tabiri "beş eseri" mânâsında kullanmaktadır.

Fakat İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde T. 428 de kayıtlı olan tek yazma nüshada bütün eserleri bir arada olup tek cild halindedir. Eserin ilk varağında 'Gamze vü Dil' başlığından evvel "Külliyat-ı Dîvân-ı Feyzî" kaydına bakılırsa, şairimizin manzum eserlerinin bir arada toplandığı ve nesir eseri hariç, dört eserinin olduğu görülür ki, bu da onun hamse sahibi olmadığını göstermektedir.

### Feyzî Dîvânı

#### a. Dış görünüş

Şekil bakımından Feyzî'nin Dîvânı diğer dîvânlardan farklı bir özelliğe sahip değildir. Müretteb ve mükemmel divan tertibine uyarak başta na'tler, kasideler, musammatlar, sonra gazeller, kıt'a, rubâî ve müfredler sırasıyla dizilmiştir. Dîvân'da 25 kaside yer almaktadır. Kasidelerin çoğu klasik kaside şekline uygundur. Ayrıca kasideler içinde birden fazla kıt'alar ve bir iki de gazel yer almaktadır. Kasidelerden 3'ü Hz. Muhammed vasfında 2'si dinî-tasavvufî mahiyette ve 20'si medhiyedir.

Şairimizin dîvanında 4 terki-i bend, 1 müsemmen, 4 müseddes vardır. XVI. ve XVII. yy. şairlerinden bazılarında tesdis'i ve tahmisi bulunmaktadır. Bâkî'nin 14, Riyâzî-

<sup>10</sup> Şeyhî, a. g. e. vr. 27a; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, a. g. e. s. 430.

<sup>11</sup> Şeyhî, a. g. e. vr. 26b; Uşşâkî-zâde, a. g. e. vr. 342a; Ayvansârâyî, a. g. e. s. 77; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, İst., 1308, C. IV, s. 41.

<sup>12</sup> Nâil Tuman, *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu*, İst., 1961.

nin 5, Nev'i nin 1, Gani-zâde Nâdirî'nin 1, Ali Efendi'nin 1, Şerif Sabrî'nin 1, Ruhi-i Bağdâdî nin 2, Belig'in 1 gazeline yapılmış 27 tasdis; Abdulhad Nuri'nin 2, mesnevi şârhi Abdullah Efendi'nin 1, İsmetî'nin 1, Riyâzî'nin 4, Kadırî'nin 1, Mâhirî Çelebi'nin 1 gazeline olmak üzere yapılmış 10 tahmisi vardır. Divanda yer alan musammatların sayısı 45 tir.

Gazellere gelince, Feyzî'nin Dîvânı'nda 355 gazel vardır. Diğer nazım şekillerinde de örnekler vermiş olmasına rağmen Feyzî, daha çok bir gazel şairidir. Divan tertib eden bütün divan şairlerinin yaptıkları gibi Feyzî de, her harfte bir kaç veya daha fazla gazel söylemiştir. Elbette bütün harflerde aynı güçte ve güzellikte gazel yazdığı söylenemez. Fakat, XVII. yüzyılın ve Divan Edebiyatı'nın güzel ve mükemmel diyebileceğimiz gazel örneklerini vermiştir.

Feyzî'nin gazelleri genellikle beş beyitlidir. 355 gazelinden 347'si beş beyitli, 3'ü altı beyitli, 4'ü yedi beyitli, bir gazeli de onsekiz beyitli mutavveldir. Bilindiği gibi Divan Edebiyatı'nın ilk yüzyıllarında beş beyitli gazeller bulunmakla birlikte on beş beyitli ve daha fazla beyte varan gazeller, gitikçe kısalmış, XVI. yüzyılda - her ne kadar 7-9 beyitli gazellere rastlanırsa da - genellikle beş beyite inmiştir<sup>13</sup>. Daha sonraki yüzyıllarda da gazelin beş beyitle yazılması rağbet görmeye devam etmiştir. Bu divan Edebiyatı'nın sözü fazla uzatmaktan hoşlanmadığını, az sözle çok şey ifade etmek istediğini göstermektedir.

#### b. Dil ve üslub

XVII. yüzyıl edebiyatının dili genellikle süslü ve ağdalıdır. Bu yüzyılda uzun tamlama ve yabancı kelimelere yer verilen bir dil kullanılmıştır.

Şairimiz de diğer divan şairleri gibi ister-istemeyiz devrinin dil özelliğine uymuştur. Bu bakımdan genellikle kasideleri ağdalı, ağır ve zincirleme tamlamalarla doludur:

Seyr kıl la'l-i dürer-bâr ü şeker-güftâre  
Sâkin-i künc-i gamı nâsi-i sahbâyı Cem it

(K. 1-11)

beytinde görüldüğü gibi Türkçe beyit içinde yalnızca kıl-, ve 'et-, fiilleri görülmektedir.

Sensin ol matla'-ı hurşid-i ziyâ-bahş-ı kadım  
Şeb-i hayretde fûruzâni-i şem'-i hikem it

(K. 1-43)

beytinde olduğu gibi, sadece zamir ve fiille beyti bağlamak Feyzî de sıkça görülen unsurlardandır.

Feyzî'nin kasidelerinde yabancı kelime ve tamlamaların uzunluğu, ağdalı ve anlaşılması zor bir dile sahip olması yanında, gazellerinde kasidelerine nazaran daha anlaşılır basit bir dili vardır.

XVII. yüzyıl şairlerinin üslubu genel olarak ince, nazik ve süslüdür. Duygu ve

<sup>13</sup> Bir fikir edinmek için bkz., Fatuk İpekten, *Nâ'li-i Kadîm, Hayatı ve Edebî Kişiliği*, Ank., 1973, s. 72 vd.; Cemâl Kurnaz, *Hayâlî Bey Dîvanı Tahlili*, Ank., 1987, s. 30.



düşüncelerinin dile getirilmesinde yabancı kelime ve tamlamalar çok kullanılmış hayali imajlara fazla yer verilmiştir. Tenasüp ve hüsn-i ta'lil'in yanında mübalağa ve tezat sanatlarına sıkça rastlanılmaktadır. Şairler, kısa şiirler yazmakla söylemek istediklerini veciz olarak anlatmak istemişlerdir.

XVI. yüzyıl klasik şiirinin bir takipçisi olarak Feyzîde hem bu yüzyılın hem de yaşadığı devrin bütün üslub özelliklerini bulmak mümkündür. Şairin ahenkli ve canlı bir üslubu vardır. XVII. yüzyıl şairlerinin pek çoğunda görülen bu mükemmellik Feyzî'nin şiirinin başlıca özelliğini verir. Vezne hakimiyetinden doğan söyleyişindeki kolaylık, akılcılık, ahenk hemen bütün şiirlerinde görülür. Düzgün bir ifadesi vardır. Cinas, tevriye gibi söz sanatlarına fazlaca yer vermiştir. Buna rediflerin de çokluğu eklenirse Feyzî'nin şiirlerinde ahengi temin eden unsurlar meydana çıkmış olur.

Bilindiği gibi bütün Divan şiirinde beyit esas olup, cümle ve mânâ bir beyitte tamamlanmıştır. Feyzî'nin şiirinde de bu böyledir.

Feyzî'nin şiirinde görülen vezin hakimiyeti, ahenk mükemmelliği, ifadedeki kudreti şiirlerinde bir üstünlük sağlamıştır. Meselâ şu beyitler bu bakımlardan kusursuz sayılabilirler:

Câm-ı dil seng-i meşakkatle şikest olmuşdur  
Feyzî-veş tarîk-i keyfiyet-i nuşuz cânâ  
(G. 2 - 5)

Şevk ile ol şem'-i hüsnün olmuşam pervânesi  
Ateş-i aşka yakın olmak münâsibdür bana  
(G. 15-4)

Kays'a hâlüm söylesem âlem beni mecnun bilür  
Bilmez ammâ hâl-i mecnun yine mecnun bilür  
(G. 121 - 1)

Bilindiği gibi Divan şiirinde edebî sanatların en çok kullanıldığı nazım şekli gazeldir. Divan şairleri sanat yapmaya çok düşkün olduklarından, bir beyit içinde bir kaç sanatı kullanmışlardır. Feyzî'nin Divan'ında da teşbih, istiare, mecâz-ı mürsel, kinâye, teşhis, iham, tevriye, tenasüp, hüsn-i ta'lil, mübalağa, tezat, cinas, telmih . . . vs. gibi sanatlarla rastlamak mümkündür. Bütün Divan şairlerinde olduğu gibi Feyzîde de cinas sanatına örnek beyit ve gazeller vardır:

Oldum ol yâr-i hâk-i pâ yine  
Bakmaz ammâ ki hâk-i pâ yine

Bana izzet yeterdi dünyâda  
Yüzümü sürmek olsa pâ yine

.....  
Herkesün kısmeti virüldükde  
Feyzî'nün aşkı düşdi pâ yine

(G. 324)

### c. Muhteva

Feyzî'nin şiirlerinin muhtevası gerek XV. ve XVI. yüzyıl ve gerekse kendi devrinin şairlerinin eserlerinden farklı değildir. Başlangıcından beri bütün Divan şiirinde olduğu gibi şairler kasidelerinin medhiye bölümünde memduhlarını mübalağalı bir şekilde övmüş, fahriyye bölümünde de kendilerinden ve şiirlerinden söz etmişlerdir. Feyzî Divanı'nın ilk şiiri olan:

Gele ey hâme özün nâle-zen-i subh-dem it  
Safha-i kevne döküp eşküni müşğîn-rakam it

matlı kaside, Hz. Muhammad vafında bir na't olup, bir "kalemîyye"dir. Bu şiirin nesib kısmı bir fahriyyedir. Şair nesib kısmında kalemin övgüsü altında şairlik tabiatını, şiirinin güzelliğini övmüş ve;

Hazret-i Ahmed ü mahbûb-ı kerem-i bî-çûn  
Mazhar-ı zât-ı gıta-bahş-ı Hudâsın kerem it

beytiyle girizgâh yaparak Hz. Muhammed'in medhine geçmiştir.

Feyzî, IV. Mehmed, Musahib Mustafa Paşa, Abdi Paşa, Yeniceri ağası Mustafa Paşa . . . gibi devrin padişah ve vezirlerine sunulan kasidelerinde cömertlik, adâlet, kahramanlık, dürüstlük. . . gibi genel konuları işlemiştir.

Her ne kadar Feyzî kaside alanında başarılı bir şair olarak görülürse de, hemen hemen bütün Divan şairleri gibi, onun da en fazla rağbet ettiği nazım şekli hiç şüphesiz gazeldir. Bu şiirlerinde beşeri ve tasavvufî yönleriyle aşk, şarab, rindlik ve tabiat işlenmiştir. Bütün Divan şairlerinde olduğu gibi Feyzî'nin beşeri aşkı konu olarak işlediği gazellerinde neşeli ve samimi bir hava sezilir. Fakat Feyzî, daha çok aşkı tasavvufî yönüyle ele almayı tercih etmiştir:

Ezber etdüm ders-i hicrânı kitâb-ı aşkdan  
Gayrı hiç şimden-giru müşkil mütun olmaz bana

.....  
Sâlik-i ser-menzil-i işrâk-ı aşk oldum yine  
Akl-ı Ristâlis-i hikmet reh-nümûn olmaz bana

G. 4

Kalbimüz saykallayup mir'ât-ı Rahmân etmişüz  
Anda vech-i yâri cânâ biz nümâyân etmişüz

G. 166-1

Her ne keder "kadınlar hakkında söylenen âşikâne ve güzel söz" şeklinde gazelin tarifi yapılırsa da, akla gelen her türlü duygu ve düşünceler gazelin konusu olmuştur.

Şairimiz âşikâne, rindâne, fofiyâne, zahidâne, hakimâne. . . duygu ve düşüncelere yer verdiği gibi, şairden, şairden de söz etmektedir:

Şîrimüz sihr-âferin olsa degül Feyzî aceb  
Tab'-ı efsân-sâza cün her gâne olduk âşinâ

G. 8 - 5

Selmân u Enveri işidüp vâf-ı tab'unı  
Feyzî kulakdan âşık-ı bî-tâbun oldılar

G. 102-5

Feyzî'nin Divanı'nda yer alan 355 gazelden 303'ü rediflidir. Gazelerde duygu ve düşüncelerin işlenmesinde rediflerin önemi çok büyüktür. Meselâ;

Sud kılmaz derd-i ehl-i aşka te'sir-i ilâc  
Neylesün mecnun-ı mâder-zâde tedbır-i ilâc

.....

Merhem-i pendün dil-i bî-sabra olmaz çâre-ger  
Ey hekim-i pâk-i dâniş eyle tagyır-i ilâc

Rahat olmazsa peyâm-ı vuslat-ı cânân ile  
Bî-eserdür Fezziyâ billâh teksir-i ilâc

ilâc redifi ile gazelde, ilâcın hengî dertlere çâre olduğu konusunda bilgi verilmektedir.

Ayrıca, her hangi bir çeşmenin, semtin, şehrin güzelliğini ve özelliklerini anlatmak için de gazeller meydana getiren Feyzî, sevgiliye yazılan bir mektupta kağıdın serüvenini şu şekilde dile getirir:

Peyâm-ı vuslat-ı yâr ile görse cân kâgaz  
Sevâd-ı dîde ile ola tev-emân kâgaz

Firâk-ı dilberi tesvîde etseler âgâz  
Sarır-i hâmeden ister o dem emân kâgaz

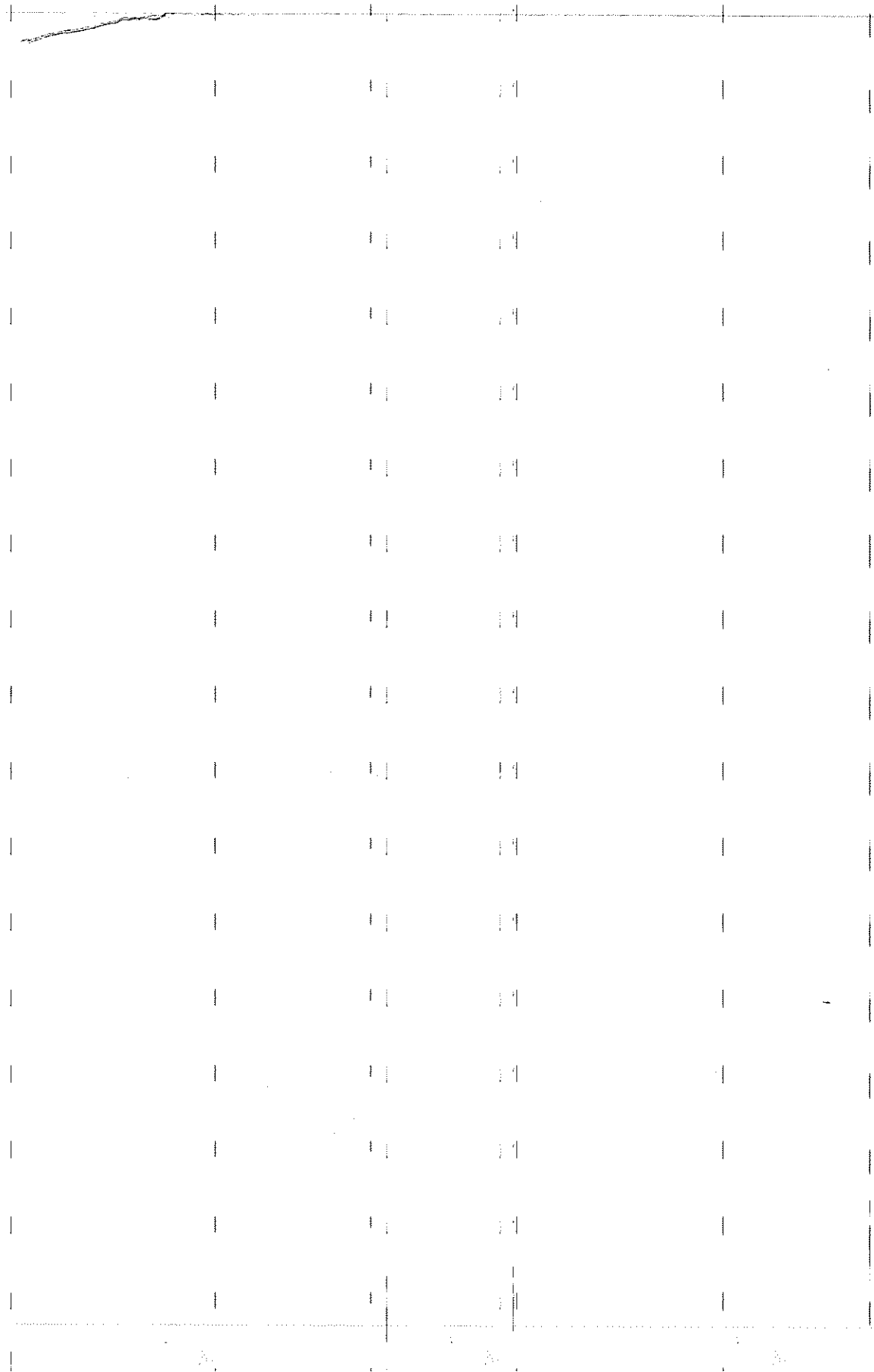
Derûnın eylese ma'nıyla perveriş tab'um  
Olur hayât bulup rind-i nüktedân kâgaz

Nümûne-dâr-ı dem-i İsi-i yegâne olur  
İrerse ol şeh-i pür-şiveden nihân kâgaz

Temâm irişmeye hicrân-ı yân tahîre  
Olursa Feyzî Gülistân u Bustân kâgaz

G. 60

Sonuç olarak, bir makale çerçevesi içerisinde tanıtmaya çalıştığımız Feyzî, şairlik gücüyle, ilmiyle, tasavvuf konusundaki derin bilgisiyle önemli bir şahsiyettir.



## ANTROPOLOJİK DÖNEMDE İNSAN KAVRAMI

Prof.Dr. Bilal DİNDAR\*

Antik Yunan Düşüncesinde, Platon'dan önce iki önemli dönem vardır: Bunlardan biri; Kosmolojik Dönem, diğeri ise Antropolojik Dönemdir. Kosmolojik Dönem filozofları araştırma konusu olarak "insan" dan daha çok "Cosmos", yani "Tabiat" üzerinde durmuşlardır. Bununla beraber, az da olsa bu dönemde "İNSAN" problemi ile ilgilenen filozoflar da mevcut idi. Fakat, esas "İNSAN" problemi ile uğraşan, bütün çalışmalarını "İNSAN" kavramı üzerinde yoğunlaştıran, onu enine ve boyuna inceleyen, "insan"ı çeşitli yönlerden ele alan filozoflar Antropolojik Dönemde yaşamışlardır.

Antropolojik Dönemde iki önemli düşünürler grubu vardır. Biri "Sofistler", diğeri ise "Sokrates ve Sokratesciler".

Sofistlerin düşünce tarihinde çok önemli yerleri olmalarına karşın bilime pek fazla katkıları olmadıkları, belki de bilimi engelledikleri için onların üzerinde pek fazla durulmayacaktır. Ancak şu da söylenecektir ki, Düşünce Tarihinde ilk şüpheciler olarak tanımlanan Sofistler Eski Yunan Dili üzerinde çok titiz çalışmalar yapmamış ve bu dili felsefe dili haline getirmemiş olsalardı, belki de Platon ile Aristoteles düşüncelerini o kadar berrak ve net olarak anlatamayacaklardı.

Yazımızın omurgasını oluşturan Sokrates, Felsefe tarihini iki büyük bölüme ayracak kadar önemli bir filozoftur. Bilindiği gibi, Sokrates'ten önceki döneme "Sokrates öncesi" veya "Presokratik", Sokrates'ten sonraki döneme ise "Sokrates sonrası" veya "Postsokratik" adı verilmektedir.

Sokrates kendisinden önceki kosmolojik dönemin bütün filozofların düşüncelerini bilmekte, fakat hiç birine katılmamaktadır. Onların tümünün akıllı ve dürüst insan olduklarını kabul etmektedir. Hiç bir zaman değişmeyen, her zaman kendisiyle aynı kalan, tek bir "Hakikat"a onların ulaşamayışını onların "Hakikatı"ı yanlış yerde aramış olmalarına bağlayan Sokrates, "Hakikat"ın tabiatta değil de "İNSAN"da aranmak gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre "insan" deşifre edilebilirse "Hakikat"a ulaşılabilir.

Klasik Felsefe tarihinde, hakikata ulaşmanın bir başka yolu, özellikle son dönem filozofları tarafından şu şekilde ileri sürülmüştür: Hakikat; Sujet'in bilgisinin objet'nin muhtevasına uygunluğudur. Bu ne demektir? Bunu biraz daha açalım: A Sujet'nin, yani düşünen kişinin, B objet'si, yani düşünülen şeyin hakkındaki bilgisinin, objet'nin taşıdığı vasıflara göre azlığı, eşitliği (hakikat) veya fazlalığıdır. Sujet ile, elbetteki geçmişte düşünmüş, belki de şu anda düşünen veya gelecekte düşünecek olan insan şuuru kastedilmektedir. Objet ise, geçmişte düşünülmüş, belki de şu anda düşünülmekte, ya da gelecekte düşünülecek olan, insan şuuru dışındaki her şeydir. Şu anda eğer elimdeki kalemi veya elimi düşünüyorsam, o, benim şu andaki objet'imdir.

Subjet - Objet münasebeti sadece şimdiki zaman içinde olmaz. Sujet, şimdiki zaman içinde bulunup geçmişte olmuş bitmiş herhangi bir şeyi düşünülebileceği gibi kendisiyle zamandaş olan bir şeyi de düşünebilir, veya gelecek zaman içindeki herhangi bir objet'yi de düşünebilir. Geçmiş zaman içindeki herhangi bir sujet, kendisinden zaman bakımından önce olmuş bitmiş veya kendisiyle aynı zamanda olup bitmekte veya gelecekte olacak olan objet'leri düşünmüş, düşünen ve düşünecek olan olabilir

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

fakat artık o, asla hiçbir şey düşünemez, buna karşılık gelecek zaman içindeki her hangi bir Sujet, her şeyi düşünebilecek imkanına sahiptir.

Şu anda yaşayan ve düşünen ben, benden yüzyıllarca önce yaşamış olan Sokrates'i kendime konu yani objet yapıyorum. Şu anda bana objet olan Sokrates'in kendisi yaşadığı dönemlerde başkalarının ve başka şeyleri kendisine objet yapan bir sujet idi. Fakat artık onun tekrar sujet olması imkansızdır. Ben de yaşadığım daha açıkca düşünebildiğim müddetçe sujet olabilirim, fakat aynı zamanda bir başka sujet'ye objet de olabilirim. Fakat ölümünden sonra ben, yalnız başka sujet'lere ancak objet olabilirim. Şu anda ölmüş olan Sokrates'in bana objet oluşu gibi. Fakat ölümünden sonra artık hiç bir zaman sujet olamam, ölmüş olan Sokrates'in hiç bir zaman artık sujet olamayacağı gibi.

Düşünen ben, mademki kendime objet olarak Sokrates'i seçtim, o haldé onun hakkında neler biliyorum. Çünkü insan bildikleri ile düşünür. Sokrates'i doğrudan doğruya tanımam elbetteki imkansızdır. Ben, onun çağdaşı olmadım. Zaten bu imkansızdır, çünkü onunla çağdaş olmuş olsaydım, şu anda benim düşünen bir şuur olmamam gerekirdi, onun çağdaşı hiç bir zaman ben, olamayacağım, fakat bir gün ben onun gibi, düşünen bir şuur da olamayacağım; Sokrates, bize çağdaş olabilecek daha açıkcası bize ulaşacak bir kitap yazmadı. Fakat diğer taraftan biliyoruz ki Sokrates adında biri İlkçağda, Atina yöresinde doğdu, yaşadı ve orada öldü. (Şu anda onu her yönü ile, daha açıkcası ne idiye o şekilde bilmemiz mümkün müdür? Hayır, hiç bir zaman ne ben ne de bir başkası, o ne idiye o şekilde bilemeyecek. Büyük bir ihtimalle, en yakın dostu ve öğrencisi Platon bile, Sokrates'i ne idiye o şekilde bilememiştir. Hatta Sokrates'in kendisi "Ben neyim, ben kimim? Benim tabiattaki yerim nedir ve neresidir? Bu dünyada var olmaktan doğan görevlerimi en iyi şekilde nasıl yapabilirim?" gibi soruları sormuş olmasına ve "Tabiat her ne ise ve her nasılsa gene öyledir. Başa gelince; ben, 'Ben'im'. Ancak yerin ve gökyüzünün ne olduklarını düşünmek ve öğrenmek çok ilginçtir, çok yararlıdır. Ama, ben bir gökyüzü, bir toprak parçası, tabiattan bir parça değilim. Ben, boşluktaki âlemlerden, varlıklardan tamamıyla farklıyım! . . . Ben; kendine özgü nitelikleri bulunan bağımsız bir küçük âlemin, mikrokosmos'um, evren ise makrokosmos'tur, büyük âlemdir" <sup>1</sup> gibi hükümleri taşımış olmasına rağmen kendisini bütün yönüyle tanıdığı da şüphelidir. Bütün bu imkânsızlıklara rağmen yine de onu tanımaya çalışıyoruz.

Öyle görünüyor ki, Sokrates hakkında en sağlıklı bilgiyi bize, öğrencisi Platon veriyor. Fakat o da zaman zaman duygusal davrandığı, hatta bazen kendi düşüncesini hocasına malettiği için gerçek Sokrates'i tanımamız biraz güçleşiyor.

Sokrates, insanların aslı görevini hayatı araştırmada ve onun üzerinde düşünmede görüyor. Bunun için Sokrates, insanın, özellikle gençlerin akıllarını doğru kullanmaları ve ruhlarını harekete geçirmeleri için onların yardımına koşuyor. Ayrıca, Sokrates'e göre zaten bilimin konusu "insan" olmalıdır. Fakat insan, bilim için bir araç, yeryüzünde bir yer işgal eden bir varlık, bir hammadde olmamalı, tam tersine bir amaç olmalıdır. O, insana hizmette bulunduğu ölçüde önemini artırır. Bilim, insana ve insanlığa zarar verdiği ölçüde de önemini yitirir.

Platon'un yazdıklarına göre kafasına koyduğu şeyi mutlaka yapan, Sokrates'in dostu Khairephon, birgün Delphoi mâbedine gider, o yörede Sokrates'ten daha bilgin bir kimsenin bulunup bulunmadığını çekinmeden Delphoi tapınağının sözcüsüne sorar. Kâhine kadın da ondan daha bilgin birinin, o muntıkada bulunmadığını söyler. Bu olayı

<sup>1</sup> Grigoriy Petrov, Sokrat ve İnsanlar, Çev.Hasip A.Aytuna İstanbul, 1973, S.10

duyan Sokrates, kâhine kadın bu sözüyle acaba ne anlatmak istemiştir diye düşünmeye başlar. Çünkü az veya çok, kendisinde böyle bir bilginin mevcut olmadığını çok iyi biliyordu. Bunun için, Sokrates olayın içyüzünü araştırmaya başlamış. Önce, politika alanında nam salmış bir politikacı ile görüşmüş. Politikacı bilgin gözükmeye çalışmış ise de Sokrates, esasında onun hiç bir şeyi doğru dürüst bilmediğini fark etmiş.

Sokrates de politika alanında pek fazla bir şey bilmiyordu. Fakat yine de Sokrates kendisinin politikacıdan daha üstün olduğunu anlamış. Politikacı hiç bir şey bilmediği halde her şeyi bildiğini sandığı halde, Sokrates, politika alanında kendisinin hiç bir şeyi bilmediğini biliyordu. Daha sonra Sokrates sıra ile, şairlere, ustalara v.s. gider. Sokrates onların da esasında pek fazla bir şey bilmediklerini, fakat biliyormuş gibi davrandıklarını veya zannettiklerini sezer. Bu şekilde, bilgiç geçinen çok kişilerinin eksiklerini ortaya koyan Sokrates, bu işleri yaparak bir hayli düşman da kazanır. Fakat kendisi de bilgin diye Atina yöresinde nam salar. Kendisine sorulan her şeyi bildiği sanılan Sokrates esasında onları bilmediğini biliyordu. Onun için, Sokrates "bildiğim bir şey varsa o da hiç bir şey bilmediğimdir" şeklinde düşünce üretiyor.

Sokrates'in önemli başka bir tezi de, insanın kendisini tanınmasıdır. Onun bu düşüncesi daha önceden şöyle formulé edilmiştir. "Kendini tanı kendini bil" (Cōnnois-toi toi-meme) Sokrates'e göre bu düşünceyle acaba ne anlatmak isteniyor?

Sokrates'in bu konudaki düşüncesini anlayabilmek için onun felsefesini incelemek gerekir.

Her şeyden önce Sokrates, hocası Anaxagoras'ta olduğu gibi dünyaya düzen veren bir aklın varlığını kabul ediyordu. Sokrates'e göre bu aklın esasında özünü bilmek insan için mümkün değildir. Fakat insan, kendini araştırarak O akli tanımaya ve O'nu bilmeye gayret gösterebilir. Çünkü, evrene düzen veren ilâhi Akıl, insanda bir imaj olarak mevcuttur. Başka bir anlatımla ezeli Hakikat insanda gizlidir. İnsanın diğer varlıklara üstünlüğü de bu özelliğinden dolayıdır. Sokrates'e göre insanın ruhu Evrensel Aklın bir cüzüdür. Bunun için Sokrates, "İnsan ruhu Evrensel Akla katılır" der. İnsanın kendisini bilebilmesi için, akıl yönünden ruhunun Tanrı'ya benzer olduğunu bilmelidir. Bunu bilebilen insan da hakikata ulaşır. Dolayısıyla bilimin yegane konusu insan olmalıdır.

Sokrates, insanlar için, ruhların güzelleştirilmesi, bilgelik ve hakikat gibi köklü konular varken onların ikinci derecede problem olan servet, şöhret ve şeref gibi işlerle uğraşmalarına bir türlü akıl erdiremiyordu. Acaba onlar ruhun terbiye edilişi, hakikatın araştırılması gibi konuların tesadüfe bırakılmayacaklarını bilmiyorlar mıydı? Oysa herkes tarafından rahatlıkla kabul edilir ki; iyi ayakkabıcı, iyi bir doktor, iyi bir pilot v.s olmak için önemli bir çıraklık dönemi gerekir. Durum böyle olduğu halde, sanatların en zoru ve en önemlisi olan kendini bilmek ve iyi yaşamak için çıraklık dönemi hiç düşünülüyor. İşte Sokrates, bunun içindir ki, gençlere kendilerini tanımak, iyi yaşamak ve özellikle mutlu olabilmeleri için, onlara yardımcı daha doğrusu onlara usta oluyordu. Hakikat insanın ruhunda olduğuna göre herkes kendi ruhunu irdeleyerek hakikate ulaşabilir. Fakat gençlere, kendi ruhlarını incelemede yardımcı olmak gerekir. Sokrates'in de yaptığı da bu idi.

Sokrates bunu yaparken dialog ile ironie-maieutiq metodunu kullanıyordu.

Çağımızın anlayışından farklı bir şekilde hakikatı araştıran Sokrates, gerçek kurtuluşu da biraz farklı bir şekilde yorumluyor. Ona göre insanın gerçek kurtuluşu ruhunu dünyevi bütün eklemlerden kurtarıp, ruhu eski saflığına ulaştırmasıyla olur.

Ruhun saflığında, iyinin ve hakikatin bilgisi vardır. Aslında iyinin ve hakikatin bilgisi her insanda doğuştan vardır. Fakat, zamanla o unutulmuştur. Sokrates'e göre, insanın gerçek görevi unutulmuş olan iyinin ve hakikatin bilgisine tekrar ulaşmak olmalıdır.

Sokrates'le beraber Eski Yunan Felsefesinin gündemine alınan başka bir önemli problem insanın mutlu olma (eudaimon) meselesidir. Sokrates'e göre bir insanın hayatında esas amacı olması gereken mutluluğa insan nasıl ulaşabilir? Ona göre bir insan eyleminde ve düşüncesinde tutarlı ise, başka bir anlatımla kişi düşündüğünü gerçekleştirmeye çalışıyorsa veya yaptığı eylem düşüncesine ters düşmüyorsa, daha açıkcası başka birinin veya şeyin baskısıyla, kendi düşüncelerine rağmen eylemde bulunmayıp, düşüncesine uygun bir eylemde bulunuyorsa daha doğrusu düşüncesi ile eylemi uyum içinde ise o kişi mutlu bir insandır ki hayatın gerçek hedefi de bu olmalıdır.

Sokrates'in önemli bir başka felsefesi de, bir insanın bilerek kötülük yapmaya-çağı düşüncesidir. Platon'un gençlik döneminde olduğu gibi kabul ettiği fakat daha sonra birkaç noktayı düzeltme ihtiyacını hissettiği Sokrates'in bu felsefesine göre kötülüğün kaynağı cehalettir. Bunun için de, Sokrates'e göre cehaletle mücadele etmek gerekir.

O, önce bilginin fazilet olduğu varsayımından hareket ederek ve faziletin temelinde de iyi ve hakikatı bilmenin bulunduğunu söyler. Bilmek fazillettir, fazilet ise insan için faydalı olanı bilmektir. Bilime ve bilgelige sahip olan insanın ruhu bedene hâkim olur. Bu tip insanlar itidal sahibi kişilerdir. Sokrates için itidal çok önemlidir, çünkü itidal insana hürriyetini kazandırır. İyiyi tanımak ve onu gerçekleştirmek işlevi olan hürriyet de esasında bilgelikten çok farklı bir şey değildir. Bedenlerinin arzularına kendilerini teslim edenler iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayan, insan için zararlıyı yararlıdan üstün tutan köle ruhlu kişilerdir. Gerçek hür insanlar kendilerini sadece bedenlerinin arzularına değil başkalarının da keyif arzularına teslim etmezler. Onlar için; şan şöhret para ünvan önemsiz şeylerdir. Çünkü bunlar insanlara hürriyetlerini kaybettirebilirler.

Sokrates i ölümsüzleştiren, sadece onun düşünceleri değil, düşüncelerini hayata uygulayışı daha açıkcası onun hayat tarzıdır da. Doğru bildiğini her yerde, çekinmeden ve korkmadan söyleyebilen Sokrates felsefesini adeta hayatına uyguluyordu, belki de hayat tarzından hareketle felsefesine ulaşmıştır. Bu iki unsur hayat ve felsefe, Sokrates de o kadar iç içedir ki onları birbirinden ayırıp, onlardan birine öncelik vermek mümkün değildir. Sokrates e göre hayatta en büyük amaç mutlu olmaktır. Mutlu olmak için de insan bilgili, tutarlı daha doğrusu kendisiyle uyum içinde olmalıdır. Sokrates, bu düşüncesinden hayatı paahasına taviz vermemiştir.

Cezaevinden kaçırıp kendisini kurtarmak isteyen öğrencilerine söylemiş olduğu sözler, her dönemde sağduyu sahibi insanları duygulandırıp etkileyecek niteliktedir. "Ben yetmiş yıllık ömrümü Atina'da geçirdim ve bütün hayatım boyunca da Atina'nın kanunlarından faydalandım. Eğer bu kanunları beğenmeseydim ve istemeseydim Atina'yı bırakıp gidebilirdim. Böyle bir şey yapmadım. Şimdi bu kanunların aleyhime döndüğü bir sırada vevlki bana karşı haksız da olsalar, kaçmaya kalkarsam, kendi kendimle olan uyum ve düzeni bozar eudaimonia mı kaybederim. Atina'da yaşamakla, Atina kanunlarına her vakit boyun eğmeye söz vermiş bulunuyorum. Eğer şimdi bu kanunların benim hakkımda vermiş oldukları hükmü yerine getirmesem, vermiş olduğum sözü tutmamış olurum. Bundan başka Atina dan kaçtıktan sonra, hangi memlekete gidersem



gideyim o memleketin insanları tarafından da hoş karşılanamaz. Çünkü Atina'nın kanunlarını bir kere bozmuş olacağımdan, bu insanlar, birgün de kendi kanunlarını bozacağını düşüneceklerdir"<sup>2</sup>.

Düşüncesinde ve eyleminde Sokrates'i bu kadar rahatlatan belki de onun öbür dünya hakkında vermiş olduğu hükmüdür. "Ölüm iki şeyden biridir; ya bir hiçlik, büsbütün şüursuzluk halidir yahut da, herkesin dediği gibi, ruhun bu dünyadan ayrılarak başka dünyaya geçmesidir. Ölüm bir şüursuzluk, deliksiz ve rüyasız uyuyan bir kimse-nin uykusu gibi bir uyku ise o ne tam bir kazançtır!... ama ölüm bizi, bu dünyadan başka bir dünyaya götüren bir yolculuk ise herkesin dediği gibi, bütün ölenler başka dünyada yaşıyorlarsa, yargıçlarım, bizim için, bundan büyük ne iyilik olabilir?..."<sup>3</sup>

Hakikatı arama konusunda Felsefe tarihinin ilk dönem filozofları objektifliğe öncelik verip hakikatı tabiatta ararlarken, Antropolojik dönem filozofları hakikatı insanda arar olmuşlardı. Çağımızda ise hakikatı sujet-objekt ilişkisi içinde aranmaktadır, belkide en doğrusu budur. Fakat hiç bir zaman unutmamak gerekir ki işin içinde insan olmadıkça, hakikatın anlamı ortaya çıkmayacaktır.

Sokrates'in de amacı insana, kendi itibarını iade edip, kâinatta gerçek yerini almasında yardımcı olmak idi.

---

<sup>2</sup> Kâmiran BİRAND, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, 1964, S. 39.

<sup>3</sup> Platon, *Phaidon*, Çev. S.K. Yetkin - H.R. Atademir, Ankara, 1963. S. 15.



## AİLE İÇİ İLİŞKİLERİN DAYANDIĞI PSİKOLOJİK TEMELLER

Yrd. Doç. Dr. Kurtman ERSANLI\*

Sosyal değişmelerin süratle yaşandığı çağımızda insanların ruhi sağlığı ve mutluluğu ailenin varlığını korumaya bağlıdır. Çünkü, insan ilişkilerinin kazanıldığı ve sürdürüldüğü, mutluluk zincirinin ilk halkası ailedir.

Toplumun temel taşı olan aile, sosyal değerler, gelenek-görenek ve kanunların öngördüğü biçimde kadın ve erkeğin hayatlarını birleştirerek oluşturdukları evrensel ve sosyal bir kurum olarak ifade edilmektedir.

Aile içinde insan neslinin devamlılığının sağlandığı, topluma hazırlama sürecinin ilk cereyan ettiği, eşler ve çocuklar arasında belli ölçüde içten, sıcak, güven verici ilişkilerin kurulduğu ve ekonomik etkinliklerin yer aldığı sosyal bir kurumdur.<sup>1</sup>

İnsan ilişkilerinin insan hayatındaki yeri ve önemi inkar edilemeyeceği gibi küçümsemez de. İnsanoğlu kurduğu psikolojik ve sosyal ilişkiler ağı içinde gelişmekte ve kendini gerçekleştirmektedir. İnsanın bu ilişkiler ağı içinde kazandıklarını ondan çekip alsak ortalıkta insan ve insanlıktan eser kalmaz. O halde insan ve insanlık adına ne kadar iyi şeylere sahipsek, bunların hepsini kurmuş olduğumuz ve içinde varlığını sürdürdüğü ilişkiler ağına borçluyuz<sup>2</sup>.

İnsanların toplum içinde kurduğu ilişkileri ve gelecekteki sosyal statülerini belirleyecek en önemli etmenlerden birisi aile bireyleri ile kurduğu etkileşim ve ilişkiler ağıdır.<sup>3</sup>

Bu ilişkiler ağı kurulurken göz önünde bulundurulması gereken ilkeler kısaca ifade edilecek olursa; "(1) her insan değerlidir, (2) her insan kendisi için seçim yapma ve karar almak hakkına sahiptir; (3) Karşılıklı anlayış ve saygı her zaman geçerlidir; (4) her insanın kendine göre bir benlik (kendini anlama biçimi) kavramı vardır; (5) her insanın kendine özgü bir dünyası vardır; (6) her insan kendi çevresini algıladığı biçimde tepkide bulunur; (7) insan için gerçek kendi dünyası ve algıladığı çevredir; (8) insan çevresiyle etkileşirken kendi benlik kavramına uygun düşen yaşantıları benimser, uygun düşmeyen yaşantılardan da kaçma yollarını arar; (9) insanı anlamamanın tek yolu, onun davranışlarını yine onun bakış açısından görmektir; (10) uyumsuzlukların giderilmesinin tek yolu

---

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Ö. Ozankaya, *Toplum Bilimine Giriş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 379, 1975), s. 203.

<sup>2</sup> K. Ersanlı, "Ortaöğretimde Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinin Dayandığı Temeller" *Eğitim Fakültesi Dergisi*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayını s. 4 1989) s. 40).

<sup>3</sup> B. Berstein, *Class Codes and Control*, (London: Rautledge Kegan Paul, Vol. 1. 1971), s. 144.

ise, yeni yaşantılara açık olma ve değişmedir<sup>4</sup>. Bu ilkeler anlaşıldığı ve sürdürüldüğü sürece insanlar arasında iyi ilişkilerin kurulmasını garanti edecek yeterliktedir.

Bireyler arasında yer alan düşünce ve duygu alış verişleri olarak tanımlanan iletişim, insanlar arası ilişkilerin kurulmasında ve gelişmesinde olduğu kadar aile içi ilişkilerin kurulması ve geliştirilmesinde de çok önemli bir etkidir<sup>5</sup>.

İnsan ilişkilerinin düzenlenmesinde göz önünde bulundurulacak ilkeler sevgi, anlayış ve saygı esasına dayanmaktadır. Değerli bir iletişim aracı olarak kabul edilen sevgi, aile bireyleri arasındaki ilişkiyi düzenleyen önemli bir unsurdur. Sevmek, sevilmek ve güvenmek her insan ruhunun muhtaç olduğu oldukça önemli bir gıdadır. Sevgi ile süslenmeyen bir ilişki, boşuna gayret hatta bir eziyettir<sup>6</sup>. Aile bireylerinin birbirlerini anlaması, aralarında kuracakları sevgi ve kabule dayalı iletişime bağlıdır. Bu iletişim, aile bireylerinin birbirleri ile konuşması ve birbirlerini dinlemesiyle sağlanabilir. Nasıl dinlemek ve nasıl konuşmak gerekir? Önemli olan bu soruya cevap bulmaktır. Özellikle dinlemeyi pasif bir etkinlik olarak görmemek gerekir. Burada söz konusu olan aktif yani katılımcı bir dinlemedir. Böyle bir etkinlik içinde bulunan anne-baba çocuk birbirini anlamayı amaçladığından karşısındakini büyük bir dikkatle dinler, aynı zamanda karşısındakine kendisini rahatlıkla anlatması için ortam ve fırsat sağlar.

Aktif dinleme, bilinçli bir şekilde yapıldığından olumlu ve yararlı bir eğitim yöntemidir. Konuşmanın akışını bozmadan sorular sorarak bireylerin birbirini dinlemesi anlatılanlardan memnun olduğunu gösterir, konuşanı cesaretlendirir, sağlıklı bir iletişim içinde sorunların çözümünü kolaylaştırır<sup>7</sup>. İnsanlar çevresindekilere saygı duydukça sevilme ve beğenilme olasılığı artar. Her yaşta insan ailesinden ilgi bekler, kendisine, yaptıklarına ve anlattıklarına ilgi gösterilmesini ister. İlgisi de sevgi gibi kararlı ve ölçülü olmalıdır.

Ailede bireylerin birbirlerinden farkları yoktur. Ailede baba ne ise anne de odur. Birini diğerine tercih etmek; ailenin sağlıklı bir şekilde devamına kastetmek ve yuvanın kutsiyetini görmezlikten gelmektir. Eşler bir elmanın iki yarısı gibidir. Birbirinin eksiklerini tamamlayan ve bütünlük arzeden sosyal yapının en temel iki elemanıdır. Biri anne, diğeri baba olma özelliğini ve varlığını birbirlerine borçludurlar. Kısacası birbirlerinin varlık sebebidirler. Çocuk ise bu bütünlüğün mürüvetidir.

Anne-babanın, toplumun, hatta insanlığın güvencesi, geleceğin tegminatı çocuktur. Anne-babanın tüm menfaatlerinin ötesinde karşılık beklemeden her şeyini vermede tereddüt etmediği tek varlığı çocuk; insan egoizmini parçalayan bir varlıktır<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> M. Kepceoğlu, "İnsan İlişkileri ve Ruhsağlığı" (Samsun: Yayınlanmamış Konferans Metni, Ondokuz Mayıs Univ., 1987) s. 2.

<sup>5</sup> D. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1987), s. 69.

<sup>6</sup> Ersanlı, a. g. e., s. 40.

<sup>7</sup> N. Razon, *Çalışan Anne ve Çocuk*, (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 3091, 1983), s. 40.

<sup>8</sup> E. Ersanlı, "Çocuğun Kişilik Gelişiminde Anne-Baba Tutumlarının Etkisi", (Samsun: İstiklâl İlkokulu Aile Birliğince Düzenlenen Konferansın Yayınlanmamış Metni, 1990), s. 1

Çocuğunu aylarca karnında, yıllarca kucağında, bir ömür boyu da kalbinde taşıyan annenin bu akıllara durgunluk veren davranışı, fedakarlığı sadece "evlat sevgisiyle" izah edilebilir<sup>9</sup>.

Çocuk dünyaya geldiğinde kendini anne-baba arasında kurulu olan ilişkiler ağı içinde bulur. Eşyaları insanlardan ayırma becerisini kazandıkça; giderek genişleyen bu ağ içinde yerini alır. Çocuk bu etkileşim sürecini etkilediği gibi ondanda etkilenir. Karşılıklı etkileşim sonunda çocuk, iyi-kötü güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi değer yargılarının yanında çeşitli bilgileri ve varlığını sürdürmesi için gerekli olan alışkanlıkları da kazanır. Böylece, kişiliğin temellerini hayatının ilk yıllarında atar. İşte anne-baba ne ölçüde birbirlerini anlar ve kabul ederler kısacası iyi ilişkiler kurabilirlerse, o ölçüde ruh sağlığı yerinde ve kendi kendine yeten, gerçek gücünü görebilen, çevresiyle iyi ilişkiler kurabilen çocuklar yetiştirebilirler. Güven duygusundan yoksun bir aile ortamında büyüyen çocuklar çekingen ve kararsız olur, kendine ve çevresine güven duymazlar. Bu çocukların ileride kuracakları yuvaları da güvensizlik üzerine kurulur.

Çocuklarla iletişim kurmanın en iyi yolu önce çocuğu dinlemek ve ne demek istediğini anlamaktır. Baskı ve katı disiplin içinde eğitilen ve büyütülen çocuklar en az aşırı hoşgörü ile şımartılan çocuklar kadar sorun yaratırlar.

Anne-babasından sevgi, ilgi, kabul ve destek bekleyen çocuğun ihmal edilmesi, onun uyumsuzluğunun nedeni olabilir. Bunun yanında, anne-baba arasındaki ilişkilerin şekli de çocuğu büyük ölçüde etkiler. Anne-babanın çocuk önünde tartışmaları, kavgaları evi terketmeleri, kovma, dövme ve küfürler gibi insanlıktan uzak davranışları çocukta mutsuz endişeli ve güvensiz bir yaşamın tohumlarını atar. Onda saygı ve sevgi yerine nefret duygusunu yerleştirip geliştirerek, onu suç işlemeye hazır bir duruma getirir.

Aile içi ilişkiler arkadaş seçiminde çocuğu destekler nitelikte olmalıdır. Arkadaşının iyi yönleri anne-baba tarafından belirtilip bu durumlar çocukta pekiştirilmelidir. Bunun yanında arkadaş olan çocuğun istenmeyen tutum ve davranışlarını ise çocuğun bulmasına yardım edilmelidir<sup>10</sup>. Ayrıca anne-babanın çocuğu başkaları ile kıyaslar bir tutum içinde olmaması da gerekir.

Bir çocuk eleştiriler içinde yaşarsa, suçlamayı; düşmanca duygular içinde yaşarsa, saldırganlığı; kınanarak yaşarsa, pısrık olmayı, utanç içinde yaşarsa, suçluluk duymayı; hoşgörü içinde yaşarsa, sabırlı olmayı; sevgi içinde yaşarsa, güvenmeyi; davranışlarının onaylandığı bir ortam içinde yaşarsa, kendisini olduğu gibi görmeyi öğrenecektir<sup>11</sup>. Bu açıklamalardan aile içindeki etkileşimin anne-baba üzerinde etkili olduğu kadar çocuklar üzerinde de etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Aile içi ilişkilerin istenen biçimde olması ve evlilikte mutluluğun sürmesi geniş ölçüde eş seçiminin iyi yapılmasına bağlıdır. Bu bakımdan evlenmek isteyenler bu konuyu en ince ayrıntılarına kadar düşünmeli ve ne yapacaklarını önceden planlamalıdır. Eş seçimi için bireyin beklentilerini amaçlarını önceden tartışması, bunları karara bağla-

<sup>9</sup> K. Sandıkçı, "Ailenin Lüzumu ve Korunması" (Samsun: Yayınlanmamış Konferans Metni, Samsun Valiliği, 1990) s. 14.

<sup>10</sup> H. Peker, "Çocukları ve Gençleri Suça İten Faktörler" (Samsun: Yayınlanmamış Konferans Metni, Samsun Valiliği, 1990) ss. 6-7.

<sup>11</sup> Nolte, D.L. "Çocuklar Neyi Yaşarlarsa Onu Öğrenirler", *Bebeğim ve Ben*, (İstanbul: Gelişim Yayınları, 45, 1985) s. 1062.

ması ve benzeri beklentileri olan kimseyi eş olarak seçmesi beklenir. Eşler arasındaki ortak nitelikler çoğaldıkça aile ilişkilerindeki mutluluk oranının da artması beklenir<sup>12</sup>. Ancak ailenin mutluluğu üzerinde eşlerin benzemeyen yönlerinin etkilerinin de göz ardı edilmemesi gerekir. Benzerliklerden yola çıkan evlenme adayları sadece birbirlerinin olumlu yönlerini görebilirken benzemeyen yönlerinin birbirlerini belki de uzaklaştırabileceğini düşünemezler. Bu nedenle adayların çok yönlü düşünmeleri beklenir.

Ailenin mutluluğu eş seçimindeki titizlik kadar evlenmeye aday olanların fiziksel, ahlaki, sosyal, duygusal yönlerden olgunluk ve ekonomik yönden de yeterlik düzeyine bağlıdır. Bu düzeylerden bir ya da bir kaçında yetersizlik gösteren birinin kuracağı yuvanın istenen düzeyde mutlu olması beklenemez. Bunlar, aşırı bağımlı tipler, kararsızlar, evlenmekten korkanlar, paylaşma duygusundan yoksun olanlar, aşırı üstünlük isteği olanlar, işini herşeyden üstün tutanlar, alkolikler, kadınsı-erkek-erkeksi-kadınlar, homoseksüeller, aşırı nevroitikler. . . evlilikte sıkıntıya düşen insanların özellikleridir<sup>13</sup>.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki başarılı bir evlilik, olgunluk, paylaşma, uyuma ve sorumlulukların kabullenilmesi demektir. Ancak, evlilikte herşeyin toz pembe, güllük güllüştür, her türlü sorundan uzak olduğunu kabul etmek de doğru değildir. Mutlaka kendine has sorunları olabilir. Önemli olan bu sorunlar karşısında aile bireylerinin alacağı, tavır ve taşıyacakları sorumluluklardır. Aileler çocuklarını bu konuda, ne ölçüde hazırlayabilirlerse topluma o ölçüde sağlıklı ilişkilerde bulunan ailelerden oluşur. Böylece "aileyi ancak yine aile bireylerinin koruyabilecekleri" gerçeği ortaya çıkıyor. O zaman eğitim, basın-yayın ve hatta tüm kuruluşlara; ailenin kutsiyetine inanmış, sorumluluklar yüklenebilen ve yüklendiği sorumlulukları taşıyabilen kısacası insanı anlayan insanlar yetiştirmek gibi önemli görevler düşmektedir. Çeşitli nedenlerle bir değişim süreci içinde bulunan ailenin varlığını korumak ve aile içi ilişkilerin sağlıklı bir biçim de sürdürülmesine katkıda bulunmak amacıyla aile bireylerine psikolojik yardımlar veren aile danışmanlıkları gibi hizmetler yaygınlaştırılır ve toplum da bu konuda bilinçlendirilirse arzu edilen hedeflere ulaşılabilir. Sağlıklı bir toplum yaratılabilir.

<sup>12</sup> M. Bilen, *Sağlıklı İnsan İlişkileri "Eilede Kurumlarda Toplumda" 2. Baskı, (Ankara: Teknik Basım Sanayii, 1983) s. 39.*

<sup>13</sup> Bilen, a. g. e., ss. 46 - 49.

## HASAN DAĞI İLE ALİ DAĞI EFSANESİNİN KAYNAKLARI ve VARYANTLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ\*

Dr. İsmail GÖRKEM\*\*

Halkın muhayyilesinde kuvvetli izler bırakan şahsiyetlere ait, gerek bu şahıslar hayatta iken ve gerekse öldükten sonra çeşitli menkabeler teşekkül etmektedir. "Allah'ın veli kullarından zuhur eden olağanüstü haller" anlamındaki kerametlerin anlatıldığı kısa hikâyeye **menkabe** adı verilmektedir. Arapça "nekabe" fiilinden gelen menkabe, "övinülecek güzel iş" anlamına gelmektedir. Evliya menkabeleri genel olarak efsane kavramı içerisinde mütalea edilmektedir. Efsaneler; şahıs, yer ve hadiselerle ilgili olarak anlatılan, esas vasfı inandırıcılık olan, belirli bir üslubu ve şekli olmayan; şahıs ve hadiselerle ilgili olanlarında olağanüstü vasıflar görülebilen, bazılarının kaynakları çok eskilere dayanan Anonim Halk Edebiyatı'nın bir türüdür.

Makalede, "Hasan Dağı ile Ali Dağı" isimli Kayseri'ye ait bir efsanenin<sup>1</sup> ait olduğu mekânlarından ve kutsallıklarından hareketle; Hristiyanlık öncesi, Hristiyanlık ve İslâmı devirlerdeki anlatılış ve kabul edilmiş şekilleri geçmişten günümüze doğru değerlendirilmeye çalışılacaktır. Daha sonra ise, aynı efsanenin Anadolu'nun değişik yörelerinde anlatılan varyantları gözden geçirilecektir. Böylece Türk kültürünün Anadolu'da karşılaşmış olduğu eski kültürlerden neler aldığı, onlara neler verdiği sorularına da, bir efsane metninin penceresinden bakılmaya çalışılacaktır.

Konuya girmeden evvel, iki ilim adamının bu meselelere ait görüş ve tesbitlerinin aktarılmasının yararlı olacağını düşünüyoruz:

' Milletler az çok her yerde çeşitli tesirlerin terkiibinden doğmuşlardır" diyen Ord.Prof.Hilmi Ziya Ülken Türkiye'deki kültür tabakalaşması ile ilgili olarak şöyle bir tesbit yapmaktadır:

' A. Orta Asya'dan ve ülkenin eski kavimlerinden gelen payen inanç unsurları,

B Hristiyanlık ve mazdeizm gibi geçici tesirler, C. İslâm dininin bütün olarak kabulü, D. Modern millî bünyenin doğmaya başlaması"<sup>2</sup>.

Prof. Ülken, Anadolu'da mevcut olan örf ve âdetler üzerinde üç ana unsurun tesiri olduğu kanaatindedir: Bunlar sırasıyla "Altay kültürü", ki Ülken'e göre Anadolu'da teşekkül eden Türk kültürü üzerinde tesiri birinci sıradadır; bu kültür ile karşın "yerli olan payen ve hristiyan tesirler"; Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden sonra görülmeye başlanan Arap ve Fars tesirleri<sup>3</sup>. Bunlardan "Altay kültürü" olarak adlandırılan tesirler,

\* *Erciyes Üniversitesi tarafından 3-5 Mayıs 1990 tarihleri arasında tertiplenen Erciyes Yöresi I. Folklor, Halk Edebiyatı ve Etnografya Sempozyumu'na tebliğ olarak sunulmuştur.*

\*\* *Fırat Üniversitesi Türk Dili Okutmanı - ELAZIĞ*

<sup>1</sup> *Efsane metni için bkz. Ali Rıza Önder, Yaşayan Anadolu Efsaneleri, Kayseri 1955, s. 54.*

<sup>2</sup> *Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", Ankara Üniversitesi İhâhiyat Fakültesi Dergisi-1969, s. 1-2.*

<sup>3</sup> *Ülken, a.g.m., s.2.*

'Orta Asya izleri' olarak, Anadolu'ya ard arda yapılan Türkmen akınları sayesinde uzun bir müddet canlılığını korumuştur.

Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerinde velilerin müsbet fonksiyonları olmuştur. Bu fonksiyonlar zamanla "veli kültü"nü'nün halk hayatına hâkim olmasını sağlamıştır. Prof.Dr. A. Yaşar Ocak'ın bu konuya ait tesbitleri şöyledir:

Genellikle gayri sünni tarikatlara mensup şeyh ve dervişler, tekkelerini terkedilmiş yahut henüz faaliyette olan kilise ve manastırların yerine ve civarına kuruyorlardı. Bundan maksat, orada eski dinin merkezi ile doğrudan karşılaşılarak, onun kullandığı vasıtaları aynen kullanıp, tesirini zamanla zayıflatarak yerine geçmekte; öyle de oluyordu. Nitekim bu şeyh ve dervişler, yerleştikleri yerlerde, kökü hristiyanlık, hatta hristiyanlık öncesi devirlere çıkan mahallî aziz kültleriyle karşılaştılar. Bu kültürler, kerâmet hikâyeleri (menkâbeler) aracılığıyla rahatça islâmlleştiriliyor, bu vesileyle bölgedeki hristiyan halkın müslümanlığa kolayca ısınması sağlanıyordu"<sup>4</sup>.

Prof. Ocak bu olayı sosyolojik olarak şöyle izah etmektedir:

Gelişmiş ve teşkilâtli bir din bir bölgeye girdiği zaman, orada daha eskiden mevcut iptidai inanç ve bunlara bağlı sihrî uygulamaları ortadan kaldıramamaktadır. Gelişmiş din âdetâ millî karakterdeki bu inanç ve uygulamaları kendi bünyesine almak suretiyle ancak oradaki halkı kendisine bağlayabilmektedir"<sup>5</sup>.

Bu konulara ait fikir ve düşüncelerimizi makalenin sonuna bırakarak, Kayseri ve yöresinin tarihi ile sözkonusu efsane ile ilgili Hasan Dağı ve Ali Dağı'ndan söz etmekte istiyoruz

Çok eski bir yerleşim merkezi olan Kayseri yöresine Türkler'den önce Hititler, Babil ve Asur devletleri, Persler, Kapadokya Krallığı, Makedonyalı İskender ve ondan sonra da Selevkoslar, Romalılar ve nihayet Bizans hâkim olmuştur. 726,730 ve 732 yıllarında müslüman Araplar aynı yöreyi fethederler. 1072'de ise yöre Türkler'in eline geçer. Yaklaşık olarak bin yıldır da bu yöre Türkler'in hâkimiyeti altındadır.

Ali Dağı, Kayseri'nin kuzeyindeki bir tepedir ve bu tepenin yamacında Talas ve Zencidere yerleşim merkezleri vardır. Hasan Dağı ise şimdiki Aksaray ili sınırları içerisinde 3258 metre yükseklikte bir dağdır. Kayseri yöresindeki Ali Dağı ve Hasan Dağı, çok eski dönemlere ait yerleşim izlerini taşımaktadır<sup>6</sup>. Hasan Dağı'nın zirvesinde Ortaçağ'da yaşamış olan Dindymene'lerin Jasonian mabedinin varlığı, Hristiyanlar'a ait küçük bir kilise ile Şeyh Tur Hasan Veli'ye ait bir türbe, bu izlerin mevcudiyetini göstermektedir<sup>7</sup>. F.W. Hasluck, Şeyh Tur Hasan'ın 11. asra ait kaynaklarda adından bahsedilen bir lider olduğu kanaatinde. Efsanevi nitelikleri haiz bu "gazi", askerleriyle birlikte Kayseri civarındaki ovaya yakın yamaçları zapteder. Günümüze kadar

<sup>4</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Ankara, 1984, s. 12.

<sup>5</sup> Ocak, a.g.e., s. 24, 53 numaralı dipnot.

<sup>6</sup> 1608 - 1619 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu topraklarını gezen Polonyalı Simeonson, Aziz Basile ile Aziz Mercure'den bahsetmektedir. Bkz. Grand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi*, İstanbul 1964, s. 159 - 160.

<sup>7</sup> F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under The Sultans*, c. I, Oxford 1929, s. 100.



gelen bazı kùltler ile Anadolu'da varlığını halen devam ettiren köy isimleri onun bir Türk boyuna mensup bir veli olduğunu düşündürmektedir<sup>8</sup>. Aynı eserde, 1909 tarihli bir kaynağa atfen, Şeyh Tur Hasan Veli'nin türbesinde mevlit törenleri yapıldığına dair bir kayıt da mevcuttur<sup>9</sup>. Hasluck eserinde Ali Dağı'na ait şu bilgileri vermektedir: Dağın iki zirvesi vardır, bunlardan birinde Hristiyanlara ait bir kilise, diğerinde ise müslümanlara ait bir ibadethâne vardır. Burası, Hristiyanlık'tan önce, Yahudiler için de kutsal bir yerdir. Müslümanlara ait cemiin yanında Seyyid Gazi isimli bir velmin türbesi bulunmaktadır<sup>10</sup>. Müellif eserinde, Ali Dağı'nın eteklerine Türk ahalinin yağmur duası için gittiklerini de kaydetmektedir<sup>11</sup>.

Hasluck'un verdiği bilgilerden de anlaşılacağı gibi, günümüzde Hasan ve Ali Dağı adıyla bilinen bu yerlerin zirvelerindeki kutsal yerler ve bunlara bağlı olarak teşekkül eden kùlt'ler bir dinden diğerine aktarılmıştır. Tur Hasan Veli ile Seyyid Gazi adlı şahsiyetlerin 'gazi' ve 'veli' kimlikleri özellikle belirtilmiştir. Bu tarihi şahsiyetler Anadolu'nun fethine memur edilen alp-erenler olmalıdırlar. Bunlar zamanla halk nazarında evliya mertebesine ulaşmışlardır. Velilerin asıl gayesi "varlığın gizli sırrına ve Tanrı'ya ulaşmak"tır; onlar genellikle köylerde yaşayan, tabiatla haşır-neşir olmuş şahsiyetlerdir. Onların hayatlarında ve eserlerinde "toprak, su ve bitki" önemli yer tutar. Veliler, İslâm dini ile eski Türk cemiyetinin yüce ve insanı değerlerini temsil eden şahsiyetlerdir<sup>12</sup>.

\* \* \*

Kayseri'ye ait olan Hasan Dağı ve Ali Dağı efsanesinin konusu kısaca şöyledir: Hasan ve Ali adlı iki veli iki ayrı dağda münzevi bir hayat yaşamaktadırlar. İkiisi de kerametlerini birbirlerine göstermek isterler. Yaz mevsiminde Hasan sarığını dağın karı ile doldurur; Ali de bir havluya kızgın korları koyar. Birlikte şehirdeki kadınlar hamamına girerler. Ali'nin ateşleri havluyu yakmaz, ama Hasan'ın sarığındaki karlar, kadınları hamamda çıplak bir vaziyette gördüğü için erimeye başlar. Bunlar öldükten sonra, yaşamış oldukları dağlar kendi adlarıyla anılır<sup>13</sup>.

Aynı efsanenin bir başka varyantının konusu ise şöyledir:

<sup>8</sup> Hasluck, *a.g.e.*, s. 339.

<sup>9</sup> Hasluck, *a.g.e.*, s. 100, 4 numaralı dipnot.

<sup>10</sup> Aziz Basile Hristiyan taraftarları ile bu dağda buluşmuştur. Bu azize ait 1886'da derlenen iki efsane için bkz. Ali Özçelebi-Saim Sakaoğlu, "Anadolu Efsaneleri için Eski Bir Kaynak", *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı-1976*, Ankara 1977, s. 440-444.

<sup>11</sup> Hasluck, *a.g.e.*, s. 102-103.

<sup>12</sup> Mehmet Kaplan, "Veli Tipi", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-3, Tip Tahlilleri*, İstanbul 1985, s. 120 - 131.

<sup>13</sup> Efsane metni için bkz. 1 numaralı dipnot. Boratav aynı efsanenin biri dağda münzevi olarak yaşayan keşiş, öteki, şehirde yaşayan bir aziz için anlatıldığını söylemektedir. Kaynak göstermeden varlığını söylediği böyle bir metnin varlığını araştırmamıza rağmen bulamadık. Bu iddia için bkz. Pertev N. Boratav, "Legendes vivantes d'Anatolie/Ali Rıza Önder: Yaşayan Anadolu Efsaneleri", *Oriens, c. X, S. 1 (1957)*, s. 163.

Hasan Dağı'nda yaşayan bir münzevi veli, Kayseri'de kunduracılık yapmakta olan veli arkadaşına, yaz mevsiminde mendiline doldurduğu dağın karını hediye olarak götürür. Mendili dükkânın tavanına asar. Kunduracı da ocaktan aldığı bir tutam kor halindeki kömürü mendiline sarar, kar dolu mendilin altına asar. Dükkâna gelen kadın müşterilerden birinin açılan bacasını gören dağda yaşayan velinin mendilindeki karlar erir. Kunduracı da ona, dağ başında yaşayan insanın kendini muhafaza etmesi, nefesine hâkim olmasının kolay olduğunu söyler, asıl zor olan, insanın kendisini şehirde muhafaza etmesidir<sup>14</sup>.

Bu Kayseri efsanesinin Anadolu'nun çeşitli yörelerinde görülen varyantlarındaki farklılıklara da kısaca işaret edelim:

Niğde den derlenen Hasan Dağı efsanesinde Hasan Dede, şehirde yaşayan arkadaşını dağa davet eder. Şehirden gelen kişi, avucuna aldığı korları söndürmeden dağdaki arkadaşına ulaştırır. Ali Dede geri dönerken Hasan Dede onun arkasından büyük bir taş öldürmek kastıyla yuvarlar. Ali Dede de taş eliyle tutar; taş da olduğu yerde öylece kalır<sup>15</sup>.

Muğla'dan derlenen Çiçekbaba efsanesinde ise hadise şöyledir: Dağdan, şehirde kunduracılık yapmakta olan arkadaşını ziyarete giden Çiçekbaba, dükkâna gelen bir genç kızın topuğunu görünce, hediye olarak getirdiği mendil içindeki karların eridiğini farkeder. Kunduracı, kızgın korları arkadaşının mendiline koyarak, dağda üşümemesi için Çiçekbaba'ya verir<sup>16</sup>.

Gaziantep'ten derlenen Kurban Baba efsanesinde, Kurban Baba elindeki su dolu sepeti ile arkadaşı Hacı Baba'yı dükkânında ziyarete gider. Dükkâna gelen bir kadının açılan bacasını görünce getirdiği su önce sepetten damlar; sonra da birden dökülür. Kurban Baba da dökülen bu suyla islanır<sup>17</sup>.

Elâzığ-Palu'dan derlediğimiz Şarık-Şivan adlı efsanede de benzer bir hadise anlatılmaktadır. Palu'nun Akdağ mevkiinde Şivan ile bacısı Şarık münzevi bir hayat yaşarlar. Şivan, elindeki zembile Akdağ'ın suyunu doldurup, Diyarbakır'da kunduracılık yapan arkadaşına hediye olarak götürür. Şivan'ın zembilindeki su, aynı hadise yüzünden damlamaya başlar. Kunduracı da ona bilinen nasihatı yapar<sup>18</sup>.

Bu efsanelerde dikkati çeken bir husus, hemen hepsinde münzevi olarak yaşayan evliyanın mekânının dağların en yüksek yerleri olmasıdır. Anadolu dahil, hemen hemen bütün Türk dünyasında 'dağ kültürü'ne rastlanılmaktadır. Türkler dağlara, "mukaddes, mübârek büyük ata, büyük hakan" anlamlarına gelen "Han Tanrı, Buztağ, Ata, Bayın Ula" gibi adlar vermişlerdir. Her boyun ve oymağın kutsal bildiği bir dağ olduğu gibi, boy ve oymakların oluşturduğu toplulukların da ortak mukaddes dağları vardı. Eski

14 Mehmet Önder, *Anadolu Efsaneleri*, Ankara 1966, s. 84 - 85.

15 Saim Sakaoğlu, *101 Anadolu Efsanesi*, İstanbul 1976, s. 121 - 122.

16 Yusuf Ziya Demircioğlu, *Yörükler ve Köylülerde Hikâyeler Masallar*, İstanbul 1934, s. 54 - 55.

17 Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları*, Gaziantep 1964, s. 98.

18 İsmail Görkem, *Elâzığ Efsaneleri üzerinde Araştırmalar (Yüksek Lisans Tezi)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ 1987, s. 173.

Türkler'de görülen 'dağ kültü'nün 'Gök Tanrı' ve 'ata' kavramlarıyla ilgili oldukları bilinmektedir<sup>19</sup>.

Prof.Dr. Mehmet Kaplan, Türk kültür hayatında sırasıyla "alp", "gazi" ve "veli" tiplerinin mevcudiyetinden bahsetmektedir. Alp tipi, hayvancılıkla uğraşan bir toplumun ideal kahramanıdır; bu tipin gayesi ise "cihâna hâkim olmaktır. Gazi tipi ise İslâmiyet adına 'cihâna hakim olmayı' gaye edinmiştir. İslâmî inanç, onun mücadelesine 'yüce bir manâ ve zengin bir muhteva" vermiştir. Ziraatle uğraşan toplumun ortaya koyduğu veli tipinin şahsiyetinde ise "manevî güç" hâkimdir. Alp tipi tamamen, gazi tipi ise kısmen "dışa dönük"tür; veli tipi ise "içerî dönük" bir yapıdadır<sup>20</sup>.

İncelediğimiz efsanedeki dağda yaşayan kişi, veli tipi'nin güzel bir örneğidir. Kunduracılık yapan kişide ise kısmen, alp ve gazi tiplerinde görülen "dışa dönüklük" özelliği görülmektedir. Bu efsanelerde tarihi ve mahallî nitelikler göze çarpmaktadır. Tarihi hadiseler, hadiselerin merkezindeki şahıslar ve coğrafi mekânlar bir arada mütalea edildiği zaman, gazi tipi hüviyetindeki tarihi şahsiyetlerin, zamanla halk nazarında veli tipi ne dönüştüğü görülmektedir. Şehirde yaşayan veli, karşılaştığı zorluklara rağmen, nefesine hakim olmasını bilmiştir. Efsanede, velilerin halka hizmet bakımından yalnız başlarına değil de, insanlarla bir arada yaşamalarının lüzumuna işaret edilmektedir.

Son olarak, yazımızın başında söz konusu ettiğimiz Türk kültürünün Anadolu'da karşılaşmış olduğu eski kültürlerden neler aldığı ve onlara neler verdiği meselesine değineceğiz:

Prof. Ocak'ın Anadolu'daki "veli kültü" ile ilgili olarak belirttiği ilmi hakikatler, ülkemizde, "kültürde hümanizma" taraftarlarınınca, Türk milletinin vücuda getirdiği Anadolu'daki maddî ve manevî kültür unsurlarını yok saymak ve Türkler'den önceki eski kültürlerle ait hemen her şeyi diriltmek maksadıyla kasıtlı olarak kullanılmak istenmektedir. Ülkemizde 1940-1950 yılları arasında Anadolu'daki "yunan ve Latin" köklere dönülmesi tarzında ortaya çıkan bu akımın bugünkü durumuna dair Prof.Dr. Orhan Türkdoğan'ın tesbiti dikkat çekicidir:

"Bugün, aydınlarımızın önemli bir kesiminde rastlanılan kozmopolitizm, snobizm, hatta nihilizm türündeki sapmalar, Kemalist dönemin 'millet olma' süreciyle başlattığı millî köklere dönme kampanyasına karşı Yunan-Latin köklere yönelen kültürde hümanizma şartlandırmasının yarattığı kaos ortamının eseridir"<sup>21</sup>.

Türkler Anadolu'da karşılaştıkları eski kültürlerden az da olsa bazı unsurları almışlardır. İncelediğimiz efsanede de görüldüğü gibi, tarihi gelişim, Türkler'in temsil ettiği "İslâm nedeniyeti" ile, müşterek tarih ve dile dayalı "kavmi hususiyetler" bizlere, Türk kültürünün 11. asırdan itibaren bu topraklarda "millî karakter" ini<sup>22</sup> bir ipek böceği sabrıyla örmeye başladığını göstermektedir. Kültürde hümanizma taraftarlarının Türkiye deki "ölü" maddî ve manevî kültür unsurlarını diriltme gayretlerinin bir an evvel son bulması en büyük dileğimizdir.

<sup>19</sup> Bkz. A. Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 71 - 77.

<sup>20</sup> Kaplan, a.g.e. s. 5, 113.

<sup>21</sup> Orhan Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, İstanbul 1988, s. 15. "Kültürde hümanizma" akımı için bkz. a.g.e., s. 13-20.

<sup>22</sup> Bkz. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (2. baskı), İstanbul 1984, s. 122-162.



## ANADOLU SELÇUKLULARINDA DENİZCİLİK FAALİYETLERİ

Dr. Mustafa GÜL\*

Dr. Mustafa BALCIOĞLU\*\*

Türkler ilk defa üç tarafı denizlerle çevrili olan Anadolu'ya gelince, denizcilik ile ilgilenmişler, etkinliklerde bulunmuşlardır. Halbuki Türklerin tarihi milattan binlerce yıl öncesine dayanmaktadır. Bu devirlerde, Türkler hiç denizlerle karşılaşmamışlar mıydı? Bu konu Türk tarihinin aydınlanmamış bir meselesi olarak kalmıştır. Türkler Batı Türkistan'ın Hazar Denizi kıyılarında, Avrupa ve Asya sahillerinde denizler ile temasa geçmişlerdir. Ancak bu çağların denizcilik etkinlikleri de şimdiye değin ortaya konulmamıştır.

Türklerin denizcilik faaliyetleri hakkındaki bilgiler Anadolu'ya gelmeleri ile başlamaktadır.

Malazgirt Savaşı'ndan sonra Anadolu'da kurulan mahalli devletlerden birisi ve merkezi İznik olan Anadolu Selçuklu Devleti (kuruluşu 1075) ile Türkler Denizler ile karşılaşmışlardır. İlk olarak Ebul Kasım zamanında Türkler denizlerde faaliyet göstermek için Marmara kıyılarında bir tersane inşa ettiler.

Türklerin denizlerde faaliyet göstermeden Anadolu'da barınması güçlü. Çünkü bir millet iase maddeleri, ham maddeler gibi bir takım zaruri ihtiyaçlarını sağlamada dünyanın en büyük ve uygun ulaştırma araçları olan gemilere ve dolayısıyla deniz yoluna muhtaçtır. Selçuklu Devleti'de yaşayabilmek, halkını güven içinde yaşatmak için deniz politikasına önem vermek zorundaydı.

I. Anadolu Selçuklularından önce Akdeniz, Adalar Denizi ve Kara Deniz'de Siyasi ve Askeri Faaliyetler:

Ortaçağda Akdeniz'in hakimiyeti çeşitli kavimler arasında el değiştirmiştir. Müslümanlardan önce Akdeniz'in hakimiyeti bütünüyle Roma İmparatorluğu'nun elinde bulunuyordu. Akdeniz Roma İmparatorluğu'nun siyasi ve iktisadi birliğinin güvencesi durumundaydı. Şurası bir gerçektir ki siyasal tarihin bütün büyük olayları bu denizin kıyılarında cereyan etmiştir.

Akdeniz'deki Roma hakimiyeti, Müslümanların çok hızlı bir gelişme gösterip Sasanî ve Bizans İmparatorluğu'nu mağlup ederek İspanya'ya kadar ulaşmaları ile sona erdi. Akdeniz'de Müslüman hakimiyeti üzerine Avrupalılar deniz ticaretinden uzaklaşmışlar, kendi içlerine kapanmışlardı. Üç asırlık İslâm hakimiyeti sırasında Bizans ve diğer Batılı devletlerin gemileri bu denize yaklaşamamışlardı. İbn-i Haldun'un ifadesi ile "Hristiyanlar artık Akdeniz'de bir tahta parçası dahi yüzdürecek halde değillerdi". Ne var ki, İspanya'daki Endülüs Emevi Devleti ve Abbasilerin zaafa düşmesi ile birlikte Akdeniz'de Avrupa'nın irili ufaklı devletleri söz sahibi olmaya çalıştılar. Özellikle Normanlar ve İtalyan şehir devletleri olan Venedik, Ceneviz ve Piza kuvvetlenmişler, gemi inşasına başlamışlardı. Söz konusu devletlerin Akdeniz'de söz sahibi olmaları üzerine Müslümanlar artık korsanlık faaliyetlerine yönelmişlerdi. Özellikle, Berberi

\* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler M.Y.O. Öğretim Görevlisi

\*\* Kara Harp Okulu Öğretim Üyesi.

korsanları Hristiyan gemilerine büyük zarar veriyorlardı<sup>1</sup>.

Akdeniz hakimiyetini ele geçiren devletlerden özellikle Venedik büyük bir gelişme göstererek, Akdeniz kıyısındaki bütün limanlara seferler düzenlemeye başlamıştı. Bu sırada Akdeniz'de bir güç olarak ortaya çıkan Normanlar Venedik'in karşısında dayanamamıştır. Venedik Bizans Devleti'nden Akdeniz Ticareti ile edindiği imtiyazlarla daha bir güçlenmiş diğer denizci devletleri geride bırakmıştır<sup>2</sup>. 1204'de Latinlerin İstanbul'u işgali ile ortaya çıkan karışıklık sırasında, Venedik fırsattan istifade edip Koran, Madon, Girit, Eğiriboz, Nexos, Korfa, Zanta, Kefalonya ve Ege Denizi'ndeki irili ufaklı adaları hakimiyeti altına aldı. Venedik öylesine güç kazanmıştı ki, onların izni olmadan Akdeniz'den Karadeniz'e geçmek mümkün değildi.

Adalar Denizi ve Akdeniz'deki durumu böylece tesbit ettikten sonra Karadeniz'e gelince, 1204'te Bizans İmparatorluğu'nun karışması üzerine Trabzon'da Komnenler ailesi bir devlet kurdular. Bu devlet, Karadeniz hakimiyetini ele geçirmek için, harekete geçtiyse de, bu denizi "hayat sahası" olarak gören Anadolu Selçuklu Devleti'nin tepkiyle karşılaştı.

Görülüyor ki Selçuklular denizlerde kendilerinden güçlü, tecrübeli kuvvetlerle karşı karşıya kalmışlardı. Buna rağmen, Selçuklu Devleti denizlerde de başarılı faaliyetler gösterebilmiştir.

## II. Denizcilik Politikasının Teşekkülü ve Çaka Bey

Çaka Bey Türklerin Anadolu'ya yaptıkları akınlar esnasında Bizanslılarca yakalanmış, saraya getirilerek imparatora sunulmuş bir Türk gencidir. Çaka Bizans sarayında yetiştirilmiş Homeros'tan parçalar okuyacak kadar Yunan kültürünü hazmetmiştir.

Çaka, 1081 yılında, Bizans'ta meydana gelen taht kavgası sırasında, bu durumdan faydalanıp İzmir tarafına kaçmış, buralara daha evvel gelmiş olan Türkleri organize edip İzmir'i hücumla ele geçirmiştir. Çaka İzmir'de kuvvetli bir sahil beyliği kurmak için faaliyetlere girişti. İlk iş olarak çok yerinde bir kararla Bizanstan edindiği tecrübeler ve Rumlarla olan ilişkilerine dayanarak bir donanma inşasına başladı<sup>3</sup>.

Çaka Bey'i hemen bir donanma inşasına sevkeden başlıca amiller şunlardır:

1. 1071'den sonra Türkler tarafından Anadolu yurt edinilmiş bulunuyordu. Bu yarım adanın kıyılarının emniyetinin sağlanması gerekiyordu ki bu sayede içerdekiler huzur duyabilsinler.

2. Adaları ele geçirmek suretiyle Bizans'ın bu yoldan gerisini çevirmek ve onu mağlup etmek.

3. Anadolu'dan geçerek Akdeniz yoluyla Avrupa'ya ulaşan ticaret yollarının Türklerle geçmesini sağlayarak müreffeh bir Anadolu kurmak<sup>4</sup>. Sözkonusu amaçlara ulaşabilmek için önce 40 Avcı gemisi inşa ettirildi. Adalar Denizi'nde menfaati bulunan devletler bu faaliyetlerden tedirgin oldular. Çaka buna rağmen sözkonusu donanmanında yardımıyla Urla ve Foça şehirlerini ele geçirdi<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cavit Oral, *Akdeniz Meselesi*, I. Cilt, Ank., 1943, s. 43.

<sup>2</sup> V. Heyd, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi*, Çev. E. Ziya Karal, Cilt 1, Ank. 1975, s. 178.

<sup>3</sup> Osman Turan, a. q. e. s. 89.

<sup>4</sup> İsmail Kayabalı Arslanoğlu, *Çemende*, *Deniz Kuvvetleri, Türk Kültürü*, sayı, 117, Ank. 1972, s. 753.

<sup>5</sup> *Türkmen Parlak, Ege Denizi'nde İlk Türk Derya Beyleri*, İzmir. 1979, s. 12.

Çaka'nın tersanelerinin sayısı bir süre sonra ikiye çıktı. Donanmadaki gemi sayısında buna orantılı olarak artmış, 90'a ulaşmıştı. Yeni yapılan 50 geminin 17'si çektiri, 33'ü yelkenliydi. Çaka artık Adaların fethine çıkabiliyordu. Nitekim, Midilli Adası hakimine bir ultiimat vererek, Adanın kendine terkini istedi. Kuvvetli bir donanmaya sahip olan Türklere karşı hiç bir şey yapamayacağını bilen vali gemiye binip, İstanbul'a kaçtı. Çaka Midilli'ye girdi. Sakız'ı aldıktan sonra Sisam ve Rodos Adalarına gidip buraları ele geçirdi. Bu duruma Bizans'ın şeyirci kalması düşünülemezdi. Hemen Nikapheros Konstantin komutasında bir donanmayı bölgeye gönderdiler. Koyun Adaları civarında iki donanma karşılaştı. Türklerin ilk deniz savaşları olmasına rağmen Çaka'nın verdiği taktik gereği "Turna Katarları" gibi seyreden Türk Donanması karmakarışık bir durumdaki Bizans donanmasını 19 Mayıs 1090'da yenilgiye uğrattı<sup>6</sup>. Bizans yeni bir donanma hazırlayıp Konstantin Dalessenos komutasında Çaka Bey üzerine gönderdiler. Bizanslılar Sakız'ı muhasara ettiler. İzmir'de olan Çaka donanma ile hareket etti. Türk Donanması limana girmeyip kalenin surları dibine demirlediler. Türk askerleri karaya çıkarılıp sayılarak deftere kaydedildi. Siperler kazıldı. İlk saldırı Türklere geldi. Atları önden sürdüler. Hedef Bizans ordusunda bulunan şövalyeleri ortaya çıkarmaktı. Uzun süngüleri ile atlarını Türklere üzerine süren şövalyelerin atları siperlerdeki Türklere vuruldu. Atsız kalan şövalyeler ağır zırhları ile hareket edemediklerinden bir çoğu öldürüldü. Zor durumda kalan Bizanslı komutan, adadaki Balissan şehrine ricata karar verdi. Bizans ordusundaki Peçenek ve Uz Türkleri bu durumu Çaka'ya haber verdiler. Çaka Bizanslılara anlaşma teklif etti. Ancak Dolessenos Midilli'ye saldırdıysa da başarılı olamayıp başkente döndü.

Çaka Bizans'a saldırmak istiyordu. Bu yüzden ırktaşları olan Peçeneklerle görüşmeler yaparak onları Gelibolu yarımadasındaki Chensonesi almaya teşvik etti. Öte yandan Bizans'ın hizmetinde olan Anadolu'dan gelme Türklere onların hizmetinden çıkıp kendisine katılmalarını istedi. Gelecek olanlara hediyeler vaatetti<sup>7</sup>. Bu sıralarda Bizans bir taraftan Peçenekler, diğer yandan Anadolu'dan Türklere ve Çaka'nın tehdidi altındaydı. Ayrıca Dalmaçya kıyılarında da Normanlar Bizanslılar için tehlike oluyordular. Çaka bu arada Sakız'ı geri almış, Sisam ve Rodos'u da hakimiyetine katmıştı.

Nihayet Peçenek Türkleri Bizans'a karşı saldırıya geçtiler. 1091'de Lebonion denilen mevkiye geldiler. Bizanslılar da donanmaları ile birlikte Meriç'in sol kıyısında yer aldılar. Ancak Çaka'dan haber yoktu. 23 Nisan 1091'de daha evvel elde edilen Türk Kavmi Kumanlar, Bizans adına Peçeneklere saldırdılar. Çoluk çocuk demeden hepsini kılıçtan geçirdiler. Bizans, Türkleri birbirine kırdırmakla bir defa daha kendini korumuştur. Çaka'nın hava muhalefetinden veya gemileri hazırlayamadığından dolayı sefere çıkamadığına hükmedilebilir.

Bizans, Çaka'yı ortadan kaldırmak için tekrar harekete geçti. Bizanslılar adaları Çaka'dan geri aldılarsa da, bir süre sonra Çaka sözkonusu adaları yeniden ilhak etmeyi başardı. Çaka'nın hedefi Bizans'ın merkeziydi. Bu yüzden boğazın Asya yakasındaki Aydos'u da işgal etti. Bizans yine zor durumdaydı. Ancak asırların tecrübesine sahip Bizans bu defa Çaka'yı bir başka güç ile durdurdu. Çaka'nın ilerleyişi karşısında, hakimiyetinin tehlikeye düşeceği kaygısıyla, Bizans'la işbirliği yapan Kılıç Arslan, Bizans'ın da teşviki ile Ordusunu Çaka üzerine gönderdi. Çaka damadı olan Kılıç Arslan'dan böy-

<sup>6</sup> Rasim Örneke, *Deniz Harp Tarihi*, İst. 1966, s. 5.

<sup>7</sup> A. Nimet Kurat, *İzmir ve Civarındaki Adaların İlk Türk Beyi*, Ank. 1966, s. 23.

lesi bir tavır beklemiyordu. Müzakereye girişti. Çok iyi karşılandı. Ziyafet esnasında Kılıç Arslan onu sarhoş edip kendi eliyle öldürdü.

Çaka'nın öldürülmesinden sonra Bizans eski yerlerini almak için harekete geçti. İzmir alındı. Bizans'lılar, İzmir'de 10 bine yakın Türk ve İslâmî katlettiler<sup>8</sup>.

Sonradan Çaka'nın adı unutulup gitmişse de o, İzmir'de Türk hakimiyetinin temellerini atmıştır Adalar Denizi'ndeki bir donanma boğazlar için tehlikeli olabilirdi. Bunu ilk anlayan ve Türkler'in de mükemmel bir denizci yetiştirebileceklerini gösteren Çaka Bey olmuştur.

## II. ANADOLU SELÇUKLU DEVLETİ'NİN DENİZCİLİK POLİTİKASI

Malazgirt zaferinden sonra Türkler yerleşmek maksadıyla Anadolu içlerine akınlar yapmışlardır. Bu devrede Anadolu'ya gönderilen Artuk Bey, Emir Saltuk, Mengücek Gazi, Danişmend Ahmet adlı emirler fethettikleri bölgelerde Selçuklu İmparatorluğu'na bağlı mahalli devletler kurmuşlardır. Asıl konumuz olan Anadolu Selçuklularının kurucusunun babası olan Kutalmış, Selçuklu şehzadelerinden biridir. Tuğrul Bey zamanında Anadolu seferinde bulunmuş ve büyük hizmetleri olmuştur. Alparslan ile yaptığı taht mücadelesinde ölünce, oğulları Süleyman Şah Mansur, Devlet ve Alpilig gözüaltında tutulmuş ve Bizans sınırına sürgün edilmiştir. Alparslan'ın ölümüyle serbest kalan şahzadeler Anadolu içlerinde faaliyete geçtiler. Babalarının üyünden yararlanarak Türkmenleri etraflarında topladılar. Önce Konya'yı ardından İznik'i alarak burayı merkez yaptılar. Böylece Anadolu Selçuklu Devleti kuruldu (1075).

Yeni Devletin hükümdarı Süleyman Şah'tı. Anadolu Selçuklularının merkezi olan İznik Bizans'ın başkenti olan İstanbul'a da yakındı. Bu yüzden kaçınılmaz olarak bir Türk-Bizans çatışması meydana gelecekti. Ancak Türkler'in donanması olmadığı için deniz İstanbul'u ve dolayısıyla Bizans'ı korudu. Bununla birlikte Türk'ler Anadolu kıyılarında bir takım hareketlere girişmekten geri kalmadılar. Nitekim, 1084 yılında, Süleyman Şah'ın komutanlarından Kara Tegin Karadeniz'de önemli bir deniz üssü olan Sinop'u fethetti. Öte yandan aynı sıralarda Kios limanında bir tersane inşa edip donanma hazırlıklarına girişen Türkler'e karşı Bizans'lılar hem karadan hem de denizden saldırıya geçtiler. İznik'te muhasara edilen Türkler surlara kapandılar. Bizans donanması inşa halindeki Selçuklu gemilerini ateşe verdi<sup>9</sup>. Bu sırada Sinop'ta Bizanslılar tarafından geri alındı. Söz konusu saldırı Türkler'in açık denizlere çıkmasını yüzyılı aşkın bir süre daha ertelemiştir.

1092'de Ebu-l Kasım'ın öldürülmesiyle tahta çıkan Kılıç Arslan Bizans'a karşı Çaka ile birlikte hareket etmedi. Daha öncede görüldüğü gibi Bizans entrikalarına kapılıp Çaka'yı öldürdü. Halbuki Kılıç Arslan'ın Çaka Bey ile birlikte hareket etmesi Bizans'ı mağlup edebilir, hem de bir süre sonra gelecek olan Haçlı Ordularını durdurmak mümkün olurdu.

1096 yılında başlayan Haçlı Seferleri sırasında Bizans ve Haçlı Orduları Anadolu Selçuklularının merkezi İznik'i işgal ettiler. Aynı zamanda Bizanslılar Çaka'nın kardeşi Yolvaç'ın idare ettiği İzmir üzerine yürüyerek burayı da ele geçirdiler<sup>10</sup>. Bu suretle

<sup>8</sup> a. q. e., s. 30

<sup>9</sup> Osman Turan, *Selçuklu ve Türk-İslam Medeniyeti*, İst. 1980, II. Bas. s. 84.

<sup>10</sup> Osman Turan, a. q. e., s. 86.



Türklerin Anadolu kıyıları ile olan münasebetleri kesilmiştir. Türkler'in denizlere çıkma- ları 1207 yılına kadar gecikmiştir. Artık Türkler bir kara devleti olarak Bizans ve Haçlı Orduları ile mücadele etmekteydiler. Anadolu Selçuklularının merkezi Konya olmuştu. Bizanslılar Haçlı Ordularının ileri hareketinden cesaretlenerek Türklere karşı bir saldırıya geçtiler. Türkleri bütünüyle Anadolu'dan dışarıya atmak istiyorlardı. Ne var ki 1167'de Miryokefalan'da Anadolu Türklerinin Bizanslıları hezimete uğratması üzerine Anadolu'nun Türklere ait olduğu ve buradan onları çıkartmanın mümkün olmadığı anlaşıldı.

Bu devreden sonra Selçuklular Bizans'a karşı saldırıya geçtiler. Fakat Tokat Meliki Rükneddin Süleyman Şah Karadeniz sahillerine kadar fetihlerde bulundu. Samsun ve kıyıda ki birçok şehri itaat altına aldı. 1182'de II. Kılıç Arslan Antalya üzerine yürüdü- se de şehrin fethi gerçekleşmedi<sup>11</sup>. Samsun'un alınması Antalya'nın kuşatılması Türk- lerin karalardan denizlere doğru açılma arzularının doğal bir sonucu olmuştur. Bu suretle müstakbel hükümdarlara da denizcilik siyasetinin ilkeleri de gösterilmiş oluyordu.

Haçlı seferlerinin Anadolu üzerinde büyük etkileri olduğu gibi Batı'da da büyük değişmelere sebep olmuştur. Özellikle sahil halkaları Venedikliler, Cenovalılar, Pizalılar bu seferler sırasında Akdeniz'de nakliyat ve ticareti ellerine geçirmişlerdir. Akdeniz'de meydana gelen bu değişme neticesinde Doğu ile Batı arasında maddi, manevi alışverişler arttı. Bu değişimin bir sonucu olarak, Anadolu milletler arası ticarete bir köprü durumuna gelmiştir. Nitekim II. Kılıç Arslan'ın saltanatının sonlarına doğru Doğu-Batı, Kuzey-Güney ülkeleri arasında işleyen başlıca ticaret yolları Anadolu'dan geçiyor kervanlar ve gemiler limanlara dayanıyor, her ülkeye ve bilhassa Türkiye'ye ait mallar Doğu-Batı istikametlerine taşınıyordu<sup>12</sup>. Ancak Doğudan Batıya Kuzeyden Güneye doğru uzanan ticaret yollarının son bulduğu sahiller Türkler'in hakimiyetinde değildi. Anadolu transit ticaretinden istenilen verimin alınabilmesi sözkonusu yerlerin fethi gerekiyordu. Çünkü sahillere hakim olan yabancılarla yapılan antlaşmalar bir süre sonra siyasi ilişkilerin bozulması üzerine işlemiyor, kervanlar yolda yığılıp kalıyorlardı. Bu durumu dikkate alan II. Kılıç Arslan Antalya'yı muhasara ettiyse de alamadı<sup>13</sup>.

II. Kılıç Arslan ülkeyi onbir oğlu arasında paylaştırması ile Selçuklu Devleti'nin gücü bir hayli zayıfladı. Bu durumdan yararlanan Bizanslılar Selçuklular'ın elinde olan Samsun'a saldırdılar. Tüccar gemilerini yakıp, malları yağmaladılar. Ancak İstanbul'un 1204'te Latin işgaline uğraması Türkler'in işine yaradı. Anadolu Türk Birliğini yeniden kuran Gıyaseddin Keyhüsrev, Bizans'ın dağılması ile oluşan devletlerle ilişkiler kurdu. İznik'te Laskaris'in kurduğu devletle Trabzon'daki Komnenler Devleti arasındaki savaş Anadolu içlerinden geçip Karadeniz'e ulaşan tüccarların emniyetini bozuncaya kadar sözkonusu ilişkiler dostane geçti. Gıyaseddin Keyhüsrev tüccarların emniyetinin bozulması üzerine Komnenler'den Alexi'yi yenilgiye uğratıp yolun emniyetini yeniden sağladı.

Anadolu Selçukluları Türkiye üzerinde toplanan milletlerarası ticaret yollarının iktisadi ve ticari önemini anlamışlardı. Karadeniz'e ulaşan yolların olduğu gibi Akdeniz limanlarına varan yolların emniyetini sağlamak gerekiyordu. Bu yüzden çeşitli devlet-

<sup>11</sup> Osman Turan, a. q. e., s. 100

<sup>12</sup> Aydın Taneri, *Anadolu Selçuklularının Bilinçli Denizcilik Politikası Derya Dergisi*, 1975 Sayı. 88.

<sup>13</sup> Osman Turan, *Din ve Medeniyet*, İst. 1975, s. 170.

lerle ticaret yapan çok işlek bir liman şehri olan Antalya'yı ele geçirmek zorunluymdu. Şehirde bir Türk Kolonosı vardı. Şehri Haçlı Seferleri sırasında ele geçiren Aldobrandini adlı bir İtalyan idare ediyordu.

Sözkonusu şehir Avrupalı ve Mısırlı tüccarların soyguna uğradıklarını bildirdiler. Antalya'nın fethi için bahane hazırıldı. Gıyaseddin Keyhüsrev bu önemli şehri fethetmek için ülkenin her yanına adamlar gönderip asker toplattı. Bu hazırlıklardan sonra şehir her tarafından kuşatma altına alındı. Mancınıklar kuruldu. İki ay geceli gündüzlü muharebe ve muhasara devam etti. Kale duvarlarına tarmanmak için merdivenler atıldı. Burçlardan bir kısmı tahrip edilmişse de Kıbrıslılardan yardım alan Antalya'yı düşürmek mümkün olmadı. Fakat Selçuklu Sultanı azimliydi. Şehri uzaktan kuşatmaya aldı. Dışarı çıkanları yakalıyor, şehri çaresiz bırakıp teslim zorluyordu. Şehrin yerli halkı olan Rumlar bu güç durumdan hem de Aldobrandini'nin baskısından kurtulmak için şehrin alınmasında Türkler'e yardımcı olacaklarını ilettiler. Nitekim yeniden şehre saldıran Türkler Antalya'yı ele geçirmeyi başardılar. Buranın fethi ile ilk defa olmak üzere Kıbrıslılar ve Venedikliler ile ticaret anlaşmaları yapıldı. Kale ve limana önem veren Selçuklular bir de tersane yaptırdılar<sup>14</sup>. Antalya'nın fethi ile birlikte Sultan'ın taşıdığı ünvanlara "Sultanül Berr Vil Bahr" yani Anadolu'nun ve Akdeniz'in Sultan'ı ünvanının eklenmesi Antalya'nın fethinin önemini gösterir.

Bu fetihle birlikte Selçuklular kara devleti olmaktan çıkmışlar, Anadolu tabii sınırlarına kavuşmuş, aynı zamanda Türkiye'nin ticari ve iktisadi gelişmesi bir aşama daha göstermiştir. Türkler Antalya ile ithalat ve ihracat yapılan bir şehre kavuşmanın yanında burası aynı zamanda deniz seferlerinde bir üs vazifesi verecektir.

Denizlere hakim olacak bir donanma kurmadan sahillerle hakim olunamayacağını bilen Selçuklu Devleti burada tersane de inşa ettirdi. Yine o zamana değin hiçbir devlette görülmeyen bir tür "Devlet Sigortası" geliştirdiler. Bu uygulama ile soyulan tüccarların mallarının bedelleri devletçe ödeniyordu.

Gıyaseddin Keyhüsrev'in öldürülmesi ile birlikte yerine geçen oğlu İzzetten Keykavus (1211 - 1220) askeri seferlerini hep ticari hedeflere ulaşmak için gerçekleştirmiştir. Onun zamanında Kıbrıs'la yeni anlaşmalar yapıldı.

Antalya Türkler'in eline geçmişti. Ne var ki Anadolu'dan geçen milletlerarası kervan yollarının gelişmesi için Karadeniz sahillerinde bulunan Sinop, Samsun şehirlerinin de Türk topraklarına katılması gerekiyordu. Bu bölgenin fethi iktisadi siyasetin bir gereği olduğu gibi, siyasi bütünlüğün de sağlanması için önemliydi.

Sinop Anadolu'nun kuzeye doğru en fazla ilerleyen ve inceburun ile sona eren küçük bir yarımadasının bergah kesimine yerleşmiştir. Derin ve demirlemeye elverişli bir limana sahip olan Sinop, Selçukluların Anadolu'ya yerleşmelerinden bir süre sonra Kara Tegin'ce fethedilmiştir. Daha sonra sözkonusu şehir Trabzon Rumlarının hakimiyetine girdi. Kırım'a gitmek isteyen Türk tüccarları Sinop'tan faydalanıyorlardı. Sinop ticaret yollarının önemli bir noktasını teşkil ediyordu. Rusya içerilerine ve İstanbul'a Sinop üzerinden gidilebiliyordu. 1207'de Selçuklular ticaret yollarının giriş kapısı olan Antalya'yı fethetmişlerdi. Fakat ticaret yollarının önemli bir çıkış kapısı olan Sinop Rumların elinde bulunuyordu. Bu sırada İznik Rum Devleti ve Trabzon Rumları arasındaki çatışmadan dolayı Anadolu'dan giden ve Anadolu'ya gelen kervanlar zarara uğruyorlardı. Bu durum hedeflerini ticarete göre tesbit etmiş Selçukluları tedbirler almaya sevketti.

<sup>14</sup> Fikri Erten, *Antalya Vilayeti Tarihi*, İst. 1940. s. 63.

Nitekim Sinop üzerine giderek yapılan kuşatma ile şehir teslim alındı. Şehrin ticari öneminin artması için memleketin her tarafından tacirlerin Sinop'a gelmeleri için fermanlar çıkarıldı. Burada birde tersane inşa ettirildi<sup>15</sup>.

1220 yılında Anadolu Selçuklu Devleti tahtına geçen Alaeddin Keykubad seleflerinin politikalarını sürdürmüştür. Sultan Anadolu'nun kalkınmasının ticarete önem verilmele gerçekleşebileceğini kavramıştı. Bu yüzden tahta çıkışından kısa bir süre sonra 8 Mart 1220'da Venediklilerle ticari bir anlaşma imza etmiştir<sup>16</sup>.

Alaeddin Keykubad denizlere ulaşma dolayısı ile ticareti geliştirme politikasının bir gereği olarak Rumların Condılar dedikleri Akdeniz kıyısındaki Alanya'yı almak istiyordu.

Alanya Akdeniz kıyısında olmasından dolayı Antalya'dan sonra Akdeniz ticaretinin ikinci önemli giriş kapısıydı. Antalya Selçuklu merkezine uzak bulunuyordu. Halbuki Alanya Konya'nın tabii bir limanı ve kullanabileceği bir iskeleydi<sup>17</sup>.

Şehir uzun bir kuşatma sonucunda alındı. Şehirde bir tersane yaptırıldı. Alanya'nın fethi ile ticaret yapmaya gelenlere büyük kolaylıklar sağlandı. Şehir ticaret bakımından daha da canlandırıldı. Bu şehrin alınmasından sonra Selçuklular güneyden gelen tüccarları zarara uğratan Kikya Ermenileri üzerine bir sefer düzenlediler. Sefere denizden bir donanmada katıldı. Anamur, Mut ve birkaç sahil kalesi ele geçirildi. Bu sayede Anadolu ticaret yollarının güvenliği daha bir sağlanmış, ticaret gelişmiştir.

Anadolu tam anlamı ile tüccarların güzergahı görünümüne kavuşmuştu. Buna paralel olarak Anadolu iktisadi yönden büyük bir gelişme içerisine girmişti. Bu devrede Moğolların Karadeniz'in kuzeyindeki bölgelere yaptıkları akınlardan dolayı Kuzey ticaret yollarının emniyeti sarsılmıştı.

Anadolu'da çeşitli önemli ticaret yolları teşekkül etmişti. Bu büyük ticari faaliyetin bir kolu da Sinop'tan karşı kıyılara Kırım'a uzanıyor oradan da Rusya'nın içerilerine doğru gidiliyordu. Bu sıralarda Mısırlı ve Suriyeli tüccarlar Antalya ve Alanya'dan Anadolu'ya girip Sinop yahut Samsun'a varıyorlar oradan Suğdak, Kefe ve Kerç limanlarına gitmek üzere gemilere biniyorlardı. Buralara pamuklu ve ipekli kumaşlar götürüp kürk, köle, cariye satın alıyorlardı<sup>18</sup>. 1222-1223 yıllarında Orta Asya'dan kopan fırtına buraları da etkisine aldı. Moğol Orduları bu bölgelere akınlarda bulundular. Buraları yağma ettiler. Bu karışıklıktan yararlanmaya çalışan Trabzon Rumları bölgeye gelen tüccarları soymaya başladılar. Gemileri yağmaladılar. Bu durumdan zarar gören tüccarlar Alaeddin Keykubad'a durumu ilettiler<sup>19</sup>. Sultan Anadolu ticaretini etkileyecek olan bu olayları önlemek için harekete geçti. Sultan bir donanmayı Hüsamettin Çoban komutasında Suğdak üzerine gönderdi. 1224 yılında gerçekleştirilen bu seferle Suğdak şehri fethedildi<sup>20</sup>. Deniz aşırı bir seferi yapacak kadar kudretli bir donanmaya sahip olduklarını gösteren Selçuklular ticari çıkarlarının korunmasında da nedenli titiz

<sup>15</sup> Claude Cahen; , *Anadolu'da Türkler*, Çev. Mehmet Harmancı, İst, 1979 s. 131.

<sup>16</sup> Osman Turan; *Anadolu Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ank. 1958. s. 62 vd.

<sup>17</sup> İ. Hakkı Konyalı, *Alanya Tarihi*, İst. 1937, s. 53

<sup>18</sup> W. Heyd, a. q. e., s. 216.

<sup>19</sup> Mirza Bola, *Kırım Maddesi İslam Ansiklopedisi*, s. 745.

<sup>20</sup> Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 649.

olduklarını ortaya koymuşlardır.

Artık devletin çoğu faaliyetlerinde olduğu gibi, denizcilikte ticari hedeflerin gerçekleştirilmesi için bir vasıta olmuştur. Anadolu bu suretle o devrin en zengin, müreffeh memleketlerinden biri haline gelmiştir. Ne var ki bu devre uzun sürmedi. Orta Asya'dan gelen Moğollar Anadolu'yu da nüfuzları altına aldılar. Bu durum ekonomik faaliyetleri de etkiledi. Böyle bir ortamda Türkmen Beylikleri ortaya çıkmaya başladı. Anadolu Selçuklu Devleti'nin denizcilik kültürünü bu beyliklerden Aydınoğulları ve Menteşeoğulları devam ettirmişlerdir.

## SİNOP'DA TUNUS DAYISI VAKFINA DAİR 1744 - 1746 TARİHLİ BİR DAVA DOSYASI

İbrahim GÜLER\*

Amacımız, bir dava veya vakıf mütevellisinin sık sık dahl ve taarruza uğraması nedeniyle, sicil defterine yansıyan vakfın kurucusu Tunus dayısı Ahmed'in kimliğini tesbit ederek vakfının niteliği hakkında bilgi vermek ve onun siyasi kudretinin yanında sosyal bir hayır müessesesinin mümessili olduğunu, bununla beraber vakıfla ilgili bir davanın nasıl neticelendiğini ortaya koymaktır.

Burada "dava dosyası" tabirini kullanmamız, vereceğimiz bilgilerin temel kaynağı olan vesikaların, mahkemede görülen dava ile ilgili olmasındandır. "Doşya" tabirinden, davayı belirten vesika<sup>1</sup> ile bu davanın konusuyla ilgili diğer vesikaları<sup>2</sup> kastediyoruz<sup>3</sup>.

Sinop Müzesi'nde bulunan "şer'îye sicilleri"<sup>4</sup> arasında, XVIII. asrın ilk yarısına ait olan iki defterin<sup>5</sup> birinde bulduğumuz bu vesikalar, bu döneme ait birçok noktayı aydınlatmaktadır. Örneğin onlar, bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin adalet cihazının nasıl işlediği; mahkemenin işlevi veya görevi; yargının nasıl verildiği; mahkemenin çeşidi, davalı ve davacının kim davanın ne olduğu; Osmanlı toplumunun bu yüzyıldaki karakteri gibi konularda bir fikir vermekle beraber, Sinop'da hangi vakfın bulunduğu ve vakfın cinsi, vakfa nasıl şart konduğu, diğer Osmanlı devlet adamları gibi dayıların da siyasi kudretlerinin yanında sosyal hizmetlerde bulunduğu yani onların aynı zamanda hayır sahipleri olduğu, devlet ileri gelenlerinin (padişah, şeyhülislam, vali v.s.) vakfa ve vakıf sahiplerine karşı nasıl bir siyaset izledikleri, vakıf yönetici ve görevlilerinin ne gibi güçlük ve müdahalelerle karşılaştığı, devletin vakfa müdahaleyi önlemek için yaptığı icraat konularında da bilgi vermektedirler. Fakat konuyu dağıtmamak için biz, yalnızca davanın ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı ve sonuçlandığı, davanın Tunus dayısı ile olan münasebeti ve bu davanın kimliği üzerinde duracağız.

Dava, Sinop Mahkemesi'nde, 20 Zilkade 1159 /4 Aralık 1746'da<sup>6</sup> görülmüş ve karara bağlanmıştır. Sinop bu sırada, Osmanlı Devleti'nin idari taksimatı içinde, Anado-

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Görevlisi

<sup>1</sup> Bu vesika, mahkemede tutulmuş olup, davanın sicil kaydıdır. (Bk. Ek: 1)

<sup>2</sup> Bunlar, başkent İstanbul'dan gelen emirlerdir. (Bk. Ek: 2, 3)

<sup>3</sup> Vesikaların ser'îye sicilinde bulunması özellikle de vesikanın birinin mahkeme kararını ve davayı belirtmesi diğerlerinin de mahkeme kararıyla ilgili olması, bize "dava dosyası" olarak nitelendirme imkanı verdi.

<sup>4</sup> Şer'îye sicilleri, "sicil defteri", "sicill-i mahfuz", "kadı sicilleri", "mahkeme sicilleri" olarak da anılırlar. (Bu konuda bk. Joseph Schacht-Halil İncalcık, "Mahkeme" mad., İslâm Ansiklopedisi, VII, s. 149; İbrahim Güler, H. 1000 Tarihli Karaman Şer'îye Sicili, İstanbul 1986, s. IV - XI. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

<sup>5</sup> Defterlerden birisi 1149 - 1152 tarihli olup 89 numarada, diğeri ise 1157 - 1160 tarihli olup 86 numarada kayıtlıdır.

<sup>6</sup> Hicri tarihleri miladi tarihlere çevirmede, Faik Reşit Unat'ın (Hicri Tarihleri Miladî Tarihlere Çevirme Kılavuzu, 4. Basım, Ankara 1974, XVI - 175 s.) eseri esas alınmıştır.

lu Eyaleti'ne bağı Kastamonu Sancağı'nın kazalarından biri idi<sup>7</sup>. Aynı dönemde, Osmanlı Devleti'nin başında ise sultan olarak Mahmud I (1730 - 1754)<sup>8</sup> bulunuyordu.

Bu arada Sinop Mahkemesi'nde görülen bu dava ile ilgilenen, hatta 'hadisenin gerçeğinin mahallesi ahalisinden araştırılıp bildirilmesi'<sup>9</sup> hususunda bir buyruldu<sup>10</sup> dahi veren, ileri gelen bir devlet adamı daha vardı. Bu devlet adamı Sayda valisiydi<sup>11</sup>. Ancak onun bu davayla ilgisinin nereden kaynaklandığını henüz tesbit edebilmiş değiliz.

Davanın konusu, Tunus dayısı Ahmed vakfıdır. Vakıf dolayısıyla bu dayının adı vesikalarda üç şekilde zikredilmiştir. Birincisi Ahmed,<sup>12</sup> diğerleri ise Musa Yazıcı<sup>13</sup> ve Ahmet bin Musa<sup>14</sup>'dır

Bu şahıs, yani Tunus dayısı Ahmed, Sinop kökenli olarak zikredilen<sup>15</sup> ve 1640-

7 Bu dönemde Sinop'un idarî yapısı ve kaza birimi olduğu hakkında bk. 5 numaralı dipnotta belirtilen sicil defterleri. Her iki defterde de muhtelif birçok sayıda vesika.

8 Sultan Mahmud I dönemindeki hadiseler ve onun kişiliği hakkında bk. M. Münir Aktepe, "Mahmud I" mad. İslâm Ansiklopedisi, VII, s. 158 - 165; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1. Bölüm, 3. Baskı, Ankara 1982, s. 331-337.

9 Bk. Ek : 1.

10 Buyruldu hakkında bir inceleme için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Buyruldu", Belleten V/19 (1941), s. 289-318.

11 Sayda valisinin adı vesikada, "Mehmed Paşa Hazretleri" olarak zikredilmektedir. (Bk. Ek : 1)

12 Bk. aynı vesika.

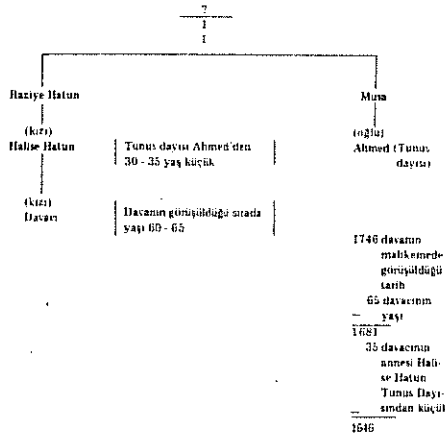
13 Bk. Ek : 2.

14 Bk. Ek : 3.

15 Bk. Alphonse Rousseau, Annales Tunisiennes ou, Aperçu Historique sur la Régence de Tunis, Alger 1864, s. 49; Eugène Plantet, Correspondance des Beys de Tunis et de Consuls de France avec la Cour (1577 - 1830), Tome I, Paris 1893, s. 138 (Dipnot 3). Louis Vacherot, "Ephemerides Tunisiennes ou deux cent dix annes de Tunis", Revue Tunisienne XXXII/166 (1926), s. 402.

1647 tarihleri arasında saltanat sürdüğü ifade olunan<sup>16</sup> Ahmed Hoca<sup>17</sup> olmalıdır. Zira, davacının, mahkemede hangi sebeple hak dava ettiğini belirtirken yaptığı açıklama bu kanaate çok yakındır. Şöyleki:

Davacının dediğine göre, annesi Halise Hatun ile Tunus dayısı Ahmed, hala dayı çocuklarıdır. Yani Tunus dayısı Ahmed, davacının anneannesinin oğlan kardeşinin oğludur. Bu silsile, normal bir yaklaşımla zincirleme olarak tarihlendiğinde, Ahmed Hoca'nın saltanat yıllarına kadar gidilebilmektedir. Vesikadan çıkararak aşağıda verdiğimiz şemada, durum daha açık olarak görülecektir.



<sup>16</sup> Bk. ve krş. Alphonse Rousseau, *aynı eser*, s. 49-50; Eugene Plantet, *aynı eser*, aynı yer; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî, I, İstanbul 1308*, s.215; Louis Vacherot, *aynı makale*, aynı yer; Andre Raymond "Une liste des deys de Tunis de 1590, à 1832", *Les Chaiers de Tunisie*, Nu: 32, 4 eme Trimestre 1960, s. 130.

<sup>17</sup> Hakkında derli toplu monografik bir çalışma olmamasına rağmen, *Tunus dayısı Ahmed Hoca (1640 - 1647) ve macera sahibi oğlu Muhammet Çelebi veya Don Philippe hakkında dağınık halde bilgi için, yukarıda zikredilen eserlerden (bk. dipnot 15,16) başka, şu eserlere de müracaat edilebilir: İbn Ebî Dîmâr, Kitâbü'l-Mu'nis fî Ahbâri Afrikiyye ve Tunis, Tab'atü 'ulâ, Tunis 1286, s. 198 - 199; Ahmed ibn Ebi 'z-Zıyaf, İthâf Ahde'z-Zemân bi-Ahbâri Mulûki Tunis ve Ahdi'l-Emân, el-cüz'î s-sâni, Tunis 1963, s. 38 - 39; Taoufik Bachrouch, Formation Sociale Barbaresque et Pouvoir à Tunis au XVII e Siecle, Tunis 1977, s. 54, 171 - 172; Mohamed-Hedi Cherif, Pouvoir et Societe dans la Tunisie de H'usayn bin Ali (1705 - 1740), Tome I, Tunis 1984, s. 38, 74, 82, 84, 92; Marthe de Bacquencourt et Pierre Grandchamp, "Documents divers concernant Don Philippe d'Afrique, prince Tunisien, deux fois renegat (1646-1686)", *Revue Tunisienne*, 1938, s. 55-77 ve 289 - 311; Pierre Grandchamp, "La fuite de Tunis et le bapteme de Don Philippe à Palerme (3 Mars-6 Mai 1646) -Notes et Documents", *Revue Africaine LXXXIV/382-383 (1940)*, s. 118 - 132.*

Şemada da görüldüğü gibi, davanın mahkemede görüşüldüğü sırada davacının yaşının 60 - 65 arasında olduğu düşünülürse<sup>18</sup>, bu tarihten 65 yıl evveli 1681 yapar. Tunus dayısı ile davacının arasında da 30 - 35 yaş fark olduğunu kabul ettiğimiz taktirde normal olarak Tunus dayısının yaşadığı döneme gelinmiş olmaktadır<sup>19</sup>.

Mahkemede davacı, Sinop'un Cami-i kabir (Ulu Cami = Büyük Cami) mahallesinden Ali kızı Fatıma olup, davalı ise yine aynı mahalleden Kayyumzade Molla Osman bin Mustafa'dır.

Bu davaya, özel olarak şeriatça tayin edilmiş, Sinop kadısı dışında başka bir hakim (yargıç)<sup>20</sup> bakmıştır. Bu hakimin adı, Derviş Süleyman olarak kayıtlıdır. Mahkemenin özel bir yargıç tarafından yürütüldüğüne bakılırsa, dava oldukça eskidir. Hakikaten, davacı Fatıma Hatun'un müteaddid kereler berat<sup>21</sup> alması, "Tunus Dayısı Vakfı" ile ilgili meseleleri Divan-ı Hümayun'a kadar götürüp gerekenin yapılmasını istemesi, bu davanın eski olduğuna işaret etmektedir.

Dava, yani olay, Tunus dayısı Ahmed'in, Cami-i kebir mahallesinde bulunan aynı

<sup>18</sup> Niçin böyle düşündüğümüz biraz aşağıda açıklanmış olacaktır.

<sup>19</sup> Vesikalarda adı geçen Tunus dayısı Ahmed ile, kronolojik olarak adları ve salınamat yılları verilen Tunus dayılarına ait bir listedeki Ahmet adlı isimler karşılaştırıldığında, karşımıza, davanın olduğu tarihe kadar, üç isim çıkmaktadır. Bunlar, Ahmet Hoca (1640-1647), Uzun Ahmed (29 Haziran - 1 Temmuz 1677), Ahmed Celebi (1682 - 1686). dir. Bu dayılar arasında yalnızca Ahmed Hoca'nın Sinop kökenli olarak zikredilmesi ve davacı ile bu dayı arasındaki ortalama yaş farkı, vesikalarda belirtilen Tunus dayısı ile Ahmed Hoca'nın aynı şahıslar olduğunu gösterir. (Zikredilen liste için bk. Andre Raymond, aynı makale, s. 130 - 131.)

<sup>20</sup> Bu neviden yargıç veya kadılara "müvellâ" denmektedir (bk. Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II, s 640). Mahkeme kararını belirten vesikada, yargıçın sıfatı, "müvellâ" olarak zikredilmiştir (bk. Ek: 1) Bu sıfat, bir kazada vaki bazı muayyen davaları, o kaza hakiminin görmesinde mahzur veya mani bulunduğu surette, yalnız o davayı bakıp fasletmek üzere tayin olunan hekimler hakkında kullanılan bir tabirdir (bk. M. Z. Pakalın, aynı eser, aynı yer).

Osmanlılarda sadece vakıflarla ilgili davalara bakan kadılar da olup, bunlar müfettiş kadılar idi. Bunların üçü İstanbul'da biri Edirne'de ve biri de Bursa mahkemelerinde vazifeliydiler. Bu çeşit davalara, diğer şehirlerde kadı ve naip bakiyordu. (Bahâeddin Yediyıldız, "Vakıf" mad. , İslâm Ansiklopedisi, XIII, s. 162). Bir kadının kendi bölgesi dışında başka bir davaya bakabilmesi hususunda bk. Halil İnalcık, "Mahkeme" mad., İslâm Ansiklopedisi, VII, s. 149.

<sup>21</sup> Berat arap orijinli bir kelime olup, Osmanlı türkçesinde sultan tarafından verilen bazı emirleri ifade eder. Orijini türkçe olan kelimelerin çoğu veya aynı mana ile kullanılan diğerleri şunlardır: Türkçe olanlar, "bişi", "yarlığ", "buyuruldu"; arapça olanlar, "berat", "emr", "hüküm", "tevki", "menşur", "mithal", "irade" ve iranca olanlar, "ferman", "nişan"dır (L. Fekete, "Berat" mad. Ancyclopedie de l'Islam, I, s. 1205). Berat emirleri, bazı vazife hizmet ve memuriyetlere tayin edilenlere vazifelerini icra selahiyetlerini tevdi doğrultusundadır. (Bk. M.Z. Pakalın, aynı eser, I, s. 205).



adlı caminin su yollarının tamiri için vakfettiği paradır. Bu para, Kayyumzade Molla Osman'ın elindedir, ve o, bu vakfedilen parayı, kadının verdiği hüccet ile zaptetmektedir. Osman bu yazıya (hüccete) göre, vakıf paranın mütevellisi<sup>22</sup> olmuştur. Fakat, Fatıma Hatun, mütevelliliğin kendisinin hakkı olduğunu, bu nedenle vakfedilen paranın kendisine verilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Çünkü Tunus dayısı, vakfını, "evlattan evlada"<sup>23</sup> şartını koyarak vakfetmiştir. Fatıma Hatun vâkıf evladındandır. Öyleyse, vakfın mütevelliliğinin ve paranın kendisine verilmesi, vakıf şartı gereğidir. Ancak, Fatıma Hatun'un bu iddiasına karşı, Molla Osman'ın Mahkeme'de verdiği cevap ile şahitlerin konu hakkında söyledikleri, dikkat çekicidir. Zira, Molla Osman cevabında, zikredilen parayı şer'i hüccet ile zaptettiğini, bu paranın Tunus dâsıyı tarafından vakfedildiğini tasdik ediyorsa da, Fatıma Hatun'un vakıf evladından olduğunu bilmediğini ifade etmektedir. Şahitlerin ifadeleri de bu doğrultudadır.

Bu durum karşısında mahkeme, Fatıma Hatun'dan sözlerine ve iddialarına uygun delil talep etmiş ve şer'i müddet vermiştir. Sonra da, Fatıma Hatun'un sözlerine uygun delil gösterememesi, yemin dahi istemeye rağbet etmemesi, mahallesi halkından sorulduğunda da, onun vakıf evladından olduğunu bilmiyoruz, o arabozuculuk yapar demeleri üzerine karara vararak, Fatıma Hatun'un bu şekil kavga ve çekişmeden vazgeçmesini istemiş ve onun davasını reddetmiştir.

Bu mahkeme kararından şu neticeleri çıkarmak mümkündür:

a) Tunus dayısı Ahmed'in Sinop'ta bir vakfının bulunduğu.

Biraz aşağıda görüleceği gibi, diğer vesikalar da bunu doğrulamaktadır. Fakat vakfın cinsi, mahkemede görülen davanın siçil kaydında "Ulu Cami (Cami-i kebir)" nin su yollarının tamiri için vakfedilen para" olarak belirtilirken, diğer vesikalarda vakfın cinsi zikredilmeyerek yalnızca genel manada "Tunus dayısı Musa Yazıcı veya Tunus dayısı Ahmed bin Musa Vakfı" denmektedir.<sup>24</sup>

b) Davacı Fatıma Hatun'un, Tunus dayısının soyundan olmadığı, yani onun sahte yeğeni olduğu.

c) Fatıma Hatun, gerçekten Tunus dayısının halasının kızının kızıdır veya onun soyundan gelmektedir, fakat, mahkemede hakkını ispat edememiştir.

Onun, hakkını ispat edememesi konusunda şunlar ileri sürülebilir: Bu sırada o, bu davayla uğraşmaktan yorulmuş<sup>25</sup> ve bitkin düşmüştür veya davasının arkasını takip

<sup>22</sup> Mütevellî, vakıf işlerini, vakfiye şartları ve şer'î hükümler dairesinde idare ve ruyet için tayin olunan kimseler hakkında kullanılır bir tabirdir. (M. Z. Pakalın, aynı eser, s. 640)

<sup>23</sup> Bk. Ek. 1.

Osmanlılarda padişahlar ve diğer vakıf yapan kimseler, vakıflarının mütevelliliğini veya geleceğini evlatlarına, neslinin sona ermesinden sonra da akrabalarına veya azadlı kölelerine ve nezaretini de sadrazamlık, şeyhülislamlik, darüssaade ağalığı ve İstanbul kadılığı gibi yüksek devlet makamlarına tevdi etmişlerdir. (Bahaeddin Yedi yıldız, aynı madde, s. 162) .

<sup>24</sup> Krş. Ek: 1, 2, 3.

<sup>25</sup> Fatıma Hatun, sicil kayıtlarından da anlaşılacağı üzere, daha davası mahkemede karara bağlanmadan çok evvel Tunus dayısı vakfı ile ilgili olarak İstanbul'a müracaat etmiş ve bu müracaatlarında, kendisinin mütevelliliğine müdahale ve taarruz edildiğini belirtmiştir. (Bk. Ek : 2, 3).

edemeyecek kadar çok ihtiyardır, kendisinden başka bu davayı takip edecek kimsesi yoktur, yalnız kalmıştır. Bu yüzden o, pasif davranmış veya başkaları tarafından etkisiz hale getirilmiştir.

Mahkemenin, şahitlerin ifadesi ve Fatıma Hatun'un davasına dair delil gösterememesi nedeniyle, bu karara varması normal gözükmektedir<sup>26</sup>. Ancak, hakikatte durumun böyle olmadığını, diğer iki vesika bize göstermektedir.

Eğer hakikaten Fatıma Hatun Tunus dayısının soyundan gelmişse, vakıfla ilgili meseleleri nasıl Divan-ı Hümayun'a yansıtıp gereken tedbirin alınmasını bu hususta yeniden berat verilmesini istemiştir? Buna şu şekilde bir cevap bulmak mümkündür: Belki de, mahkemede hak dava eden Ali kızı Fatıma ile, adına "nişan-ı şerif-i alışan" ile "berat-ı hümayun" sadır olan Fatıma Hatun<sup>27</sup> aynı şahıslar değildir. Durum böyleyse, mahkemede görülen davanın Ali kızı Fatıma aleyhine sonuçlanması, hakikati yansıtır demektir. Fakat gerçek Fatıma Hatun'un kendisi var iken kendi adına Tunus dayısı vakfıyla ilgili olarak Ali kızı Fatıma'nın hak dava etmesine müsaade edecek midir? Bununla beraber, hakiki Fatıma Hatun, Molla Osman'ın elinde tuttuğu vakf mütevelliliği ve parasını almak için hak dava etmeyecek midir? Zira, vakfın şartına göre vakıf mütevelliliğinin kendisinde olması gerekmektedir. Üstelik bu gerekliliği ortaya koyan, Fatıma Hatun'un Tunus dayısı vakfının mütevellisi olduğuna işaret eden yukarıda belirttiğimiz "berat" ve "nişan" sadır olmuştur.

Bu her iki vesika, daha henüz dava mahkemede görülmeden çok önce<sup>28</sup> Sinop Mahkemesi'ne gelmiş ve şer'îye siciline kaydedilmiştir. Bunlardan ilki Safer'in sonu 1157/Mart - Nisan 1744 tarihli olup, "Tunus Dayısı Tevliyyet Berati"dir. Bu beratta, beratın niçin verildiği belirtilmiştir. Buna göre, Fatıma Hatun, belli vazife ile tevcih olunup kendisine berat verilmesini istemektedir. Onun bu isteğinden dolayı bu berat-ı hümayun sadır olmuştur. Beratta ayrıca, Tunus dayısı vakfının "evlattan evlada" şart

<sup>26</sup> *Sayet. Fatıma Hatun'un davasına ilişkin delil gösterememesi (bunun nedenlerine bir önceki paragrafta, vesikalardan edindiğimiz intibaa göre, değinmiştik), davalı Molla Osman'ın "Fatıma Hatun'un Tunus dayısının soyundan olduğunu bilmiyorum" ve şahitlerin de "Onun vakıf evladından olduğunu bilmiyoruz, yalana dolana meyleder" demelerine göre bu karar normal ise, o zaman bu, Fatıma Hatun'un Tunus dayısının soyundan olmadığını ortaya koyar ki, bu durumda, Fatıma Hatun'un almış olduğu "berat" ve "nişan", nasıl alınmış ve Sinop Mahkemesi'ne gelerek sicil defterine kaydedilmiştir. Bu yazılar, meşru olmayan yollardan alınmış ise, Fatıma Hatun aleyhine mahkemede söylenenler hakikati yansıtır demektir. Durum böyle olsa bile, mahkeme kararında, davayla ilgili olan ve davacı Fatıma Hatun adına tahsis edilen "nişân" ve "berât" kaydından söz edilip onların hangi vasıtayla (meşru ve meşru olmayan yollarla) alındığı, gerçekleri ne derece yansıttığının belirtilmesi ve Fatıma Hatun'un hakkı olmayan bir şeyi "nişân" ve "berât"la almaya kalkıştığına dair bir açıklamanın bulunması gerekirdi. Fakat, kararda böyle bir açıklama yoktur.*

<sup>27</sup> Bu hanımın, "Nişan-ı Şerif-i Alışan" ve "Berat-ı Hümayun"da, babasının adı belirtilmiyor. Yalnızca "Fatıma Hatun" diye zikrediliyor. (Krs. Ek. 2, 3)

<sup>28</sup> İlki 16 Rebiülahir 1157/29 Mayıs 1744'de, ikincisi evvâli Cemâziyelevvel 1158/Haziran başları 1745 tarihinde Sinop Mahkemesi'ne gelmişlerdir. (Bk. Ek. 2, 3)

edildiği<sup>29</sup>; Fatıma Hatun'un vakıf evladından ve mütevelliliğe her yönden uygun ve hak sahibi olduğu tasdik olunmuştur. Bununla beraber, Fatıma Hatun'un mütevelliliği ve tasarrufuna dışarıdan kimsenin asla müdahale ve taarruz etmemesi de emrolunmuştur<sup>30</sup>.

İkinci vesika ise, tevliyyet beratından 6 ay sonra yazılmış olup, 22 Ramazan 1157/29 Ekim 1744 tarihlidir ve "Nişan-ı Şerif-i Alişan Hükmü" kaydındır. Nişan'ın niçin verildiği de şu şekilde açıklanmıştır<sup>31</sup>:

Fatıma Hatun, vakıf ve mütevelliliğiyle ilgili meseleleri Divan-ı Hümayun'a arzuhal (dilekçe) sunarak vakıf mütevelliliğinin ve vakfın 'askeri beratı' gereği yeniden "Haremeyn-i Serifeyn Muhasebesi"ne kayd ve "Şeyhülislamlık Nezareti"ne bağlanmasını, ve kendisine Maliye'den berat verilmesini istemiş, onun bu isteği üzerine zikredilenlerin yapılması ferman olunarak şeyhülislam Seyyid Mustafa'nın<sup>32</sup> işareti ve 14 Ramazan 1157/21 Ekim 1744 tarihli "Rüus-ı hümayun" uyarınca bu yazı (nişan) verilmiştir.

Fatıma Hatun'un "Divan-ı Hümayun"a arzuhal etmesinin sebebi, kendisinin vakf şartı ve berat gereği idaresinde bulunan vakfın mütevelliliğine, vakf şartına aykırı olarak bazı kimselerin müdahale ve taarruz etmeleri, onu rahatsız etmeleridir. O bundan dolayı, durumu, "Divan-ı Hümayun" a iletmış ve gerekenin yapılmasını istemiştir.

Nişan'da Fatıma Hatun'un, cediti Tunus dayısı Musa oğlu Ahmed vakfının vakfiye şartı ve berat gereği mütevellisi ve "askeri beratı"ndaki derkenara göre mütevelliliğin hala üzerinde olduğu belirtilmiştir. Bundan başka, Fatıma Hatun'un adı geçen mütevelliliğe (tevliyyete) bundan evvel nasıl tasarruf olagelmisse aynen tasarruf etmesi, bu hususta dışarıdan hiçbir kimsenin taarruz ve müdahale etmemesi de ifade edilmiştir<sup>33</sup>.

"Nişan-ı Şerif-i Alişan"dan da "Tevliyyet Beratı"nda olduğu gibi, davayla ilgili olarak şu neticeleri çıkarabiliriz:

- a) Fatıma Hatun'un Tunus dayısının soyundan olduğu;
- b) Tunus dayısı Musa oğlu Ahmed'in Sinop'ta bir vakfının bulunduğu;
- c) Vakfiye şartı ve beratı gereği Fatıma Hatun'un hala vakfın mütevellisi olduğu;
- d) Nişan'ın verildiği tarihten sonra da, Fatıma Hatun'un bundan evvel vakıf mütevelliliğine nasıl tasarruf etmişse aynen tasarruf edeceği;
- e) Fatıma Hatun'un söz konusu vakfın mütevelliliğine, dışarıdan müdahale ve taarruz edilmemesi gerekirken, müdahale ve taarruzun eksik olmadığı.

Yukarıda belirtilen, henüz dava görülmezden çok önce sadır olup Sinop Mahkemesi'ne ulaşan, her iki vesikadan (berat ve nişandan) da anlaşılacağı gibi, Fatıma Hatun'un, 4 Aralık 1746'da mahkemede açıkladığı şekilde, ceditinin Tunus dayısına dayandığı ya-

<sup>29</sup> Ali kızı Fatıma'nın mahkemede ne sebeple hak dava ettiğini belirtirken açıkladığı gibi. (Krş. Ek .1)

<sup>30</sup> Bk. Ek : 2.

<sup>31</sup> Bk. Ek : 3.

<sup>32</sup> Şeyhülislam Seyyid Mustafa Efendi, 1 Zilhicce 1145/15 Mayıs 1733'te şeyhülislam olmuş, iffet ve istikamette 9 sene üç ay bu mahkama kalarak, 1158 senesi Muharrem'i sonunda vefat etmiştir. (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2,2. Baskı, Ankara 1983, s. 472 - 473).

<sup>33</sup> Bk. Ek : 3.

ni onun soyundan geldiği, Tunus dayısı vakfının mütevelliliğinin ve tasarruf hakkının evlattan evlada şart edildiği, vakıf mütevelliliğinin üzerinde bulunduğu ortadadır. Fakat buna rağmen o davasını kaybetmiştir.

Aslında yargıcın (kadı, müvella) son karara varabilmesi, davacı ve davalı ile şahitlerin ifadelerine bağlı olduğu gibi, mahkemede evvelden beri tutulan sicil-i mahfuzdaki yani şer'îye sicilindeki konuyla ilgili kayıtlara da bağlıydı. Yargıç, vereceği kararda, bu kayıtları dikkate almak durumundaydı. Aynı şekilde, Tunus dayısının Sinop'taki Ulu (Cami-i kabir) nin su yollarının tamiri için vakfettiği paranın kadı hücceti ile mütevellisi olan Molla Osman'a hüccet verilirken de, sicil defterindeki kayıtlar esas alınması gerekirdi<sup>34</sup>. Fakat bu kurala uyulmadığı görülmektedir. Kadının bu hücceti Molla Osman'a vermesi, vakıf kurucusunun ehl (uygun, muhtar) vasisinin bulunmadığına işaret eder gibi görünürse de, şer'îye sicilindeki berat ve nişan kaydı bunu doğrulamamaktadır.

Bütün bunlar gösteriyor ki, şer'îye sicilindeki kayıtlar dikkatle nazaran alınmamıştır. Şayet bu kayıtlar dikkate alınmış olsaydı, ya İstanbul'dan gelen berat ve nişanın usulsüz olarak alındığı konusunda bir açıklama yapılır, kararın doğruluğu bu şekilde tasdik olunmuş olurdu yahut da dava, Molla Osman lehine değil Fatıma Hatun lehine sonuçlanmış olurdu. Öyleki mevcut bilgiler, yani mütevelliliğin askeri beratı üzerindeki derkenar kaydına göre Fatıma Hatun üzerinde olması, müvellanın sicilindeki kayıtları dikkate alınmaması ve mahkeme kararında bu konuda bir açıklamanın bulunmaması, bize bu davada bir usulsüzlüğün yapıldığını göstermektedir. Mahkemede davayı fesletmek (çözümlenmek üzere özel olarak tayin edilmiş yargıç dahi, payı ne olursa olsun bu usulsüzlüğün içinde bulunmaktadır.

Berat ve nişanda belirtilen Tunus dayısı vakfı mütevellisi Fatıma Hatun'a, çeşitli sebeplerle sık sık müdahalenin olması, bu vakfa, başkalarının sahip olma isteğini belirtir ki, bu arzı, sonunda mahkeme kararıyla gerçekleştirilmiştir.

Burada zihni kurcalayan şu soruyu da unutmamak gerekir ki, bu da, davalı Molla Osman'ın vakıf mütevelliliği ve parayı, kadı hücceti ile ne zaman ve nasıl aldığıdır. Demek ki vakıf para, daha önceden Fatıma Hatun'un elinde değildi. O, sonradan vakıf mütevellisi olarak, bu parayı almak istemiş, fakat elde edememişti<sup>35</sup>. Bu dava hakkında ne düşünülürse düşünülün bir usulsüzlüğün olduğu muhakkaktır. Bu usulsüzlüğün müsebbibi, eğer Ali kızı Fatıma'dan kaynaklanıyorsa, bu, yani onun hakkı olmadığı ve ve Tunus dayısının soyundan gelmediği halde onun soyundan geldiğini iddia ederek mahkemeyi yanıltıp vakıf mütevelliliğini ve parayı elde etmeye çalışması, (bu, eldeki bilgilere ve vesikalara göre gerçeği yansıtmıyor), Osmanlı toplumunda olan sosyal

<sup>34</sup> Yargıç (kadı, müvella) in karara varırken veya bir hüccet verirken neleri esas alacağı konusunda bk. Halil İnalcık, *aynı madde*, s. 150.

<sup>35</sup> Vakıf mutasarrıfları öldüğünde, vakfın tasarrufu vakıf evlatlarına eğer onlar yoksa muhtar-ı cemaat ve müstahak olanlara kadı arzı ile tevcih olunmaktaydı (bk. ve kırs. s. 6' (dipnot 23); Yücel Özkaya, *XVIII Yüzyılda Osmanlı Toplumsal Kurumları ve Osmanlı Toplumsal Yaşantısı, Birinci Baskı, Ankara 1985, s. 237*). İşte böyle bir isnadla Molla Osman, vakıf mütevelliliğini ve parayı elde etmiştir. *Fatıma Hatun ise, sonradan tasarruf hakkının kendisinde olması gereken mütevelliliği ve vakıf parayı, Tunus dayısının soyundan gelen biri olarak almak istemiş, fakat bu anda da karşısına mütevellibe ve şahitlerin ifadesi çıkmış, böylece davayı kaybetmiştir.*

hastalığa delalet eder; mütegalibeden kaynaklanıyorsa, (elimizdeki vesikalara göre durum böyledir), Osmanlı idarî mekanizmasında mütegalibenin tahakkümü ve nüfuzunu ortaya koyar.

Esasen XVIII. asırda bazı Osmanlı kurumlarında görüldüğü gibi, vakıflarda da bazı usulsüzlüklerin bulunduğu bilinen bir durumdur<sup>36</sup>. Yukarıda belirttiğimiz davayla ilgili vesikalar, bu gerçeği bir kez daha doğrulamış bulunmaktadır.

## S o n u ç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Tunus dayısı Ahmet Hoca'nın Tunus'taki saltanatının (1640 - 1647) başlangıcı tarihinden yaklaşık bir asır sonra, 4 Aralık 1746'da Sinop Mahkemesi'ne intikal eden bir dava ve bu davayla diğer vesikalar, mazide kalmış birçok önemli noktayı aydınlatmaktadır. Bunlar devrin karakterini bize yansıtmaları bakımından önem taşıdıkları gibi, özellikle Sinop'tan kilometrelerce uzakta saltanat süren Tunus dayısı ve onun kurduğu vakıfla ilgili bilgiler vermeleri bakımından da dikkati çekmekte olup, ayrı bir öneme sahiptirler. Onlar, Tunus dayısının kökeni ve onun bir diğer vasfını dahi ortaya koymaktadırlar.

Dava bu devirdeki bazı Osmanlı kurumlarında da görüldüğü gibi usulsüzlükle sonuçlanmıştır. Davada esas mesele vakıftır, onun idaresi ve tasarrufu meselesidir. Bu amaçla, vakıf kurucusunun soyundan gelen kimse (ki, bunun vakıf şartlarına göre vakıf tasarruf etmesi tabii hakkıdır) ile dışarıdan bazı kimselerin arasında mücadele olmuş ve bunu vakıf kurucusunun soyundan gelen kimsenin karşısındaki kimse yani davalı kazanmıştır. Bu kimse vakfın yöneticiliğini mahkeme kararıyla meşrulaştırmıştır.

Tunus dayısı Ahmed tarafından Sinop'ta kurulmuş olan vakf, mevcut bilgilere göre, Sinop'ta "Cami-i Kebir Mahallesi"nde aynı adla anılan caminin su yollarının tamiri için harcanacak olan paradır. Dayı kurduğu bu vakfı, evlattan evlada şart etmiştir. Onun vakfına böyle bir şartı koyması, kendisinin Sinop kökenli olduğuna, ailesi veya akrabasından kimselerin o sırada orada oturduklarına işaret etmektedir. Dava Sinop Mahkemesi'nde görüldüğü sıralarda ise onun kendi ailesinden yani çocuklarından kimse yoktur, fakat, akrabası bulunmaktadır. Örneğin akrabasından olan Fatıma Hatun veya Ali kızı Fatıma, vakf şartı gereği mahkemede hak dava ettiyse de davayı kazanamamıştır. Onun davayı kazanamaması, adı geçen vakfı tasarruf etmek isteyen dışarıdan bazı kimselerin mahkemeye tesir etmesinden dolayı olmuştur.

Vesikalarda vakfın kurucusu olarak adı geçen Tunus dayısı Ahmet, Musa Yazıcı ve Musa oğlu Ahmed (Ahmed bin Musa) ile kaynaklarda Sinop kökenli olarak zikredilen Tunus dayısı Ahmet Hoca'nın aynı şahıslar olması gerektir. Buna göre, Tunus dayısı Ahmed veya Musa Yazıcı veya Musa oğlu Ahmed'in Tunus'un idarî ve siyasi hayatında önemli bir yeri olduğu gibi, bu özelliğinin yanında toplumsal hayır müessesesinin kurucu temsilcisi olduğu da ortaya çıkmaktadır.

<sup>36</sup> Vakıflardaki muhtelif yolsuzluklar ve kadıların yaptıkları haksızlıklar konusunda bk. Yücel Özkaya, *aynı eser*, s. 207 - 222, 233-240.

Sinop Şer'îye Sicili, Nu: 86,  
Sene 1157 - 1160, s. 51 - 52,  
vesika : 282.

## EK . 1

Husûs-î atı ez-zikrin mahallesi ahâlisinden tefahhus ve i'lâm olunmak bâbında Sayda vâlisi Mehmed Paşa Hazretleri tarafından buyuruldu sâdır olmağla medfne-i Sinob mahallâtından Câmî-i kebîr mahallesi sâkinlerinden Fatıma bint-i Ali Çavuş nâm hâatun meclis-i şer'-i hatîren lâzımü't-tevkîrde yine mahalle-i mezbûre sükkânından olup câmî-i kebîrin su yollannın ta'mirine vakf olan nukûdun bâ-hüccet-i şer'iyye mütevellîsi olan işbu bâ'is-i hazâ kitâb Kayyumzâde Molla Osman bin Mustafa nâm kimesne ihzâr ve mahzarında üzerine da'vâ ve takrîr-i kelâm idüp câmî-i kebîr şâze'r-revârın su yolları ta'mirine vakıf olan nukûd benim vâlidem Halise Hatun'un vâlidesi Raziye Hatun'un li-bebevyn er karındaşı oğlu Tunus dâisi Ahmed vakf idüp tevliyyetini evlâd-ı evlâdına şart etmekle ben evlâddan olmağla süâl olunup takrîri tahrîr ve nukûd-ı vakf-ı mezkûr bana teslim olunması matlûbundur didikde gibbû's-süâl merkûm Molla Osman cevâbında nukûd-ı mezkûra bâ-hüccet-i şer'iyye mütevellî olup zabt iderim lâkin nukûd-ı mezkûr Tunus dâisinin vakfı olup mezbûre Fatıma Hatun(un) evlâddan olduğu ma'lûm değildir deyü cevâb idicek mezbûre Fatıma Hatun'un (s. 52) takrîrine mutâbık beyyine taleb olundukda meht-i şer'i temâmında bu vechile beyân kâdir olamayıp yemîn dahi tâlibe ve râgibe olmadığundan mâ-adâ mahalle-i mezbûre ahâllîlerinden dahi tefahhus olundukda evlâd-ı vakıfdan olduğu ma'lûmumuz değildir tezvîrâta sülûk ider deyü mezbûre Fatıma Hatun muv(â)cehesinde haber virmeleriyle müdde'yye-i mezbûre Fatıma Hatun bu vech mu'arazadan men'birle mâ-vak' bi't-taleb ketb olundu. Tahrîren fî'l-yevmi'l-ışrîn min şehri Zilkade sene tis'a ve hamsîn ve mieh ve elf.

Ş ü h û d ü ' l - h â l :

Terzî el-hâcı Mehmed bin Musa, Hafız Molla Mustafa Hamamcı Çelebi, Mehmed Ağa ibn el-Hâcı Süleyman, Hatîb Seyyid Ahmed Efendi, Hafız Molla Hüseyin ibn Mustafa, İbrahim Reîs ibn Hasan Reîs.

el-Emru kemâ zükire fihî namakahü el-abdül-fakîr ileyhi 'izze şânehü Dervîş Süleyman el-müvellî'l-emrî bi-medîne-i Sinob. 'Ufiye anhü.

Sinop Şer'îye Sicili, Nu: 86  
sene 1157 - 1160, s. 172,  
vesika : 38.

## EK . 2

Tunus Dâisi Vakfı Tevliyyet Berâtıdır

Sinob'da vâkıf Tunus dâisi Musa Yazıcı nâm sâhibü'l-hayrât vakfının tevliyyetini vakfiye ma'mûlün bihâsında evlâd-ı evlâdına meşrûta idüp ber-müceb-i şart-ı vâkıf evlâdiyyet ve meşrûtiyyet üzere mütevellîyesi olan işbu râfi-i tevkî'i refi'üş şân-ı şehriyârî Fatıma Hatun an evlâd-ı vâkıfa her vechile lâyıq ve mahall ve müstehakk olmağın vazife-i mu'ayyene ile tevcih olunup yedine müceddeden berât-ı şerifim viril-

mek bâbında 'inâyet taleb itmeğin mezbûreye vech-i muharrer üzere sadake idüp bu berât-ı humâyun-ı sa'âdetmakrını virdim ve buyurdum ki ba'de'l-yevm merkûme Fatıma Hatun varup zıkr olunan vakfın evlâdiyyet ve meşrûtiyyet üzere mütevelliyesi olup hidmet-i lâzimesin mer'î ve müeddi kıldıktan sonra ber-müceb-i şart-ı vâkıf vazife-i mu'ayyenesine mutasarrıfa olup vâkıfın ruhi ve devâm-ı 'ömr ü devletimiçün dü'âya müdâvemet göstere ol bâbda taraf-ı âhardan aslâ dahl ve ta'arruz kılmayalar şöyle bileler 'alâmet-i şerife i'timâd kılalar. Tahîren fi evâhiri Saferü'l-hayr li-sene seb'a ve hamsın ve mieh ve elf.

Be-Makam-ı Kontantınıyye  
el-Mahruse

Vasl ft 16 min şehri Rebiülâhir sene 1157.

Sinop Şer'ıye Sicili, Nu: 86,  
sene 1157 - 1160, s. 115,  
vesika : 113.

### EK : 3

Nişân-ı şerif-i âlişânın hükmü oldur ki,  
İşbu râfi-i tevkı' -i refi 'ü's-sân-ı hâkânı evlâddan Fatıma Hatun dıvân-ı hümâyuna numma arz-ı hâl sunup Sinob'da vâkı' ceddî Tunus dâisi merkûm Ahmed bin Musa vakfının ber-müceb-i vakfiyye ve berât-ı âlişânım ile mütevelliyesi olup âhardan bir vechile dahl olunmak icâb itmez iken âhardan ba'zıları hilâf-ı şart-ı vâkıf müdâhale ve ta'addiden hâll olmamağla tevliyyet-i mezkûre yedinde olan askerî berâtı mucibince müceddeden Haremeyn-i Şerifeyn Muhâsebesi'ne kayd ve Nezâret-i Şeyhü'l-İslâmı'ye ilhâk ve yedine Mâliye'den berât-ı şerif-i âlişânım virilmek bâbında istid'â-yı 'inâyet itmeğin vech-i meşrûh üzere askerî berâtıyla hâlâ üzerinde olduğu der-kenâr olunmağın mucibince müceddeden Haremeyn-i Şerifeyn Muhâsebesi'ne kayd ve nezâretinde olan evkâfa ilhak olunmak üzere a'lemü'l-'ülemâi' l-mütebahhirîn efzâlü'l-fuzalâi'l-müteverri'n bi'l-fi'l şeyhü'l-İslâm Mevlânâ Seyyid Mustafa edâmallahüte'âlâ fezâilehü işaret itmekle işâreti mucibince Haremeyn-i Şerifeyn Muhâsebesi'ne kayd ve nezâretine ilhâk olunmak fermânım olmağın hakkında mezd-i 'inâyet-i pâdişâhânem zuhûra getirüp mevlânâ-yı müşârün-ileyhin işâreti ve bin yüz elli yedi senesi Ramazan-ı şerif'inin on dördüncü günü târihiyle müverrah virilen rûs-ı hümâyunum mucibince bu berât-ı hümâyunu virdim ve buyurdum ki evlâddan mezbûre Fatıma Hatun varup ber-muceb-i şart-ı vâkıf vakf-ı mezkûrun kemâ-fi'l-evvel mütevelliyesi olup edâ-yı hidmet eyledikten sonra bundan evvel tevliyyet-i mezbûreye teveccühle mutasarrıfa olagelmiş ise yine ol minvâl üzere mutasarrıf ola ol bâbda taraf-ı âhardan hiç ferd dahl ve ta'arruz kılmayalar şöyle bileler 'alâmet-i şerife i'timâd kılalar. Tahîren fi'l-yevmi's-sâni 'ışrın Ramazan li-sene seb'a ve hamsın ve mieh ve elf.

Be-Makam-ı Kostantınıyye  
el-Mahruse

Vasl ft evâli Cemâziye'l-evvel sene 1158.

282

حضور من اجله

حضرت ائمه الذکر علیہم السلام تفضلوا و اعلموا اولین ما بین صایه و السیة محمد بن  
 حضرت طایفه بیورلی صادر اولاده بیورلی تفضلوا و اعلموا اولین ما بین صایه و السیة محمد بن  
 شیخ جباروش نام خانقاه مجلس مع خطم الاثر التوفیر فی تملک اخیرین سخاوند اولون جامع کبر  
 صنوبر لرنیک تعزیه وقف اولاده فقود کلا باجحت شیخیه سنو است اولاده انبیر باجحت خود کلا  
 صخر زاده ملا عقیل بن مطلق نام کینه انصار و محضین اور زینده دعوی و تقویر علامه ایدو  
 حاتم خیر شاذ الزمانک صنوبر لری تهمینه وقف اولاده تقویر بن والین ممالک خانقاه ایدو  
 و این مین زاده خانقاه لابوس ارشید زانسی او خله طور نوسه دانسک احمد وقت ایدو  
 نویسن اولاده اولاده بنه شرط انیکله من اولاده زان اولیکله اولاده تقویر بن خیرین  
 وقف مذکورک نکاح است اولون مطلقه زور بر کرده غن است اولاده تقویر بن خیرین  
 مذکور باجحت شیخیه سنو کلا اولون خطم ایدو مکنه تقویر مذکور کلا سنو کلا است اولون  
 اولون مین خیرین نام خانقاه اولاده اولون محویم مذکورده یوجواب اینکجه زورین نام خانقاه

تقویریه مطابق بنیه طلب اولندن مبرشته شیخیا مندی بر وجه بیانه قادر اولیوت نموده حاله دروغه  
 اولاطفله دلفنده مایه کما زورین مالیه ایدو زدی تفضلوا اولندن اولاد واقفیه اولون مین  
 و کلا درتت و برانه سکر ایدو زورین کلا خانقاه زورجه سنن خیر و بر مار یله مدعیه زورین قلمه  
 سیرود و معارضه زورین مایه واقع بالظلمت اولون خیریه الیوم العشره من بر شهر ذی القفص  
 سنه سبع و عشرين و مائه و الف

توزیل کما فی حدیثه حیطه دالوس که اغانه لهای لری حیطه کسیر کافون  
 سنه ثورس حیطه لهای حیطه  
 حجت جباریه کوریت الیصل جائزاد  
 محمد افغانکده

ابراهیم زورین ابراهیم زورین  
 العبد المذنب  
 الامام محمد زوریه  
 در و سن سلیمان  
 علی علیه



طاش و ایسه و قی تو لیت بر ایسدر  
 سینوره واقعه کونش و ایسی موسی یاز یونام صاب ایجات و قضاک نولسینی اوزره  
 اولاد و اولادینه شتر و طه ایدر بر بر جیب شتر طاش اولادیت و شتر طبت اوزره  
 متولید یعنی اولان اشورا فاع تو نبع زینع شهر یاری فاطمه خاتون عن اولاد واقعه  
 همویر جمله لایق و محلو و مستحق اولمونه و طیفه معینا لیکه توجیه اولن بینه چهره  
 بیات شتر بزم ویر لیک با بینه عنایت طلب اینکیمه فرموده و در شتر اوزره صدقه ایدر  
 بو بیات همایونیه سعادت کورنه و بر دم و بیور و نکه بعد الیوم قومه فاطمه خاتون واروب  
 نکر اولنان و قضاک اولادیت و شتر طبت اوزره متولید اولون خلیف لایمهم بر عی  
 و موذری قلده فیزه حکم بر یوج شتر طاش و طیفه معینا لیکه توجیه اولن بینه چهره  
 و هو ام عمر و کتیمای کور و عاید مذابست کور تره اولیای طرف اولدیا اصلا و خد و قرض قایل  
 سوبدیه لیکه کتیمای شتر فاع اعتماد قبله کتیمای اولیای طرف اولدیا اصلا و خد و قرض قایل

بسم الله الرحمن الرحیم  
 الحمد لله

دستخط محمد علی پاشا  
 ۱۶



## EDEBİYATIN GAYESİ ÜZERİNE

Nazlı Râna GÜREL \*

Edebiyatın gayesinin ne olduğu, mâhiyetinin ne olduğundan çok zihinleri meşgul etmiş ve üzerinde düşünülmüş bir mevzudur.

Evren, dünya, insan hayâtı iç içe kurulmuş muazzam sistemlerdir. Ufuktan büyüğe doğru her sistemin bir biri içerisinde vazgeçilmez bir yeri, bir fonksiyonu vardır. İnsan, insanlık hayâtını devam ettirebilmek, geliştirip tekâmül ettirebilmek için pek çok müesseseye ihtiyaç hissetmiş, pek çok müessese yaratmıştır. Bunlardan birisi de edebiyattır. İnsanın fikri dünyasının gelişmesi ile birlikte ortaya çıkan bu müessese insanlık tarihi boyunca varlığını sürdürüp bugüne kadar geldiğine göre, edebiyatın da insan hayatında çok önemli bir yeri, fonksiyonu, vazifesi vardır. İnsan hayâtının ihtiyaçları gereği ortaya çıkan hiç bir müessese yok olmaz. İhtiyaçlar nisbetinde gelişir, muhtelif dallara ayrılır, yeni biçimler kazanır. Son zamanlarda yok olmaya yüz tutuyor, artık itibar görmüyor, eskisi kadar mükemmel eserler meydana getirilmiyor ve eskisi kadar okunmuyor zannedilen edebî eserlerin, edebiyatın da böyle telâkki edilmesine sebep onun çağlar boyu üzerine aldığı vazifeyi tekniğin de gelişmesiyle yeni san'at dalları ile paylaşıyor olmasıdır. Edebiyat artık vazifesini yeni yeni şekillerle de ifâ etmektedir.

Son zamanlarda sinema, televizyon gibi oldukça geniş kitlelere hitabeden iletişim vasıtalarının ortaya çıkması ve tutulması kitap okuma oranını azaltsa da, sinema ve televizyon filimlerine kaliteli ve yönlendirici senaryoların yazılması şeklinde, edebiyat, varlığını daha güçlü ve daha etkili bir tarzda sürdürmeye devam edebilir. Özellikle televizyona, sinemaya bilhassa da televizyona düşkün bizim toplumumuz gibi toplumlarda yayınlanan her programda bir gaye gözetilmesi, her programın ne gibi tesirler yaratacağının inceden inceye hesaplanması, düşünülmüşü gerekmektedir. Münekkid de bu durumda dikkatini yalnızca basılı yayınlara değil sinema ve televizyon filimlerine, programlarına da yöneltebilir.

San'at eserinin, edebî değer taşıyan her eserin şuurlu veya gayr-ı şuurlu (san'atkârın aslında fark etmeden eserde bir gayeye hizmet etmesi) bir gayeyi hedef alması, bir vazifeyi üslenmesi, cemiyeti irşâd etmeye yönelik bir mahiyette olmasına gelince. . . Hiç şüphesiz baştan beri istisnalar olsa bile san'atkârların çoğu cemiyete birtakım değerleri aşılması, onu yönlendirme veya mevcut değerleri korumak gibi gâyeler gütmüşlerdir. Homeros, İlliada'yı yazarken Yunanlılara bazı ahlâkı değerleri vermek, fazilet hissi aşılacak, kahramanlık duygusu uyandırmak gibi gâyeler gütmüştür. Hegel, Antigone'u meydana getirirken yine ahlâkı bir takım seyircilere vermeyi gâye edinmiştir. Rousseau, Hugo gibi ahlâkçı, terbiyeci telâkki edeceğimiz muharrirler de eserlerini meydana getirirken o eserlerin cemiyet üzerinde ne gibi tesirler yapacağını düşünmüşlerdir. Arab ve Fars edebiyatlarındaki "Pend-nâme"ler, Sâdi, Hâfız, Mevlânâ, Attar gibi şarkın büyük san'atkârlarının kıssalardan meydana gelen pek çok eserleri apacık öğüt vermek, insanları iyiyeye, iyiliğe, hakka sevk etmek gâyesi ile yazılmışlardır.

Bizim milletimizde edebiyatın nasıl bir fonksiyona sâhib olduğu hususuna gelince. . . Sözlü verimlimizin pek çoğunda öğretici olmak hususiyeti vardır. Fakat bilhassa

\* Hacettepe Üniversitesi Türk Dili Okutmanı

masallar küçüklüklerinden itibaren çocuklarımızın iyi nedir, kötü nedir, iyi kötü arasındaki mücadeleye ve her türlü meşakkate katlanmasına rağmen iyinin nasıl galip geldiğine dikkatlerini çekerek küçük yaştan itibaren onlarda bir hayata hazırlık meydana getirmekte ve o küçük zihinlerde sağlam bir hayat felsefesinin teşekkül etmesine yardımcı olmaktadır.

Yazılı verimlerimizde de aynı durum sözkonusudur. İlk yazılı eserlerimizden olan Orhun Abidelerine bakalım. Bilge Kağan, kendi adına dikilen âbiderin kuzey cephesine şöyle başlar: "Tanrı gibi gökte doğmuş Türk Bilge Kağanı, bu zamanda oturdum. Sözümlü tamamıyla işit. Bilhassa küçük kardeş yeğenim, oğlum, bütün soyum, milletim, . . . Bu sözümlü iyice işit, adamakıllı dinle"<sup>1</sup> Ve sonra öğütlerine şöyle devam eder. "Çin milletinin sözü tatlı, ipek kumaşı yumuşak imiş. Tatlı sözle, yumuşak kumaşla aldatıp uzak milleti öylece yaklaştırmış. Yaklaştırdıktan sonra, kötü şeyleri o zaman düşünürmüş. İyi, bilgili insanı, iyi cesur insanı yürütmezmiş. Bir insan yanlısı kabilesine, milletine, akrabasına kadar barındırmaz imiş. Tatlı sözüne, yumuşak ipek kumaşına aldanıp çok çok, Türk milleti, öldün; Türk milleti öleceksin"<sup>2</sup> Bir başka yerinde de "Türk milleti, tokluğun kıymetini bilmezsin, açkasan tokluk düşünmezsin, öyle olduğun için beslemiş olan kağanın sözünü almadan her yere gittin. Hep orda mahvoldun, yok oldun"<sup>3</sup>. der ve şu sözü de sık sık kullanır: "Türk beyleri, milleti, bunu işittin!"

Bilge Kağan, hitâbet nevinin en güzel örneklerinden birisi sayabileceğimiz bu eserin kuzey cephesinde bu âbideleri ne maksatla diktirdiğini şu şekilde ifade eder: "Türk beyleri, milleti, bunu işitin! Türk milletini toplayıp iltutacağın burda vurdum. Yanılıp öleceğini yine burda vurdum. Ona bakarak bilin"<sup>4</sup> Eserde de açıkça ifade edildiği gibi hitâbet nevine dâhil edebileceğimiz bu edebî ve ebedî eserin yazılış gayesi, yaşanılmış hadiselerden de örnekler verilerek, Türk milletinin bağımsız bir şekilde varlığını sürdürebilmesi için nelere dikkat etmesi gerektiğidir. Nitekim bu hitâbede yapılan ilâz ve ihtarların dışına çıktığı zaman Türk milleti hüsrana uğramış, yıkılma ve yokolma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Daha sonraları:

"Tarihi tekerrür diye tarif ediyorlar

Hiç ibret alınsaydı tekerrür mü ederdi!"

beytini yazdıran da geçmiş hadiselerden ibret almayı irşâd olmayışımız değil midir?

Türk edebiyatının İslâmiyetten sonraki devresinde de daha çok ahlâkî öğütler veren ve belirli bir gayeye hizmet eden bu tür dâvalı eserlere rastlıyoruz. Mevlânâ'nın Fîhi Mâfih'i kıssalarla, İslâmî ahlâkı, doğruluğu, güzelliği telkin eden mensur ve tesirli bir eserdir. Bundan başka Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'i Ahmet Yesevi'nin Divân-ı Hikmet'i, Yunus'un Risâletü'n Nushiyye'si, Nâbi'nin Hayriye'si birtakım telkinlerle muhâtaplarına açılan güzel san'at eserleridir. Siyâset-nâmeleri, nasihat-nâmeleri, fütüvvet-nâmeleri, kâbus-nâme, Kelile ve Dimne, Pend-nâme tercümelerini, kıssalarla İslâm büyüklerinin hayatlarından alınmış menkabelerle süslü ahlâkî hikâye ve fıkraları, atasözlerini de muhataplarına iyiyi telkin eden eserler arasında sayabiliriz.

<sup>1</sup> Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri, İst.*, 1973, s. 47.

<sup>2</sup> a. g. e., 48.

<sup>3</sup> a. g. e.

<sup>4</sup> a. g. e.

Kahramanlık duygularını uyandırmak, millî, dinî şuuru güçlendirmek için söylenmiş ve yazılmış olan destanlar, kahramanlık hikâyeleri, gazâvat-nâmeler de yine bu dönemde bâzı telkinlerle karşımıza çıkan eserlerdir.

Tanzimat'tan sonraki edebiyatımızda ise Nâmık Kemâl, Tevfik Fikret, Ahmed Midhad, Mehmet Akif, Atatürk, Necip Fâzıl, . . . hikâye ve romanları, nutuk ve hitâbetleri, vaazları ile telkin, tavsiye ve irşad gâyesi güderek eserler vermiş ediplerimiz arasında sayılabilirler. Bir takım siyâsî fikirlerin müdafaa ve propogandasını muhtelif edebiyat nev'ileri vâsıtası ile yapan bazı eser ve edebiyatçılar da gâyeli, dâvâlı eser veren san'atkârlar arasında sayılabilirler.

Edebî eserin kendisi dışında bir gâyesinin bulunduğu hususunda istisnalar hâric edebiyat ilmi ile uğraşan şahıslar da birleşmektedirler. Sadık Tural, edebî eserin gâyesini şu cümlelerle belirtir: "Edebîyat eserinin asıl gâyesi seviyeli ve zenginleştirilmiş zevk ve tefekkür dünyasının meydana gelmesine yardımcı olmaktır. Ahlâkî ve ideolojik bir gayeyi temel ve hedef sayan anlayış edebiyatın özüne uymamakla birlikte, edebî eserin imkânları arasında bu gâyeleri tahakkuk ettirebilmek de vardır"<sup>5</sup>.

"Edebîyatın, san'atın gâyesini halkı doğruya, iyiye, güzel ahlâka teşvik, halkı geliştirip fikrî seviyesini yükseltmeğe hizmet etmek olarak görenlerin yanısıra san'atın gâyesini daha farklı şekillerde de ele alanlara rastlıyoruz. Fakat bu grup daha önce ele aldığımız san'atın bir topluma hizmet etmesi, onu yönlendirmesini savunanlara nisbeten daha azdır. Bu hususta farklı telakkilere sâhib olanları da şu şekilde sıralayabiliriz.

San'atın gâyesinin katharsis yani duyguların tasfiye etmek olarak görenler de vardır. Bu grupta yer alan nazariyatçıların da aslında san'atın toplumu iyiye doğruya sevk etmesi gerektiğini savunanlardan pek fazla farkları yoktur. Bu gruba dahil edebileceğimiz en önemli isim Aristo'dur. Aristo, insan ruhunun şiddetli ihtiyaçların tazyiki altında ezildiğini, bu ihtiyaçların doğurduğu isteklerin faaliyet konması halinde gayr-ı ahlâkî durumların doğabileceğini ve insanın tragedya seyrederek ruhundaki bu teessürlerden bir süre için de olsa kurtulabileceğini iddia ediyor. Normal hayatta meşru bir şekilde gideremeyeceğimiz istekleri tragedya vâsıtası ile nisbeten de olsa tatmin edebileceğimizi savunuyor. O'na göre gençler mestehçen resim ve yazılardan men edilmeli, tragedya temsiline bulunmalı fakat komedi ve dramları seyretmemelidirler.

Katharsis hâricinde sanatın hakikati araştırmak gibi ulvî bir gâyeye hizmet ettiğini savunanlar da vardır.

Sanatın gâyesi hususunda ele alacağımız son görüş ise onun bir oyun, bir eğlence vâsıtası olduğudur. Bu fikre takılanlar, san'atın bizi günlük meşgalelerimizin, hayatımızın dışına çıkaran, oyunla bize hayatımızı unutturan bir faaliyet olarak kabul ederler.

Bu görüşler dışında, bu bahiste anmamız gereken, bir grup da san'atın hiç bir gâyeye hizmet etmediği, onun hedefinin yalnızca kendisinde olduğunu savunanlardır. Bunlar basit tâbiri ile "san'at san'at içindir" akfdesine hizmet ederler.

Edebîyatı, san'atı cemiyete hizmet için vâsita, cemiyetin yükselmesi, ahlâkî bakımdan mükemmeliyete doğru çıkması gibi bir mefkureye hizmet vâsıtası olarak görenlerin yanında onun gâyesini, katharsis, oyun ve eğlence vâsıtası veyâ gâyesi yalnızca kendisinde olan bir müessese telâkki edenler çok azdır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında da edebîyatın mahiyetinden çok gayesi üzerinde yazılar neşredilmiştir. Zirâ bu yıllar bir milletin yeni bir devlet kurma çabası içinde

<sup>5</sup> Sadık K. Tural, *Zamanın Elinden Tutmak*, Ank., 1982, 19.

olduğu ve aynı zamanda iki medeniyet arasında bocaladığı yıllardır. Bu durumda san'atın da yalnızca kendisine hizmet gâyesi güden "şahsî ve muhterem" bir müessesе olması beklenemez. Yeni kurulan devlet ve yeni bir kültür politikası arayan milletin hayatında san'atın, edebiyatın da önemli bir fonksiyona sâhib olması gerekecektir.

Dolayısı ile o yıllarda san'atın, edebiyatın cemiyet için olduğu, cemiyet hayatında önemli bir yeri ve birtakım vazifeleri olduğu fikri yaygındır. Bunun yanı sıra san'atı gâyesi kendi içinde gizli müstakil bir müessesе olarak görenler de vardır; fakat, bunlar da san'atı, edebiyatı cemiyetten tamamı ile tecrid etmezler. Bu dönemde san'atı bize hayatımızı bir nevi oyun vasıtası ile unutturan, güzelde bir şaşırtmaca, bir kurtuluş bir lüks bulan ve onu eğlence vasıtası telâkki eden zihniyete pek rastlamıyoruz.

San'atın gâyesi, san'atın, edebiyatın cemiyete tesirleri hakkında yazılan yazıların çoğu, Yeni Adam, Yücel, Kadro gibi yeni bir insan ve yeni bir hayat tarzını Türk milletine empoze etmeye çalışan dergilerde yayınlamıştır. Bu yazıların çoğu da ya devrin önemli şahsiyetleri ile san'atın, edebiyatın gâyesi üzerine yapılmış mülâkatlar ya da anketler şeklindedir. Yeni Adam mecmuasında "San'at San'at için midir? San'at Cemiyet için midir?" başlıklı, devrin önemli şahsiyetleri ile yapılmış anket şeklinde bir hayli yazı yayınlanmıştır. Yücel mecmuasında da, "San'at ve İnkılâp" başlığı altında yine devrin önemli şahsiyetleri ile Behçet Kemal Çağlar'ın yaptığı anketler yayınlanmıştır. Bu anketlerin konusu genellikle san'atın cemiyetle münâsebeti ve cemiyet hayatındaki fonksiyonudur. Yücel mecmuasında yayınlanan ankette ise dikkatler özellikle inkılâb geçiren memleketlerde münevvere, san'ata düşen vazifeler nelerdir, bu memleketlerin ve bilhassa Yeni Türkiye Cumhuriyetine mensub gençlerin edebiyat vasıtası ile nasıl yönlendirilebilecekleri ve nasıl Cumhuriyetin ihtiyaç duyduğu yeni insan tipinin yaratılacağı üzerinde durulmuştur.

Edebiyatın gâyesini halkı irşâd etmek, halkı yetiştirmek olarak gören hâsılı san'atın cemiyet için olduğunu savunan yazarların bu hususdaki fikirlerini naklettikten sonra, san'atın inkılâb geçiren, birtakım köklü değişikliklere sahne olan memleketlerde ve bilhassa bizim memleketimizde ne gibi fonksiyonlara sâhib olması gerektiği bahsine tekrar döneceğiz.

Edebiyatın gâyesi hakkında, Yeni Adam mecmuasında çeşitli yazıların neşredildiğini belirtmiştik. Bu mecmuanın düzenlendiği bir ankete cevap veren Vâlâ Nüreddin, görüşlerini şu şekilde ifade ediyor:

"Benim için edebiyatın gâyesi geniş tabakayı okutmak, halkı okumaya alıştırmak, bu meyanda da can sıkmadan öğretici olmaktır. Geniş tabakaya okutmadan cevâhir yumurtlamaktan bir şey çıkmaz kanaatindeyim. Onun için bizim nesil, benliğinden çok fedâkârlık etmek, çok basitleşmek mecburiyetindedir. Bizden sonra gelecekler hakiki edebiyatı yapacaklardı, yani kendi benliklerini, halkın seviyesine inmek zarureti duymadan vereceklerdir"<sup>6</sup>.

Yeni Adam mecmuasındaki san'atın, edebiyatın gâyesi ile ilgili yazılardan birisinin sahibi olan Abdülcabbar, edebiyatın gâyesine gelmeden önce, eseri meydana getiren san'atkâr üzerinde, âid olduğu cemiyetin tesirlerine temâs eder. Her insan yaşadığı muhite, hayat şartlarına, alışkanlıklarına, meşguliyetlerine ve tefekkür seviyesine göre bâzı telâkkilere, hissiyâta sâhib olur, muayyen hüküm ve tehassürler taşır. "Bu hüküm,

<sup>6</sup> Vâ - Nu, "San'at San'at için midir? San'at Cemiyet için midir?", Yeni Adam, 2 Nisan 1934, s. 16, s. 6.

telâkki ve tehassürlerin, muhitin, bilhassa bedî telâkkilerinden istifâde ederek, müessir olacak bir şekil ve usulde başkalarına nakledilmesinden san'at ve edebiyat doğar. O hâlde. . . edebiyatın, -san'atın da- gâyesi telâkkileri, hisleri, heyecanları ve arzuları başkalarına sirâyet ettirmek, muhitin, bilhassa, okuyucunun içtimâî, siyasî, ahlâkî, dinî, bedîi. . . telâkkilerine müessir olmak ve bu suretle cemiyetin veya bir grubun simâsını değiştirmektedir. Binânenaleyh gâye ve hedef hayâtî veya hayâtın bir cephesini değiştirmek ve yeniden kurmaktır. Bu hedef şüfî veya tahteşşüfî olabilir"<sup>7</sup>.

Yeni Adam muharrirlerinden Abdülcabbar şuurlu olarak bu gâyeye hizmet eden eserlere misaller de verir. Hintliler tarafından meydana getirilen "Kelile ve Dimne" vatandaşların ahlâkî seviyesini yükseltmek gâyesini gütmektedir. "İlliada" Yunanlıların kahramanlık hislerini terennüm etmek ve şahlandırmak için kaleme alınmıştır. "Şeh-nâme" İranlıların millî duygularını güçlendirmek ve onlarda milliyetçilik şuurunu uyandırmak maksadı ile yazılmıştır. Fransızların "Chanson de Roland" denen destanları millî kahramanlığı, dinî hisleri canlı tutmak, güçlendirmek gâyesindedir. Rousseau'nun, Hugo'nun eserleri de ahlâkî bir gâye istihdâf edilerek yazılmış mıdır?

Abdülcabbar, bizim edebiyatımızdan da halka hizmet ve halkı yönlendirmek gâyesini güden san'atçılara misal olarak Fikret ve Namık Kemâl'i gösterir. Fakat daha eskilere giderek edebî eserlerimiz arasında tamâmen didaktik mâhiyette olanların veya yer yer öğretici eğitici unsurlar serpiştirilmiş eserlerin bulunduğunu müşâhade edebiliriz.

Yeni Adam muharrirlerinden Nurullah Ataç da, her eserin gizli olsun, âşikâr olsun bir iddiası bulunduğunu kabul eder; fakat, bu iddianın, dâvânın esere karışması, onunla hemhâl olması, ayrılmayacak derecede özleşmesi gerekmektedir. Eğer eser bize bir dâvânın mahsulü olduğunu açık açık hissettirirse bu eserin başarısızlığının delilidir. Okuyucu bilâkis empoze edilmek istenen fikrin, kabul ettirilmeye çalışılan dâvânın eserden doğduğu kanaatinde olmalıdır.

Ataç'a göre, san'atkârın mensub olduğu cemiyetin hususî buhranları ve sıkıntıları ile alâkadâr olması gâyet tabîidir. Fakat, bu alâkanın roman, piyes gibi edebî türden bir eser olması şart değildir. Bir eser fikirsiz, dâvâsız olamaz fakat bu dâvâ ufak bir grubun değil, küllün, umûmun da alâkadar olduğu bir dâvâdır. Meselâ Mme Bovary bir şeyler isbât etmeğe çalışan eserlerdir ama isbât etmeğe çalıştığı şey herkesi, bütün insanlığı alâkadar eden bir mevzudur.

Bir fikri isbât etmek, bir dâvâyı benimsetmek bakımından en başarılı san'atkârlardan birisi olarak Âkif'i misal gösterir. "Bu şâir an'aneci ve müslümandır; zannederim her manzûmesinde itikadlarının izini bulmak kâbilidir. O kadar da değil: İmânını yaymak ister, kendi gibi düşünmeyenleri tel'in eder. Fakat Âkif'in eserini, şu beğenmediğimiz tezli eserler asarına sokmak kimsenin aklından geçmez; çünkü an'anecilik, dindarlık husûsî bir meselenin halli için ileri sürülmüş bir iddia değil, umûmî, küllî bir görüştür. Bir iddia değil, bir fikir hâletidir. Her işe, her hâdisiye tatbik olunabilir. Zâten Akif'in an'aneciliği, müslümanlığı eserin içine karışmıştır, tesvir ettiği hislerden, vak'alardan hâric değildir, onlar görüşünün mayasıdır. Yâni Akif'in hâdiseleri öyle görmesi bir dâvâ isbat için değildir, tabiatile öyle görür ve hak kazanmak için hikâye tasavvur etmez. Bir ihtilâlcinin eseri de böyledir"<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Abdülcabbar, "Ulusal Edebiyat", Yeni Adam, 1934, s. 49, s. 6.

<sup>8</sup> Nurullah Ataç, "Dâvâlı Eserlere Dâir", Yeni Adam, 12 Mart 1934, s. 1. s. 7.

Ataç'a göre bir eser bir dâvâya, bir gâyeye hizmet maksadı ile yazılabilir. Zaten bir eserin fikirsiz olması mümkün değildir. Fakat yazanın kuru, sıkıcı telkinler yerine hizmet gâyesi duyduğu dâvâyı önce kendi gönlünde büyük bir incelikle ve içtenlikle hissetmesi sonra da düşüncelerin hissiyâta tekâbül etmiş bu hâlini eserlerine aksettirmesi gerekir ki, Mehmet Âkif, Necip Fâzıl bu hususta gösterebileceğimiz en güzel misâllerdir.

Bir eserin vermek istediği gâyeyi, âid olduğu dâvâyı nasıl vermesi gerektiği hususunda, Peyami Safâ'nın bize naklettiği Drien la Rochelle'in fikirleri de mühimdir. La Rochelle, bir muharririn fikirlerini matematik problemi imişçesine isbata kalkışmasını zararlı buluyor ve kanaatlerini şu şekilde ifade ediyor: "Siyâsî ifade, satırların aralık yerlerinde görülmelidir. Benim de siyâsî kanaatim var, fakat bunu kitaplarıma koymağa hiç çalışmadım: Bilirim ki benim elimde olmadan, bu kanaat esere aksedecektir"<sup>9</sup>. Bu fikirden yola çıkan Peyami Safâ, şu sualle bizi düşünmeye sevk ediyor. "Bir san'at eseri, bu kanaati mantık diliyle isbat mı etmelidir, yoksa içini dolduran hayatın diliyle telkin mi etmelidir? . . . Edebiyat kendini lisânla ifade eder ve lisân herşeyden evvel mantıkî bir ifade cihazıdır. Edebi bir eserin, taşıdığı kanaati isbat için mantığa müracaat etmesi tabii görülmür. Fakat edebiyat bir riyâzî mücadele gibi, yalnız mantıkî düşünce mahsulü değildir; yalnız isbat etmez, telkin de eder"<sup>10</sup>.

Bir eserde gâyenin, dâvânın verilmiş şekline değinen bu yazılardan da anladığımız gibi verilmek, empoze edilmek istenen fikir açık açık, mantıkî isbatlarla değil, fikrin yazarda hisse tekâbül etmiş haliyle ve esere sindirilmiş olarak verilmesi gerekir.

Yücel mecmuasındaki yazıları ile tanıdığımız Nâfi Atuf Kansu da san'atın cemiyete hizmet gibi bir gâyesinin olması gerektiğini savunur ve "en çok kitleyi kucaklayan en çok enerjiye ve iyiliğe sürüklemeyen ve onu millî ve insânî mukadderât üzerinde en çok düşündürmeyen eser, ictimâf hakımından bir san'at eseri değildir"<sup>11</sup> der.

San'atın cemiyet için, cemiyeti yönlendirmek için olduğunu savunanların fikirlerini verirken son kısımda özellikle belirtmek istediğimiz bir husus de birtakım değişmelere sahne olan, inkılâb geçiren memleketlerde san'atın durumu ve vazifesinin ne olduğu, ne olması gerektiğidir.

Bu tür cemiyetlerde -1923 - 1938 yılları arasında bir inkılâbın yerleştirilme gayretli içerisinde olduğuna göre bizim cemiyetimizde de birbirine karşı iki rejim mevcuttur. Bir yok edilmeğe, tamamiyle o cemiyetin hayatından silinmeye çalışılan eski nizam çerçevesinde teşekkül etmiş müesseseler ve bir de bunların yerine konulmaya ve halka kayıtsız şartsız kabul ettirilmeye çalışılan, iyi olduğuna halkın inandırılmaya çalışıldığı müesseseler. Halkın kolayca eski müesseseleri yıkması, onlara karşı çıkması hatta onlara karşı çıkılması ve yıkılmasına çalışılmasına rıza göstermesi beklenemez. San'atkârın ilk vazifesi eski müesseselerin feshedilmesini halka mazur gösterebilmek için kaleme sarılmak olacaktır. Tabii daha sonra da onun yerine ikame edilecek yeni müesseseleri halkın daha kolay kabullenmesine çalışacaktır. Rejim değişikliği, inkılâb hâdisesinin meydana geldiği durumlarda münevverin, özellikle de san'atkârın duyduğu hey-

<sup>9</sup> Peyami Safa, "San'at Eseri Birşey İfade Eder mi?", San'at Edebiyat Tenkid, İst., 1976, s. 30 (22 Mart 1938, Cumhuriyet).

<sup>10</sup> a. g. e., s. 30.

<sup>11</sup> Nâfi Atuf Kansu, "İnkılâb ve San'at III", Yücel, Mart 1937, C. V, s. 25, s. 5 - 6.



can ve yeni rejimin mutlaka eskisinden daha iyi neticeler vereceğine, daha iyi bir idare tarzı olacağına duyulan -kimi zaman körü körüne- îman o devirde çöşkulu, lirik, bir dâvânın sâdik savunucusu olan eserler verilmesine sebep olacaktır.

Osmanlı devletinin yıkılışının yavaş yavaş olması ve tabii bir seyir ta'kib etmesi, cumhuriyet ihtimâline rağmen hânedânın halkı bu yeni rejime karşı büyük çapta ve şuurlu bir kışkırtma politikası gütmemesi, muhâlif bir tavır almaması, hattâ kimi zaman zemin hazırlaması, tabanda bazı ufak çatışmaların doğmasına rağmen hânedânın yeni rejime karşı çıkıp baş çekmemesi bizim edebiyatımızda eski rejime karşı büyük hücumların doğmamasına bir sebep teşkil etmiştir.

Bunun yanı sıra Cumhuriyet rejiminin yerleşmesi, yeni bir hayat tarzının benimsenmesi hususunda bir hayli eser verildiğini görüyoruz. Bu eserler verilirken kimi zaman eski ile mukâyeselere de rastlanmakta ve eski hayat tarzı bu vesile ile tenkid edilmektedir. Bizde, cumhuriyetin ilk yıllarında cemiyete yerleştirilmeye çalışılan şey yalnızca bu yeni rejim değil, aynı zamanda Tanzimat'tan beri yavaş yavaş hayatımızı işgal edip değiştiren yeni anlayış ve hayat tarzıdır da. Yeni rejimin ve yeni hayat müdafaası bu dönemde verilen eserlerde birlikte yürütülmüştür. Saltanat yerine cumhuriyet, şariat yerine Avrupa'dan ithâl edilen kânunlar, İslâmî, örfî hayat yerine de Avrupalı hayat tarzı getirilmeye çalışılmıştır. Tanzimattan Cumhuriyete kadar geçen süre içerisinde zaman zaman eskinin taraftarı olan yayınlara da rastlanmakta iken Cumhuriyete geçişle birlikte bu yayınların da sesi soluğu kesilmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında eser veren san'atkârların hemen tamamı Ankara'da doğan Cumhuriyet güneşinin şavkından gözleri kamaşmış olarak, müstakbel yüksek devlet hayali ve heyecanı ile kalemlerini ellerine almışlar ve halka bu yeni rejimin, bu yeni hayat tarzının faziletlerini telkin etmişlerdir. Bu yeni sistemi binâ etmek için de o devirde "İnkılâb edebiyatı" denen bir edebiyatın varlığına ve yardımına ihtiyac hissedilmiştir. İnkılâb san'atının inkılâb hareketleri içerisinde vazgeçilmez bir yeri vardır. "Türk inkılâbları siyâsî, ictimâî, ekonomik cepheler gösterir. Dikkat etmek lâzımdır ki, bu cepheler, başka başka ad almakla beraber temelde hepsi de sosyaldirler. Sosyal olan hâdiseler, zihni olmaktan önce hissidirler. Hislerin heyecanıdır ki inkılâb hareketlerinin canını teşkil eder. İnkılâb heyecanları, zâten ileri hamlelerden başka bir şey değildir. Hissin heyecanı, en yüksek ifâdesini san'atta bulur. San'atkâr inkılâb adamı ise inkılâbı bütün varlığı ile kavramışsa san'atında onu yaşatmaya çalışır"<sup>12</sup>. Kâzım Nâmi, inkılâb hareketi ve inkılâb san'atı hususundaki fikirlerini böylece naklettikten sonra inkılâb edebiyatının daha başka türlü olamayacağını savunur.

Bir insanın, veya bir cemiyetin hâlindeki gidiş, sukûneti yaşama tarzı bozulduğu taktirde san'atın ortaya çıkacağını belirten O. Burian, san'atkârın bu sarsıntılardan doğan ızdırâb ve saadetlerini haber verip onları doğuran heyecânı bize anlatmak isteyeceğini söyler. O'na göre ferdle çevresi, ferdle kâinat arasında bir çatışma yoksa eğer san'atlaştıracak bir şey de yoktur. San'at cemiyet içinde şahsiyetine hodbince yapışan ferd; yadrgayan, şüphe eden, inanmayan benlik olduğu için yaşamaktadır. "San'at tehavvüllerin ifâdesidir". Behçet Kemal Çağlar'ın Yücel'de çıkan bir yazısına, yine Yücel'de cevap veren O. Burian, Çağlar'ın dediği gibi tam manâsıyla imkılâbın ve inkılâbın getireceği neticelere iman etmiş bir cemiyette, şüphenin, tereddüdün, tehavvül ihtimâlinin kalmadığı bir cemiyette, san'atı, ferdiyeti, fâniliği bünyesinde eriten îmanla

<sup>12</sup> Kâzım Nâmi Duru, "San'at ve İnkılâb", Yücel, Haziran 1937, C. V, s. 28, s. 134-135.

bezenmiş ruhlarda insanın trajiklerinin ifâdesi olan san'ata artık rastlanamaz. Bunun için de bir inkılâb dönemi san'atı, bir Ankara san'atı doğamaz<sup>13</sup>.

Buna mukabil Behçet Kemâl Çağlar da kendi fikirlerini şu şekilde ifâde eder. "Büyük san'atkâr mukaddes fikri sâbit olan adamdır. San'at ve İman at başı berâber yürür. İnanmayan yaratamaz. İnanmayan insan değildir ki san'atkâr olabilsin, dilsiz İmanı dile getirmek san'atkârın işidir. İman dile gelince san'at olur. İmanı dile getiren insana san'atkâr derler. İlk şiir, ilk İmanı terehnumle meydana çıktı. Şüpheyi haykıran san'atkâr, İmanı arayan san'atkârdır. Hakikî san'atkâr ışığa koşan pervâne gibi imana koşar. İman onun san'atını değil canını alsa hazırdır o. . . Zâten her hangi bir şeyi sevmek ne demektir. İnanmak demek değil midir? Sevmeyen, inanan insan, insan olmaz ki san'atkâr olsun"<sup>14</sup>.

Orhan Burian'ın "san'at tehavvüllerin ifâdesidir" fikrinden yola çıkan Çağlar, bir cemiyet için tehavvüllerin en büyüğünün de inkılâb olduğunu, inkılâbların en büyük ve asillerinden birisinin Türkiye'de cereyan ettiğini bu sebepten de bizdeki san'atın bunun ifâdesi, müdâfii olması gerektiğini savunur.

Kadro dergisinde yayınlanan yazıları ile karşımıza çıkan Burhan Âsaf da, inkılâb edebiyatı ve inkılâb geçiren memleketlerde san'atkârın durumu üzerinde durur. "İyi", "güzel" ve "doğru" ölçüleri her cemiyette devamlı değişmektedir. San'at da her devirde değişen "iyi", "güzel", "doğru" ölçüleri arasında mütemâdiyen "yeni şekil", "yeni ruh" "yeni malzeme" taharrisinden ibarettir. Bu taharri esnâsında san'atın kendi bünyesinde değişmeyen bazı kaideleri vardır fakat özünde san'at cemiyetin kanunlarını nazarı itibâra almağa ve bunlara intibâk etmeğe mecbûrdur. Aksi taktirde mücerretliğe kaçar, geriler ve san'at adamının da bir meczûbdan, bir münzeviden farkı kalmaz. San'at akîdeleri hususunda da daha ziyade muhtelif devirlerdeki muhtelif insan cemiyetlerinin cemiyet dâvâlarını anlamamız gerektiğini savunan Burhan Âsaf, inkılâbların san'ata büyük ehemmiyet vermelerinin ve onu kendi emirlerine riayet eden bir müessese haline getirmeğe çalışmalarının sebebini de inkılâbların âid oldukları cemiyete yerleşebilmeleri için san'ata muhtâc olmalarına bağlar ve sözlerine şöyle devam eder: "Çünkü hiç bir telkin san'atkârınki kadar kuvvetli olmamıştır. San'atkâr, eserini inanarak ve severek meydana getirir. Bu dâvâya san'atkâr kadar inanmak ve bu dâvâyı san'atkâr kadar sevmek, hemen hemen imkânsız gibi bir şeydir. Bu iki kuvvetli hassasını meydana getirdiği eserde tamâmı ile ifâde edebildiği içindir ki, san'atkâr, bağlandığı akîdeye, insanları, o akîdenin râhiblerinden fazla inandırmağa muvaffak olmuştur"<sup>15</sup>.

San'atı, san'atkârı "inkılâbın emrine vermek", ilk bakışta san'atın aleyhinde telâkki edilirse de, dâvânın üzerinde durulunca vaziyetin biraz daha farklı olacağını söyleyen Burhan Âsaf, bu hususta da şunları der: "Şüphesiz, eğer san'atkâr inkılâb akîdesinin emrine kerhen yahud kâr bundadır ve ancak bu sûretle geçinmek kâbilirdiye giriyorsa, meydana getireceği eserlerin başlıca vasfı samimiyetsizlik olacaktır. Samimî olmayan eser, sevginin mahsulü olamaz. Sevgi, san'atta ilk şarttır. Fakat san'atkâr, inki-

<sup>13</sup> Orhan Burian, "San'at ve İman", *Yücel, 1. Kânun 1936, C. IV, s. 22, s. 126 - 127.*

<sup>14</sup> Behçet Kemal Çağlar, "San'at ve İman", *Yücel, 2. Kânun 1937, C. IV, s. 23, s. 161-162.*

<sup>15</sup> Burhan Âsaf, "İnkılâb San'atına Varmak Yolları", *Kadro, Mayıs 1934, s. 29, s. 28-32.*

İlâhın akîdesine kendiliğinden inanıp bağlanmış ve cemiyetin, uğrunda boğuşup kan döktüğü yeni ölçüleri kendi sahasında arayan bir insana, o zaman, severek yarattığı eserlere bağlandığı akîdenin ihtiraslarını da koyacağı için sevdiği ve bağlandığı şeyi sirâyet yolundan sevdireceği muhakkaktır<sup>16</sup>.

Burhan Âsaf'a göre san'atkârın istekli ve hislerinde serbest olması onun yaratıcı olabilmesi için gerekli şartlardandır. San'atkâr inkılâb akîdeleri nâmına istekli olmalı ve inkılâb akîdeleri san'atkârın hislerine, fikirlerine müdâhale etmemeli, onun üzerinde zor kullanmamalıdır. Fakat san'atkâr bazı akîdelerin gönüllü olarak esiri olup da buna rağmen rûh âzâdlığının son yaratma şartları hâsıl olmuş demektir.

San'atı cemiyetin hizmetkârı ve yönlendiricisi olarak gören zihniyete dâhil edebileceğimiz bir fikir de, san'atın fertlerde bir ülkü, gâye husule getirilmesine sebep olarak görenlerin kanaatidir. Aslında bu kanaat inkılâb geçiren memleketlerde san'atın fonksiyonu bahsi ile de alâkalıdır.

Cemil Senâ'da, san'atın gâyesi bahsine temas ettiği bir yazısında onun fonksiyonlarından birisinin de tekemmül, idealizasyon (mefkureleştirme) olduğunu söyler<sup>17</sup>.

Rehâ Oğuz Türkkân, Charles Morgan'dan çevirdiği ve Filiz mecmuasında yayımlanan bir yazıda san'atın, san'atkârın bu gayesinden de bahseder. Morgan, şüpheciliğin hüküm sürdüğü bir çağda yaşadığımızı, asrımızın insanının, atalarının inanışlarını yıktıktan sonra boş kalan yere yeni ve sağlam bir inanç sistemi koyamadıklarını ve bunun boşluğu içerisinde kıvrandıklarını belirtir. O'na göre ilmin hüküm sürdüğü bu çağda insanın bilgisi, ahlâkını fersah fersah aşmış ve insanoğlu zaptedemediği kendi inançlarının -daha doğrusu inançsızlıklarının- karşısında rahat, huzur ve güvenini kaybetmiştir. Şiddetli tezatların hüküm sürdüğü bu çağda her türlü müsâvât fikri yıkılmış, dünyanın bir köşesinde aç kadın ve erkeklerin haykırarak istedikleri ihtiyaç maddeleri diğer köşelerinde iktisâdi sebepler dolayısı ile imhâ edilir duruma gelmiştir. Nefis murakabesi artmış, gençlik enerjisini boşaltacak fâideli bir sâha ve düşünebilen gençlik kendisine bir hayat felsefesi yaratma ve varlığına sebep arama yoluna gitmiştir. Kendisine "Niçin? Hayatımın ne mânâsı var? Ülküsü Nedir?" suallerini sormağa başlamış ve fikri buhrana garkolmuş, büyük bir kaosun içine düşmüştür. Morgan, bu durumda san'atın gâyesinin insana neden, ne için var olduğunu anlatma, onun enerjisini kötüye sevk edecek bir boşluğa dönmesine mânî olma ve onu ülkü fikriyle donatma gayreti içerisinde olmak şeklinde ifade eder.

Morgan'a göre san'at insanın hissiyatını ve fikriyatını yaşama aşkını uyuşturma-  
cağına kamçılar. İnsanın hayatında bâzı değerler, merkezinde huzur bulduğu bir inanç sistemi olmadan kendi kendisini tanıyamayacağını, onlarsız rahat, huzur bulamayacağını mes'ûd olamayacağını telkin ederek hayatta bu tür bazı değerlerin şart olduğunu düşünmeğe mecbûr eder.

Hakikatte san'atın değerinin bazı hâdiseleri kopya, kayıt veya onlar üzerinde münâkaşa olmadığını belirten Morgan, onun esas değerinin san'atkârın rûhunda beslediği ülküyü insaniyete intikâl ettirmesi olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Onun esas değeri, müşâhade edilmiş hâdiseleri kayıt veya onlar üzerinde fikir yürütmekte değildir.

<sup>16</sup> Burhan Asaf, a. g. m., s. 28 - 32.

<sup>17</sup> Cemil Sena, "San'atın Gâyesi ve Güzel", Millî Mecmua, 15 Nisan 1930, C. II, s. 118, s. 58 - 59.

İnsanın karşısında bir ayna koymak, ne idi ve ne oluyor, görmesini temin etmektir. Tabiatın bir parça olduğunu, hatta kendinin bir Tanrı bile olduğuna inandırmaktır. İşte san'atın kıymeti buradadır. Ülküsünden kuvvet alan üstün san'atkâr, bu ülkü fikrini insaniyete aşılır<sup>18</sup>.

Morgan, ayrıca san'atkârın dünyaya şeref, kudret, şöhrat elde etmek için değil, dinlemek, konuşmak, irşad etmek için gelmiş olduğunu, insaniyetin onunla değil, onun sayesinde kendisini tekrar yaratacağını, yeni nizâmlara sâhib olacağını söyler.

San'atta faide arayan bir diğer görüş ise, ahlâkçıların, terbiyecilerin görüşü olarak da kabul edebileceğimiz, san'atın gayesinin "katharsis" olduğunu savunanların kanaatleridir. Bunlar arasında ilk akla gelen ve en mühim isim Aristo'dur. Aristo'ya göre "güzel", "iyi", "faydalı" birbirinden tamamiyle ayırd edilemez. Aristo'nun retorüğinde belirttiği gibi "güzel şâyân-ı arzû olduğundan medhlere lâyıktır; yahut iyi olduğu için şâyân-ı arzûdur: Eğer güzel bu ise fazilet biz-zarûre güzeldir"<sup>19</sup>.

Aristo'ye göre san'at terbiye ve ahlâka tâbidir. Eflâtun için olduğu gibi Aristo için de san'atın gâyesi kendinde değil, pedogojide veya siyâsettedir. San'atın gâyesi herseyden önce ruhun asıl bir tarzda neşelenirilmesi, ferâhlendirilmesidir. San'atın daha da yüksek bir gâyesi olduğunu düşünen Aristo'nun bu husustaki görüşlerini Suud Kemal Yetkin şu şekilde ifade eder. "Ruhî tazyik eden, ezen teessürlerden muvakkaten halas etmek. Buna katharsis yâni ihtirasların tasviyesi ismini veriyor. İnsan şiddetli heyecanlar duymak ihtiyacındadır. Halbuki ictimâf normal olarak bu heyecanları duymamız için kâfi vesileler hazırlamaz. Vesileler hazırlasa da tehlikeli olabilir. İşte trajedi bu şiddetli heyecanlar duymak ihtiyacını tatmin eder ve bizde korku, merhamet ve aşk gibi hisler uyandırır. Bu tipten olan san'at eseri, kurtarıcı vazifesi yapmaktadır"<sup>20</sup>.

San'atın terbiyevî ve ahlâkî gâyeleri hedef alması gerektiği kanaatinde olan Aristo, musıkîde ve bilhassa da şiirde bu husûsa dikkat edilmesi gerektiğini bildirir. Aristo, zaten güzel san'atlar arasında en yüksek olarak musıkî ve şiiri telakki eder. O'na göre iyi tanzim olunmuş ve faal bir polis teşkilatı ile san'at eserlerinin cemiyete ve bilhassa gençliğe hayırlı tesirleri temin olunmalıdır, karunlar gayr-ı ahlâkî musâhabeleri, müstehçen resimleri veya yazıları yasaklamalıdır.

Gençler komedilerin ve dramların temsillerinde bulunmamalı, trajedilerin temsillerinde bulunabilmelidirler. Zirâ trajediler hizi ihtirastardan antarak hafifletmekte ve bu suretle onları yani yasak ihtiyaçlarımız gayr-ı meşrû bir şekilde gerçek hayatta giderip tehlikeli vaziyetlerde kalmaktansa muhayyelemizde tatmin ederek, ihtirastarımızı gayr-ı ahlâkî ve tehlikeçi bir kanaldan tehlikesiz bir kanala aktarmış oluyor<sup>21</sup>.

San'atın gâyesini kendi dışında arayan, onu bir hizmet vesilesi olarak görenlerin kanaatlerini verdikten sonra, bu gruplara nisbeten daha az kişinin katıldığı ve san'atın gâyesini kendisinde arayanların fikirlerine gelelim. Bu fikirlerde onların çoğunda zamanla san'atın aslında cemiyet için olduğunu veya en azından şuurlu yahut şuursuz bir

18 Morgan Charles, "San'atkârın Vazifesi", Çev.: Reha Oğuz Türkkan, Filiz, 15 Ocak 1938, s. 1, s. 13.

19 Suud Kemal Yetkin, "Aristo'nun Estetiği", İz, Sonkânun 1935, s. 8, s.11 - 13.

20 a. g. m.

21 a. g. m.

hizmet gâyesi güdüp cemiyetle birlikte yaşaması gerektiğini, cemiyetten tecrüde olunamayacağını kabul ettikleri görülür.

Peyami Safâ, Hafta mecmuasında çıkan bir yazısında san'atta faide arayanlara Brunetiere'nin verdiği bir cevabı kâfi görür: "Güllerden vazgeçmektense patateslerden vaz geçmeyi tercih ederim ve dünyada lâleleri söküp de yerine şalgam dikecek bir fert tasavvur edemem!"<sup>22</sup> Peyami Safâ, Suud Kemaleddin'in San'at Felsefesi adlı bir eser neşretmesi üzerine yazdığı bu yazıda yazarın fikirlerine de temâs eder. Suud Kemaleddin, ictimâî olması vasfının san'at eserinin güzelliğine zarar getirmeyeceğini, fakat cemiyete fâideli olmak vasfının bir san'at eserinin yalnızca neticelerinden biri olabileceğini, gâyesi olamayacağını söyler.

Yeni Adam mecmuasının yaptığı bir ankete cevap veren Ömer Bedreddin Uşaklı da, san'at eserinin şuurlu olarak bir gâyeye hizmet maksadı ile yazılamayacağını ancak neticede belki bir fâide bulunabileceğini belirtir. Ömer Bedreddin Uşaklı bu husustaki fikirlerini şu cümlelerle ifade eder. "Bence güzel san'atların her şûbesi, rûh hürriyetinin en yüksek şâikası olduğuna göre, edebiyat da tam bir rûh hürriyeti ister ve bizzat kendi varlığından, güzelliğinden başka bir gâyesi yoktur. Eser yaratıldıktan sonra, bir netice olarak, onun cemiyete fâideli olması, gâyesinin de cemiyete fâideli olması demek değildir. Gerçi, dâimâ cemiyet içinde yaşayan san'atkârla cemiyet arasında büyük münasebetler ve mükâbil tesirler vardır. Fakat, bu nihayet san'atın menşei itibâriyle ictimâî olduğunu, netice itibâriyle cemiyete müessir olabileceğini gösterir. Yoksa, san'atın gâyesi bilhassa cemiyet olamaz"<sup>23</sup>.

Yeni Adam mecmuasının tertip ettiği ankete cevap veren yazarlardan birisi olan Mustafa Şekib de, san'atı san'at yapan özelliğin şahsiyet ve üslûb olduğunu, şahsiyet bulunan bir eserde üslûb, üslûb bulunan bir eserde şahsiyetin bulunduğunu san'at eserinin ise bire ircâ edilebilir bir şahsiyetin mâlum siması demek olan üslûbdan müteşekkil bulunduğunu belirtir. O'na göre de bir eserin gâyesi ictimâî hizmet değil, üslûbun ifade hâline konabilmesidir<sup>24</sup>.

Bu devirde san'at meseleleri ile ilgili yazılarına bilhassa sahibi bulunduğu Yeni Adam mecmuasında çokça rastladığımız İsmail Hakkı Baltacıoğlu da, san'at eserinin hizmet etmek, fâideli olmak gibi bir fonksiyona sâhib olmadığı kanaatindedir. Baltacıoğlu, bir san'at eserinin ilmî ve ahlâkî hakikatler ihtivâ edebileceğini fakat, eser meydana getirilirken hiç bir fâide gâyesinin göz önünde bulundurulamayacağını buna rağmen san'at eserinin de ameli ve intifâî olmayan bir fâideye sâhib olduğunu belirtir<sup>25</sup>.

Yeni Adam'da yayımlanan bir seri ankete cevap verenlerden Suad Derviş de san'atın san'atkârın kendisi için olduğunu savunur. Suad Derviş, fikirlerini şu cümlelerle ifâ-

<sup>22</sup> Peyami Safa, "San'at Felsefesi", *San'at Edebiyat Tenkid*, İst., 1976, s. 145 (30 Ocak 1935, Hafta).

<sup>23</sup> Ömer Bedreddin Uşaklı, "San'at San'at İçin midir San'at Cemiyet İçin midir?" *Yeni Adam*, Mayıs 1934, s. 20, s. 6.

<sup>24</sup> Mustafa Şekib, "San'at San'at İçin midir San'at Cemiyet İçin midir?", *Yeni Adam* Nisan 1934, s. 6.

<sup>25</sup> İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "San'at Eseri Nedir?", *Yeni Adam*, 15 Nisan 1937, s. 172, s. 14.

de eder; "Bence san'atkâr rahat olmayan, içinde halledilmemiş muadeleleri bulunan ve kendisi ile anlaşmağa çalışan, tatmin edilmemiş, doymamış ve tahtesşuûründaki istifham işâketlerine cevab vermekle meşgûl olan bir insandır"<sup>26</sup>.

Suad Derviş, san'atkârın bir devrin, bir milletin, bir sınıfın en hassas adamı olduğunu ve o sebebdan san'at eserlerinin de bir devrin, bir milletin hâlet-i rûhiye ve fikriyesini gösterdiği için cemiyete faydalı olabileceğini de ilâve eder.

Necip Fazıl da, o zamanların san'at cemiyet için değildir diyenlerinden. Fikirlerini şu cümlelerle ifade eder: "San'at ayrı bir dünyadır. Ve o dünya kendisi içindir. San'at nazarımda ayrı ve mücerret ve kendi kânunlarına tâbî bir âlemdir"<sup>27</sup>. Fakat, O, her ne kadar san'atın gâyesini kendisinde bulsa da daha ileriki yıllarda verdiği eserlerle Necip Fazıl'ın cemiyetimiz, bilhassa gençliğimiz için bir önder, bir mürsid olduğunu görüyoruz. Konuşmaları, nesirleri, şiirleri, özellikle "Gençliğe Hitâbesi" ile cemiyetimize ihtiyaç duyduğu insan tipini telkin ettiğini, dâvâsına, inanışlarına, sâhib olduğu değerlere sonuna kadar sâdık, güçlü bir neslin yetişmesine vesile olduğunu görüyoruz.

San'at hayâtının ilk yıllarında "san'at şahsî ve muhteremdir" düsturu ile hareket ederek yazılar yazan Yakup Kadri de daha sonra kanaatini değiştirmiştir. San'atın gâyesinin kendisinde olması, her varlığın kendisinden başka, kendisinin dışında bir gâye için çalıştığı bir nizâma ters düşmektedir. Ve bu kanaatin sakıncalı, kabûlü zor yönleri de vardır. Yakup Kadri, san'at telâkkisinin nasıl değiştiğini, "san'at şahsî ve muhteremdir" düsturundan hareketle ruhunda meydana gelen çöşkunluğun bütün ateşi ile Balkan Harbi'ne kadar devam ettiğini anlatır ve şöyle der: "Fakat, ne vakit ki, Çatalca önüne dayanan düşman toplarının sesini ta yatağımın içinde işitmeye başladım, hisseder gibi oldum ki hayatta benim yaptığım mücadeleden daha mühimleri vardır.

Balkan Harbi'ni daha bir sürü millî felâketler takib etti. Ben gene 'san'at şahsî ve muhteremdir' diyordum. Fakat, onun yambaşında, hiç değilse onun kadar şahsî ve muhterem şeyler olabileceğini de düşünmeye başlamıştım. Nihayet 1914 - 1918 geldi. Garb emperyalizmasının kandan ve yağmadan gözü dönmüş kurt sürüleri, bütün vahşeti ile bizim zavallı ağıllarımızın üstüne de saldırdı ve ortada, ne edebî cemiyetlerden, ne mukaddes san'at dâvâlarından eser kaldı. O zaman, artık bütün acı ve sarâhatiyle anladım ki, istiklâlî uğrunda o derece ter döktüğüm san'at, evvelâ bir cemiyetin, bir milletin malıdır. Sonra da nihayet bir devrin ifâdesidir. Bunlardan tecrid edilmiş bir san'atın ne mânâsı, ne kıymeti vardır. Müstakil san'at müstakil vatanda olabilir"<sup>28</sup>.

Yakup Kadri, bir zamanlar yolunda can verdiği "san'at şahsî ve muhteremdir" telâkkisinin artık kendisi için hiç bir şey ifade etmediğini zirâ hayâtın bu vecizeyi tekziib ettiğini de ilâve eder.

Yakup Kadri'ye göre san'at hiç bir vakit ferdî ve müstakil olmamıştır. Rönesans devri san'atkârlarını o devrin sosyal, siyâsî hareketlerinden, ferdlerin dâhisi Shakespeare'i İngiliz târihinin Elisabeth devrinden, Hugo'yu 1820 - 1880 Fransa'sından, Goethe'yi Fransız inkılâbının çiğneyip durduğu Germanyâ kahosundan hiç bir kuvvet tecrid ede-

<sup>26</sup> Suad Derviş, "San'at San'at İçin midir San'at Cemiyet İçin midir?, Yeni Adam, 30 Nisan 1934, s. 18, s. 6.

<sup>27</sup> Necip Fazıl, "San'at San'at İçin midir San'at Cemiyet İçin midir?", Yeni Adam, 26 Mart 1934, s. 13, s. 7.

<sup>28</sup> Yakup Kadri, "Bir Kısır Bir Hisse", Kadro, Şubat 1933, s. 14. s. 25 - 27.

mez. Gerçekten de sanatçayı, san'at eserini âid olduğu cemiyetten, milletten tecrid etmek mümkün değildir. Bir san'atkâr düşünüş, duyuş bakımından mensubu olduğu cemiyetin ve yaşadığı zamanın özü niteliğindedir. Dolayısı ile san'at eseri de istese de istemesse de âid olduğu cemiyetin değerlerini yansıtacaktır.

Her müessesenin birbiri ile kayıtsız şartsız irtibat hâlinde olduğu bir nizâmda san'atın şahsî, müstakil bir müessese olarak düşünülmesi, kendisini içinde doğduğu ve yaşayabilmek için de ihtiyaç duyduğu cemiyetten tecrît etmesi beklenemez, bu tarz bir düşüncenin sıhhati de şîphe götürür.





## FİKRÎ VE EDEBÎ ARAYIŞLAR DEVRİNDE HİKÂYE VE KISA HİKÂYE KAVRAMINI TARİF DENEMELERİ

Zeki GÜREL\*

Hikâye ve kısa hikâye kavramlarının tariflerini yapabilmek için, sözlü ve yazılı edebiyatta "hikâye ediş" in macerasına bakmak gerekecektir. Nakletme ihtiyacından kaynaklanan "hikâye ediş" ise, insonoğlunun varlığıyla birlikte başlamış olmalıdır, edebiyata maloluş ise destanlar devrine kadar uzanmaktadır. Biz, bu araştırmamızda, hikâyenin tarihi mecerası içerisinde ele almak yerine, sadece Fikrî ve Edebî Arayışlar Devrinde (1880 - 1900) "hikâye" ve "kısa hikâye" kavramlarını tarif denemelerini bir araya toplayarak bir kompozisyon halinde vermeye çalışacağız.

Bu devirde, yazar ve münekitlerimizin, roman, hikâye ve kısa hikâye kavramlarını ayrı birer tür olarak ele almadıklarını görmekteyiz, aksine bir kavram kargaşasının devam ettiği görülmektedir. Bu devre, "roman" nedir? Hikâye neye denir? Hikâyenin türleri nelerdir? Sorularına-bizi tariflere götürecektir- açık cevaplar vermek yerine, bu türlerin hepsini "romanesk" adı altında toplamıştır. Bazı yazarlar, roman veya hikâye şöyle olmalıdır, şunlar, şunlar roman ve hikâyede bulunmamalıdır gibi tesbitlerle meseleyi izaha çalışmışlardır.

Roman ve hikâye kavramlarının bile henüz bir birinden kesin çizgilerle ayrılmadığı bu devrede, "kısa hikâye" kavramını tarif denemeleri oldukça sınırlı çalışmalar halinde dir. Henüz tam bir adlandırma bile söz konusu değildir: Hikâye, kısa hikâye, küçük hikâye, ufak hikâye, mini hikâye, an hikâyesi, . . . HİKAYE! . . .

Siyasî Tanzimatımızı müteakiben edebiyatımız da avrupalılaştıncaya "roman" ve "hikâye" türleri bizde moda olmaya başlamıştır. Ahmet Mithat ve Namık Kemal gibi yazarlarımız ilk romanlarını bu yıllarda yazdılar. Yabancı dillerden tercüme yapılmaya başlandı. Tercümeleri bir yana bırakırsak, telifler de, ilk tecrübelerin mahsülleri oldukları için roman ve hikâye türünün şartlarına pek uygun olamıyordu. Rezaizade Ekrem, Sami Paşazade Sezai, Nabizade Nazım kendilerinden öncekileri aşan eserler kaleme almışlarsa da, roman ve hikâye, asıl ustalarını Edebiyat-ı Cedide yazarları arasında bulmuştur.

Halid Ziya, Servet-i Fünun edebiyatı içinde hikâye üstadı olarak kabul edilmektedir. Servet-i Fünun'un diğer hikâyecileri üzerinde de tesirleri görülen Halid Ziya, bu yıllarda hikâyemizin kutbudur.

Servet-i Fünuncular, roman ve hikâye yazmak kadar onun estetiği ile de uğraşmışlardır, edebiyatımızda roman ve hikâyenin nasıl olması gerektiği hakkındaki düşüncelerini söyleyerek bize realist bir edebiyatın kaidelerini vermişlerdir. Bu meseleyi en etraflı bir şekilde "Hikâye" adlı eseriyle Halid Ziya ele almıştır<sup>1</sup>.

"Halid Ziya Mukaddime kısmında hikâyenin ehemmiyeti üzerinde durur ve ede-

\* Hacettepe Üniversitesi Türk Dili Öğretmeni

<sup>1</sup> Uşşâkızâde Hâlid Ziya, *Hikâye, Konaqantiniyye, 1307, Vatan Kütübhanesi*. Biz, Halid Ziyâ'nın bu kitabındaki görüşlerini; Dr. Bilge Ercilasun'dan iktibas ettik. Dr. Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünun'da Edebî Tenkid, Ank., 1981, s. 242-249, 250-251*.

biyatımızda henüz lâıık olduğu mühim mevkii alamadığını kaydeder. Diğer medenî milletler katında hikâye, edebiyatın en mühim, en mütena bir mevkini işgal etmektedir. Çünkü bir hikâyeci, bir hakîm, bir fenci kadar asrının büyüğü sayılmaktadır. Bir hikâyecinin eseri, bir şairin şiir mecmuası kadar ve belki de daha ehemmiyetli sayılır. Zira şair nasıl insan kalbini tasvir ediyorsa, hikâyeci de bir insanı bütünüyle göstermektedir. Hikâyeler, insan kalbinin en mutena hislerini, insan cemiyetlerinin en mühim mahallerini incelerler, 'Hikâye öyle bir mir'ât-ı hayat-ı beşer addolunur ki fenn-i menâfi' ü'r-ruh mesâilinin en mühimlerine cây-ı tedkik oluyor, meydana gerçekten insanlar, biraz kalbe mâlik adamlar çıkıyor, yaşıyor, ahvâl-i beşeriyyeyi her halde her suretinde irâe ediyor'. Hikâye, insanları insanlara tanıtmakla mükelleftir. Hikâyenin bizim edebiyatımızda ancak iptidâî şekliyle, yeni masallar hâlinde bulunması tesadüf edilecek bir şeydir

Hikâyede vak'a değil, derin ruh tahlilleri ehemmiyetlidir. Çünkü hikâye, bir vak'a'nın tasviri değil, bir hayat levhasıdır. Ayrıca hikâyede, tafsilatın vak'adan az yer tutması gerektiğine inanmak da yanlıştır. Hayali ve garip vak'alar zinciri, ancak çeşitli cinayetlerden, intikâmlardan bahseden safsata dolu masallarda bulunur. Hayaliyyum ve hakikiyyun hikâyecilerinin ikisi de eserlerinin zemini olan sînsan ruhunu tetkik kısmını anlatılabilmek için tafsilât vermek zorundadırlar. Hikâyecilerin tasvir ettiği insanlar en hususî hallerine kadar, okuyanlar tarafından anlaşılmalıdır. Yoksa her biri 'numune-i beşer' olan hikâyelerin, okuyucunun kavrayamadığı garip ve acaip vak'aları anlatmasından bir fayda beklenemez. Meselâ hikâyede bir câninin meydana getirdiği korkunç vak'adan çok, o işi yapma sebebi üzerinde durulmalıdır. İşte safsatacılardan susarak geçiştirdikleri noktalar bunlardır. Hikâyeciler cinayetin sebeplerini bulmak için fenn-i menâfiürruh ile tatbikatını, münasebetlerini açıklarlar. Kısaca hikâyelerinde yarattıkları insanları, etten ve kemikten yapılmış ve bir kalb taşıyan varlıklar olarak tasvir ederler. Bunun için bu eserler 'can sıkıcı' olmaktan uzaktır. Yazarların muhayyilelerinin dar olduğu da söylenebilir. Eserlerdeki hikmetler beğenilir. Bu tip eserlerden zevk alamayanlar sathî fikirli kimselerdir.

Halid Ziya, romantik ve realist hikâyecileri, birbirlerine zıt olmalarına rağmen, bir arada ele alınına dikkati çekiyor. Çünkü taraf tutmak niyetinde olmadığını söylüyor. Maksudı, sadece asıl hikâyenin vasıflarını tanıtmaktır. Hikâyeleri, masallar, vak'a hikâyeleri ve asıl hikâyeler olmak üzere üç kısma ayırıyor.

Ortaçağda hikâye, ilkçağlardaki şekliyle ve millî menkulâtın meydana getirdiği sermayelerle doludur. İşte bu devrede hikâye, yazılmakta olduğu lisana dayanarak 'roman' adını almış, muhtelif milletler katında tarih, efsane, millî mekulâta dayanan mensur ve mazum her türlü eseri ihtiva etmeye başlamıştır. Şarkın, şimalin perileri ve cinleriyle sihribaz ve dev hikâyeleri, hikâyenin mühim bir kısmını işgal etmektedir. Fakat ortaçağ hikâyeleri şimdikilerden farklıdır. Tarihi hikâyelerle şairane hikâyeleri bir kenara atarsak diğerlerinin bizim kocakarı masalları derecesinde olduğunu görürüz.

'Masalcılar' bölümünde Halid Ziya, masallar hakkındaki düşüncelerini anlatırken şunları söyler: Hikâye sanatında masalcıların işgal ettiği derece, her kalem sah'ibinin kabul edebileceği bir mevki değildir. Masalcıları tarif edebilmek için hakikiyyun ve hayaliyyunun malik oldukları meziyetlerden başka bir hikâyecide bulunabilen evsafı saymak gerekir ki bunlar bir fikir sahibinin gururuna hizmet edebilecek derecenin pek altındadır. Hakikiyyun için hikâyelerine esas aldıkları hüküm veya fennî, bir zemin üzerinde idare ettikleri şahısları, hayatı hakikatlarıyla tasvir eden muharrirler demiş-

tik. Hayalyyunu da şahısların hakikatine o kadar dikkat etmemekle beraber, edebiyat ve hizmet bakımından ehemmiyete değer eserler vücuda getirdiklerini kaydetmiştik. Masalcılar bu iki tarife de müstehak görülmez. Onlar ne hakikati tasvir ederler, ne de eserleri edebiyat bakımından bir ehemmiyete sahiptir. Bir masalcı için hikâye yazmaktan daha kolay birşey tasavvur edilemez".

Görüldüğü gibi Halid Ziya bu eserinde "hikâye" kelimesini bugünkü mânada değil, "hikâye ve roman" karşılığında kullanmaktadır.

Servet-i Fünuncular içinde hikâye ve roman meselesini ele alan bir diğer yazar Mehmed Rauf'tur<sup>2</sup>. O, önce romanın tarifi üzerinde durur. Ona göre romanı belirli bir tarifile sınırlandırmamalı, onun hakkında gayesine göre hüküm vermelidir. Roman hiçbir vakit birçok şartı içine alan bir eser değildir. Bu arada Maupassant'ın roman üzerindeki düşüncelerini örnek gösterir. Maupassant, birbirine hiç benzemeyen eserler için sıra ile "şu romandır, bu değildir" diye mütalaa beyan eden tenkidçilere hayırmaktadır: "Öyle ise roman nedir?" Mehmet Rauf, Taine'in "roman öyle bir aynadır ki hayat ve tabiatın bütün çehresi ona aksetmiştir" sözünden hareketle romanlar, millî ve aslı ahlâk ve tabiatı anlatan eserlerdir, diyor.

Mehmet Rauf'un da hikâye ve roman kavramlarını tarif konusunda birşeyler söylemek yerine, "roman sosyal hayatın mazmatası olmalıdır. Üslup ise ikinci derecede kalmalı, hayatın asıl sureti tasvir ve tetkik edilmelidir" gibi sözleriyle romanın vasıflarını saymakla yetindiğini görüyoruz<sup>3</sup>.

"Hikâye ile romanın farkı vardır. Roman bir vak'anın al-et-tafsîl hikâyesidir ki âzâ-yı vak'a ile eşhâs-ı vukuât üzerine karîfunun teveccüh ve hissiyyâtını celb ve cem'e her şeyden ziyâde dikkat olunur.

Hikâye ise o vak'anın sadece nakil ve rivâyetinden ibârettir; tafsîlâta tahammülü yoktur.

Adetâ hikâye bir romanın hülâsası demektir. İnfîâlât-ı şedfdeye de tahammülü yoktur. Ne söylenecekse birkaç sahife içinde söyleyip bitirivermelidir; fakat her hülâsada olduğu gibi bunda da mârifet vukuâtın canlı noktalarını tefrîk ve intihâbdadır"<sup>4</sup>.

Hikâye ile romanın farklı şeyler olduğunu söylemesine rağmen N.Nazım'ın da bu iki kavramı tarif etmemiş olmasını yadırgamamak gerekir.

Recaizade M.Ekrem'in bu konudaki görüşleri ise-yukarda fikirlerini aktarmaya çalıştığımız yazarlardan -daha berraktır. Araba Sevdası'nın önsözünde, eserini takdim ederken söyledikleri hikâye ve romanın özelliklerini anlatmaktan öte gidememiştir.

"Bundan önce yazdığım (Muhsin Bey) hikâyesi hiçbir şey değilken okuyucular arasında hayli rağbet görmüştü. Sayın okuyucularımın teveccühünden cesaret alan şu romanı yayınlıyorum. Niyetim âcizane böyle birkaç eser daha meydana getirdikten sonra biraz daha büyüklerini yazmaktır.

İnsanlarla ilgili olarak her gün etrafımızda geçen ibret verici olaylara ve ortaya çıkan durumlara şiir ve felsefe açısından bakılırsa hepsi de az çok hazin görünür. Bunlardan birtakımının göz yaşlarıyla, diğer bir kısmının da şaşkınlık ve gülümsemeyle karşı-

<sup>2</sup> Mehmet Rauf, "Romanlara Dâir", sf. 2 *Teşrin-i Evvel* 1313, 344, s. 86 - 90  
Mehmet Rauf, "Bizde Roman", sf. 9 *Eylül* 1315, 445, s. 38 - 40

<sup>3</sup> Mehmed Rauf, a. g. m., s. 88

<sup>4</sup> Nabizâde Nazım, Hikâyeler, Külliyyat II, Ank., 1961, s. 133

lanmasındaki fark, olayların asıl mahiyetindeki fecaattan değil, tarafımızdan değerlendirilmeleri bakımındandır.

Konusu gerçek hayattan veya gerçeklere mümkün mertebe uygun olarak hayalden alınarak yazılan hikâye ve romanlar ise, insanlarla ilgili olayları ve durumları sadakatla aktettiren birer ibret aynasıdır. . .

Bu düşünceye göre, (Muhsin Bey) Hikâyesi, okuyanlar tarafından ağlancak şeylerden görülmüş olduğu halde, bu (Araba Sevdası) bilakis gülüncek hallerden sayılsa gerektir. Fakat dikkat edilirse, bu ötekinden elbette daha ziyade hazin ve elbette daha elem vericidir"<sup>5</sup>.

İstinye, 16 Teşrin-i sâni 1305/1889

Bu önsözle roman ve hikâyenin farklı birer tür olduklarını vurgulamış olan R.M. Ekrem, "Ufak Hikâyelere Dair Ufacık Bir Mütalaa" adlı yazısıyla mevzuaya daha farklı ve ciddi bir açıdan bakmıştır.

"Hikâye perdazlığın bugünkü günde bir hayli terakki gösterdiği Fransa'da 'nouvelle' ve 'conte' namıyla ufak hikâyeler yazmak burada benim gibi büyüklerini tanzime muktedir olamayan ashâb-ı aceze münhasır değildir. Pek büyük edbîler bâ-husus hikâye-perdâzlıkta kesb-i şöhret etmiş muharrirler dahi buna râğbet gösterirler.

Büyük hikâye tertip etmek hem güç hemde kolay olduğu gibi ufakları da öyledir. Meselâ üç yüz sahifelik bir kitabı doldurmak için bir vak'a tasvir olunurken tatsız ve âhenksiz bir olay tafsilât-ı bi-fâide ile hikâyenin letafeti kaçırılmak var. Ufak hikâyede ise tutulan mikyâsın darlığına mebnî muhtac-ı tevsi'ü tafsil görünen teferruat-ı vak'adan mühim olan bazıları terk ve ihmal olunmakla hikâye bütün bütün tatsızlaştırılmak var.

Evvelki nev'i büyük bir 'tableau'dur. Onu meydana getirecek hüner-ve, eşkâli tersim ettikten sonra boyalarını karıştırır. . . renkleri uydurur. . . fırçasını serbestâne idareye başlar. Levhanın her tarafı bir kere renk ile kapandığı gibi tasvirin taslağı (ebauche) meydana çıkarır. Sonra o taslağın her cihetinde musavvir istediği kadar uğraşarak tasvirine muktedir olduğu derece-i mükemmeliyeti verebilir.

İkinci nev'i hikâye ise bir 'miniature'dür. Bunun öteki gibi taslağı olamaz. . . . Üzerinde de o kadar oynanamaz. Matlub olan nefâset ve letafet def'aletn verilemez ise artık ondan hayır yoktur, atmalı. Onun için bu daha güç değilse bile daha nâziktir. Bununla beraber hikâye yazmak tecrübesine ufaklarından başlamak benim için kolay göründü"<sup>6</sup>.

İstinye fi 26 Mart, sene 1304/7 Nisan 1888

Fikrî ve Edebî Arayışlar Devrinde tarifi yapılmamış olan "kısa hikâye"nin özelliği zaman, mekân, olay ve şahısca kısa, dar ve az olanı ele almasıdır. Sami Paşazade Sezai de eserinin mukaddimesinde<sup>7</sup>:

<sup>5</sup> *Recaizade M. Ekrem, Araba Sevdası, 3. bak., İst., 1979, s. 9 - 10*

<sup>6</sup> *Recaizade Mahmud Ekrem, Muhsin Bey yahut Şairliğin Hazin Bir Neticesi, İst., 1307/1889 - 1890, s. 4 - 5.*

*Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi IV, Hazırlayanlar: Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Zeynep Kerem, İst., 1982, s. 40'dan iktibas.*

<sup>7</sup> *Samî Paşazade Sezâî'nin "hikâye" ve "kısa hikâye" ile ilgili görüşlerini ve onun "Küçük Şeyler" adlı kitabında topladığı hikâyeleri için bkz. Metin Kayahan, Özgül, Sâmi Paşa-zâde Sezâî'nin Küçük Şeyler'inde Fiktif Yapı, Ank. 1984 (Yayınlanmamış master tezi).*

En mufasâl, en mükemmel kitaplarda bazı küçük şeyler noksandır ki, o küçük şeylerin edebiyatca ehemmiyeti pek büyüktür" derken kısa hikâyeye ilgili düşüncelerini "Küçük Şeyler" adlı kitabında hikâyeleştirmiştir.

Bu devir, Mehmet Rauf'un;

"( . . . ) bütün bu bahislerden evvel hikâyenin ne olduğunu söylemeye mecburiyet görüyorum ve bu beni korkutuyor; zirâ henüz hikâyenin ne olduğunu bilmiyoruz"<sup>8</sup>. feryadlarıyla, hikâyeye, kısa hikâyeye ve roman kavramlarına açıklık getirmeye çalışanların arayışlarıyla devam edip gitmiştir.

Bu bilgilere ilave olara, Ali Canip Yöntem'in konuyla ilgili görüşlerine ve tesbitlerine de yer vermek istiyoruz. Çünkü, onun yazdıkları arayışlar devri Türk Edebiyatındaki kavram kargaşasının ve tariflendirmelerin bir hülasesi niteliğindedir.

"( . . . ), insanların maceralarını, ihtiraslarını, seciyelerini gösteren küçük büyük mensur eserlerin umumuna birden Avrupalılar 'le genre romanesque' 'romanesk' nevi derler. Bu nevin meşhur şekilleri 'roman ve büyük hikâyeye', 'Conte-kont veya menkıbe', nouvelle-nuvel veya küçük hikâyedir.

Romanesk nevinde ait yazılar, mevzularını bazan doğrudan doğruya hayalden, bazen tarihten ve hayatın hakikatinden alır. Fakat nereden alırsa alsın muhabirlerin arzularına, üslûplarına göre tertip ve tanzim edilebilir.

Hayattaki her vak'a, her sergüzeşt 'romanesk' nevinde mevzu olabilir. Yani bu nevi, payansız bir hududa maliktir.

Bugünkü günde bu nevin bellibaşlı şartları şunlardır.

Eserin içindeki vak'alar sahiha benzemelidir. Şahısların seciyeleri, ihtirasları, duyguları hayatta tesadüf edilen insanların seciyelerine, ihtiraslarına, duygularına uymalıdır. Tabiat tasvirlerinde ruh tahlillerinde bir ölçü ve itidal bulunmalıdır. Romanın esasıyla alakadar olmayan, yahut romanı beyhude uzatacak olan tasvirlerden, tahlillerden kaçınmalıdır. Hikâyede baştan sona kadar hareket ve sür'at olmalı, bir vak'adan diğerine kolaylıkla atlanarak akibete arızasız yürünmelidir.

Bazı edebiyat münekkidi bu şartlardan başka şunu da ilâve ederler ki 'her roman bazan bilvasıta ahlâkı bir dersi ihtiva etmelidir. Maalesef bir kısım romancılar bu vazifeyi ihmal ediyorlar. Vakıta 'san'at san'at içindir' kaidesi doğrudur. Romancının vazifesi, ahlâk kitabı yazmak, insanlara mutlaka bir ibret sahnesi göstermek değildir. O, her şeyden evvel, maharetiyle, okuyanın hazzını temin etmeyi düşünür. Ancak san'at ifsat için de değildir. Halbuki Avrupa'da taayyün etmiş bir hakikattir ki nice romanlar karilerinin üzerinde pek meş'um tesirler yapmış, birçok biçareleri uçurumlara yuvarlamış, nice gençleri intihara sürüklemiştir. Bu itibarla, kalemini eline alan romancı büyük bir mes'uliyet altına girmiş bulunuyor. Çünkü asımızda romanlar mevzularını hayattan aldıkları kadar mevzularıyla, hayatın üzerine tasavvur edilmeyecek derecede vâsi tesirler yapmaktadırlar"<sup>9</sup>.

Ö. Seyfeddin'in "Tuhaf Bir Zülüm", Y. Kadri'nin "Ses duyan kız", Ercüment Ekrem'in "Komşu Hatırı" adlı eserlerini verdikten sonra;

"Okuduğunuz bu parçalardan herbiri küçük bir roman demektir. Frenkler bunlara

<sup>8</sup> Mehmed Rauf, "Romanlara Dâir: Bizde Hikâyeye", *Servet-i Fünun*, c.12, nu. 344, 2 Teşrin-i Evvel 1313, s. 87.

<sup>9</sup> Yöntem, Ali Canip, *Edebiyat, İst.*, 1939, s. 54 - 55

'nouvelle' diyorlar Biz de 'küçük hikâye' namını veriyoruz. Küçük hikâyelerden 'merveilleux-harika' yı, yani fevkalâde halleri şahısları tasvir eden masalımsı kısmına Avrupalılar Conte Kont'ler 'Binbir gece hikâyeleri' Kont nevinin en meşhur misallerindedir. Maahaza Avrupalı muharrirlerden bazılarında harika olmayan kısa hikâyelere de 'kont' ünvanı vermişlerdir.

( . . . ) Böyle muayyen bir maksadın propagandası için kaleme alınan hikâyeye nouvelle a these-müddealı hikâye derler. Müddealı roman'lar, Müddealı piyes'ler de olabilir. Filvaki edebî eserlerde bir 'vahdet', bir 'esasî fikir' olması iktiza ettiğine göre, her hikâyede, her romanda, her piyeste aşağı yukarı bir 'müddea' mevcuttur. Fakat bu vasıf, muayyen bir fikri, sarahaten müdafaa ve telkin eden eserlere hasredilmektedir.

Avrupada küçük hikâyeler, eskiden de görülürdü. Fakat romanla beraber on dokuzuncu asırdanberi edebî nevilere içinde en ziyade şöhret ve revaç bulan bu olmuştur; Fransız hikâyecileri arasında Maupassant novel yazmakta kâbına erişilmez bir dehâ, bir muvaffakiyet göstermiştir.

Bizde siyasî Tanzimatı müteakip Avrupalı edebiyat başlayınca roman ve 'nuvel' yazarlar da göründü. Ahmet Mithat, Sami Paşazade Sezai, Recaizade Ekrem, Nâbizade Nâzım ilk küçük hikâyecilerdendir. Edebiyat-ı Cedîdecilerden Halit Ziya, Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit, Ahmet Hikmet. . . birçok nuveler yazmışlardı<sup>10</sup>, Abdullah Zühdü de bunlardan birisidir<sup>11</sup>. Abdullah Zühdü, her ne kadar Servet-i Fünun Topluluğu'nun mensuplarıyla düşüp-kalkan bir edibimizse de, O'nun hikâyeciliğinde Tanzimat edebiyatımızın etkilerini de görürüz<sup>12</sup>.

Tanzimat Edebiyatı devrinde "roman", "hikâye" ve "kısa hikâye" gibi kavramlar üzerinde uzun uzadıya tartışılmadığını yukarıda izaha çalıştık. Namık Kemal'in bu konudaki görüşlerini de burada zikretmeden geçemeyiz.

"Avrupalılar roman yolunu o derece ileri götürmüşlerdir ki, bugün her uygar ulusun dilimize ahlâkça ve hatta bir dereceye kadar kültür bakımından, faydalanılacak derece de hikâyeler bulunabilir. Hele içlerinde Walter Scott gibi, Charles Dickens gibi, Viçtor Hugo gibi, Alexandre Dumas gibi, ünlülerin bazı hikâyeleri şu uygarlık çağına övünme sebebi olan kalıcı yapıtlardan sayılmaktadır.

(Ders alınmak gerektir ki, Victor Hugo'nun Les Miserables adlı hikâyesi, daha yazılırken dokuz dile çevrilmiş ve Fransızca birkaç kez, birkaç biçimde basıldıktan sonra bir de büyücek boyda resimli basılarak bu neviden yüz elli bin satılmıştır).

Biz de ise hikâye kısmı, edebî ürünlerimizin en eksik yönüdür. Dilimizde ağız tadıyla okunacak belki üç hikâye yapıtı bulunamaz. Batı dillerinden aldığımız romanların çoğu fena çevrilmiş, ulusal eserlerden sayılan hikâyeler, ne kadar fena yazılmış ise, birkaç kat fena düşünölmüştür.

<sup>10</sup> *Yöntem, Ali Canip, a. g. e., s. 73 - 74.*

<sup>11</sup> "Araştırmalar Devri Türk Edebiyatı'nın hikâyecileri ve hikâyelerinden örnekler için bakınız: *Hikâyeciliğimizin 100. Yılında Yüz Örnek, Hazırlayanlar: Sadık K. Tural Zeynep Kerman- M. Kayahan Özgül, Ank. 1987, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını.*

<sup>12</sup> *Abdullah Zühdü ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bakınız: Zeki Gürel, Abdullah Zühdü'nün Hayatı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Araştırma, Ank. 1985 (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Master Tezi)*

(Celâl önsözü, 1891)"

"Ayetle hadisle" kanıt gösterildiğine göre, bu evren çift olarak yaratıldığından, dünyanın düzeni, doğuştan sevgiyle kurulmuştur. Bundan ötürü insanın, sevgiye eğilimi her şeyden çok görülür. Bu sebepten ötürü hikâyelerde, tiyatrolarda bulunan düşünce yapısının çoğu, aşka dair birçok hikâye içinde örtülü olarak gösterilir. Onun için biz de şu "aciz" eserde bulunan el değmemiş hayalden kurduğumuz bir hikâye ile yaşamak istedik.

Bundan başka hikâye yazmakta bir görev daha vardır. O da, karşısındakini düzeltmek ya da eğlendirmek için ilgili ilgisiz, akla, ağza ne gelirse söylemek gibi eskilerin beğendiği şekli bırakarak, insanlığın incelenmesine çalışmaktır.

Bu önsöz, Namık Kemal tarafından İntibah romanı yazılıp da izin alınmak için Maarif'e gönderildiği zaman, incelenerek kitabın baş tarafından çıkarılmıştır. Sonra, bunun bir örneğini elde eden Faik Reşat, bu önsözü 1908'de, Edib-i Âzam Namık Kemal adlı ufak bir kitabında yayımlanmıştır<sup>13</sup>.

Görülüyor ki, fıkır ve edebî arayışlar devrinde roman ve hikâye kavramlar bile henüz bir birinden kesin çizgilerle ayrılmamıştır. Bu yıllarda (1880-1900) "kısa hikâye" kavramını tarif denemeleri oldukça sınırlı çalışmalar halindedir. Henüz tam bir adlandırma bile söz konusu değildir: Hikâye, kısa hikâye, küçük hikâye, ufak hikâye, mini hikâye, an hikâyesi, uzun hikâye, klâsik vak'a hikâyesi, . . . HİKÂYE.

---

<sup>13</sup> Roman Anlayışı, Hazırlayan: Baha Dürder, İst., 1971, s. 13 - 14.





## YÖNETİMDE KATILMA, TÜRK YÖNETİMİ VE EĞİTİM YÖNETİMİ

Yrd. Doç. Dr. Reşide KABADAYI\*

1990'ın eşiğinde dünyada beklenmedik değişmelerin yaşanmakta olduğu gözle-  
niyor. (Gönensin, 1989, s.2) Öyle ki, dünyadaki dengeler kökünden sarsılmakta ve  
kurulu düzenler yakılmaktadır. Bu değişmelerin altında yatan nedenlerden birinin bilim-  
sel ve teknolojik devrimin katılmayı önleyen bürokratik ve merkezci örgütlenme biçimle-  
rini yıkıp yeni işbölümü ve örgütlenme biçimlerine yol açması olduğu söylenebilir.  
(Şaylan, 1979, s. 32)

Nitekim, gelişmiş ülkeler sanayi devriminden bilgi devrimine sıçramak için ekono-  
milerinden kamu yönetimlerine kadar köklü değişimler gerçekleştiriyorlar. (Uğur, 1989,  
s. 8) Öte yandan, hangi biçimde ve boyutta olursa olsun katılmanın özünde bir "demok-  
ratikleştirmeyi" içerdiği, herhangi bir katılmanın da o toplum ya da örgütle ilişkili  
demokratikleşme derecesini ortaya koyduğu da söylenebilir. (Şaylan, 1979, s. 20)

Daha kısa belirtmek gerekirse, dünya bilimsel ve teknolojik devrim dönemini  
yaşamakta, bu devrime paralel olarak yönetim biçimleri demokratikleşerek daha fazla  
katılmaya imkan vermektedirler. Demokratik yaşayış felsefesi de temelinde birey olarak  
insana, onuruna ve kişiliğine saygı gösterip değer verdiğinden (Ertürk, 1981, s. 170)  
günümüzde insana verilen değer ve önem artmakta ve yönetimler daha da insancıl hale  
gelmektedirler.

Bu gelişmelere paralel olarak yönetim ve yönetim biliminde de değişiklikler olmuş-  
tur. O nedenle, idareye çağdaş yaklaşım yetki verme ve yerinden idare yönündedir.  
(Aktan, 1989, s.106) Öyle ki, kumanda birliği, bir merkezden yönetim bu günkü kamu  
yönetiminde artık mümkün olmamaktadır. (Aktan, 1989, s. 7)

Yerinden yönetim, yetkinin ulusal başkentten uzağa, taşra örgütlerine dağıtma  
(yani devir) yoluyla ya da yerel kuruluşlara nakil yoluyla aktarılması demektir. Bu  
konuda söylenmesi gereken bir nokta da karar verme ile ilgilidir. Eğer kararlar hep  
genel merkezdeki yetkililerce alınıyorsa merkezci bir yönetim söz konusudur. Eğer  
karar verme yetkisi bütün örgüt çapında dağılmış ise bu takdirde yerinden yönetim söz  
konusudur. (Ergun, Polathoğlu, 1984, ss. 110 - 111)

Hem yetkilerin hem de inisiyatifin merkez dışına bırakıldığı aşağıdan yukarı  
doğru idare ve karara katılmanın yararları ise aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

1. Bu durum her şeyden önce örgüt içinde moralin yükselmesine imkan verir.  
Yönetimde bir yumuşama esneklik belirir işbirliği atmosferi içinde çalışılır. (Aktan,  
1989, s. 102)

2. Böylece örgütlerde hem etkin ve verimli çalışma hem de demokratik önderlik  
biçimleri daha üst düzeyde geçerlik bulur. Aynı zamanda çalışanlar da daha fazla  
verimli çalışmaya güdülenirler (Fişek, 1975, s. 112).

3. Karara katılma ile birlikte işler daha çabuk başarılrken, karar veren kişinin  
psikolojik doyumunu da sağlanabilmektedir. Ayrıca, teknik konularda işi en iyi bilen kişi-  
nin karara katılması belli ölçüde ussallık da getirmektedir. (Ergun, Polathoğlu, s. 1984,  
s. 112).

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

kararların daha geçerli etkili ve daha uzun ömürlü oldukları her geçen gün daha açık bir biçimde görülmekte, anlaşılmaktadır. Çünkü burada grubun rızası, kurula katılması, sözkonusudur. (Aktan, 1989, s. 105).

Görüldüğü gibi, karar katılma kendisiyle birlikte örgütlerde etkililiğe yol açarken aynı zamanda bireye ve bireyin içinde bulunduğu informal insan grubuna giderek daha fazla önem verilmesine yol açmaktadır. Bu olgu, çağdaş yönetimde insan ilişkileri ve beşeri dinamiklerin çok etkili olmasıyla (Aktan, 1989, s. 76) paralel gitmektedir. Böylece yönetim giderek demokratikleşmekte ve insanıllaşmaktadır.

Türk kamu yönetimi katılmanın tersine merkeze ağır hak verilerek örgütlenmiştir. (Aktan, 1989, s. 76). Hatta merkezçiliğe aşırı ölçüde önem verir. (Ergun, Polathoğlu, 1984, s. 184) Yani, yönetsel kararların çoğu merkezi birimlerde alınır, dolayısıyla rutin işler dışında yerel birimlerin karar verebilecekleri alanlar çok kısıtlıdır. Yönetimde yetki devri sürat ve verimliliği artıracak ussal bir düzede gerçekleştirilmemektedir. Üstelik bürokrasinin üst düzeylerinde bulunan yöneticiler de alt düzeylere yetki devri konusunda oldukça kısıtçı davranmaktadır. (Ergun, Polathoğlu, 1984, s. 80) Merkezden yönetimin aşırı oluşu, işinde yeterince özgürlük ve yeterince yetki sahibi olmak isteyen başarıya yönelik kişiler için gerekli ortamı oluşturmamaktadır. Sonuçta, işin kendisinden duyulabilecek doyum azalmakta ve aşırı durumlarda ise işe karşı yabancılaşmayla bile sonuçlanabilmektedir. (Can, 1985, s. 135) Öte yandan önemli bakanlıkların merkez örgütlerinde çalışan şube müdürleri üzerinde yapılan bir araştırmada da, bu yöneticilerin insan ilişkilerinde beklenen tutum düzeyine ulaşamadıkları saptanmıştır. (Başaran, 1982, s. 309)

Türk yönetiminde genel olarak durum böyle iken kamu yönetiminin özel bir alanı olarak düşünülebilen eğitim yönetimi (Kaya, 1984, s. 36) alanında da farklı olgular gözlenmemektedir.

Gerçekten, yapılan araştırmalar, eğitim yönetimimizde yeterli oranda yetki devri yapılmadığı yolunda bulgular vermiştir. (Kaya, 1984, s. 173) Buna paralel olarak, eğitim sistemimizde kararların üst yöneticiler tarafından oluşturulduğu söylenebilir. Öyle ki, Milli Eğitim Müdürleri ve okul müdürlerinin karar verme yetkileri oldukça kısıtlıdır. (Kaya, 1984, s. 178) Buradan, kendilerinin bile karar verme yetkileri sınırlı olan taşra yöneticilerinin, özellikle de okul müdürlerinin, öğretmenlerin karara katılmalarını sağlamada ne kadar yetersiz kalacaklarını belirtmek bir kehanette bulunmak olmasa gerek.

Bugünkü yönetim yapısı yukarıdaki gibi özetlenebilen Türkiye hem dünyadaki değişimlerden etkilenmekte, hem de dünyadaki dönüşümlere paralel dönüşümleri gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Daha açık bir söyleyişle, Türkiye sanayi toplumuna, bilgi toplumuna ve demokratik topluma dönüşümü hedeflemiş ve bu üç büyük dönüşümün sorunlarını yaşamaktadır. (Uğur, 1989, s. 8) Gerçekten, 1950'ler Türkiye ile karşılaştırıldığında 1980 ler Türkiye arasındaki büyük fark bu dönüşümlerden kaynaklanmaktadır. Bir ülkede böylesine köklü değişimler başlayınca o ülkenin siyasal yaşamını, ekonomik ilişkilerini kamu yönetimini, eğitimini değişen koşullara göre yeniden düzenlemek kaçınılmaz oluyor. Öte yandan yasalarımız yönetim ve eğitim düzenimiz yukarıdan aşağı işleyen koyu merkezci totaliter bir sistemi yürütmek için oluşturulmuşlardı. Bunlar değiştirilmeden demokrasi işletilmek istendi. Oysa demokrasi halkın en alt birimlerden başlayarak her aşamada yönetime katılmasıyla gerçekleşen bir yönetim biçimidir. (Uğur 1989 s. 8)

Bu açıklamalar, ülkemizde vakit geçirilmeden yönetsel reformlara gidilmesi gereğini ortaya koymaktadır. Aslında uzun yıllardan bu yana idari reform çalışmaları yapılmaktadır. Ancak çalışanların yönetime katılmaları konusunda oldukça söz söylenmesine rağmen henüz demokratikleşme sürecinin oldukça gerisindeyiz. Ussal bir ölçüde yetki devri aşırı merkezilikten kaçmanın en kolay yolu olarak görünmektedir. Bunun için astlara güvenmenin onlara yetkiyle birlikte sorumluluk da vermenin zamanı artık gelmiştir. (Ergun Polathoğlu, 1984, s. 184)

Öte yandan, eğitim yönetimi alanında da yönetim reformlarına gidilmesi, yerinden yönetimin bir ölçüde gerçekleştirilmesi daha da acil bir gereklilik olarak görünmektedir. Zira, ülkenin hedeflediği sanayi, bilimsel teknolojik ve demokratik devrimi gerçekleştirecek en başta gelen öge insan unsurudur. Bu unsur da eğitim sistemi tarafından yetiştirilmektedir. Ayrıca okul insan ögesi yönü, yani informal yanı güçlü, birey boyutu kurum boyutundan daha duyarlı bir örgüttür (Bursalıoğlu, 1979 s. 50) İnsan ilişkileri yönü bu denli güçlü bir örgütte insanlara önem verme, onları karara katma daha da önemli bir hale gelmektedir.

Nitekim, eğitim yönetiminin yerinden yönetime dayalı olması ve daha çok ilginin katılımına açık olması gibi konular birçok ülkenin gündeminde yer almaktadır. Gelişmiş ülkelerin belli düzenlemeleri başardıkları bu konularda gelişmekte olan ülkelerin de büyük çaba harcadıkları gözlenmektedir. Örneğin Asyada eğitim yönetiminin son yıllarda tek bir merkeze bağlı olmaktan kurtarılmaya çalışıldığı Latin Amerika ülkelerinde de eğitim yönetimine değişik kamu ve özel sektörden temsilcilerin katılımını sağlayan yeni işleyiş modellerinin geliştirildiği görülmektedir. (Yurdusev, 1988, s. 52)

## SEÇİLMİŞ KAYNAKLAR

- Aktan, Tahir. Kamu İdaresi (Genişletilmiş 2. Basım), Bursa: Uludağ Üniversitesi Güçlendirme Vakfı Yayını No. 20, 1989.
- Başaran, İbrahim Ethem. Örgütsel Davranışın Yönetimi. Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayını No. 111, 1982
- Bursalıoğlu, Ziya. Okul Yönetiminde Yeni Yapı ve Davranış. Genişletilmiş Beşinci Baskı Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları No: 78, 1979.
- Can, Halil. Başarı Güdüsü ve Yönetimsel Başarı, Ankara: H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fak Yayını No: 12, 1985.
- Ergun, Turgay ve Aykut Polatlıoğlu, Kamu Yönetimine Giriş. Geliştirilmiş 2. Baskı. Ankara: TODİE Yayını No: 212, 1984.
- Ertürk, Selahattin. Diktaçı Tutum ve Demokrasi. Gelişik 3. Baskı. Ankara: Yelkenetepe Yayınları No: 8, 1981.
- Fişek, Kurtan. Yönetim. Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 387. 1975 Gönensin, Okay. "Okullara" Cumhuriyet Gazetesi. 27 Kasım 1989.
- Kaya, Yahya Kemal. Eğitim Yönetimi, Kuram ve Türkiye'deki Uygulama. İkinci Basım Ankara: TODİE Yayını No: 208, 1984.
- Şaylan, Gencay, "Bürokratik Sistemler, Yönetime Katılma Olgusu ve Yapısal Sınırlılıklar" Amme İdaresi Dergisi. Haziran 1979.
- Uğur, Necdet. "Alternatif Politikalar" Cumhuriyet Gazetesi, 27 Kasım 1989.
- Yurdusev, Sermin. "Dünyada Eğitim Sistemi, Yakın Geçmişteki Yönelimleri" Eğitim Bilim Dergisi. Temmuz, 1988, Sayı 69.

# SAMSUN İLİNDE ÇEŞİTLİ LISELERE YÖNELEN ÖĞRENCİLERİN SOSYO - EKONOMİK DURUMLARI\*

Yrd.Doç.Dr. Reşide KABADAYI\*\*

## Problem

Milli Eğitim Temel Kanunu'nun ilgili maddelerine (Madde 27 ve 28/2) göre eğitim sistemine giren öğrenciler ortaöğretim (lise) düzeyine gelince çeşitli dallara ayrılmak durumunda kalmaktadırlar. Zira, bu öğretim düzeyinde mesleki, teknik ve akademik (genel) olmak üzere genel olarak üç dal bulunmaktadır. Milli Eğitim Temel Kanunu'nun öteki maddeleri ise bu düzeyde gerçekleşen dallara ayrılıma ya da yönelmenin öğrencilerin ilgi, istidat ve kabiliyetleri doğrultusunda gerçekleşeceğini belirtmektedir. (Madde 23 ve 28) Ancak, bazı Avrupa ülkelerinde yapılan araştırmalar dallara ayrılma sürecinde sosyo-ekonomik etmenlerin rol oynadığı ve özellikle mesleki-teknik liselerde okullaşan öğrencilerin genel liselerde okullaşanlara göre daha çok sosyo-ekonomik bakımdan alt olarak nitelenebilecek tabakalardan geldiklerini göstermektedir. (Aytaç, 1985, ss. 43-47) Bu durum aynı zamanda, Yükseköğretime girişte sosyal farklılıkların oluşmasına neden olmaktadır. O nedenle, üst tabakaların çocukları Üniversite öğrenimi düzeyinde olduklarından daha yüksek bir oranda temsil edilmektedirler (Ceri, 1973 s. 15). Nitekim, ülkemizde de benzer bir durumun gözlemlendiği söylenebilir. Genel lise mezunu öğrenciler diğer lise öğrencilerine göre, yükseköğretime giriş sınavlarında daha yüksek oranda başarı göstermektedirler. (Tezcan, 1984, s. 131).

Bir çok Avrupa ülkesinde bu durumun giderilmesi ve aynı zamanda da "Eğitimde Fırsat Eşitliği" ilkesi (Milli Eğitim Temel Kanunu Madde 8) yolunda bir adım olarak çok amaçlı liseler sistemine geçilmiştir. (Ceri, 1973, s. 23).

Öteyandan, eğitimde fırsat eşitliği ilkesi bakımından çeşitli öğretim kurumlarında okullaşan öğrencilerin, örneğin baba mesleği değişkenine göre dağılımının, ilgili bölgedeki erkek nüfusun mesleklere göre dağılımına benzer bir durum göstermesi beklenir. Böylece çeşitli sosyo-ekonomik gruplardan gelen öğrencilerin ilgili okullarda eşit oranlarda temsil edildikleri düşünülebilir. (Ta Ngoc Cháu, 1976). Ters durumlar daha düşük ya da yüksek oranlarda temsil olunabileceğinden fırsat eşitsizliğinin doğacağı sonucuna varılabilir.

## Amaç

Bu araştırmada Samsun ili sınırlarında bulunan çeşitli ortaöğretim kurumlarında (liselerde) okullaşan öğrencilerin, sosyo-ekonomik değişkenlerden baba mesleği, baba ve anne öğrenim durumu değişkenlerine göre yüzde dağılım ve oranları ile Samsun ili yetişkin nüfusun aynı değişkenler bakımından gösterdiği yüzde dağılım ve oranları

\* Bu yazı araştırmacının Mart, 1990'da gerçekleştirdiği "Çeşitli Liselere Yönelmede Rol oynayan Sosyo-Ekonomik ve Eğitimsel Etmenler" adlı araştırmasının bir bölümünden yararlanarak hazırlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bu araştırmaya başvurulabilir.

\*\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

arasında önemli farklar bulunup bulunmadığına bakılmaktadır. Böylece bir yandan çeşitli liselere kimlerin yöneldiği saptanırken bir yandan da durumun "eğitimde fırsat eşitliği" ilkesi bakımından tartışılması amaçlanmaktadır.

#### Yöntem

**Evren Örneklem :** Bu araştırmanın evrenini Samsun merkez ilçe ile diğer ilçelerde bulunan liselerde öğrenim görmekte olan öğrenciler oluşturmaktadır. Üç ilçe dışında Samsun'un bütün ilçelerinde birden çok lise bulunmaktadır. Genel liseler bütün liselerin % 47,7 sini Mesleki liseler ise % 55,3'ünü oluşturmaktadır. Öte yandan, liselerin % 34'ü merkez ilçede diğerleri ise (% 66) öteki ilçelerde bulunmaktadır.

Araştırma kapsamına alınan öğrencilerin seçilmesinde kimle örnekleme yoluna gidilmiş ve her lise çeşidinden biri merkezde biri ilçelerde olmak üzere ikişer adedi örnekleme alınmıştır. Merkezde bulunan Anadolu Lisesi örnekleme alınmış ve özel liseler ise kapsam dışında tutulmuştur. Böylece toplam 47 liseden 12'si araştırma örneklemine alınmıştır. Örnekleme giren liselerin üçüncü sınıflarından birer şube seçilerek toplam 27848 öğrencinin 601'inden bilgi toplanmıştır.

**Veri Toplama :** Araştırma Anketinde açık uçlu soru ile elde edilen öğrencilerin baba mesleği ile ilgili veriler, Samsun ili nüfus sayımında ortaya çıkan erkek nüfusun mesleklere göre dağılımı sonuçlarıyla karşılaştırıldığından, sayımlarda kullanılan meslek sınıflamasına uygun olarak sınıflanmıştır. DIE'nin kullandığı bu meslekler sınıflaması Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) tarafından geliştirilen mesleklerin uluslararası sınıflamasına oldukça benzemektedir. ILO'nun sınıflamasında meslekler aşağı yukarı hiyerarşik bir biçimde gruplandıklarından (Huşen, 1972, s. 20) DIE sınıflamasının da bir ölçüde hiyerarşik olduğu söylenebilir.

Sonuçları yayınlanan en son sayım olduğundan, araştırmada 1985 nüfus sayımı sonuçları kullanılmaktadır. Bu sayımda ilgili veriler 12 ve daha yukarı yaş grubu için verilmektedir. Oysa araştırma amacı gereği ilgili karşılaştırmaların 15 ve daha yukarı yaş (ortaöğretim sonrası yaş) grubu nüfusuyla yapılması daha uygun olurdu.

**İstatistiksel Çözümleme Tekniği:** Araştırmada oranlar (araştırma oranları ile Samsun il nüfusu oranları) arasındaki farkın anlamlılık testi, iki ayrı örneklemin varlığından dolayı "Bağımsız örneklerde İki Oran Arasındaki Farkın Anlamlılık Testi "Z" tekniği kullanılarak yapılmıştır. Bu testin formülü aşağıdaki gibidir. (Saraçbaşı, Karaağaoğlu, Sakar 1986, s. 130).

$$Z = \frac{|P_1 - P_2|}{[(PQ/n_1 + PQ/n_2)]^{1/2}}$$

#### Bulgular

**Baba Mesleği:** Çeşitli Liselerde okullanan öğrencilerin baba mesleklerine göre yüzde dağılımları ile Samsun ili erkek nüfusunun bu mesleklere göre yüzde dağılımı Tablo 1'de sunulmaktadır.

Tablo'da Samsun ili erkek nüfusu oranları diğer oranlarla ayrı ayrı karşılaştırılarak önemli fark olup olmadığına bakılmaktadır. Örneğin Samsun erkek nüfusunun %4,6'sı

"İlmi ve teknik elemanlar, serbest meslek sahipleri" sınıfında bulunmaktadır. Bu oran önce Anadolu Lisesi sınıfında bulunan % 47,8 ile daha sonra da diğer liselerin oranlarıyla karşılaştırılarak Z testleri ile aralarında önemli fark olup olmadığına bakılmaktadır.

Bu Tablo'da yapılan hemen bütün Z testleri İmam Hatip ve Teknik Lise sütunu hariç anlamlı sonuç vermektedir. Yani, Anadolu Lisesi ve Genel Liselerde okuyan öğrencilerin baba mesleklerinin yüzde dağılımı ile Samsun ili erkek nüfusunun mesleklere göre yüzde dağılımı arasında (biri dışında) önemli farklılık olduğu sonucuna varılabilir. Dağılımlar incelendiğinde "ilmi ve teknik elemanlar ve serbest meslek sahipleri" grubunun çocuklarını olduklarından çok yüksek bir oranda (% 4,6 ve % 47,8) Anadolu Liselerine gönderdikleri anlaşılmaktadır. Bir başka söyleyişle, bu meslek grubunun çocukları Anadolu Liselerinde yüksek bir oranda temsil edilmektedirler. Benzer şekilde "Müteşebbisler, direktörler ve üst kademe yöneticileri", "idari personel vb." ile "ticaret ve satış personeli" gruplarının çocuklarının da Anadolu Liselerinde fazla oranlarda temsil edildiği anlaşılmaktadır.

Bunların tersine, "şahsi hizmet işinde çalışanlar", "çiftçi" olarak nitelendirilebilecek "tarımcı, ormancı, hayvancı ve balıkçılar" grubu ile "işçi" olarak nitelendirilebilecek "tarım dışı üretim faaliyetinde bulunanlar" sınıflarının çocukları ise Anadolu Liselerinde düşük oranlarda temsil edilebilmektedirler. Yani, bu grupların çocuklarının özellikle çiftçi (% 54,5 ve % 3) ve işçi (% 20,4 ve % 4) çocuklarının Anadolu Lisesine gidebilme şanslarının çok düşük olduğu anlaşılmaktadır. Tablo 1'de göze çarpan diğer bir olgu da meslekler sınıflamasının 1. ve 2. sıralamasında yer alan meslek gruplarının çocuklarının bütün mesleki ve teknik liselerde çok düşük oranlarda okullarındadır. Yani, bu grupların çocukları ilgili liselerde temsil edilmemektedirler. Buradan üst meslek gruplarının çocuklarını mesleki ve teknik liseler yerine, genellikle genel liselere göndermeyi tercih ettikleri söylenebilir.

Bunların tersine, meslekler sınıflamasının 3. ve daha alt sıralarında bulunanların da Mesleki ve Teknik liselerde olduklarından daha yüksek oranlarda temsil edildikleri gözlenmektedir. Bir başka söyleyişle, bu grupların çocukları daha çok Mesleki ve Teknik liselere yönelmektedirler.

Tablo 1'in en çarpıcı bulgusu çiftçi olarak nitelenebilecek "tarımcı, ormancı, hayvancı vb." grubunun Samsun İli Erkek Nüfusunun % 54,5'ünü oluşturduğu halde, hiçbir lisede bu oranda temsil edilmeyiştir. Bu durumun, çiftçi çocuklarının ortaöğretim düzeyinde yeterli okullaşma olanağı bulamamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Tablo 1'de göze çarpan bir başka olgu da, İmam Hatip lisesi ile Teknik Liselere yönelen öğrencilerin baba mesleklerine göre dağılımının Samsun İli erkek nüfusunun mesleklere göre dağılımına benzer bir dağılım göstermesidir. O nedenle, bu liselerde bütün gruplarının çocuklarının eşitçe temsil edildiği söylenebilir.

**TABLO 1**  
**SAMSUN İLİ ERKEK NÜFUSUNUN MESLEKLERE GÖRE YÜZDE DAĞILIMI İLE**  
**ÇEŞİTLİ LİSE ÖĞRENCİLERİNİN BABA MESLEKLERİNE GÖRE YÜZDE**  
**DAĞILIMLARI VE ORANLAR ARASINDAKİ FARKIN ÖNEMLİLİK TESTİ**  
**SONUÇLARI**

Meslekler	Samsun ili Erkek Nüf.	Anadolu Lisesi	Genel Lise	İmam H. Tek. L.	Meslek Lis. ve Ticaret Lisesi
1. İlimi ve Tek. elemanlar serbest meslek sahip.	4.6	47.8*	15.6*	6,9	1.5*
2. Müteşebbisler, direktörler, üst kademe yön.	0,8	10.4*	5.0*	1.5	1.1
3. İdari Personel vb.	2.9	16.4*	17.7*	9.2*	9.8*
4. Ticaret ve Satış Per.	5.6	11.9*	22.7*	5.4	7.2
5. Şahsi hizmet işinde çalışanlar	5.7	1.5	1.4*	7.7	10.6*
6. Tarımcı, ormancı, balıkçı vb.	54.5	3.0*	7.1*	37.8*	20.5*
7. Tarım dışı üretim faaliyetleri	20.4	4.0*	29.8*	28.5*	46.8*

NOT: 1. Tablo'da "\*" ile işaretlenen oranlar, kendilerine denk gelen Samsun ili Erkek Nüfusu oranları ile 0,05 düzeyinde önemli farklılık göstermektedirler.

2. Herbir sütündeki oranlar toplamının 100 olmayışı "işsiz ve bilinmeyen" grubunun dahil edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

**Baba Öğrenim Durumu:** Tablo 2'de çeşitli lise öğrencilerinin baba öğrenim durumu değişkenine göre yüzde dağılımları ile Samsun İli Erkek Nüfusunun aynı değişkene göre yüzde dağılımı verilmektedir. Tablo'da yanı zamanda ikili oran karşılaştırmaları da yapılmaktadır.

Tablo 2'de ilk göze çarpan bulgu öğrenim durumu ancak ilkökul ve daha düşük düzeyde olan babaların çocuklarının Anadolu Liselerine çok düşük oranlarda gidebildikleridir. Bunun tersine, daha üst düzeyde, özellikle yükseköğrenim görenlerin çocukları ise Anadolu Lisesinde fazla oranda temsil edilmektedirler. Yani, bu lisede okullaşma olanağına daha çok öğrenimleri üst düzeyde olan babaların çocuklarının sahip oldukları söylenebilir. Genel Liselerde de daha düşük oranlarda olmak üzere benzer bir durum gözlenmektedir.

Öte yandan, okuma yazma bilmeyenlerin çocukları İmam Hatip Lisesinde fazla oranda temsil edilirken bu okulda okullaşan öğrencilerin baba öğrenim durumlarının yüzde dağılımı, ilkökul sonrası Samsun Erkek nüfusunun öğrenim durumuna göre yüzde dağılımına benzer bir dağılım gösterdiği gözlenmektedir. Kız Meslek, Ticaret ve Teknik lise öğrencileri babalarının, öğrenim durumuna göre dağılımı, zaman zaman oranlar farklılık göstermekle birlikte Samsun İli Erkek Nüfusunun bu değişken baki-



**TABLO 2**  
**ÖĞRENİM DURUMUNA GÖRE SAMSUN İLİ ERKEK NÜFUSUNUN YÜZDE DAĞILIMI İLE ÇEŞİTLİ**  
**LİSE ÖĞRENCİLERİNİN BABA ÖĞRENİM DURUMUNA GÖRE YÜZDE DAĞILIMLARI VE ORANLAR**  
**ARASINDAKİ FARKIN ÖNEMLİLİK TESTİ SONUÇLARI**

Öğrenim Durumu	Samsun Erkek Nüfusu	Anadolu Lisesi	Genel Lise	İmam Hatip Lisesi	Kız Mes. Lisesi	Tic. Lisesi	End. Lis.	Teknik
Okuma Yazma bilmeyen	12.7	3.0 *	5.7*	22.5*	8.8	18.8	10.7	12.2
Okur Yazar ve İlkokul Mezunu	70.5	4,5*	53.2*	58.4*	57.4*	56.8*	70.2	46,3*
Ortaokul Mezunu	6.0	10.4	11.3*	6.7	16.7*	12.6	10.7	12.2
Lise ve Dengi Okul Mezunu	7.6	25.4*	15.6*	5.7	10.2	8.1	4.7	19.5*
Fakülte ve Yüksek Okul	3.1	56.7*	14.2*	6,7	7.4	3.6	3.7	8.8
<b>Toplam</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

NOT : 1. " \* " ile işaretlenenler Samsun Erkek Nüfusu oranlarıyla 0.05 düzeyinde önemli farklılık gösterenlerdir.

TABLO 3

ÖĞRENİM DURUMUNA GÖRE SAMSUN İLİ KADIN NÜFUSUNUN YÜZDE DAĞILIMI İLE ÇEŞİTLİ  
LİSE ÖĞRENCİLERİNİN ANNE ÖĞRENİM DURUMUNA GÖRE YÜZDE DAĞILIMLARI VE ORANLAR  
ARASINDAKİ FARKIN ANLAMLIKLIK TESTİ SONUÇLARI

Öğrenim Durumu	Samsun Kadın Nüf.	Anadolu Lisesi	Genel Lise	İmam Hatip Lise.	Kız Meslek Lise.	Ticaret Lise.	Endüstri Mes.L.	Teknik Liseesi							
Okuma Yazma Bilmeyen	37.5	2	3.0*	31	22.0*	61	68.6*	15	22.1*	52	46.8	25	29.8.	8	19.6*
Okur Yazar ve İlkokul Mezunlu	56.1	13	19.4*	69	48.9	22	24.8*	46	67.6	50	45.1*	52	61.9	23	56.1
Ortaokul Mezunlu	1.6	8	11.9*	20	14.2*	2	2.2	3	4.4	3	2.7	2	2.4	4	9.7*
Lise ve Dengi Okul Mezunlu	3.5	17	25.4*	11	7.8*	2	2.2	3	4.4	4	3.6	3.	3.5	3	7.3
Fakülte ve Yüksek Okul	1.2	27	40.3*	10	7.1*	2	2.2	1	1.5	2	1.8	2	2.4	3	7.3
<b>Toplam</b>		<b>67</b>	<b>141</b>	<b>89</b>	<b>68</b>	<b>111</b>	<b>84</b>	<b>41</b>							

NOT 1. \* ile gösterilenler Samsun İli Kadın Nüfusu dağılımındaki oranlardan 0.05 düzeyinde önemli farklılık göstermektedir.

mından dağılımına benzer bir durum göstermektedir. Endüstri Meslek Lisesi öğrencilerinin baba öğrenim durumuna göre dağılımı ise bütünüyle Samsun Erkek Nüfusunun öğrenim durumu değişkenine göre dağılımına benzemektedir.

Bu bulgulardan, çeşitli öğrenim durumunda ya da sosyo-ekonomik tabakada bulunan babaların Mesleki ve Teknik Liselerde eşit oranlarda temsil edildikleri söylenebilir. Ancak yukarıda sözü edildiği gibi, Akademik program uygulayan liselerde özellikle de Anadolu Liselerinde durum böyle değildir.

**Anne Öğrenim Durumu:** Tablo 3'de çeşitli lise öğrencilerinin anne öğrenim durumuna göre yüzde dağılımları ile Samsun İli Kadın Nüfusunun öğrenim durumu değişkenine göre yüzde dağılımı ve yapılan iki oran arasındaki farkın önemlilik testi sonuçları verilmektedir.

Tablo 3'de bulguları Anadolu Liseleri için önceki karşılaştırmalara benzer sonuçlar vermektedir. Öğrenim durumları düşük düzeyde olan annelerin çocukları Anadolu Lisesine yine düşük oranlarda gidebilme olanağı bulurken, öğrenim durumları yüksek olanların, özellikle Fakülte ve Yüksekokul mezunlarının çocukları bu okulda yüksek bir oranda temsil edilmektedirler.

Genel Liselerde öğrenci annelerinin öğrenim durumu değişkenine göre dağılımı Samsun Kadın Nüfusunun aynı değişkene göre dağılımına benzer bir dağılım göstermekle beraber öğrenimleri daha üst düzeyde olan annelerin çocuklarının bu liselerde olduklarından yüksek sayılabilecek oranlarda temsil edildiği gözlenmektedir. Teknik Liselerin de benzer bir durumda oldukları söylenebilir.

Diğer mesleki liselerin hemen hepsinde lise düzeyi ve üstü öğrenime sahip annelerin çocukları, olduklarından düşük oranlarda temsil edilmektedir. Bir başka söyleyişle bu düzey öğrenime sahip annelerin çocukları mesleki liselerde okulaşmamaktadırlar.

Bunların tersine, İmam Hatip ve Ticaret Liseleri, okuma yazma bilmeyen annelerin çocuklarının yüksek oranlarda temsil edildikleri okullar olarak görünmektedir.

## Sonuç

1. Öğrencilerin ortaöğretim düzeyinde çeşitli liselere yönelmelerinde bazı sosyo-ekonomik etmenlerin rol oynadığı söylenebilir. Başta Anadolu Lisesi olmak üzere akademik liselere daha çok sosyo-ekonomik bakımdan üst olarak nitelenebilecek ailelerin çocukları yönelmektedirler. Diğer tabakaların çocukları ise genellikle mesleki ve teknik liselerde okulaşmaktadırlar.

2. Eğitimde fırsat eşitliği ilkesi bakımından değerlendirildiğinde üst meslek gruplarının çocuklarının Anadolu ve diğer genel liselerde olduklarından yüksek oranlarda temsil edildiği gözlenmektedir. Daha alt meslek gruplarının çocukları ise bu liselerde olduklarından düşük oranlarda temsil edilmektedirler.

3. Yükseköğretime girebilme şansı bakımından duruma bakıldığında; sosyo-ekonomik bakımından daha avantajlı aile çocuklarının, ortaöğretim düzeyinde yüksek öğretime hazırlanmayan programlara yönelmeleri gerçeğinden giderek bu öğrencilerin durumlarının daha da avantajlı hala geldiği söylenebilir.

### Öneriler

1. Milli Eğitim Temel Kanununun ilgili maddelerine (Madde, 23 ve 28) paralel olarak öğrencilerin yetenek, ilgi ve istidatlarına uygun programlara yönelmelerini sağlayabilme yolunda önlemler alınmalıdır. Eğitim sisteminde ve özellikle de temel eğitim düzeyinde "mesleki rehberlik" faaliyetlerine daha fazla yer verilmesi bu yolda atılacak ilk adımlardan biri gibi görünmektedir. Nitekim Beşinci Beş Yıllık Plan'da "Öğrenciyi tanıma, yöneltme üst öğrenime ve mesleğe hazırlamanın bu eğitim basamağının temel özelliği" olduğunu belirterek (DPT, 1985, ss. 141-142) benzer bir önemi öngörmektedir.

2. Ortaöğretim düzeyinde öğrencilerin yanlış olarak nitelenebilecek yönelmelerini telafi edebilmek amacıyla, bu düzeyde çeşitli liseler arasında yatay geçişlere imkan verecek düzenlemelere gidilmelidir.

3. Akademik yeteneği olan yoksul aile çocuklarının ortaya çıkarılıp ilgili akademik okullara yönelmelerini sağlayacak önlemler alınmalıdır.

### KAYNAKÇA

- Aytaç, Kemal. *Avrupa Okul Sistemlerinin Demokratlaştırılması (Üçüncü Baskı)*. Ankara: A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını No: 143, 1985.
- CERI, *Equal Educational Oportunity: A Statement of the Problem with Special Reference to Recurrent Education*. Paris: OECD, 1973.
- DİE, *Genel Nüfus Sayımı. Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri. Samsun*. Ankara: DİE yayını No: 1237, 1989.
- DPT, *Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, 1985 - 1989*. Ankara: DPT Yayını No: 1974, 1985.
- Husen, Torsten. *Social Background and Educational Career*, Paris: OECD, 1972.
- "Milli Eğitim Temel Kanunu (1739 S.K.)", *Resmî Gazete*. 1454; 24 Haziran 1973.
- Saraçbaşı, Osman, Ergun Karaağaoğlu, Osman Saka, *Basic Programlama ve İstatistiksel Yöntemler*. Ankara: H. Ü. Biyo - İstatistik Dalı, 1986.
- Ta Ngoc Châu. *"Eğüality of Educational Opportunity"*, Paris: International Institute of Educational Planning, 1976. (Ders Notları).
- Tezcan Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi Kuram ve Sorunlar*. (3. Bası). Ankara: Çağ Matbaası, 1984.

## ZIYA GÖKALP'İN ŞİİR DÜNYASI VE ŞİİRLERİNİN BİR DÖKÜMÜ

Dr. Nesrin KARACA

1908 II. Meşrutiyet sonrası Türk milliyetçiliğinin yönlendirici ismi olan Ziya Gökalp; milliyetçilik hareketinin sistemleşmesi ve şekillenmesinde itici bir güç durumunda olan "mefkûre" sini sosyal ve felsefî eserler, bir çok seri makalelerden başka şiirler, manzum- mensur hikâyeler ile masallar da yazarak çeşitli yönleri ile yaymaya çalışmıştır.

Fakat Ziya Gökalp'in şair tarafı diğer yönlerinin gerisinde kalmış; düşünce adamı Gökalp, sosyolog Gökalp, kültür ve medeniyet konularının, Türk hayatının sürekli araştırmacısı Gökalp, şair Gökalp'ı arka plâna itmiş böylece onun hep öbür yanları üzerinde durulagelmiştir.

Yahya Kemâl'in Gökalp'i ; "... Sistem adamıydı. Bir sisteme dahil olmayan fikir- lere değer vermezdi, hezarfenliği sevmezdi, nazarında malûmatın vesikadan yüksek bir meziyeti yoktu." <sup>1</sup> şeklinde tanıtmasıyla beraber onun ölümüne yakın yıllara kadar şiire devamla, sayıları bir hayli kabarık şiirler bıraktığı bilinen bir konudur. Gökalp, ilmî nitelikte olan eserlerin yanısıra şiiri de sürdürmüş, fikirlerini, düşüncelerini yaymak için şiiri bir araç olarak kullanmayı bilmiştir.

Gerçekte Gökalp, bir çokları gibi edebiyat hayatına şiirle girmiştir. Kendisinin ifadelerine göre, ilk manzumesini 16 yaşında iken yazmış; bu manzume 2 yıl sonra, Ali Şefkatî'nin Londra'da çıkardığı İstikbâl gazetesinde yayınlanmıştır. Böylece küçük Gökalp'in ilk şiiri İstikbâl'in 23 Eylül 1895 tarihli 31. sayısında yerini almıştır <sup>2</sup>. Hemen hemen aynı yıllarda "Beni" ve "Bilmem ki" redifli gazelleri ile "Hocamın Vasiyeti" ve "Hürriyet Marşı" nı yazmıştır <sup>3</sup>.

Ancak başka bir kaynaktan, bir belgeyle Gökalp'in ilk şiirini 15 yaşında iken yazdığı ve adının da "Hürriyet Marşı" olduğu belirtilmektedir <sup>4</sup>.

Ziya Gökalp "Yeni Hayat" kitabının önsözünde:

"Şuur devrinde şiir susar, şiir devrinde şuur seyirci kalır. İçinde bulunduğumuz zaman, galiba birinci devreye aittir: Şairler muz'larından uzak düşmüş, vezin ve kafiye şuurulu müteşairler eline geçmiş. Bu hali çocukların hayatında da görürüz. . . Ders saatleri arasında oyun fâsılaları var. Aynı zamanda çocuk terbiyesinde birtakım dersler oyun tarzında verilir; bunun gibi, halk terbiyesinde de bazı fikirlerin, vezin kisvesinde arz edil-

<sup>1</sup> Yahya Kemâl, *Siyasî ve Edebi Portreler*, İstanbul - 1968, sf. 16

<sup>2</sup> Fevziye Abdullah Tansel bu şiirin yayım tarihini 1896 olarak vermişse de (sf. 362) Cavit Orhan Tütengil, *Ziya Gökalp Üstüne Notlar*, Genişletilmiş Yeni Basım. İstanbul - 1964, sf. 59/Şevket Beysanoğlu, *Şâki İbrahim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler*, İstanbul - 1976 - Kültür Bak. Yay., sf. 135'de bu tarihin 1895 olduğu ortaya konulmuştur.

<sup>3</sup> F.A. Tansel, *Ziya Gökalp Külliyyâtı I* (sf. 261-262-263-264)

<sup>4</sup> M. F. Kırzioğlu, *Yazılı Vesikalara Göre Ziya Gökalp Müzesi ve Ziya Gökalp*, İstanbul - 1956, sf. 67 - 68

mesi fena mı olur? ." cümleleri ile şiirlerini terbiye edici, öğretici bir maksat güderek yazdığını ifade eder. Gökalp'in şiir yazmaktaki gayesi; zengin hayalleri, derin hisleri, ince fikirleri işleyen sanat eserleri yaratmak değildir. O şiirlerinde her şeyden önce -şuur- a önem vermiştir.

Bu konuda Yusuf Akçora şunları söyler:

"Ziya Gökalp'in içtimâî makaleleri ile, siyasî nazariyatına verdiği sistematik şekil ve ifadeleriyle, fakat bunlardan daha ziyade çok tabii ve sade yazılmış şiirleriyle, alehhus çocuklara mahsus yazılmış şiirleri ile Türkçülüğe pek büyük hizmetleri dokunduğunu. . ." <sup>5</sup>

Fuat Köprülü de, 1919 yılında Büyük Mecma'nın "En güzel eseri kim yazdı?" anketine verdiği cevapta:

"İntihap edilecek eser mutlaka manzum olacak ise, Ziya Gökalp Bey'in eserleri bu mükafata lâyıktır. Faaliyet-i fikriyesinin ve te'sirâtının azameti itibarıyla Namık Kemâl'den sonra yetiştirebildiğimiz en büyük mütefekkir olan Ziya Bey, millî edebiyatın on seneden beri şüphesiz en güzel, en kıymetli nûmunelerini yazmıştır." <sup>6</sup> sözleriyle Gökalp'in fikir ve edebiyat hareketindeki yerini vurgulamaktadır.

Gökalp'in şairliğini 1908'den önceki şiirleri, 1908'den sonraki şiirleri şeklinde ele almak mümkündür. İlk dönem şiirlerinin hemen hepsi Servet-i Fünun'dan beri kullanılmaya başlanan batı kaynaklı nazım şekillerinden genellikle sone veya üçer mısralık kıt'alardan oluşur. Bu dönem şiirlerinden "Köylü Şiirleri" nde (267 - 269) hece vezni kullanan Gökalp, daha çok aruzla yazmıştır. O'nun fikir hayatında önemli bir dönüm noktası ve sanat hayatının ikinci merhalesinin başlangıcı olan "TURAN" şiiri de aruzla yazılmış olup; Gökalp, bu şiiri yazmadaki maksadını "Türkçülüğün Esasları" nda devrin siyasî ve fikrî hayatından bahsederek, "Genç Kalemler" hareketine katılıp şiirin yayınlanmasına kadar getirir. <sup>7</sup>

Gökalp'in şiirlerini konu, şekil ve muhteva yönünden ele alıp, yorumlamadan önce bir dökümünü yapmak yerinde olacaktır.

Ziya Gökalp: "Mukaddes vücu'de,

Şair, kendi ruhunu bulandır. Ben bunları senin ruhunu bulduktan sonra yazdım. Orada yaratıcı bir şiiriyet dalgalanıyordu. Bu şiiriyeti ben, destana geçirmek istiyordum; fakat sen bekleyemedin; onu tarihe sokmağa başladın. O halde, ben duruyorum artık sen yürü! gibi ifadelerle -önsöz- koyduğu KIZILELMA kitabında 27 parçaya yer vermiştir. Bu parçaların türünü belirleyecek olursak; "Turan" şiiri, Masallar ("Kızıl Elma", "Ülker ile Aydın", "Küçük Şehzade", "Polvan Veli", "Alageyik", "Kurt ile Ayı"), Koşmalar ("Tevhid", "Türk'ün Tekbîri", "İlâhi", "Asker Duası", "Kendine Doğru", "Ötüken Ülkesi", "Hayat Yolunda", "Yeni Attilâ", "Osman Gazi Kurultayda", "Durma Vur", "Şehit Haremi", "Yeşil Boncuk", "Altun Yurt", "Akkurum", "Meşhed'e Doğru), Destanlar ("Altun Destan", "Ergenekon", "Esnaf Destanı", "Balkanlar Destanı", "Kızıl Destan")

Gökalp'in ikinci kitabı olan YENİ HAYAT'ta 32 şiiri vardır. Bunların başlıklarını verecek olursak: "Din", "Din ile İlim", "Vatan", "Millet", "Ahlâk", "Vazife", "Vefa"

<sup>5</sup> Yusuf Akçora, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri - 1928 Yılı Yazıları*, Kültür Bak. Yay.,

<sup>6</sup> *Büyük Mecma*, Sayı : 14, 30 Terinevvel 1919

<sup>7</sup> *Türkçülüğün Esasları*, s. 13 - 14

"Köy", "Lisan", "Kadın", "Ev Kadını", "Seciye", "Medeniyet", "Dehâ", "Kavim", "Sanat", "İslâm İltihâdı", "Halife ile Müftî", "Meslek Kadını", "Aile", "Devlet", "Bütçe Birliği", "Vakıf", "Dar'ül Fünûn", "Küllîye", "Asker ile Şair", "Çocuk Duası", "İlâhiler", "Tal'at Paşa", "Enver Paşa", "Ömer Naci", "Mustafa Necip".

Üçüncü kitab ALTUN IŞIK'ta ise 7'si Mensur Masal ("Keloğlan", "Tembel Ahmet", "Kuğular", "Nar Tanesi yahut Düzme Keloğlan", "Keşiş Ne gördün?", "Pekmezci Anne", "Yılan Bey ile Peltan Bey"), 4'ü Manzum Masal ("Kolsuz Hanım", "Küçük Hemşire", "Deli Dumrul", "Arslan Basat" I. 'Nasıl Dünyaya Geldi?' - II. 'Nasıl ve Nerede Büyüdü?' - 'Daha Küçük Bir Çocukken Kızgın bir Boğayı Nasıl Yendi?' - IV 'Oğuz İlini Tepegöz'den Nasıl Kurtardı?', 2 Perdelik Manzum Piyes "Alp Arslan- Malazgirt Muharebesi" olmak üzere 12 parça vardır.

Ziya Gökalp'in çeşitli yerlerde yayınlanmış olan şiirlerini bir araya getiren Fevziye Abdullah Tansel, bunları DAĞINIK ŞİİRLER başlığı altında toplamıştır. Bu bölümde yer alan 57 şiir şunlardır: "İhtilâl Şarkısı", "Gazel", "Beyit", "Hocamın Vasiyetinden" I- II- III- IV, "Hürriyet Marşı", "Mektepte Cumhuriyet İlanı", "Köylü Şiirleri" I. "Oruç"- II. "Ezan"- III. "Namaz"- IV. "Zekât"- V. "Bayram", "Köy Gazetesi", "Nefs'ül Emir", "Şiir Nasıl Sânih Olur?", "Rûbab-ı Şikeste", "Şarı İbrahim Destanı", "Türklük" "Cenk Türküsü", "Türk'ün İmtihanı", "Küçük Tomris", "Çanak kale", "Altun Işık", "I. Savaş", "Galiçya Yolunda", "Yaratılış- Türk Kozmogonisi (I, II, III, IV), "Limni'de Dicle Vadisi", "Yürük Ali", "Çoban ile Bülbül", ". . . . ." (isimsiz), ". . . . ." (isimsiz), "Mevlid Duası", "Ali Kemal'e", "İktisadî Vatanperverlik", "Kara Destan", "Büyük Farz", "İngiliz'den Sakın", "Karacadağ", "İngiliz'e", "Ak Destan", "İzmir Bayramı", "İzmir'de ", "Diyaribekir Dar'ül Eytâminın Sünnet İlâhisi", "Asker Mezarlığının Kitabesi", "İstida", "İkinci İstida", "Mektepli Hanım Kızların Marşı", "İpek Kozası", "Niçin"?", "Mefkure", "Hocamın Vasiyeti'nden".

II. Meşrutîyet'in ilânından önce yazılan bu şiirlerin hepsi aruz vezniyledir. Genellikle divan edebiyatında kullanılan nazım şekilleriyle, yabancı kelime ve terkiplerle yüklü özellikler gösteren bu şiirler Servet-i Fünun devri şiirlerini hatırlatırlar. Gökalp, henüz şahsiyetini ve karar kılacağı noktayı bulamamıştır.

Böylece, toparlayacak olursak Gökalp'in; KIZILELMA'da 27, YENİ HAYAT'ta 32, ALTUN IŞIK'ta 4 (Manzum masal) ve DAĞINIK ŞİİRLER'de 57 olmak üzere 120 tane şiiri bulunmaktadır. Fevziye Abdullah Tansel'in şiirler ve halk masallarını topladığı "Ziya Gökalp Külliyyâtı I" in indeksinde 121 şiir görünmesinin sebebi şudur:

Hocamın Vasiyetinden" seri şiirinin V. bölümü bir düzenleme ile asıl şiirden ayrı olarak gösterilmiştir. Böylelikle sayı fazlalığıyla toplam miktar 121 olmaktadır <sup>8</sup>.

Ancak belirtmemiz gereken husus, kitapta yer alan "Türklük" (sf. 276) ve "Cenk Türküsü" (277) başlıklı şiirlerin "Gökalp" takma adıyla da yazan Ali Canip (YÖNTEM)'e ait olduğudur <sup>9</sup>.

-Döküm- işleminde, Gökalp'in şiirlerindeki mısra sayısını da göstermek gerekirse; KIZILELMA'da 2480, YENİ HAYAT'ta 1741, ALTUN IŞIK'ta 1900, bunların dışında

<sup>8</sup> *Ziya Gökalp Külliyyâtı I, sf. 373 (XXI Numaralı şiirle ilgili not)*

<sup>9</sup> *Cavit Orhan Tütengil, Ziya Gökalp Üzerine Notlar, İstanbul - 1956 sf. 20 - 22*  
*Cavit Orhan Tütengil, Ziya Gökalp Üstüne Notlar, Türkiye Sosyoloji Cemiyeti Yayınlarından, İstanbul - 1969 (Genişletilmiş Yeni Basım), sf. 19 - 22*

kalan DAĞINIK ŞİİRLER'de 1577 olmak üzere toplam: 6698 mısra bulunduğunu söyleyebiliriz. Ama, Ali Canip'e ait olan 24 mısraı düşürecek olursak bu sayı 6674 kalacaktır.

### ZİYA GÖKALP'İN ŞİİRLERİNDE KONULAR

Bir gayenin gerçekleşmesi amacıyla yazılan bu şiirlerde, Türkçülüğün Esasları adlı eserlerde en kapsamlı ifadesini bulan "memleketimizi medeniyetçe yükseltmek, kültür (hars) bakımından kuvvetlendirmek" hedef alınmıştır.

Gökalp'in işlediği konuları belli bir ayırım dahilinde ele alacak olursak, şöyle bir sıralama yapabiliriz.

1. "Turancılık" mefkuresini savunduğu şiirler,
  2. "Oguzculuk" veya "Türkmencilik" le ilgili şiirleri,
  3. "Türkiyecilik" ve Türk toplumunun yükselişini amaçlayan şiirler,
  4. Köye ve köylüye ilişkin olan şiirler,
  5. Batı medeniyetinden yararlanılmasını, halkın kalkınmasını ve bazı kurumların ıslah edilmesini savunduğu şiirler,
  6. Kadın, aile ve feminizm temalarını işleyen şiirleri;
  7. Yurtseverlik ve vatan duygularını işleyen şiirleri;
    - a) Tarih içinde yapılan savaşlarla ilgili olanlar,
    - b) Tarihi şahsiyetlere ve yücelttiği kişilere ilişkin olanlar,
    - c) Vatan sevgisini aşlamak için yazılmış olanlar,
  8. Türk millî destanlarından ve halk hikâyelerinden yararlanarak yazmış olduğu şiirler;
  9. Çocuklar için yazdığı halk masalları . . .
- şeklindeki bir gruplama Gökalp'in ilgi alanının çok boyutlu bir özellik taşıdığını açıkça göstermektedir. Şimdi, bu konu başlıklarıyla ilgili olan şiirleri temalarıyla birlikte örnekleyerek göstermeğe çalışalım:

#### 1. Turancılık;

Gökalp'in tema olarak "Turancılık" ülküsünü dile getirdiği "Turan" şiiri (4 Şubat 1326/1910) onun fikirlerinin çevrildiği yönü belirten bir dönüm noktası olarak alınabilir; Türkçülüğü bütün programa ve mefkure'leriyle birlikte ortaya koymak düşüncesini güden bu şiirin tam zamanında yayınlandığını belirten Ziya Gökalp, şiirin "Genç Kalemler" dergisinde yayınlanmasından sonraki gelişmeleri, kendi şiiriyle bağlantılı olarak şu şekilde yorumlamaktadır: "Osmanlılık'tan da, İslâm İttihatçılığ'ından da memleket için tehlikeler doğduğunu gören genç ruhlar kurtarıcı bir mefkure arıyorlardı. 'Turan' manzumesi bu mefkurenin ilk kıvılcımı idi. Ondan sonra, mütemadiyen bu manzumede ki esasları şerh ve tefsir etmeğe uğraştım.

"Turan" menzumesinden sonra, Ahmet Hikmet Bey "Altın Ordu" makalesini neşretti. İstanbul'da "Türk Yurdu" mecmuasıyla "Türk Ocağı" cemiyeti teşekkül etti. Halide Hanım 'Yeni Turan' adlı romanıyla Türkçülüğe büyük bir kıymet verdi. Hamdullah Suphi Bey Türkçülüğün faal bir reisi oldu. Türkçüler, gerek "Türk Yurdu"nda, gerek 'Türk Ocağı'nda birleşerek beraber çalıştılar. Köprülüzâde Fuat Bey "Türkiyât" sahasında büyük bir mütebahhir ve âlim oldu. İlmî eserleriyle Türkçülüğü tenvir etti..."<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Türkçülüğün Esasları, sf. 10*



Görüldüğü gibi Ziya Gökalp bu şiirinde oldukça iddialı görüşler öne sürmektedir. Türkçülüğün teşkilatlanma hareketlerini ve ilmî faaliyetleri "Turan" şiirinin başlattığını savunmakta ve bu konu üzerinde önemle durmaktadır. Şiirin muhtevasını göstermek için vermeği uygun bulduk:

## TURAN

Nabızlarımda vuran duygular ki, tarihin  
Birer derin sesidir, ben sahifelerde değil,  
Güzide, şanlı necip ırkımın uzak yakın  
Bütün zaferlerini kalbimin tanininde,  
Nabızlarımda okur, anlar, eylerim tebcil.  
Sahifelerde değil, çünkü Attilâ, Cengiz,  
Zaferle ırkımı tetviçeden bu nâsiyeler,  
O tozlu çerçevelerde, o iftira-âmiz  
Mubit içinde görünmekte kirli, şermende;  
Fakat şerefle nümâyân Sezar ve İskender!  
Nabızlarımda evet, çünkü ilm için müphem  
Kalan Oğuz Han'ı kalbim tanır tamamiyle,  
Damarlarımda yaşar şan ve ihtişamıyla  
Oğuz Han, işte budur gönlümü eden mülhem:

Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan;  
Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan. . . 11.

Şiirde; uzak yakın zaferlerimizi "tebcil" eden duygular, Türk tarihinin incelemeğe muhtaç olduğu, bu konudaki batıda yapılan incelemelerin objektif olmadığı, damarlarımızda bütün ihtişamı ile yaşayan şanlı bir geçmişin varlığıyla ilgili yorumların yer aldığı çeşitli fikirlere rastlıyoruz.

"Turancılık" ülküsünü Türkçülüğün Esasları adlı eserinde; "Türkçülük ve Turancılık" ana başlığı altında uzun izahlarla yorumlayarak, Türkçülüğün uzak mefkuresi olarak almış ve şöyle bir tanım getirmiştir: "Turan, bütün Türklerin mazide ve belki de İstikbalde bir şe'niyet olan büyük vatamdır" 12.

Gökalp'in "Turan" ülküsünü ve düşüncesini işlediği diğer şiirlerini ele alıp yorumlayacak olursak şunları söyleyebiliriz:

Gençliğe hitaben yazmış olduğu "Kızılma" (sf. 9 - 23) Kızılma'yı yani -Büyük Emel- i Türk gençliğine işaret eder. Sembolik bir hikaye aracılığıyla anlatılan 'Turan' mefkuresini işleyen "Alageyik" (sf. 52 - 54) çocuklar için yazılmıştır.

'Altun Yurt' (sf. 77), "Altun Destan" (sf. 85), "Millet" (sf. 114), "Meşhed'e Doğru" (sf. 81) isimli şiirlerde yine 'Turan' ideali işlenmiştir. "Ülker ile Aydın isimli manzum masalda (sf. 24 - 37) ise -Turan- kelimesi sembol olarak kullanılmıştır.

'Ergenekon' (sf. 89), "Balkanlar Destanı" (sf. 99), "Kızıl Destan" da (sf. 102) turan'ın anlam olarak daha sınırlı bir yurt anlamında işlendiğini söyleyebiliriz.

11 F.A. Tansel, *Ziya Gökalp Külliyyâtı I. sf. 4*

12 *Türkçülüğün Esasları, sf. 24*

"Lisan" (sf. 119) ve "Çanakkale" (sf. 285) adlı şiirlerde ise "Turancılık" yalnız dil yönünden ele alınmıştır.

Gökalp'in şiirleri arasında, "Turancılık" ülküsüne değindiği son şiiri "Millet" (sf. 114), Turan' kelimesini son defa kullandığı şiiri ise "Lisan" (sf. 119)'dir.

Yukarıda Ziya Gökalp'in "Turan"ı, "Türklerin geçmişte ve gelecekte bir gerçeklik olan büyük vatani" şeklinde gösterdiğini belirtmiştik. Gökalp'in, şiirlerinde işlemiş olduğu diğer temalara geçmeden önce "vatan" kavramının kazanmış olduğu anlam ve muhteva çerçevesi üzerinde durmak yerinde olacaktır. Gökalp'in üç şiiriyle ayrı ayrı çizdiği üç vatanı; bu kavrama getirdiği merhaleler kendi düşünce sistemi içerisinde hayalden, realiteye doğru gelişme çizgisi bakımından yorumlamaya çalışalım. Çünkü, somut olarak "vatan" kazandırılan anlamın ışığında diğer temaların işlenmesi, daha geçerli bir temele oturtulabilecektir, kanısındayım.

Gökalp, hayatında bir dönüm noktası olan intihar- olayından kurtulduktan sonra heyecan ve coşkuyla "Türklük" etrafında en üstün hayaller etrafında bir takım düşüncelere kapılmıştır. Millî bir şahlanış içinde zamanın askeri, siyasi ve sosyal şartlarını aynı zamanda imkânlarını hesaba katamayan bir Türklük'e yöneldi. O zamanın İmparatorluk Türkiye'sini -1910'da henüz Balkan, Trablusgarp Savaşları olmamış, büyük toprak kayıplarına uğramamış bulunuyorduk. Birçok karışıklıklara ve meselelere rağmen oldukça geniş bir coğrafya elimizde idi. . . bile yeter görmeyerek, daha büyük bir vatan dahayyülüne dalmış, "Turan" şiirini bu coşkun devrede yazmıştın (22 Şubat 1910/ Genç Kalemler).

Yukarıda bütününü verdiğimiz "Turan" şiirinde; tarih haksızlıkları Gökalp'in ruhunda isyan duyguları uyandırmış; ona, tarihlerin yazmadığı "Oğuz Han"ı kalbinin çok iyi tanıdığını söyletmiş; damarlarında akan kanın, eski Oğuzlar'ın kanı olduğunu söylemek ihtiyacını duyurmuş, müphem bir vatan tarifine rağmen, devrin bir köke sarılma ihtiyacına cevap veren;

Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkisten;  
Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: TURAN!

mısraları hafızalarda derin akisler uyandırmış, bir hareketin uyanışında etkili olmuştur.

Gökalp'in 1918'de yayımlandığı Yeni Hayat kitabındaki "Vatan" şiirinde (Ziya Gökalp Külliyyâtı I, sf. 113) -vatan- anlayışının "Turan" şiirinde büyük farklarla ayrıldığı görülmektedir. "Vatan" şiirinde Gökalp, artık Türkiye sınırları dışındaki eski, yeni, kaybedilmiş ülkeleri ve bunların hepsinin bir araya gelmesiyle gerçekleşecek -Turan- mefkuresini bir tarafa bırakır. Birinciden yedi yıl sonra kaleme alınan bu şiirde; sınırları içinde dil, mefkure ve din birliği ile birleşmiş tek ve çalışkan bir millet düşünülür. Yeni -vatan- bu milletin huzur içinde yaşadığı yerdir. Millî ve medenî hedefleri, büyük sanayi ile yönlendirilen tersaneleri, fabrikaları olan yeni -vatan-ı Gökalp, şu mısralarla çizer:

## VATAN

Bir ülke ki camiinde türkçe ezan okunur,  
Köylü anlar manasını namazdaki duanın. . .  
Bir ülke ki mektebinde türkçe Kur'an okunur,

Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hudâ'nın. . .  
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!

Bir ülke ki toprağında başka ilin gözü yok,  
Her ferdinde mefkure bir, lisan, adet, din birdir. .  
Meb'usanı temiz, orda Boşo'ların sözü yok,  
Hududunda evlâtları seve seve can verir;  
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!

Bir ülke ki çarşısında dönen bütün sermaye,  
San'atına yol gösteren ilimle fen Türk'ündür.  
Hirfetleri birbirini dâim eder himaye;  
Tersaneler, fabrikalar, vapur, tren Türk'ündür;  
Ey Türkoğlu işte senin orasıdır vatanın!

Bu ikinci -vatan- şiirinde; yeni bir hayatın istenişi, içinden fethederek, bütünleyerek kalkındırarak bir vatan hayali genelde, şiirin belki en doğru ve realist düşüncesi olarak alınabilir.

Gökalp'in üçüncü -vatan- şiiri Malta'da İngilizlerin elinde esir iken söylediği "Çobanla Bülbül" isimli alegorik şiiridir. İlk olarak, Ocak - 1920 de ve imzasız olarak, İstanbul da Birinci Kitap'ta yayımlanan bu şiirinde yalnız; elden gitme tehlikesi içinde bulunan acıklı Anadolu'yu düşünüyor, onun kurtulmasını arzu ediyordu. 'İtilâf' kuvvetlerinin, asker ve donanmalarının İstanbul'da bulunduğu, Adana'nın Fransızlar; Antep, Urfa ve Maraş'ın İngilizler tarafından işgal edildiği; Konya ve Antalya'nın İtalyan askerleri ile dolu olduğu sıralarda, TURAN şöyle dursun, TÜRKİYE elden çıkma tehlikesi içindeydi. . .

Ziya Gökalp; bu aşamada Yahya Kemâl'in aşağıdaki görüşlerine hak veriyor, aynı düşünceleri paylaşıyor bir düşünce sistemi içindedir. Yahya Kemâl şöyle diyordu:

Vatan, ne bir feylesofun fikridir, ne de bir şairin duygusu. . . Vatan gerçek ve hakiki bir yerdir. Onun her maddesini her hâlini sevenler, vatani sevebilir.

Vatani, meselâ *şırhârlar beşiği* diye tanıtmak eksiktir. Vatanın adını söylemelidir. Vatan, İstanbul'dur, Üsküp'tür, Trabzon'dur, Yozgat'tır, Ankara'dır, ve buhlarn içinde sayılamayacak kadar hatıralar vatandır. . . " 13

Heyecanlı ve ütöpik bir çöşku içinde olan Gökalp'in sesi üzgün ve acılıdır ama artık, -vatan- ın adını söylemektedir :

### ÇOBANLA BULBUL

Çoban kaval çaldı, sordu bülbüle:  
Sürülerim hani, ovam nerede?  
Bülbül sordu boynu bükük bir güle:  
Şarkılarım hani, yuvam nerede?

<sup>13</sup> N. Sami Banarlı, Yahya Kemâl Yaşarken, İstanbul - 1969, sf. 20-22

Ağla çoban, ağla ovan kalmadı,  
Gözyaşı dök, bülbül, yuvan kalmadı.

Çoban dedi: "Ülkeler hep gitse de  
Kopmaz benden ANADOLU ülkesi."

Bülbül dedi: "Düşman haset etse de  
İSTANBUL'da şakiyacak Türk sesi!"

Çalış çoban, çalış kurtar öz yurdu!  
Şairlerden topla, bülbül, bir ordu!

Çoban dedi: "Edirne'den tâ Van'a,  
Erzurum'a kadar benim mülklerim!"

Bülbül dedi: İzmir, Maraş, Adana,  
İskenderun, Kerkük en saf Türklerim!"

Sarı çoban, sarı mülkü bırakma!  
Yâd elinde, bülbül, Türkü bırakma!

Çoban dedi: "Sürülerim hep kaçsa,  
Bir sürüm var, kaçmaz, adı: Türk ili!"

Bülbül dedi: "Şarkı ölsün yok tasa;  
Türkülerim yaşar, söyler halk dili!"

Yalvar çoban, yalvar ilin kurtulsun!  
Dile Hak'dan, bülbül, dilin kurtulsun!

(Ziya Gökalp Külliyyâtı I, sf. 303)

Görüldüğü üzere; bu son şiirde -vatan, Turan gibi ideal fakat hayalî bir ülke değil- dir. İkinci şiir olan "Vatan" daki gibi, nazarî ve iktisâdî bir tarif de değildir. Burada artık, vatanın kendisi; Anadolu'dur, İstanbul'dur, Edirne, İzmir, Maraş, İskenderun, Adana, Kerkük gibi gerçek vatan şehirleridir. . . Ancak, buradaki tek yanılma, Şarkı'nın, türkü'den ayrı ve yabancı bir söyleyiş sayılması ve bu konuda fikir yürütülmesidir <sup>14</sup>.

Gökalp'in diğer bir çok konuda işlemiş olduğu -vatan- temasına oturabilmek için bu üç aşamalı "vatan" kavramını göstermeğe çalıştık. Şimdi; yukarıda dokuz maddede toplamış olduğumuz diğer konulara geçebiliriz.

## 2. OĞUZCULUK yahut TÜRKMECİLİK :

Gökalp'e göre Oğuzculuk, "harsça birleşmesi kolay olan Oğuz Türklerinin birleşmesi" dir; Turan'ın merkezinin AKKURUM olmasına karşılık, Oğuz İli'nin merkezi ÖTÜKEN'dir. "Kavim" (sf. 126) ve "Ötüken Ülkesi" (sf. 65) isimli şiirlerde bu düşünceleri vurgulayan Gökalp, şöyle konuşur:

<sup>14</sup> N. Sami Banarlı, "Uç Şiir, Uç Vatan", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 2, Sayı:3  
1 Temmuz 1973, sf. 39 - 52

"Hun yanlış bir tâbir, Koyun'danım ben,  
Moğol'dan değil, Türk soyundanım ben;  
Türkler'in içinde mevkîim belli:  
Oğuz ili: Kayı boyu'ndanım ben. . ."

(Kavim, sf. 126)

Önce yad'dan temizlensin yurdumuz.  
Yuvasında yalnız kalsın Kurdumuz;  
Birgün gelir, yine arar ordumuz,

Atalardan kalma büyük mirası.  
Böyle diyor Oğuz Han'ın yasası!

Şimdi dışı değil, içi almalı,  
Her yerine demir kökler salmalı.  
Türk Ötüken ovasında kalmalı.

(Ötüken Ülkesi, sf. 65)

gibi ifadeler ve devamıyla Gökalp, bir ideali işlemektedir.

### 3. 'TÜRKİYECİLİK' ve TOPLUMUN YÜKSELİŞİNİ AMAÇLAYAN ŞİİRLER:

Gökalp; "Türkçülüğün esas mefkuresi ne Turancılık, ne Oğuzculuktur. . . Şen'iyet sahasındaki Türkçülük Türkiyecilik'tir." <sup>15</sup> diyerek fikir sistemindeki son aşamayı belirler. O'nun şiirlerinin önemli bir kısmını Türkiye'yi kültür (hars) ve medeniyet bakımından yükseltme gayreti oluşturmaktadır. Makalelerinde ve serf yazılarında da üzerinde durduğu meseleler bu şiirlerin fikir tarafını oluşturur. Gökalp'in programının esasını halktan harsf bir terbiye almak için halka doğru gitmek, halka medeniyet götürmek için halka doğru gitmek- düşüncesi teşkil eder. <sup>16</sup> Bu düşünceler sonucunda "Kendine Doğru" (s. 64), "Ahlâk" (s. 115), "Seciye" (s. 123) "Dehâ" (s. 125) şiirlerini yazar.

Gökalp, bu şiirlerinde özetle; benliğimizi kaybetmemek, vatani, meslekî, ailevî ahlâkın yükseltilmesi gereğinden, Türk seciyesinin özellikle askerî alanda eski varlığını koruduğundan sözeder. Ona göre, okumuşların, aydınların gururu bırakıp, millî harsı halktan öğrenmesi lâzımdır. Çünkü; halk vicdan, aydın ise onun şuurudur. Sanat, ahlâk, din hakkında doğru anlayışlar hep halktadır. Halka yaklaşp bütün bu değerler silsilesini benimseyerek, sistemli bir temele oturtmak gereklidir.

Okumuşlar, bırakınız gururu,  
Millî harsı öğreniniz milletten!  
O vicdandır sizse anın şuru,  
Köksüz şuur uzak değil cinnetten. . .

(Dehâ, s. 125)

Birleşerek yenilikle eskilik  
Etmelidir birbirini tasfiye:

<sup>15</sup> *Türkçülüğün Esasları*, s. 25

<sup>16</sup> a. g. e., s. 41 vd.

İşte o gün vardır derim külliye!

.....

(Külliye, sf. 138)

Son olarak ta, "Devlet" isimli şiirinden fikirlerini gösteren bölümler göstereyim:

.....

Lâkin hukuk dinden ayrı bir iştir,  
Bırakılmış ulu'l-emre, devlete,  
Hukuk örf'e uymayınca değiştir,  
Örf'e uydur demiş Tanrı millete!

Devletimde halkın örfü hâkimdir,  
Başka kuvvet onu tahdit edemez,  
Kanun hakka hâkim değil hâdimdir,  
Sebeup yokken ferdi takyid edemez!..

Gökalp, harsın (kültürün) aydın (münevver) sınıf arasında kuvvetlendirilmesi, hukf ve sosyal kurumların islâhı ve düzenlenmesinin yeterli olmadığını, sonuca varabilmek için halkı da medenileştirme, seviyesini yükseltme gayretlerinin de gerekli olduğunu <sup>17</sup> şiirlerinde de ısrarla vurgulamıştır. "Esnaf Destanı" (sf. 95), "Köy" (sf. 118) adlı şiirlerinde, bu sınıfların hayat seviyesi ve fikir bakımından yükseltilmesi için, onları aydınlatan bilgilerini artıran eserler yazılmasını, a'şar usulünün kaldırılmasını, ziraî sendikaların ve bankaların bir an önce kurulmasını gerekli bulmaktadır.

#### 4. KÖYE VE KÖYLÜYE İLİŞKİN ŞİİRLER:

Gökalp, -KÖYLÜ ŞİİRLERİ- ana başlığı altında topladığı ve hepsini de hece vezni ile yazdığı beş şiirde, ki bunlar: 'Oruç' (sf. 267), 'Ezan' (267-268), 'Namaz' (268), 'Zekat' (268-9) 'Bayram' (sf. 269) dır. . . Burada, islâmî akidelerden de faydalanarak Türk köylüsünü fikir ve ahlâk yönünden yükseltme yollarının arandığını görüyoruz.

.....  
Bir insan ki karşı koyar susuzluğa, açlığa  
Nefsindeki arzuları altetmeğe çalışır;  
Hayalinin dizginini zaptetmeğe alışır. . .

(Oruç, sf. 267)

Ezan şiirinde (s. 268) şunları söyler:

.....  
Okunurken ezan, sanır her vicdan  
Cebrail'dir gelmiş, Bilâl ağzından  
Bütün İslâm ümmetine seslenir. . .

'Zekât' ta; 'Bayram' şiirinde yine aynı dinî akidelerden hareketle halkı yükseltme, birlik ve beraberlik içinde yaşama gayretlerine hizmet eder:

<sup>17</sup> *Türkçülüğün Esasları, sf. 45*

.....  
Herbirisi öz işine çabalayan insanlar,  
Bu günlerde kardeş olur, hepsi candan birleşir;  
Benlik kalkar, gönüllerde bizlik hissi yerleşir,  
.....

(Bayram, s. 269)

## 5. BATI UYGARLIĞINDAN YARARLANILMASINI- HALKIN KALKINMASINI VE BAZI KURUMLARIN İSLAH EDİLMESİNİ SAVUNDUĞU ŞİİRLER:

Gökalp, bu grup şiirlerinde genel olarak; bazı kurumların ve kanunların hayatımızın değişen yeni şartlarına ve şekillerine uygun olarak yenilenmesi ve düzenlenmesi üzerinde durmaktadır.

"Vakıf" (sf. 136), "Bütçe Birliği" (sf. 135), "Dar'ül Fünun" (sf. 137), "Küllüye" (sf. 138), "Devlet" (sf. 131) adlı şiirlerinde; hukukla dinin ayrılması, batı örnekleri alınıp kanunlar yapılırken özellikle halka hizmet eden, onun çıkarları doğrultusunda yaptırımlar uygulanması göz önünde bulundurulmalı ve bütün bunlar örfeye uydurulması gibi fikirler yer alır.

.....  
Baba demiş: Oğlum satar bu malı;  
Vakfedeyim kalsın dâim soyumda.  
Çalışmasın soyumun hiç bir dalı,  
Yaşasınlar hep nimette, doyumda!

Bu fikirden doğmuş bütün vakflar,  
Yapmış halkı tevekkülcü, kaderci.  
Manastıra dönmüş bütün sakflar  
Ki beklerler Ahiret'ten haberci. . .

(Vakf, sf. 136)

.....  
Dâr-ül fünûn emirlerle düzelmez,  
Onu yapar ancak serbest bir ilim;  
Bir mesleğe haricinden fer gelmez  
Bırakınız ilim yapsın muallim !. .

(Dâr-ül Fünun, sf. 137)

.....  
İlim birdir, yoktur onda ikilik,  
Ayrılmasın iki yola terbiye. . .

## 6. KADIN- AİLE VE FEMİNİZK KONULARINI İŞLEYEN ŞİİRLERİ:

Türk düşüncesi tarihinde Türkçülük'le beraber feminizm mefkuresi de doğmuştur. Ziya Gökalp: ". . . eski Türk hayatında demokrasi ile feminizmin iki başlıca esas olması

bu hususlarda büyük âmildir" <sup>18</sup> diyerek, eski Türkler'de aile derecesini ve ailenin tarihî gelişimini, örf adet ve gelenekte kadınla erkeğin hukukça eşit olduğunu uzun uzun anlatır. "Kadın" (s. 121), "Ev Kadını" (s. 122), "Meslek Kadını" (s. 131), "Aile" (s.133), "Küçük Hemşire" (s. 208) isimli şiirleri bu kohudan hareketle, kadın hukukunu savunan şiirleridir:

.....  
Kadın çalışmazsa fikri yükselmez,  
Tabii o zaman size denk gelmez;  
Diyorsunuz onun eksiktir aklı,  
Attırmak istiyor, değil mi haklı?  
Kadın yükselmezse alçalır vatan,  
Samimi olamaz onsuz bir irfan;

(Meslek Kadını, s. 132)

.....  
Ailedir bu milletin, bu devletin esası,  
Kadın tamam olmadıkça eksik kalır bu hayat. . .  
Ailenin adle uygun olmak için binası  
Nikâh, talâk, miras : Bu üç işte gerek müsavat.

Bir kız irste yarım erkek, izdivaçta dörtte bir  
Buldukça ne aile, ne memleket yükselir. . .

(Aile, s. 133)

.....  
Cemiyetin üç rüknü var, birincisi aile;  
Bu diyanet yuvasını kuran sensin, kadındır.  
Medeniyet bayrağını sensin alan ilk ele,  
Altun harfle yazılacak olan sensin adındır.

(Kadın, s. 121)

Şiirleri bütün olarak okunduğunda görüleceği üzere, Gökalp, kadını, aileyi yüceltmekte ona, toplum hayatında ve devlet mekanizmasında fonksiyonel bir görev yüklemekte, yapıcı olmak yönünden kadına önem vermekte, ekonomik ve sosyal bağımsızlığın savunmaktadır. Ona göre, toplumun ve devletin medeniyet ölçüsü, kadına ve aileye verilen değerle doğru orantılıdır. Gerçekte, Türk Medenî Kanunu'nda içeriği Gökalp'in bu teorilerinin pratik hayata uygulanmış şeklidir, denilebilir.

#### 7. VATAN VE VATANSEVERLİK DUYGULARINI İŞLEYEN ŞİİRLERİ:

1- Tarih içinde yaptığımız savaşlarla (Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı, Çanakkale ve Galiçya'daki Savaşlar İstiklâl Savaşımız) Gökalp'e; "Cenk Türküsü" (277), "Balkanlar Destanı" (99), "Kızıl Destan" (102), "Çanakkale" (285), "Galiçya Yolunda" (292), "Çobanla Bülbül" (303), "Yürük Ali" (302), "İngiliz'den Sakın" (313), "Ak Destan" (319), "İzmir Bayramı" (321), "İzmir'de" (323) isimli şiirleri ilhâm etmiştir.

<sup>18</sup> *Türkçülüğün Esasları*, s. 149 - 155 vd.



.....  
Baktım vakit tamam, dedim: "Ey millet,  
Anam, bacım kaldı sana emanet!  
Bir tekbir getirdim bir de şahadet,  
Uçtum Hakk'a doğru iman içinde. .

Adım Tursun: Yazın destan içinde. . .

(Balkanlar Destanı, s. 101)

"Kızıl Destan" da, Avrupa'yı bir büyük sahne, çeşitli millet ve kavimleri irili ufak-  
lı rol sahibi birer oyuncu olarak konuşuran Gökalt, hepsinin söz birliği etmişçesine  
Türk ve müslüman Osmanlı'ya karşı olduğunu sembolize eder:

.....  
İngiliz gasbetti Sultan Osman'ı,  
Bununla tutacak Hind'i Amman'ı!  
İslâmlık tanıdı kimdir düşmanı,  
Çok geçmez ki mesut bir an olacak:  
Düşmandan öç alan Kur'an olacak!

şeklinde milli hislerle yüklü temennilerde bulunur.

"Çanakkale" (285) şiirinde emperyalist Rusya ve İngiltere'yi protesto eder:

.....  
Çünkü artık karalarda  
Nasıl yoksa Rus zorbası;  
Gezmeyecek deryalarda  
İngiliz'in donanması. . .

diyerek Çanakkale zaferini alkışlar.

"Yürük Ali" (302) vatan çocuklarına, Mahmetçiklere sevgi ve övgüler sunar:

.....  
Ey Yürük Ali! Sen bir kahramansın,  
Güneşin . dudağı alnından öper;  
Yirmibir yaşında genç bir arslansın,  
Baş eğer önünde dağlar, tepeler. . .

Yine aynı nitelikte:

Bekliyordu bizi İzmir Kızları,  
O yeşil Bursa'nın ak yıldızları. .  
Bundandır ordunun çılgın hızları. .

Koşunuz, askerler! Çabuk varınız!  
Bekleyen kızınız, yahut karınız!

.....

(Ak Destan, 319)

bu ve diğer şiirleri zaferler sonucu duyulan sevinci dile getirirler.

Gökalp'in, İzmir ile Edirne'nin işgali ile geri alınmasını anlatan sembolik bir hikâyesi de vardır: "Kolsuz Hanım, 194)

2- Millî Kahramanları ve kendi yücelttiği kişileri konu alan şiirleri:

Gökalp burada; "Enver Paşa" (145), "Tal'at Paşa" (144), "Ömer Naci" (146), "Atatürk" ve "Mustafa Necib" (147) i konu alan şiirlerinde kahraman kabul ettiği bu şahsiyetleri yücelten ve öven ifadeler kullanmıştır. Meselâ Enver Paşa için:

Mağlup idik sen etmedin tereddüt,  
Dedin: "Bu il yine galip olacak."  
Ordumuzda yaptın anı teceddüt,  
Dedin: "Biziz harbe talip olacak."  
Siyasette ittifaklar dokudun  
Yedi çara birden meydan okudun. . . "

gibi methiyeler; örnek olması düşüncesiyle, "Ömer Naci" için övgüler dizmiştir. Diğerlerinin havası da aşağı yukarı bu şekildedir:

O, yalnız bir hatip, bir mert değildi;  
O, yalnız millete hem-dert değildi;  
Fert olsa yanmazdım, bir fert değildi,  
Milletin şanlanmış imanıydı o!

(Ömer Naci, 146)

3- Çocuklara yurt sevgisi ve vatan duyguları aşlamak maksadıyla yazılan şiirleri:

Bu başlık altında da; "Kurt ile Ayı" (55), "Şehit Haremi" (74) "Asker Duası" (63), "Türk'ün Tufanı" (278), "Yeni Atılış" (69), "İlâhi" (61), "Yaşıl Boncuk" (75), "Küçük Tomris" (283) isimli şiirlerini yazan Gökalp çocuklara hitabetmekte, yahut onların duygularını yansıtmaya; bir kısmı alegorik nitelikte olan bu şiirlerde ders vermeği, öğütlerde bulunmayı amaçlamaktadır.

Bunlardan "Şehit Haremi" adlı şiirde, beşik sallarken çocuğuna ninni söyleyen bir annenin ağzından, çocuğunun vatan için çabuk büyümesini dileyen beşer mısralık beş bölüm yer almaktadır:

Uyu yavrum, uğur değil yas tutma,  
Beybabanın öğüdünü unutma,  
Şimdi uyu, yarın hasmı uyutma.  
Uyudukça gücün artar, ninni!  
Çabuk büyü, yurdu kurtar ninni!

(Şehit Haremi, 74)

Çocuklar için Yazdığı "İlâhî" de :

Yüce Tanrı! Bize pâk bir yürek ver,  
Temiz aşkla sevmek için vatani!

Hudut emin değil, bir tunç bilek ver,  
o ezmeden, biz ezelim düşmanı!  
Hilâl haça yenilmesin: Amin!  
Türklük bitti denilmesin: Amin!

(İlâhî, 61)

şeklindeki yakarışlarla Tanrı'dan yardım etmesini dilemektedir.

#### 8. TÜRK MİLLÎ DESTANLARINDAN VĒ HALK HİKÂYELERİNDEN YARARLANARAK YAZMIŞ OLDUĞU ŞİİRLER:

Gökalp'in bu başlık altına dahil ederek alabileceğimiz parçaları şunlardır: "Ergenekon" (s. 89) da; Ergenekon destanını Kayı boyu ile ilgili ilk lejant olarak kabul eden Gökalp, ikinci lejant olarak Dede Korkut'taki Tepegöz hikâyesinin "Tepegöz, Boğa ile Boğaç" hikâyelerini nazmen Anadolu lehçesine çevirmiştir. Bu iki hikayedeki olayları mantıklı bir sıraya tâbi tutarak "Arslan Basat" (s. 225) adlı manzum hikâyeyi yazmıştır. Hikayenin; son kısmında (ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve İstiklâl Savaşı sonucunda Türkiye devletinin kuruluşunu anlatır. . .) Oğuz İli'nin Tepegöz'den kurtulması ile İstiklâl Savaşı, Tepegöz'ü mahveden Arslan Basat'ın kahramanlığı ile Türkler'in yetiştirdiği kahramanlar ve Atatürk arasında bir ilgi kurmuştur 19.

Gökalp; "Altun Işık"ta (s.287) Türk natüralizminden, Türklere ait Çolbu Hanım, Güneş Hanım, Öksüz Kız motifli aşk menkıbelerinden faydalanmıştır.

'Yaradılış- Türk Kozmogonisi" (s.294) isimli uzun şiire ise; Alanguva ile Oğuz Han'ın ataları Türk ve Türkân'ın yaradılışları hakkındaki menkıbeler kaynak teşkil etmektedir.

#### 9. ÇOCUKLAR İÇİN- GÖKALP'İN KALEME ALMIŞ OLDUĞU MASALLAR :

Çalışmalarımızın dışında olduğu halde, Gökalp'in çocuklar için yazdığı masalları da (nesir halinde) bir başlık altında toplamayı uygun gördük. Burada sadece, bu masalların neler olduğunu belirteceğiz: "Tembel Ahmet" (s. 158), "Küçük Şehzade" (s.38), 'Keloğlan" (s. 151), 'Kuğular" (s. 164), "Nar Tanesi -yahut- Düzme Keloğlan" (s.169), 'Pekmezci Anne" (s. 182), "Keşiş Ne Gördün?" (s. 175), "Yılan Bey ile Peltan Bey" (s. 186).

#### SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ziya Gökalp'te duygunun payı, düşünceden, fikri muhtevasından az değildir. Duygularını aklı ile dengelemeğe çalışan, Gökalp şiirlerinde yeterince coşkulu olamamış; düşünce adamı yanı, onun şair tarafını etkilemiştir 20.

Biçimle muhtevayı birbirinden ayıran Gökalp'e göre sanat (muhteva) "şiirin, romanın ve tiyatronun ruh cihetidir. Edebiyat ise şekle ait meziyetlerdir. Binaenaleyh

<sup>19</sup> F. A. Tansel, *Ziya Gökalp Külliyyâtı I*, s. 360 (Külliyyâtın Notlar Bölümü, LXX Numaralı şiirle ilgili Not)

<sup>20</sup> Hikmet Dizdaroğlu, "Ziya Gökalp'te Mutluluk Düşüncesi", *Ziya Gökalp Dergisi*, C. I, S: 2, Nisan - 1975

klasik olabilen ancak edebiyattır, sanat daima romantiktir. . . . Daima esas romantik, şikel klasik oluyor.' <sup>21</sup> diyen bu görüş, onun çoşkuya ve iç dalgalanmalara ne derece önem verdiğini göstermektedir.

Şiirlerinde kullandığı şekiller Gökalp için bir araçtır. Bu alanda yaptıklarıyla denemeler ortaya koyan, kendinden sonrakilere yol göstermeği amaçlayan bir tavır içerisinde. 'Sanat' (127) başlıklı şiirinde Türk sanatçısının portresini ve görevini belirleyen Gökalp'in kendisi de böyle bir arayış içinde sayıları 120'ye ulaşan şiirler yazmıştır.

Dinle, yeni şair! Eski ozanı,  
Okuyor yürekte altın destan'ı  
Deme "Kopuz kırık, yoktur çalanı"  
Çalgı gönül sesi, kopuz bir ağaç.

.....  
Ey şair Parnesse'tan çık, gel Ortaç'a  
Bauedlaire'i, Verjaine'i kesme haraca;  
Sen kendi gücünle tırman yamaca  
Bu yükseliş, belki olur bir miraç. . .

Biçim ve muhteva yönünden bir bütünlüğe ulaşmış şiirlerini ( -ki, bunlardan bazıları; 'Altın Destan', "Çoban ile Bülbül", "Din", "Ahlâk", "Lisan", "Sanat" vs. sayılabilir.-) göz ardı etmeden; onun daha çok ölçü ve kafiyenin avantajlarından; göze, kulağa ve hafızaya bağlı kolaylıklardan faydalanarak fikirlerini yaymak, daha etkili söylemek gayesiyle şiire de ağırlık verdiğini söyleyebiliriz.

Bir ışık tutucu, bir yol gösterici, şiirini belli bir amaca yöneltici durumunda olan Gökalp'in şiirinin özelliklerini sanat kuramlarının ışığında değil, fonksiyonları doğrultusunda değerlendirmek zorundayız. Ziya Gökalp'in, bir yandan Divan şiirini örnek alması, bir yandan saz şiirinden kaynaklanması, bir yandan Batı biçimlerine yönelmesi, masallar ve oyun yazması bilinçli bir arayışın belirtileri olarak yorumlanabilir.

Z. Gökalp'in şiirlerinin belirgin özelliklerini şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1- Şiirleri şekil yönünden çeşitlilik gösterir. Divan, halk, batı şiiri şekillerinden faydalandığı gibi, örneği yalnız kendinde olan şiirler de yazmıştır. Meselâ; dörtlüklerden sonra ikiliklerin gelmesi, dörtlüklerle sürüp giden parçanın ikilikle bağlanması, üçlükleri ikiliklerin izlemesi, aralarında yapı bakımından bağlantı bulunmayan birimlerin ayrı bölümler halinde verilmesi vs. Z. Gökalp'e mahsus biçim uygulamalarıdır.

Değişik şiir (nazım) şekillerinde yazması, konuya göre bir şekil arayışının bir belirtisi olarak düşünülebilir.

2- Gökalp'in şiirleri konu bakımından oldukça zengindir. Vatan- millet sevgisinden Türk destanlarına, halk masallarına, Dede Korkut hikayelerine, dini inançlara, kültür ve medeniyet kavramlarına kadar uzanan alan, şiirlerinin kapsamına girer.

İnanıldığı düşüncenin savunucusu durumunda olan Gökalp'in şiirleri, bu inancın mahsulüdür.

3- Daha önce Tevfik Fikret ve Mehmet Emin'de görülen şiire "dialog" (muhavere) sokma usulünü Z. Gökalp te uygulamıştır. Bazı şiirlerinde de, diyaloglar farklı hece

<sup>21</sup> Ruşen Eşref Unaydın, *Diyorlar ki*, MEB. Kültür Yay., 1st. -1972 s. 192

ölçülerinde kullanılmış, şiirin akışındaki monotonluk önlenmiştir.

4- Gökalp'in şiirlerinde ümit ve iyimserlik havası eser. Ağıt niteliğinde olan "Çoban ile Bülbül" şiirinin sonucunda bile bir ümit ışığı parlar ve geleceğe iyimserlikle bakılır. Şiirleri genellikle gelecekte ümit kesmemek, birlik ve beraberlik içinde olmak; ve iyimserlikten vazgeçmemek eksenini etrafında döner.

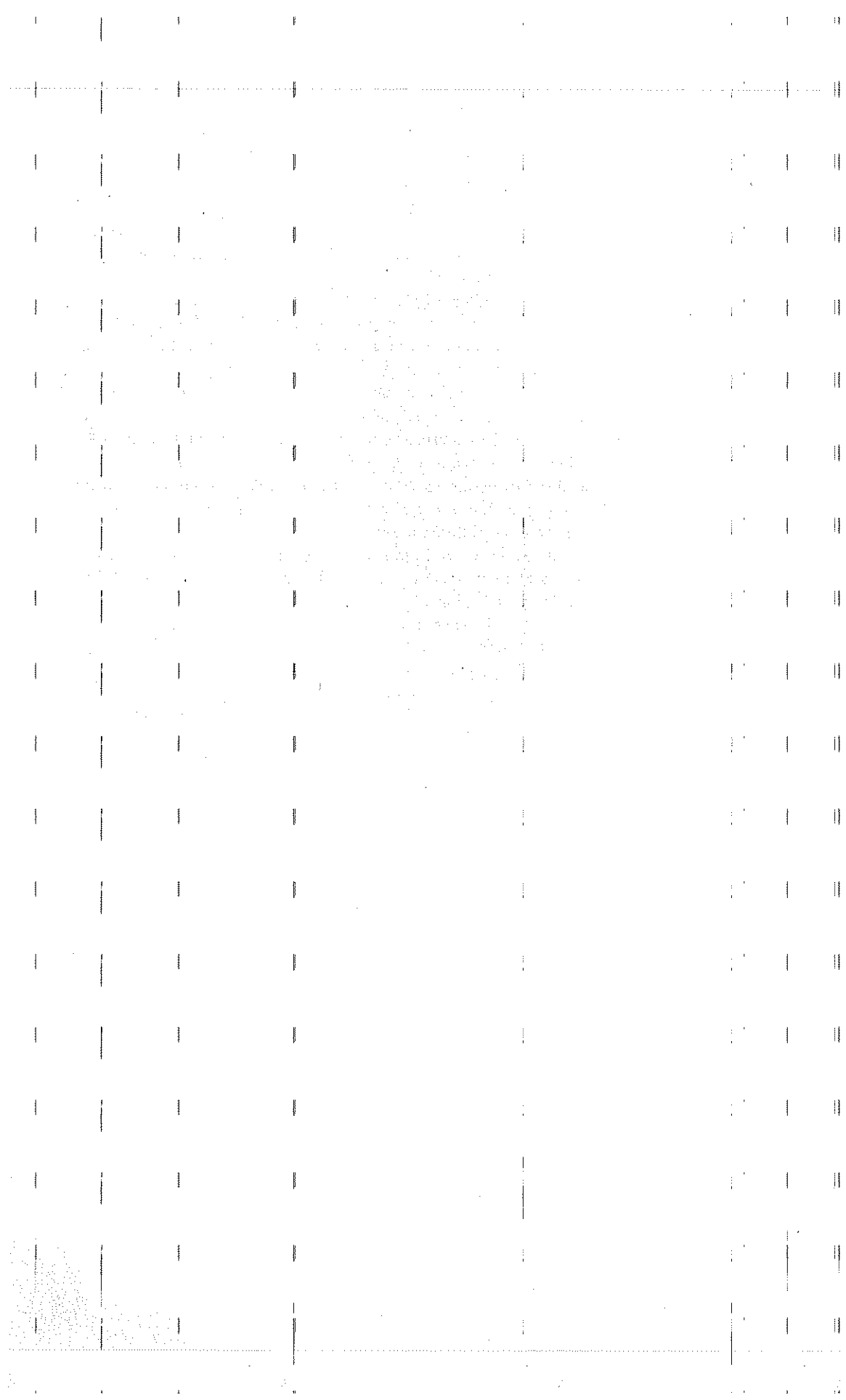
5- Mısra yapısının sağlamlığına, ölçü ve kafiye düzgünlüğüne özen gösteren Gökalp'in şiirlerinde bazı teknik kusurlar görülebilir ama bunlar o kadar önemli değildir. Kafiye çeşitlerinden en çok; tam kafiye, yarım kafiye ve zengin kafiyeyi kullanmıştır.

6- Gökalp'in şiirinde yoğun ifadeye gereken önem verilmemiştir. Aynı düşünce şiir boyunca tekrarlanıp durur, gereksiz uzatmalarla dağınık bir ifadeye bürünebilir. Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın "Gökalp'te teksif, tanzim, tasfiye diye bir şey yoktur." 22 yargısı Gökalp'ta ayıklama ve yoğunlaştırma çabasının bulunmadığını vurgulamaktadır. Belki de bu tutumun sebebi "telkin etme" endişesinden kaynaklanmaktadır.

7- Düşünceyi öne alıp, duyguyu arka plana itmesi Gökalp'in şiirinin muhtevasını zayıflatmıştır. Düşüncesini ve ülküsünü başkalarına aşlamak, halka bir şeyler vermek isteği düşüncelerini esas almasında etkili olmuştur.

8- Gökalp, Türk halk şiirinin kendisinin de vurguladığı en uyumlu kalıplarıyla yetinmeyip, çok heceli mısralardan oluşmuş şiirler yazması, ölçüyle ilgili görüşlerine ters düşmesine yol açmıştır. 11'li kalıbın 6 - 5 duraklı şeklini "millî ölçü" olarak savunurken; mısraları 13, 14, 15 heceli şiirlere yönelmesi, uyum açısından olumsuz bir yapı çıkmasına sebep olarak gösterilebilir.

Gününün kaygılarını ve endişelerini yaşayan Gökalp'in temel amacı, fonksiyonel bir görevi üstlenmektir. . . Bu 'ülkü adamı'nın şiirlerindeki sanat değeri, onların çağlarında işledikleri görevlerinin ve fonksiyonlarının gerisinden aranabilir. Gökalp'in ana gayesi halkın meselelerine ışık tutmak, halkı bilinçlendirip geleceğe hazırlamak ideallerinden kaynaklanmaktadır.



## TANZİMATTAN SONRA TÜRK KADINI

Prof.Dr. Bayram KODAMAN\*

İnsanoğlu, yüzyıllardır kâinatın ve onun bir parçası olan toplumun, toplum hadiselerinin sırlarını aramakla meşgul olmuş; bu sırların keşfinde tamamiyle aciz kalmamakla birlikte ve bütün gayretlerine rağmen temel mahiyette olan sırları ortaya çıkaramamıştır. Henüz pek çok şeyin yaratılış ve varoluş sebepleri daha bilinmemektedir. Ancak dinî inanışların dışında, bazı ilmî müşahadelere dayanılarak birtakım sonuçlara varılabilmektedir. Fakat bu sonuçların dahi kesin, muhakkak ve ebedî hakikatler olduğunu kabul etmek çoğu defa mümkün olamamıştır. Zira, zamanla ve medeniyet ilerledikçe, kesin olarak bilinen pek çok şeyin değiştiği görülmüş, onların yerine, yine değişmesi, geçerliliğini yitirmesi mümkün olan yeni, kesin ve mutlak gibi görünen düşünceler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, ilk çağlardan beri, kâinatın sırrını keşfettiğini zanneden pek çok felsefî görüşle toplum hadiselerinin sırrını çözdüğü ileri süren görüşler birbirini takip etmiş; fakat, hiç bir görüşün aradığını bulamadığı daha sonraki çağlarda anlaşılmıştır. Bu arada bilinmeyen bazı hususların keşfedildikleri, buldukları da muhakkaktır. Bunların dışında müşahade yoluyla pek çok ilmî tesbit yapılmıştır. Bu ilmî tesbitlerden bir tanesi, hiç şüphesiz, kâinatın birbirine zıt gibi görünen çeşitlikler üzerine kurulmuş olduğudur. Kâinatın ve toplumun orijinalliği bu çeşitliklerden ziyade, bu çeşitliklerin kendi aralarında âhenkli ve dengeli bir bütünlük manzarası arzemesinde görülmektedir<sup>1</sup>. Genel bir kaide şeklinde kabul edilmesi mümkün olan bu ilmî tesbit, özellikle, beşeri toplumlar için inkâr edilmeyecek bir hakikat olarak karşımızda durmaktadır. Milletlerin, kabilelerin, aşiretlerin, devletlerin, ırkların, dillerin, kültürlerin, medeniyetlerin çeşitliği ve çeşitliğin beşeriyet veya insanlık denilen kavramlar adı altında bütünleşmesi; ayrıca, erkek-kadın, çocuk -genç -ihtiyar kız çocuğu-erkek çocuğu anne-baba, torun-dede nine, teyze-dayı, hala-amca çeşitlikleri ve hattâ çelişkileri birbirine geçmiş halkalar şeklinde olan aile, akraba, millet ve toplum gibi içtiami müesseseler dahilinde âhenk ve dengeli bir bütün oluşturması, ilmî ve ilâhî gerçeğin güzel bir misalidir. Beşeriyeti meydana getiren bu fertlerin biyolojik, fizyolojik, psikolojik, karakter ve tip farkları ve çeşitlilikleri de gözönünde bulundurulduğu vakit, meselenin ne kadar karmaşık olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla, bir tarafta parçalar, öbür tarafta bütün; bir tarafta çelişkiler öbür tarafta âhenk; bir tarafta eşitsizlikler öbür tarafta denge üzerine kurulmuş toplumun meselelerini ve sırrını anlamak görüldüğü kadar kolay olmasa gerektir. Kaldı ki toplumu tam mânâsıyla anlamadan, onun bir parçası olan kadını ve kadın meselelerini izah etmenin güçlüğü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Bu güçlük, tek başına soyut bir kadın ve kadınlık meselesinin ele alınmasında değil, daha çok aile ve toplum gibi bütünlerin vazgeçilmez birer parçasını oluşturan kadın-erkek arasındaki münasebetlerin yani diyalogun söz konusu olmasından ileri gelmektedir. Ayrı ayrı ele alındığında birbirine çeşitli yönlerden zıt; aile, toplum ve

\* *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dekanı*

<sup>1</sup> *Bu konu için bakınız: Lahbabi, Millî Kültürler ve Medeniyet, (Çeviren: Dr. Bahattin Yediyıldız), İstanbul 1980.*

insanlık gibi bütünleri oluşturmakta tamamen eşit olan iki unsur yani kadın ile erkek arasındaki diyalog, her devirde hükümetleri, araştırmacıları meşgul etmişse de, belirli ve kesin bir çözüme kavuşturulamamıştır. Zira, kadın-erkek diyalogu toplum hadiselerinin dışında telâhki edilemez. Bu bakımdan, kadın-erkek münasebeti, toplum hadiselerine paralel olarak evrime uğrayıp sonu bilinmeyen bir hedefe doğru gitmektedir. Bütün mesele, bu evrimi istenilen istikamette ve hızda, toplumu rahatsız etmeden ilmin, dinin, kültürel değerlerin ışığı altında yönlendirmektir. Kısaca tabii evrimle, kültürel evrim arasındaki denge ve paralelliğin, kadın-erkek diyalogunun sağlam bir zemin üzerine oturmakta önemli bir rol oynayacağı muhakkaktır.

### Kadın - erkek eşitliği

Hiç şüphesiz, kadın başka, erkek başkadır. Fakat bu başkalık birinin diğerine üstünlük sağlama mânâsına gelmez. Kadın madalyonun bir yüzü ise, erkek de öbür yüzüdür. Aşk ve aile ise, madalyonun kenar yüzünü oluşturmaktadır. Bilindiği üzere, kadını erkekten ayıran önemli farklardan biri tabii vücut bakımından yani biyolojik farklılıktır. Kadın-erkek diyalogunu ele alırken bu temel ve tabii farklılıkları yok saymak mümkün olmadığı gibi, tabiata aykırı bir davranış olur. Diğer önemli bir fark ise kadının iç âlemi yani ruhî yapısı ile ilgilidir. Kadına ve kadınlığa alterocentrisme hükmederken, erkeğe egocentrisme yön verir. Daha doğrusu, kadının merkezi kendi dışında erkeğinki ise, kendi içindedir. Cinslerin iç dünyasını kesin çizgilerle bu şekilde birbirinden ayırmak imkânsızdır. Ancak, genel bir kaide olarak böyle bir ayırımı yapmak da mümkündür. Bu ruhî fark, biyolojik ayrılık temeli üzerinde şekillenmiştir. Bu bakımdan, kadının fedakârlığı, erkeğin bencilliği yadırganacak bir durum değildir. Kadın çevresi için, erkek de kendisi için yaşamayı tercih eder. Kadında sezîş kabiliyeti, teslimiyet duygusu, erkekte muhakeme kabiliyeti ve hükmetme duygusu ağır basmaktadır. İlmî testler bu farkları tesbit etmekte, fakat birinin diğerine üstünlüğü hususunda herhangi bir sonuca varamamaktadır.

Q halda, kadın-erkek eşitliğinden ne anlamalıyız? Bilindiği gibi kadın ruhî ve fizyolojik farklardan dolayı Doğu'da ve Batı'da geçerli olan hukuk sistemlerinde aşağılanmış ve kendisine hukukî bir eşitlik tanınmamıştır. Bu yüzden aşağılık bir yaratık, değersiz bir köle durumunda kalmıştır. Bu eski telâkkiye tepki olarak çıkan yeni düşünce sistemi ise, kadın-erkek arasında hiç bir fark gözetmemiştir. Tabii ve fıtrî farkların bile terbiye ve telkinlerden ileri geldiğini iddia ederek, eski görüşün tam tersi olan aşırılığa düşmekten kendisini kurtaramamıştır. Günümüzde bu görüşün önderliğini İsveç gibi ülkeler yapmaktadır. Buna göre, kadın ve erkeğe her alanda eşitlik verilmelidir. Eğitim yoluyla doğuştan gelen istidatlar giderilmeli ve seks ayırımı ortadan kaldırılmalıdır. Böyle bir toplumun âhenkli ve üretici olacağı inancı vardır. Buna benzer bir toplum ancak zorlama yolu ile olacağından, bazı hürriyetleri yokedeceği ve tabiatı zorlayacağı muhakkaktır.

Bu iki aşırı görüşten başka görüşler de mevcuttur. Bunlardan birincisi, hem kadına hem de erkeğe eşit fırsat ve şans tanımak isteyen görüştür. Her ne kadar bu görüş ferdi hürriyetlerin ve şahsiyetlerin gelişmesine ve teşekkülüne uygun gibi görünüyorsa da, sonuçta erkekler yönetimi ve hâkimiyeti ele geçirmektedirler. İsrail'in kurduğu Kibboutzlar bunun örneğini teşkil etmektedir. İkincisi ise, terbiyecilerin görüşüdür ki, doğuştan gelen tabii farklılıklara ağırlık vererek, kadın ve erkeğin ayrı ayrı eğitilmesini



den ibarettir. Bu görüşün öncüsü: "Kadına her şeyden önce mahir bir zevce olmanın yolları öğretilmelidir." diyen J.J. Rousseau'dur. Bu görüş her ne kadar cinsler arası davranış farklılıklarını arttırmak için kadın ve erkeğin eğitim yoluyla şartlandırılmasını öngörüyorsa da, cinsler arasında herhangi bir üstünlük kabul etmemiştir.

Yurarıda bahsettiğimiz aşırı görüşlerden ne eski, ne de yeni görüşler gerçek durumu yansıtmamaktadır. Her ikisi de realiteyi ifadeden uzaktır. Biri kadını "aşağılık bir yaratık" olarak görür, diğeri de kadının kadınlığını ve yaradılıştan gelen özelliklerini görmezlikten gelir. Öbür ılımlı iki görüşten, eşit fırsat ve şanstın yana olan, günümüzün zihniyetine yakın olmakla birlikte, terbiyecilerinki, tamamen uygulamadan uzak bir görüşü ifade etmektedir.

Hemen şunu ifade edelim ki, kadın ile erkek arasında, insan olmaları itibariyle tam bir eşitlik söz konusudur. Ancak bu eşitlik insan hakları açısından hukukî bir değere sahiptir. Kadın-erkek olarak her iki cins de yaradılıştan gelen özelliklere sahiptirler. Bu özelliklere göre, toplum hayatındaki rolleri de değişmektedir. Yaradılış ve rol farklılıkları birinin diğerine üstünlüğünü gerektirmez. Aksine birbirlerini tamamlamaktadırlar. O halde, kadın erkek arasında, insan olarak eşitliğin dışında, eşitlik değil, tamamlayıcılık esas olmalıdır. Bu sayede sosyal hayatın âhengi, düzeni ve tadı sağlandığı için, iki cins arasındaki farklılıklar toplumların zaafı değil, bilakis toplumun gelişmesinde ve ilerlemesinde temel unsurlar ve dinamikler olarak görülmelidir. Zira kadının sahip olduğu kabiliyetler meziyetler erkekte yoktur. Erkekte bulunan istidat ve hususiyetler de kadında mevcut değildir. Bazı konularda erkekler, bazı işlerde ise kadınlar üstündür. O halde iki cins arasında bir mukayese yapmaya ve tam bir eşitlik temin etmeye belki de gerek yoktur. Tamamlayıcı unsurlar olduğuna göre, bütünüün orijinalliğini muhafaza etmek için, kadın ve erkeğin bir bütünü meydana getiren iki ayrı ve farklı parçalar olduğunu kabul etmek yerinde bir davranış ve tutum olsa gerektir.

Şayet, kadın-erkek eşitliğinden iki cinsin "üniformizasyonu" (benzeşmesi) yani kadının erkekleşmesi, erkeğin kadınlaşması anlaşılıyorsa, bu hem kadın hem erkek hem de toplum için korkunç neticeler doğuracak bir görüştür. Böylece bir benzeşme, toplumun dengesini ve orijinalliğini altüst etmeye kâfidir. Zira, iki cinsin benzeşmesi, erkek kadın arasındaki aşk diyalogunu ve sevgi bağını ortadan kaldırarak, her iki cinsi de hayvan seviyesine indireceği şüphesizdir. Batı'da yapılan anketlere göre, ne kadın ne de erkek bu tür bir benzeşmeye taraftardır. Bizim için şartırtıcı bir durum olmakla beraber, Batı insanı bu tip benzeşmeden korkmaktadır.

Tarihçi gözüyle meseleye baktığımızda, ilk planda kadın-erkek eşitliğinden, aynı görev ve rollerin her iki cinse de verilmesi anlaşılmaktadır. Yani iş hayatında, politika hayatında, sanat hayatında, ilimde ve ailede aynı hak ve vazifelerin verilmesi şeklinde tezahür ettiği görülmektedir. Bu anlamda bir eşitlik, teknik gelişmeler, sanayileşme, şehirleşme ve hayat şartlarındaki değişimler sonucu yavaş yavaş gerçekleşmiştir. Kaçınılmaz olan bu tarihî evrim kadının adı geçen alanlarda erkekle eşit görev ve roller almasını sağlamıştır. Bu eşitlik ise, bütün sosyal münasebetlerin, değerler sisteminin ve toplumun dengesinin değişmesine yol açmıştır. Bu inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Ancak, rollerin benzerliği veya eşitliği kadın-erkek eşitliğini temin etmenin tek yolu mudur ve bunu temin etmeye de kâfi midir? Kadının elde ettiği bu imkânlar kadına ne kazandırdı, onu arzusuna yaklaştırdı mı, aksine bu isteğinden uzaklaştırdı mı? Kadının bu fütühatına rağmen, bütün toplumalarda kadın imajının (tasavvurunun) arkasında daima "eş" ve "ana" imajı bulunmaktadır. Bu imajı temsil eden kadının en büyük arzusu ve

temel ihtiyacı eşitlikten ziyade, eşler arasında ve ailede "ahenk"i sağlamaktadır. O halde, eşitlikten maksat, bu ahengi ve dengeyi daha iyiye doğru götürecektir; kadını, kadınlığa sevkedecek ve onu arzularına kavuşturacak eşitlik olmalıdır. Yoksa, kadını giyim-kuşamda, davranışta, sigara ve içki içmekte, fiziki güç isteyen işlerde, erkeğe benzeştirecek bir eşitlik değildir. Böyle bir eşitlik, çeşitlilik içinde bütünlük ilkesini, kadınlıkla erkeğin birbirini tamamlayıcılık vasıflarını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Kısaca, erkek ve kadının birbirlerine insan olarak eşit olduklarını hissettirecek, ayrıca kadına kadınlığını, erkeğe erkekliğini ve her ikisine de hemcinslerine benzediklerini hatırlatacak ve zorlamadan uzak bir eşitlik, elbette gelecekteki toplumu ve kadın-erkek diyalogunu daha âhenkli ve dengeli hale getirecektir.

### Kadın ve hürriyet

Kabul edilmelidir ki, bütün insanlar için söz konusu olan temel hak ve hürriyetler mevcutken ve bunların geliştirilmesi yolunda mücadele verilirken kadın hürriyetinden ayrıca bahsedilemez. Diğer taraftan, insan olarak kadın-erkek eşitliğinden bahsedildiğine göre, bu eşitliğin özünde hürriyet eşitliği ve bu hürriyetin kullanımı eşitliği de vardır. Ancak, nasıl ki, bütün insanlar için hürriyetin sınırları ve mes'uliyetleri varsa kadın hürriyetinin de bir sınırı ve mes'uliyeti olması gerekir. Kadınlar için hürriyetin sınırını ve mes'uliyetini, onun içinde yaşadığı toplumun kültür ve manevi değerleri tesbit eder. Başka bir toplumun kültür değerleri, diğer bir toplumdaki kadının hürriyetini ve kurtuluşunu hazırlamamalıdır. Zira, her kültürün kendine has bir kadını kurtuluş ve hürriyetine kavuşturmuş tarzı ve anlayışı vardır.

Diğer taraftan, kadın hürriyeti denince ne anlaşılmalıdır? Gerçek hayatta soyut bir kadınla değil, kız, eş, anne olan kadın tipleriyle karşı karşıyayız. O halde, kadın sosyal vazifeleri çerçevesinde hürriyetine sahip olmalıdır. Kadın hürriyetlerinde eşlik ve ahlak merkez olmalıdır. Eş ve ana olarak bütün hürriyetlerine kavuşturulmuş bir kadın esas alınmalıdır. Evde, ailede hürriyetine sahip olmamış kızın, eşin ve annenin iş yerinde, sokakta, plajda vesair yerlerde sahip olduğu hürriyetin fazla bir değeri olmazsa gerekir. Çünkü ailedeki hürriyet havası terbiyeden, ahlâktan kültürden, aşktan, sevgiden kaynaklanır ve sınırlarını da bu unsurlar çizer. Sokaktaki ve iş yerindeki hürriyetleri kanunlar tesbit eder ve sınırlar. Haya, iffet, mânâ, şahsiyet, fazilet, vekâr ve edeple teçhiz edilmiş kültürlü bir kadına verilecek her türlü hürriyet, kadını en yüksek ve en ulvî mevki'e ulaştıracağı gibi, toplumun istikrarlı bir şekilde gelişmesinde de rol almasını sağlayacaktır.

Şüphesiz, kadını kafes aralıklarına haremle ve dört duvar arasına kapatmak, hiç bir kimsenin karşısına ve toplumun içine çıkarmamak ve tepeden tırnağa kara çarşafın içine sokmak ne İslâmiyet'in, ne insan haysiyetinin, ne de insan haklarının emrettiği bir husustur. Buna karşılık, kadın, cemiyetin ortasında çıplak görünmesi lâzım gelen bir yaratık veya kürkleri içinde gezen süs ve lüks vitrini de değildir. Kadın da erkek gibi makul bir insandır. Dolayısıyla, eğitim yoluyla kadına aklî ve fikrî kabiliyetlerini kullanarak, öğretmen, doktor, yazar, sanatkâr ve âlim olma hürriyetleri tanınmalı ve toplumun kalkınmasına katkısı sağlanmalı, fakat asla seks hürriyeti adı altında, onun cinsiyet zamanı olmasına fırsat verilmemelidir. Hürriyet, kadını kendi kültürü içinde yaratıcı ve fonksiyonel hale getirmelidir. Bunun için ise, her millet kendi temel şahsiyetini tedkik etmeli ve kendi bünyesine uygun kadın şahsiyetini geliştirmelidir. Kadın hürriyeti, bu şahsiyetin muhtariyeti ve istiklâli üzerine oturtulduğu zaman, kadın baskıdan, sömü-

rüden, taklitçilikten ve başka milletlerin mukallidi, kopyası olmaktan kurtulabilir.

### Kadın : Evlilik ve aile

"Erkekle kadın ancak birlikte tam bir insan olurlar, bir cins ötekisini tamamlar" diyen Kant'ın bu sözü gerçek hayatta, evlilikte ve ailede kendini göstermektedir<sup>2</sup>. Yine, tabiatın genel kaidelerinden olan, çoklukta birlik, çeşitlilikte bütünlük ve zıtlarda çekicilik kaidelerinin toplum hayatında evlilik ve aile müessesesinde gerçekleştiğini görmek mümkündür. Ancak, bunlar kadın ve erkeğin evlenmelerinin temelindeki esas sebebi açıklamaya kâfi değildir. O halde evliliğin sebebi nedir? Bilindiği üzere pek çok felsefi görüş, din ve sosyal bilim dalları bu soruya cevap aramışlar ve çeşitli cevaplar vermişlerdir. Bu görüşleri kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür.

a) Eski görüşler: Neslin muhafazası ve nev'in bekası, tabii ihtiyacın giderilmesi yani vücutta hapsedilmesi bütün beden için zararlı olan maddelerin dışarı atılması, zevk elde edilmesi ve nimetten istifade gibi hususlardır.

b) Yeni görüşler: Aşk arzusu, aile teşkili, ekonomik zaruret, bir başkasıyla kaynaşma, ruhî ve cinsî istekleri doyurma gibi istekler ve hususlardır.

Bilindiği üzere, insan hayvanın üstünde bir yaratık olduğuna göre, cinsî münasebetin ve evliliğin başlıca görevi çoğalma işi olmasa gerekir. Nitekim, canlıların çoğalması için çiftleşme ve döllenmenin dışında daha etkili metodların olduğunu ilim ve evrim bize göstermektedir. Bakterilerin durmadan ikiye bölündüğü, mantarların sürekli çoğaldığı malumdur. Demek ki, insanlarda hedef çoğalma ve neslin devamı olsaydı, diğer canlılar gibi seksiz evrime uğrayarak üreyebilirlerdi. İnsan da cinsiz ve nötr olarak kalabilir ve çeşitli tarzda yeni fertler yetiştirebilirdi. Bu düşünceden hareketle, kadınlı erkeğin evliliği ve cinsî münasebetinin nihâî hedefi nesli devam ve muhafaza ettirmek olduğunu söylemek güçtür.

Aynı şekilde, evliliğin veya cinsî münasebetin ilk görevi zevk vermek de değildir. Bilindiği üzere, canlı varlıkların çoğu birleşmeyi fazla bir zevk almadan mekanik olarak gerçekleştirirler. O halde, zevk teşvik ve ağır bir görevi hafifletme unsuru olarak mütalaa edilebilir. Zira, kadınlı erkeğin münasebetinde biyolojik bir avantaj yoktur. Öyleyse, cinsî münasebet niçin ortaya çıktı? Ve niçin sadece iki cins (erkek-dişi) var? Evvelâ belirtmek gerekir ki, canlılar arasındaki cinsî münasebet çeşitliliği yaratır, çeşitlilik ise bir neslin (insan) ani ortam değişikliklerine ve tabiat şartlarına uyumunu sağlar. Bu noktada, cinsî münasebet kadın-erkek neslinin devamına ve korunmasına yardımcı olur. Ancak, bu durum hedef olarak kabul edilmemelidir. Çünkü, başka canlılarda da durum aynıdır. İki cinsin yani kadın-erkek cinsinin var oluş sebebi ise, toplumda etkili bir iş bölümünü meydana getirmektedir. İnsanın dişi ve erkek olması aralarında biyolojik bir iş bölümüne işaretler. Kadın (dişi) yumurtaların imâlinde mütehasıs olmuş bir fert, erkek sperma üretici olmuş bir varlıktır. Elbette, beşerî varlığın bu biyolojik prensibe itaat etmesi normaldir. Günümüzdeki toplumlarda mevcut olan cinsler arasındaki iş bölümünü ve kadın-erkek münasebetlerini bu ayırım etkilemiştir. Teferruatları farklılıklar kültür üzerine oturtulmuştur<sup>3</sup>.

Bütün canlılarda cinsî içgüdü, nesli devam ettirme içgüdü ve zevk alma durumu

<sup>2</sup> August Babel, *Kadın ve Sosyalizm*, (Çeviren: Sabiha Sertel), Ankara 1975, S. 69.

<sup>3</sup> Edward O. Wilson, *L'Humaine Nature*, Paris 1979, S. 184-209.

olduğuna göre, insanları diğer canlı yaratıklardan ayıran bazı vasıflar olsun ki, evlilik ve aile müesseselerinin var oluş sebebi izah edilebilsin. İşte insanı hayvanlardan cinsî münasebet konusunda ayıran başlıca vasıflar, kadın-erkek arasındaki aşk ve sevgi bağı, diğer ise, cinsî münasebetin ve yeteneğin devamlılığıdır. İnsanlardaki, aşk, seks devamlılığı, "kızanlık" devresinin olmaması, sosyal ilişkileri kolaylaştırdığı gibi, kadınla erkeğin devamlı bir arada kalmalarını sağlayarak evlilik müessesesinin doğmasına ve aile müessesesinin teşkiline sebep olmuştur. Kışaca, erkek-kadın arasında aşkın olması, cinsî münasebetin hususiyeti ve biyolojik iş bölümünün mevcudiyetine dayalı hayat tarzı her yerde eşleri ve aileyi yaratmıştır. Denilebilir ki, insanlarda bir arada olan aşk ve seksin gayesi biyolojik bir fonksiyonu yerine getirmekten ziyade, sosyal bir fonksiyonu gerçekleştirmektir. O sosyal fonksiyon da ailenin teşkilini ve beşeri ilişkileri kolaylaştırmaktadır. Bu hedefe varıldıktan sonra ancak üreme medodu olarak kabul edilebilir<sup>4</sup>.

Aile ocukların, büyüklerin, kadınların erkeklerin birliğidir. Bu haliyle aile, beşeri-sosyal düzenin çekirdeği ve evrensel temeldir. Binlerce yıl aile varlığını sürdürdü, aile bağları devam etti ve çocuklara aile adları verildi. Zin usulü hiç bir zaman kabul edilmedi.

Buraya kadar ki açıklamalarımıza dayanarak aile müessesesinin bir üstyapı ürünü olmadığını, aksine sosyal hayatın birinci derecede önemi haiz bir altyapı müessesesi olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıdaki izahlarımıza ilâve olarak şunu da belirtmek yerinde olur ki, yeryüzünde hiç bir canlı varlık yavrusu yoktur ki insanoğlunun (kadın-erkek) dünyaya getirdiği ocuk kadar ihtimam ve uzun bir bakıma muhtaç olsun. Kadın ve erkeğin birleşmesinden doğan çocuğun, bu kadar ihtimama ve uzun bakıma ihtiyacının sebebi ve hikmeti nedir? Çocuğun bu özelliği ve imtiyazı nasıl izah edilebilir? Bu durum tabii bir hadise olarak kabul edilse bile -ki şüphesiz öyledir-sosyal bir fonksiyonu ve gayesi olduğu kabul edildiğinde, çocuğun bu hususiyeti sosyal fonksiyonu ve gayesi yönünden açıklanmaya muhtaçtır. Bu açıdan bakıldığında ocuk en az bir anne sütüne dokuz, on yıl yiyeceğinden giyeceğine kadar mutlaka anne yardımına, onbeş onaltı yaşına varıncaya kadar, eğitimi başta olmak şartıyla, bazı ihtiyaçları için anne ve babanın müşterek ilgisine muhtaçtır. Böyle bir görevi tek başına annenin yerine getirmesi mümkün olmasa gerektir. O halde, anne ve babanın müşterek eseri olan çocuğun bu derece uzun bir zaman bakıma ihtiyaç hissetmesini, kadın ve erkeğin sosyal olarak kaynaştırmayı, aşk bağını kuvvetlendirmeyi, çocuğun onlara karşı, onların üçüncü bir şahıs olan çocuğa karşı muhabbet ve sevgisini arttırmayı hedef aldığı şekilde izah edilebilir. Bu ise, ailenin teşekkülüne yol açmaktadır. Diğer canlılar âleminde, anne, baba-ocuk ve akraba bağına, sevgisine ve aile mevhumuna zaruret olmadığından, yavruolar kısa bir müddet zarfında yetişerek ve erişkin hale gelerek anneyi ve yuvayı terketmektedirler. Srler halinde aynı cinslerin bir arada durmaları ise içgüdü sonucudur. İnsanlardaki bu farklılık, sosyal bünyenin hücresi ve çekirdeği durumunda olan ailenin teşekkülü zaruretinden ileri gelmektedir. Bu açıdan da toplum düzeninin altyapısının aile olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, ailenin teşekkülünde ekonomik, siyasi kültürel faktörleri aramaktan ziyade, bu faktörlerin aile düzenine etkileri üzerinde durmakta yarar vardır<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Edward O. Wilson, aynı eser, S. 184-209.

<sup>5</sup> Toplumdaki beşeri davranışların biyolojik ve sosyobiyolojik temelleri ile ilgili konular için bakınız: Yves Christen, *L'Heure de la Sociobiologie*, Paris 1979; Edward O. Wilson, aynı eser.

Aile cemiyetin temeli ise, kadın da ailenin ana direğidir. Cemiyetin saadeti aile saadetine, aileninki ise kadına bağlıdır. Gündüzleri işte, tarlada, fabrikada velhasıl her yerde ailenin geçimi ve saadeti için çalışan insanlar, akşamları aile etrafında ve içinde cemiyetler oluştururlar. O halde, fert günün yarısını toplumun içinde, yarısını da ailenin içinde geçirmektedir. Bu bakımdan ailenin, ferdin, toplumun ve sosyal nizamın ayrılmaz ve vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edilmesi zarureti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Maddî ihtiyaçları dışarıda bulabilen insan, manevî ihtiyaçları dışarıda değil yuvasında evinde, ailesinde bulabilir. Erkek ve kadınları bir araya getiren yer, acıların, zahmetlerin, sevinçlerin paylaşıldığı yer ailedir. Sadakat ve muhabbet ailededir<sup>6</sup>.

Kapitalist üretim ilişkilerinin aileyi tahrip etmesine, bozmasına, çözmesine ve aile münasebetlerini ticarî ve ekonomik münasebetlere cevrip bu yuvayı pansiyon haline getirmesine rağmen aile müessesesi yıkılmamış ve varlığını devam ettirmiştir<sup>7</sup>. Aynı şekilde, bazı ekollerin aileyi inkâr etmesine, kadını sadece üretim ve seks vasıtası görmesine rağmen, aile yine geçerliliğini sürdürerek ayakta kalabilmiştir. O halde, her ikisinin de aile müessesesine bakış açıları insanî ahlakî, mantıkî olmadığı gibi ailenin varoluşu sebebine ve tabii evrimine terstir. Aile ve kadın sunî ve zorlama bir evrime tâbi tutulur.

### Hangi Kadın ve nasıl kadın?

Kadınlar üzerine yapılan araştırmalar, özellikle Türkiye'de soyut bir kadın kavramından hareketle daha çok kadının hukukî statüsü, politik hakları, kadının işi, psikolojisi üzerinde durmuş, ayrıca İslâmiyet'in kadına bakış açısını tenkit etmeye yönelmiştir. Bu konularda dahi araştırmalar teorik olmaktan öteye gidememiştir. Vesikalara, tarihe ve anketlere dayalı sosyolojik araştırmalara henüz -bazı istisnalar dışında rastlamak pek mümkün olmamaktadır. Bu bakımdan hangi kadından ve nasıl bir kadından bahsedildiği pek anlaşılmamaktadır. Zira sosyal hayatta kadınları teoride olduğu gibi sadece "kadın" kavramı ile değil, bu kavramının yanında bir de bazı sıfatlar ilâve ederek ele alma zarureti vardır. Bu sıfatları şehirli, köylü, zengin, fakir, cahil, okumuş, çalışan, çalışmayan gibi kelimelerle belirlemek kabildir. Meseleye, şehirli kadın, köylü kadın, fakir-zengin kadın ve cahil-okumuş kadın ayrımı yapılarak bakıldığında daha gerçekçi bir yaklaşım olur kanatindeyiz. Bu durumda, hangi kadının söz konusu edildiği, yani hangi kadının hakları ve hukuku ele alınmakta olduğu daha belirgin hale gelecektir. Böylece, kadın-erkek eşitliğinden ve erkeklere karşı kadın haklarından önce, kadınlar arası eşitlik, bazı kadınların hakları ön plana çıkmakta ve önem kazanmaktadır. Kadın yazarlar ve "feminist" hareketleri destekleyen erkekler bu durumu görmezlikten gelerek meseleyi kadın-erkek mücadelesi açısından ele almaktadırlar. Bu tür bir yaklaşım ise, toplumda belirli ve çok dar bir kadın zümresini ilgilendirmesi bakımından mahzurlu görülebilir. Halbuki, günümüz toplumunda okumuş, meslek sahibi kadının, zengin ve çalışmayan okumuş kadının erkeklerle benzeşmesi yani kılık kıyafette, davranışlarda benzeşmesi meselelerinden ziyade, köylü, cahil, işçi kadının meseleleri daha önemlidir. Toplumdaki kadınların çoğunluğunu bunlar temsil ettiğine göre toplumun mukadderatını bunlar elinde tutmaktadır. O halde, hürriyetler ve haklar açısından cahil ve çalışan kadınların durumuna eğilmek zarureti vardır.

<sup>6</sup> Şemseddin Sami, *Kadınlar, İstanbul, 1311, S. 10 - 20.*

<sup>7</sup> Marx-Engel-Lenin, *Kadın ve Aile, (Çeviren: Öner Ünalın), Ankara, 1979, S. 30-70.*

Diğer taraftan toplumu ilgilendiren önemli bir mesele ise, "Nasıl bir kadın"? sorusudur. Araştırmalar bu konuda da yetersiz kalmaktadır. Zira Türk toplumunda kadın hakları veya kadın meselesi zihinleri meşgul etmeye başladığı tarihten yani Tanzimat'tan bu yana ne erkeklerin, ne de kadınların zihinlerindeki geleneksel kadın modeli, halihazırda yaşayan kadın modeli ve gelecekteki kadın modeli ilmi bir şekilde ortaya konulmuş, dolayısıyla bilinmiştir. Ayrıca, zihinlerdeki kadın modellerinin, sosyal tabakalara, kültürel seviyelere göre değişkenlik arzemesi kaçınılmazdır. Ancak, devletin veya toplumun bütün bu kadın modellerini bilmesi ve ona göre bir politika takip etmesi zarureti vardır. Zira, bunlar bilinmeden, toplumda kadın meselesini halletmenin imkânı yoktur; olsa bile zorlama olacağı açıktır. Şüphesiz "Nasıl bir kadın" derken kadınlığın merkezi ne olmalıdır, yani kadının hangi fonksiyonu ağır basmalıdır, sorusunu kastediyoruz. Buna göre kadın veya kadınlık için "annelik", "eşlik", çocuk terbiyesi, işçilik, meslek, evişi, politika gibi hususlardan hangisi merkez olmalıdır veya bunlar arasında sıralama nasıl yapılmalıdır, sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun cevabını her toplum kendi kültür değerleri çerçevesi içinde aramalı ve bulmalıdır. Çünkü her kültürün kendine has özelliklerinden kaynaklanan bir kadın modeli ve bu modele uygun kadın rolleri mevcuttur. Böyle olunca, o kültürün yine kendine has bir "kadın kurtarış" tarzı da olması gerekir.

Bu açıdan bakıldığında, başka bir toplumun kadın modeli, kadına verdiği roller ve kadını kurtarış tarzı, bir başka topluma örnek teşkil etmemelidir. Dıştan alınan örnekler, kadının durumunda ancak zahiri bir değişiklik yaratılabilir; fakat, bu durumun, toplumun kadın imajına ve modeline uygun olma ihtimali çok uzaktır. Bu yüzden, toplumun zihindeki kadın imajına uygun bir gelişme ve evrim daha sıhhatli ve dengeli olabilir. Bu arada, kadın imajı ve modelindeki evrimi de unutmamak lazımdır. Zira, zamanla sosyal, siyasî ve ekonomik şartlara bağlı olarak kadın modeli değişmektedir. Bu değişiklik, bünyevi olduğundan toplumu rahatsız etmemekte ve yeni görüşlere uygun düşmektedir.

Netice olarak denilebilir ki, mükemmel bir toplum için maddî refah, mânevî saadet ve huzur esas olduğuna göre, maddî refahın merkezine erkeği, mânevî huzur ve saadetin merkezine kadını koymak mümkündür. Böyle bir işbölümünde dahi erkek ve kadın birbirini tamamlayıcı bir bütünün iki ayrı parçası durumunda olup, aralarında karşılıklı ihtiyaç ilişkileri devam edecektir. Beşeriyetin temelinde var olan madde ve mânâ kavramını kesin bir çizgi ile ayırmak mümkün olmadığına göre, kadın ve erkek arasında da kesin bir işbölümü yapmak imkânsızdır ve lüzum da yoktur. Ancak genel olarak kadın ve erkeğin yerine getirmeleri gereken temel sosyal fonksiyonların ağırlık merkezleri arasında bir işbölümü yapılabilir. Böyle bir işbölümünde şüphesiz hâkim olma, tâbi olma, sömürme ve sömürülme gibi hususlar söz konusu değildir. Bu açıklamalardan hareketle "Hangi kadın"? sorusunun cevabı maddî refahın temininde erkeğe yardımcı olan, üretime katılan şuurlu, kültürlü kadın olmalıdır. "Nasıl bir kadın? sorusundan maksat ise, ailede, toplumda anne ve eş olarak saadet ve huzur kaynağı olabilecek temel niteliklere (kültür, fazilet, iffet, zerafet, şefkat vb) sahip bir kadındır. Kadının bu görevi yerine getirebilmesi için ise, erkek mutlaka kendisine yardımcı olmalıdır. Hemen ilâve etmek lazımdır ki kadının bu asıl görevi onun öğretmen, doktor, politikacı, idareci hattâ işçi olmasına mâni olmaz. Yeter ki, kadın, esas görevini idrak etmiş olsun ve toplum, kadına bu görevini unutturacak kadar fazla yük yüklemesin. Bu bakımdan kadınlar değerlendirilirken ilk önce anne, eş ve saadet kaynağı olup olmadığına; daha

sonra da tarlada mı, fabrikada mı çalışıyor, veya doktor mu, memur mu diye bakılmalıdır.

İşte "Hangi kadın"?, "Nasıl kadın"? sorularının cevabı olarak karşımıza çıkan kadın tipi esasında ailenin ve toplumun direğidir. Bu tipin dışında kalan kadınlar, yani çocuğuna süt vermeyi reddeden ve onu dadıya terkededen, zamanın çoğunu süse ve para harcamaya ayıran, iffet ve sadakatten uzak kadınlar, ideal kadın tipi olmadığı gibi cemiyeti de içten kemiren asalak yaratık durumundadırlar. Bu tip kadın, her ne kadar bazı toplumlarda şık giyimi, cesaretli konuşması, zenginliği ve okumuş olması gibi zahiri nitelikler ile örnek kadın olmuş ise de, hiç bir zaman ne gerçek bir ana ve eş, ne de hakikî bir münevver kadın sayılabılır.

### Kadının hukukî durumu

Osmanlı toplumunda Müslüman kadının hukukî statüsü şeriat hükümlerine göre belirlenmiştir. Ancak kodifiye edilmiş Müslüman kadın hukuku veya aile hukuku mevcut değildir. Bununla birlikte, ilm-î fıkıh kadınlarla ve aile ile ilgili kaideleri vesâ-yetler (vasiyetler), münakehat (evlilik) ve müfarakat (boşanma) adı altında toplamıştır. Bu şekilde meydana gelmiş olan hukuk dört ana kaynağa dayandırılmıştır: Kur'an, sünnet, içma-i ümmet ve kıyas-ı fukahâ. Bu dört kaynağın hemfikir olduğu bir hüküm veya kaide her ne suretle olursa olsun değiştirilemez. Dolayısıyla, kadınların hukukî durumlarıyla ve aile ile ilgili açık ve kesin hükümler de değişmezlik karakterine sahiptir. Bu bakımdan, İslâm'ın zamana uyma özelliğine ve kabiliyetine rağmen, günümüzdeki kapitalist ve komünist toplumların fiilen ve hukuken kadına tanıdığı bazı hakları İslâm hukukunda bulmak mümkün değildir. Fakat bu hususu İslâm hukukunun eksikliği olarak görmemek lazımdır, zira İslâm hukuku da kendi mantığı içinde tutarlılığını muhafaza etmektedir. İslâm, kadının hukukî statüsünü kendinin öngördüğü sosyal ve ekonomik düzen veya sistem anlayışı içinde belirlemiştir. O halde, sistemlerden kaynaklanın kadın anlayışları ve kadının hukukî durumu arasındaki farklılıkları tabii karşılamak gerekmektedir.

### Medeni haklar açısından

Günümüzün Batı kökenli hukuk anlayışına göre, İslâm hukuku kadının bazı medeni haklarını kısıtlamış gibi görünürse de, zannedildiği gibi de kadını hiçbir şekilde mal veya köle yerine koymamıştır<sup>8</sup>. Aksine, medeni hakları kullanma ve bu haklardan yararlanma açısından kadını erkeğe eşit tutmuştur. İslâm hukuku, saygı ve himayeye lâyık gördüğü kadına manevî, dini, hukukî, siyasî, istisadi alanlarda pek çok haklar getirmiştir. Nitekim çeşitli İslâm kaynaklarında kadınla ilgili hususlar, kadına verilen değeri ve önemi göstermektedir. Meselâ, "Kızı da, erkeği de Allah, iradesiyle yaratmıştır", "Kız yetiştirmenin Allah indinde ecri büyüktür", "Kızını horlamayanı Allah cennete koyar", "İki zayıfın hakkına dikkat edin: Yetim ve kadın", "En hayırlınız, kadınlarını ve kızlarına karşı hayırlı olanınızdır", "İlk çocuğun kız olması annenin uğurlu ve hayırlı olmasındandır" ve nihayet "Cennet annelerin ayakları altındadır" gibi ifadeler,

<sup>8</sup> Hüseyin Avni Göktürk, "La Famille", *La Vie Juridique des Peuples (Turquie)*, Nu: 7, Paris 1939, S. 154.

İslâm hukukunun kadına verdiği değer bakımından dikkat çekicidir<sup>9</sup>. Bununla beraber, kadına erkek arasında eşitlik açısından bazı istisnaî durumlar mevcuttur. Ancak bu istisnaî hallerde İslâm hukuku ve kaynakları geniş açıklamalarda bulunarak, bunların geçerliliğini kabul edilebilir hale getirmeye çalışmıştır. Dinî yönden kadına cuma ve cenaze namazları farz kılınmadığı gibi, kadın imam da olamaz. Siyasî haklardan olan halifelik veya devlet reisliği hakkı kadına verilmemiştir. Hukuken iki kadının şahitliği bir erkeğe eşit tutulmuştur. Miras konusunda da erkekle kadın arasında bir eşitsizlik sözkonusudur.

Medenî haklar yönünden kadınların durumuyla ilgili bu istisnaî hükümlerin tartışmasına girecek değiliz. Buna, konumuz ve ihtisasımız müsaîf değildir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki bu istisnaî durumların cihanşümul bir dinin hükümleri olduğu unutulmadan, İslâmiyet açısından değerlendirilmesi gerektiği inancındayız. Bu gibi bazı durumların inancındayız. Bu gibi bazı durumların dışında İslâm hukuku kadına, hâkim olma hakkından seçme hakkına kadar çeşitli hakları tanımıştır. Zaten Hz. Muhammad'ın "İlim kadın ve erkeklere farzdır", sözü ilmî ve fikrî faaliyetlerde eşitliğin ve bu faaliyetlerle ilgili mesleklerde de eşitliğin bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca, "Kula kulluğun yasak edildiği, sadece Allah'a kulluğun ve dine riayetin" olduğu bir toplumdaki ve hukuk sisteminde kadının medenî haklar açısından pek zor olması gerektir<sup>10</sup>.

### Aile içinde

İslâm'da, aile hukuku dinî problemlerden ayrı tutulmuştur. Bu yüzden aile ile ilgili hususlar dünyevî karaktere sahiptir<sup>11</sup>. Buna göre, kadının durumu iki şekilde ele alınmıştır<sup>12</sup>. Birincisi, şahsî ve moral yönden kadının durumu. İkincisi, mal ve mülk yönünden kadının durumu. Birinci halde, kadın şahsî bakımdan kocasına tâbidir. Ancak İslâm, aile içinde kocayı kadına üstün tutmakla, kadını erkeğin kulu ve kölesi yapmak istememiştir. Kocanın bu üstünlüğü, aile reisliğinin kendisine verilmesinden ve ağır mes'uliyet altına sokulmasından ileri gelmektedir. Buna rağmen, karı-kocanın karşılıklı hak ve vazifeleri vardır. Bu hak ve vazifeler mesuliyete göre düzenlenmiştir. Nitekim, Hz. Muhammed "Ey erkekler, sizler karılarınız üzerinde, karılarınızın da sizler üzerinde haklara sahiptir" meâlindeki bir sözüyle bu durumu ifade etmiştir<sup>13</sup>. Esasında, ailede üstünlük veya hâkimiyet sözkonusu edilmeden, karı-koca arasında kabiliyetlere göre işbölümü ve ahenk temini öngörülmüştür. İslâm ailesinde, kadının erkeğe itaati şartını yanlış yorumlamamak lâzımdır. Ahenkli bir karı-koca ilişkisinde, kadın kocaya itaat eder yerine, kadın kocanın isteklerine "cevap" verir demek daha uygun olur kanaatindeyiz. İslâm aile hukukuna göre, erkek de kadının ihtiyaçlarına cevap vermek zorundadır. Burada, karı ve kocanın karşılıklı hak ve vazifelerini saymayı lüzumsuz görüyoruz. Fakat, bu hak ve vazife çok hassas bir denge üzerinde kurulduğundan, bu dengeyi erkeğin her zaman kendi lehine bozması ihtimalinin fazla olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>9</sup> İbrahim Canan, *Hız. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, Ankara 1980, S. 367-368.

<sup>10</sup> Bu konuda bakınız: Hamidullah, *Initiation a l'İslâm*, Paris 1974.

<sup>11</sup> Hüseyin Avni Göktürk, *aynı makale*, S. 158.

<sup>12</sup> Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara 1974, S. 175.

<sup>13</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, İstanbul 1965, S. 68.



İkinci halde, yani mal ve mülk konusunda kadın tamamen serbest bırakılmıştır. Kendi serveti üzerinde her türlü tasarruf hakkına sahiptir. Mal ve mülkü ile ilgili hukuki ticarî muameleleri yürütebilir. Bunun için kocasının rızasına ihtiyaç yoktur. Evlenme, kocaya, karının malları üzerinde hiçbir hak bahşetmez. Kadın mallarını bizzat idare edebileceği gibi, bunu kocasından başka bir şahsa da bırakabilir. Kısaca, İslâm aile hukuku eşler arasında tam bir mal ayrılığı rejimi kabul ederek, kadını iktisadî yönden korumak istemiştir. Bu, kocanın vesâyet ve boşanma haklarını kötüye kullanma ihtimaline karşı alınan önemli bir tedbir olarak kabul edilmiştir<sup>14</sup>. Ayrıca, kadın mehir ve nafaka yoluyla da tahkim edilmiştir.

Bu genel açıklamalardan sonra, İslâm hukukunda en çok tenkit edilen birkaç konuya temas etmeyi uygun buluyoruz. Bu konular ise, çok evlilik (teaddüdü zevcat veya poligami), boşanma (talâk), miras ve kadının örtünmesi (tesettür) gibi başlıklar altında toplanabilir.

### Çok evlilik usulü

Tanınmış İslâm âlimi Muhammed Hamidullah'ın belirttiği üzere, İslâm hukukunda "çok evlilik kaide değil, istisnadır. İslâmiyet'te çok evlilik yoktur, ancak bazı hallerde öngörülmüştür"<sup>15</sup>. Demek ki, İslâm hukuku erkekler için çok evliliği emretmediği gibi, tamamen de yasak etmiyor<sup>16</sup>. İslâm belirli şartların tahakkuku halinde ve çok sıkı müeyyideler çerçevesi dahilinde çok evliliğe imkân vermiş bulunmaktadır<sup>17</sup>. Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi, İslâmiyet'te evliliğin esası birdir. Hatta "Bir zevce ile kanaat etmek daha hayırlıdır" diyen âyet vardır<sup>18</sup>. İslâm neseb-i gayr-i sahih (soyu sopu belli olmayan) çocuk istemediğinden ve zinâyı kesinlikle yasakladığından dolayı ve bu hadiselerin önünü almak için, kadının kısır, yaratılıştan cinsî iktidarsız ve uzun süreli hasta olması gibi istisnaî hallerde çok evliliğe müsaade ediyor. Bu halde dahi birinci kadının ve üstüne gelecek "kuma" adayının rızası şarttır. Erkeğin sırf zevkini tatmin etmek için, birden fazla kadınla evlenmesine cevaz verilmemiştir. Buna karşılık, İslâmiyet, bir kadının birden fazla erkekle evlenmesini kesin olarak yasaklamıştır.

### Boşanma (Talâk)

Hiç şüphesiz boşanmanın faydaları da zararları da vardır. Sebepsiz bir boşanma veya boşama ne keder zararlı ise, çekilmez evlilikler için de o kadar faydalıdır. Bu yüzden ki, bütün toplumlarda veya hukuk kurallarında boşanma müessesesi mevcuttur. Aynı şekilde, İslâm hukukunda da boşanma müessesesi vardır ve hem erkek, hem de kadın için haktır. Bu hak, her ne kadar erkeğe, tek taraflı olarak verilmiş gibi görünse de, esasta kadın da bu hakkı kullanabilir. Yeter ki, nikâh esnasında bu hakkın kendisine ait olduğunu ifade etsin. Kaldı ki erkeğin kendisine eziyet etmesi, deliliği, iktidarsızlığı ve tedavisi mümkün olmayan hastalığı halinde, her an boşanmak için kadıya müracaat etme hakkı vardır. Her şeye rağmen, İslâmiyet boşanma hadisesini pek iyi

<sup>14</sup> Halil Cin, aynı eser, S. 192 - 195.

<sup>15</sup> Muhammed Hamidullah, aynı eser, S. 169.

<sup>16</sup> Şemseddin Sami, aynı eser, S. 68.

<sup>17</sup> Çetin Özek, Türkiye'de Laiklik, İstanbul 1962, S. 500.

<sup>18</sup> Şemseddin Sami, aynı eser, S. 70.

karşılammaktadır. Hz. Muhammed, boşanma haberlerini duyduğu zaman memnuniyetsizliğini ifade etmiştir. Nitekim, bu konuda şunları demiştir: "Allah nezinde en sevimsiz mubah, talâktır", "Evlentiniz, fakat boşanmayınız, çünkü boşanmadan arş titrer", "Yalnız zevk için evlenip boşananlara Allah lânet etsin", "Allah-ü Teâlâ, kadınlarını boşayarak yeni yei kadın alan erkekleri ve kocalarını boşayarak yeni yeni koca alan kadınları sevmez", "İffetleri şüpheli olanlardan başka kadınları boşamayınız"<sup>19</sup>.

### Miras

Kur'an-ı Kerim'de, En-Nisâ Suresi'nin yedinci âyeti ile kadına miras hakkı tanınmıştır. Ancak, bu miras hakkının oranı, erkeğinkine göre değişik ve azdır. İslâm'da, miras oranları kadın ve erkeğin ihtiyaç ve mes'uliyet derecelerine göre düzenlenmiştir. İslâm hukuku, miras oranlarının erkeğe iki, kadına bir şeklinde düzenlenmesinde eşitlikten ziyade adalet ilkesine dikkat etmiştir. Bu yüzden, İslâm âlimleri bu eşitsizlikte adaletsizlik görmezler.

### Kadının örtünmesi (Tesettür)

İslâmiyet'te, kıyafet, kişinin şahsiyetinin gerek cinsi ve gerekse dinî hüviyetinin vâzgeçilmez bir parçası telâkki edilmiştir. Hz. Muhammed ipekli, sarı ve kırmızı renkleri erkekler için yasaklamakla, kadın-erkek kıyafetleri arasında kesin ayırım olduğunu göstermek istemiştir. Ayrıca süslenmeyi ve takı takmayı kadınlara tavsiye ederek onları erkeklerden ayırmak istemiştir. Bu konuda kadınlara erkeğe, erkekleşen kadına lânet etmiştir<sup>20</sup>. Kadına, şer'î ölçüler dairesinde giyinme, el, ayak ve yüzünü açık tutma, cemiyet içine çıkma, her türlü iş ve faaliyetlerini sürdürme hakkı ve hürriyeti tanınmıştır. Kaldı ki, kendi malını idare etme, ticaret yapma, meslek edinme haklarına sahip bir kadının tepeden tırnağa kapanması İslâmî ölçü ve gereklere uygun değildir<sup>21</sup>.

Aynı şekilde, kadının dışarı çıkmaması İslâm'ın emri değildir. İslâm hiçbir zaman kadını hapsedmemiştir. İrz ve namusu muhafaza edecek hudud dahilinde kadın dışarı çıkmakta serbesttir<sup>22</sup>. Kanaatimize göre "Haya imandandır" hadis-i şerifi "Tesettürün kadının ahlâkı ve hayâsıyla ilgisi yoktur" ifadesi ve "Kadın er zaptetmez, ar zapteder" atasözü bu konunun mânâ ve ehemmiyetini çok güzel açıklamaktadır.

Netice itibarıyla, teorik alanda kadının hukukî statüsü İslâm hukuku tarafından belirlenmiştir. Buna göre, kadın-erkek münasebetlerinde, hak ve vazifelerinde âhenk ve denge arama kaygusu ağır basmaktadır. Böyle bir ahengin ve dengenin muhafazası ve devam ettirilmesi, gerçek müminlerden müteşekkil mazbut bir Müslüman toplumun varlığına bağlıdır. Aksi halde, kanunlarda ve hukuk sisteminde kadının statüsü ne olursa olsun, pratik hayatta, bu statüyü koruması mümkün görünmemektedir. Ayrıca, erkeklerin her fırsatta hukuk kaidelerini kendi lehlerinde suistimal etme yolları vardır. Nitekim, böyle de olmuştur.

<sup>19</sup> Bu konuda bakınız: Osman Keskinoğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara 1919; Bekir Topaloğlu, aynı eser; Celal Nuri, *Kadınlarımız*, İstanbul 1331.

<sup>20</sup> İbrahim Canan, aynı eser, S. 359-363.

<sup>21</sup> Celâl Nuri, *Kadınlarımız*, İstanbul, 1331, S. 197-199.

<sup>22</sup> Şemseddin Sami, aynı eser, S. 73-74.

## Hukuk alanında kadın lehine yapılan değişiklikler

Batı'nın tesiriyle Osmanlı İmparatorluğu'nda hukuk alanında başlatılan "modernleşme" hareketlerinin ilk vesikası şüphesiz 3 Kasım 1839'da ilân edilen Tanzimat-ı Hayriye fermanıdır. Adı geçen fermanı somut olarak kadınlarla ilgili bir hüküm olmakla birlikte, fermanın getirmiş olduğu zihniyet, dünya görüşü, gelecekte kadınlar için daha elverişli bir ortamı hazırlayacak nitelikte idi. Nitekim, daha sonra kadınlar lehine yapılan bazı reformlar bunu teyid eder mahiyettedir. Bu devirde yapılan genel hukuk reformlarından kadınların da istifade ettiği şüphesizdir. Meselâ, 1847'de çıkartılan bir irade-i seniyye ile esirlerin alım-satımı yasaklandı ve İstanbul'daki esir pazarı kapatıldı. Bunu 1854'te beyaz esirlerin, 1857'de siyah esirlerin alım-satımını yasaklayan kararlar takip etti<sup>23</sup>. Ancak, bu kararların uygulama alanına geçirilmesi pek kolay olmamıştır. Yine, Kafkasyalı kızların alım-satımı uzun zaman devam etmiştir.

Miras hukuku alanında 1847 tarihinde çıkarılan irade-i seniyye ile erkek-kız evlât arasındaki eşitsizlik giderildi ve bu husus 1858 (1274) yılında yapılan toprak hukuku ıslahatı ile genişletilerek mirasta cinsiyete bakılmaksızın kız ve erkek çocuklara eşit haklar tanındı<sup>24</sup>. Arazi kanunu ile beraber daha evvelki devirlerde evlenen kızlardan alınan "gelinlik vergisi" de kaldırılmıştır.

Tanzimat devrinde meydana gelen değişiklikler neticesinde, bir Medenî Kanun'a ihtiyaç duyulmuştu. Bu ihtiyacı karşılamak için Medenî Kanun yapılmasına karar verildi. Ancak kanunun nasıl hazırlanacağı hususunda anlaşmazlık çıktı. Başında Âli Paşa'nın bulunduğu grup Fransız Medenî Kanunu'nun (Code Civil) iktibasını isterken, Cevdet Paşa'nın temsil ettiği grup ise, İslâm hukukuna ve hattâ Hanefî mezhebine uygun olmasını savunuyordu. Neticede, ikincilerin fikri galip geldi. Mecelle hazırlandı. Ancak Medenî Kanun'dan beklenenin aksine, Mecelle şahıs hukuku, aile ve miras hukuku gibi hususları tanzim etmemişti. Böylece, yeni esaslara göre kadınların hukukî statüleri belirlenmeyerek, yine eski kaideler geçerli kaldı<sup>25</sup>.

Tanzimat'tan sonra evlenme sahasında kadınlar lehine sayılabilecek idarî ve hukukî tedbir olarak, 2 Eylül 1881 tarihli Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi görülebilir. O zamana kadar evlenme konusunda tarafsız olan devlet, bu nizamnâme ile evlenme sahasına müdahale etmiştir. Bu nizamnâme iki esasî hükme bağlamaktadır. Bunlar, evlenmede imamın görevinin hukukleştirilmesi ve evlenecek kimselerin mahkemeden izin almalarıdır. Belirtmek gerekir ki, izin alınmadan yapılan evlenmeler de muteberdir. İzin nâme alınması idarî bir formaliteden ibarettir. Bununla birlikte, nizamnâme hükümleri erkeklerin, evlenme-boşanma işinde keyfî hareketlerini bir dereceye kadar önleyici olması yönünden kadınlar lehine yapılmış bir devlet tasarrufu gibi kabul edilebilir<sup>26</sup>.

II. Meşrutiyet devrinde de kadınlara birçok hak tanıyan kanunlar yapılmıştır. Bunların ilki, o zamana kadar daima erkeğin lehine olan zinâ suçuna uygulanan cezalarla ilgili idi. 1910 yılında, Meclis Ceza Kanunu'nun zinâyâ ait 201. maddesini müzakere ederken, bir mebus zinâ eden kadının kocası tarafından öldürülmesi hakkının tanınma-

<sup>23</sup> Ömer Lütfî Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi", *Tanzimat I, İstanbul 1940*, S. 397.

<sup>24</sup> Aynı eser, S. 399 - 406.

<sup>25</sup> Halil Cin, aynı eser, S. 286.

<sup>26</sup> Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi için bakınız: *Düster, Zeyl II, S. 15-24*.

sına, buna mukabil aynı hakkın kocası zinâ yapan kadına verilmemesine itiraz ediyor, bunun üzerine erkeğe de ceza verilmesi lüzumu kabul olunuyor<sup>27</sup>. Daha sonra 1916'da Türk kadınına bazı özel durumlarda boşanma hakkı verilmesi için Şeyhülislâm'dan bir fetva alınıyor<sup>28</sup>.

Hukuk alanında kadın lehine yapılan yeniliklerin son halkası ve belki de en önemlisi, 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnâmesi'nin kabulü olmuştur. Tanzimat'tan itibaren devletçe ve aydınlarca kadınlar lehine yapılan ve yazılan her türlü faaliyetin neticesi olarak ortaya çıkan bu Kararnâme'nin kabulünde rol oynayan önemli sebeplerden biri de 1914 tarihinde başlayan I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı toplumunda ortaya çıkardığı sosyal ve ekonomik şartlardır. İslâm hukukunun tesirinden kendisini tamamen kurtaramayan Kararnâme, her şeyden önce aile içinde, nişanlılık, evlenme, boşanma gibi konularda, kadının şahsiyetinin ve haklarının devletçe güvence altına alınmasını sağlayan önemli bir belge niteliğindedir. Her ne kadar ömrü kısa olmuş, yani 1919'da kaldırılmışsa da, getirdiği hükümler, zihniyet ve Cumhuriyet dönemindeki kadınlarla ilgili reformlara öncelik etmesi bakımından son derece önemli bir vesikadır. Türk aile hukukunda ilk ciddi kanunlaştırma hareketinin ürünü olan 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnâmesi'nin getirdiği yenilikler şunlardan ibarettir<sup>29</sup>:

1) Nişanlanmayı hukukî bir müessese olarak kabul ediyor. Daha evvel, İslâm hukuku nişanlanmaya hukukî bir mahiyet vermiyordu.

2) Kararnâme, İslâm hukukunun öngörmediği bazı şartları, evlilik için önşart kabul etmiştir. Buna göre, evlenebilmek için erkeğin 18 ve kızın 17 yaşını doldurmuş olması gerekir. Akıl hastalarının evlenmesine cevaz verilmemiştir.

3) Evlenme akdine devletin müdahalesi Nikâh akdinde iki şahitten başka bir memurun mutlaka bulundurulması.

4) Evlenmeden önce evliliğin ilan edilmesi.

5) Çok evliliğin sınırlandırılması.

6) Kadının boşanma isteğinde bulunabilmesi.

Kararnâme, kadınlar lehine pek çok hüküm getirmişse de, ne Batıcıları, ne Türkçüleri, ne de İslâmcıları tamamen memnun etmiş ve çeşitli tenkitlere maruz kalmıştır. 1919'da kalkmış olması da bu memnuniyetsizliğin neticesidir.

## Kadın ve eğitim

Osmânî İmparatorluğu'nda kız çocuklarının eğitim ve öğretimi ya özel olarak ya da kamu hizmeti yapan vakıflara bağlı Sıbyan mektepleri vasıtasıyla yürütülüyordu. Müslüman halk beş altı yaşındaki kız çocuklarını bu mekteplere yollayarak, dinî bilgileri öğrenmelerini sağlardı. Ezberciliğe dayanan eğitim sistemiyle Sıbyan mekteplerinde kız çocuklarına okuma-yazma öğrenmeleri mümkün değildi, zaten böyle bir görev de mektepten beklenmiyordu. Sadece çok basit dinî bilgilerin ve ezbere namaz surelerinin öğrenilmesi isteniyordu. Nitekim, Sıbyan mektepleri bu görevi hakkıyla yerine getiriyordu denilebilir. Bunun dışında hususî hocalar marifetiyle yetiştirilen kız çocukları da

<sup>27</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimaî Hayat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, S. 654.

<sup>28</sup> Bernard Caporal, aynı eser, S. 120.

<sup>29</sup> Halil Cin, aynı eser, S. 292 - 304.

mevcuttu. Bu tür özel eğitim daha çok zengin ailelerin ve yüksek tabakaya mensup memurların çocuklarına mahsus bir imtiyazdı. Devirlerinin pek çok ünlü kadın şairleri hattatları, bestekârları bu şekilde evlerinde özel eğitim görmüş olanlar arasından yetişmişlerdir.<sup>30</sup> Fakat şunu ifade etmek gerekir ki, Osmanlı toplumu kız çocukların okutulmasına, ilim ve irfan öğrenmesine fazla itibar etmemiştir. Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim kurumlarının hemen hemen hepsinin erkek çocuklarını hedef aldığı görülmektedir. Yalnız toplum içinde ayrı bir müessese özelliğine sahip olan saraydaki harem dairesinde bulunan kadınların cariyeliklerinden itibaren eğitime tabi tutularak, kendilerine terbiye, nezâket, okumaya-yazma, genellikle İslâmî bilgiler ve Kur'an okutulması öğretildiği bilinen bir gerçektir.<sup>31</sup> Bunların dışında yaşayan şehirli ve köylü kızların dışında yaşayan şehirli ve köylü kızların eğitim ve öğretimden tam mânâsıyla faydalandıklarını söylemek oldukça güçtür.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kız çocuklarının bir devlet programı çerçevesi dahilinde eğitime tâbi tutulması düşüncesi Tanzimat devrinde doğmuştur. Kız çocuklarının eğitime tâbi tutulması fikri şüphesiz II. Mahmut devrinde maarif alanında başlatılan ve Tanzimat'la devam ettirilen, geniş anlamda ele alınan maarif reformunun önemli bir parçası idi. Avrupa'nın tesiriyle bir dereceye kadar liberal ve lâik fikirlere sahip olan Tanzimat aydın ve idarecileri, Osmanlı İmparatorluğu'nun muhafazasını ve kaynaşmış bir "Osmanlı" toplumu yaratmayı nasıl ki, siyasî, iktisadî, idarî, hukukî sahalarda liberalleşirmede ve lâikleşmede aramışlarsa, cinsiyet ayrımının az çok hâkim olduğu Osmanlı Müslüman cemaatinin modernleştirilmesini de yine aynı zihniyetin uygulandığı bir eğitim ve öğretim sisteminde aramaları kaçınılmazdı. Siyasî, idarî ve hukukî sahalarda liberal ve lâik müesseseler sayesinde ayrı ırklara, milletlere, dinlere, mezheplere, kültürlere ve mekâna sahip toplum ve toplulukları aynı vatan, saltanat ve menfaat şuuru etrafında birleştirmeyi hedef alan Tanzimat idarecileri, liberal ve lâik bir eğitim sistemi ile Müslüman Türk toplumunu, kadın-erkek farkı gözetmeksizin, eğiterek belirli bir kültür seviyesine yükseltmek ve onun devletine, milletine ve değerlerine sahip çıkmasını ve aynı zamanda modernleşmesini temin etmek istemişlerdir. Bu bakımdan, daha 1845 yılında padişah Abdülmecid'in, ". . . Dinen ve dünyeviye her bir hususta izâle-i cehl kazıyye-i hükmiyesine vâbeste olmasıyla menbâ-ı ulum ve fûnun ve me'hâz-ı sanayi-ı maârif-nûmun olan mekâtib-i lâzime icâd ve inşâsı ind-i şâhânemizde akdem-i umurdan addolunmağla memâlikin münâsıb olan mahallelerine iktizâ eden mekteplerin tanzimiyle terbiye-i ammenin çaresine bakılsın. . ." <sup>32</sup> meâlindeki irade-i seniyesini üzerine, Meclis-i Vâlâ'da mesele müzakere edilmiş ve ". . . Cemiyetten her bir ferdin ilk önce dinî meseleleri ve farzları bellemesi ve kendi işlerinde başkasına muhtaç olmayacak derecede tahsil etmesi insanlığın icâbıdır. . . Bunun için İstanbul ve imparatorluk dahilinde. . . ve ik önce mahalle mektepleri ele alınacağından ona göre bir nizamnâme

<sup>30</sup> Özel eğitim görerek yetişmiş meşhur kadınlar sırasında Zeynep, Mihrî, Hubbî, Tutî, Anî, Fitnat, Saffet, Leylâ gibi şairler, Hattat Esmâ Hanım ve Bestekâr Dilhatyat Hanım vardır. Bakınız: Tezer Taşkıran, *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Ankara 1973, S. 21.

<sup>31</sup> Emel Doğramacı, "Osmanlı Devleti'nde Kadın Eğitiminin Genel Görünümü" *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Ankara 1978, S. 1., S. 2.

<sup>32</sup> Ahmet Lütfi, *Lütfi Tarihi*, Cilt: VII, S. 9-10.

kaleme alınması için. . . bir Meclis-i muvakkat tertip edilmesine. . ." karar verilmiştir  
33 .

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere, Osmanlı Hükümeti 1845'ten itibaren kız ve erkek çocuklarının karışık olarak devam ettikleri mahalle mekteplerinin (ilkokul) islah edilmesini ve böylece bütün çocukların ilköğretime devam etmesini öngörmektedir. Ancak, daha sonraki uygulamalara bakıldığında gerek padişahın ve gerek Meclis-i Vâlâ'nın söz ve kararlarının temenniden öteye gitmediği anlaşılmaktadır. Zira, böyle bir reformu imparatorlukta tatbik edecek ve bütün fertlere ilkokul tahsili verecek imkânları devlet elinde bulundurmuyordu. Dolayısıyla, bu proje çok sınırlı bir biçimde ve sadece birkaç büyük şehre münhasır olmak üzere örnek olarak uygulanmıştır.

Tanzimat idarecilerinin arzularına, gayret ve bazı teşebbüslerine rağmen kızların eğitimi ve öğretimi konusu, 1869 yılına kadar resmî bir görümün kazanamamıştır. Bu tarihte ve Saffet Paşa'nın gayretleriyle hazırlanan ve ilân edilen Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin dokuzuncu maddesinde, 7 - 11 yaşları arasındaki kız çocuklarının Sıbyan mekteplerine devami mecburiyet haline getirilmiştir. 15. ve 17. maddeler uyarınca da, bir yerde iki Sıbyan mektebi varsa, biri kızlara tahsis olunacak, mektep tek ise kız-erkek aynı mektepte, fakat ayrı sınıflarda okuyacaklardı<sup>34</sup>. Fransız tesirinin ağır bastığı bu Nizamname ile açıkca kız çocuklarının da eğitimine gidilmesi, önemli bir adım olarak telâkki edilmelidir. Her ne kadar tabiiyette kızların okuması veya okutulması istenilen düzeye gelmemişse de, bu arzunun kanuna bağlanmış olması, Tanzimat devrinin, kızların eğitimi yönünden elde ettiği bir başarı olarak yorumlanabilir  
35 .

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nden sonra, kızların ilköğretimi konusunda hukukî alanda en önemli adım, şüphesiz II. Abdülhamid devrinde ilân edilen 1876 Kanun-ı Esasî ile atılmıştır. Kanun-ı Esasî'nin 114. maddesinde, "Osmanlı efradının kâffesince tahsil-i maârifin birinci mertebesi mecburî olacak. . ." denilerek, erkekler için olduğu kadar, kızlar için de ilköğretim mecburiyeti getiriliyordu<sup>36</sup>. Böylece kız ve erkek çocukların eşit şekilde eğitim imkânlarından yararlanması, hukuken temin edilmiştir. Kızların eğitilmesi lüzumuna pek fazla itibar etmeyen bir toplumda, Kanun-ı Esasî'de kızlar için de mecburî ilköğretimin öngörülmesi devletin bu hususî ne kadar önem verdiğini göstermesi bakımından mânîdardır. Kız çocuklarının ilköğretime tâbi kılınması, sınırlı da olsa II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet dönemlerinde tatbik sahasına konmuş ve bu hususta pek çok olumlu teşebbüs yapılmıştır. Özellikle, İstanbul'da yeni kız iptidalleri açılmış ve mevcut Sıbyan okulları da tanzim edilmiştir. Nitekim, 1883 tarihinde verilen istatistiklere göre, İstanbul'da kızlara ait 112 Sıbyan mektebi ve 5566 kız öğrenci mevcut olduğu anlaşılmaktadır<sup>37</sup>. Daha sonraki yıllarda yapılan bir düzenleme ile Sıbyan mektebi sayısı 70'e indirilmişse de, öğrenci mevcudunda fazla

33 Mahmut Cevat, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilât ve İcratı, İstanbul 1338, S. 27-28.*

34 *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin tam metni için bakınız: 1316 Maarif Salnamesi, S. 136 - 146.*

35 Emel Doğramacı, aynı makale, S. 4.

36 A. Şeref Gözübüyük, *Suna Kili, Türk Anayasa Metinleri, Ankara, 1957, S. 37.*

37 1300 Devlet Salnamesi.

bir değişiklik olmamıştır<sup>38</sup>. 1303 Devlet Salnâmesi'ne göre, 1886 yılında İstanbul'da bulunan kız Sıbyan mektepleri ve öğrenci miktarı şu şekilde idi:

## İSTANBUL KIZ SIBYAN MEKTEPLERİ

Merkez Semtler	Kız Mektebi	Kız Öğrenci	Merkez Semtler	Kız Mektebi	Kız Öğrenci
Sultanahmet	8	399	Eyüp	1	8
Aksaray	13	626	Kasımpaşa	2	521
Haseki	9	612	Tophane	7	346
Fatih	4	364	Beşiktaş	11	644
Emir Buhari	5	432	Çengelköy	?	100
Sultan Selim	4	380	Üsküdar	16	700

Toplam kız mektebi sayısı: 70, toplam kız öğrenci: 5132

Yukarıda kız Sıbyan mektepleri dışında yine ilköğretim seviyesinde devlet tarafından usûl-i cedid üzerine yaptırılan resmî Mekâtip-i İptidâf-i İnas (Kız İptidâf Mektepleri) vardı<sup>39</sup>. Bunların adedi ise, Mercan, Sultanahmet, Fatih, Samatya ve Beykoz merkez dairelerine bağlı olmak üzere toplam 13 idi. Ayrıca Şile ve Gebze kazalarında da birer kız iptidâfî açılmış idi. Bu mekteplerden hariç 344 tane karma öğretim yapan mektep vardı ki, bunlara da kızlar devam ediyorlardı. İstanbul'un dışında yani taşrada kızların eğitimiyle ilgili olarak başlatılan okullaşma hareketleri, bilhassa II. Abdülhamid döneminde önemli mesafe katetti. Vilayetlerde mevcut olan eski mahalle ve Sıbyan mekteplerinin geleneksel eğitim ve öğretime devam etmesi ve düzene sokulması temin edilirken, bir taraftan da yeni usûlde iptidâf adıyla ilkokullar açılmaya başlamıştır. Bilindiği kadarıyla, 1880 tarihinde Sivas'ta yapılmasına başlanan kız iptidâfî taşradakilerin ilkidir<sup>40</sup>. Bundan sonra sırasıyla devletin imkânları ölçüsünde ve Müslüman halkın isteği derecesinde kız iptidâfîleri inşa edilmeye ve öğretime açılmaya başlamıştır. II. Abdülhamid devrinde kız ilkokulları alanında yapılan çalışmalar daha somut bir şekilde ifade etmek için 1905-1906 ders yılında, imparatorlukta mevcut olan ve "usûl-i cedid" üzere eğitim yapan kız iptidâf mekteplerinin bir tablosunu vermeyi uygun bulduk<sup>41</sup>. Taşrada bulunan resmî kız iptidâfîleri<sup>42</sup>:

<sup>38</sup> 1303 Devlet Salnâmesi.

<sup>39</sup> 1327 Devlet Salnâmesi, S. 361.

<sup>40</sup> Başbakanlık Arşivi Ayniyat Defterleri, Nu: 1418.

<sup>41</sup> 1328 Devlet Salnâmesi, S. 336-398.

<sup>42</sup> 1328 Devlet Salnâmesinde verilen bu istatistiklerde, Selânik vilâyeti ile müstakil sancak olan Cebel-i Lübnan'a ait mektep sayıları yer almamıştır.

## TAŞRA KIZ İPTİDAILERİ

Edirne	1	Bitlis	1
Gümülcine	2	Muş	1
Kırklareli	1	Basra	1
Tekirdağ	1	Amarra	1
		Beyrut	4
Erzurum	1	Akkâ	4
Erzincan	1	Trablusşam	2
İşkodra	3	Lazkiye	2
Dıraç	6	Nambuls	6
Adana	3	Rodos	3
Mersin	2	Midilli	3
Cebeli B.	2	Sakız	1
Kozan	1	Limni	1
Ankara	4	Medine	1
Kırşehir	1	Halep	5
Yozgat	1	Urfa	3
Kayseri	2	Bursa	1
Çorum	1	Ertuğrul	2
İzmir	15	Kütahya	4
İpek	2	Taşlıca	2
Prizren	1	Şam	2
Kerk (?)	2	Dersim	1
Sivas	1	Manastır	10
Amasya	1	Serfice	2
Karahisar-ı Ş.	3	Görüce	2
Tokat	1	Van	2
Hams	1	Yanya	1
Gümüşhane	1	Ergeri (?)	2
Kastamonu	10	Preveze	1
Bolu	5	Debre	2
Çankırı	5	Bingazi	1
Sinop	3	Zor	1
Konya	8	Kudüs	1
Niğde	4	Çanakkale	7
Burdur	1	Çatalca	1
Isparta	2	Manisa	15
Antalya	4	Menteşe	4
Üsküp	11	Aydın	10
İştip	3	Denizli	48
Senice	1	Diyarbakır	1
Ergani	1	Harput	2

TOPLAM 291

Yukarıda gösterilen taşradaki 291 resmî kız iptidaisine İstanbul'daki 17 adet resmî kız iptidaisi de ilâve edildiğinden, bütün imparatorlukta yaklaşık 308 tane kız iptidaisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu rakama İttihat ve Terakki devrinde yani II. Meşrutiyet döneminde de yeni okullar ilâve edildiği şüphesizdir. Ancak, bu kadar kız mektebinin yapılmış olmasını eğitimin modernleşmesi bakımından olumlu karşılamak mümkünse de, imparatorlukta okuma çağındaki kız çocuklarının nüfusu dikkate alındığında, yetersiz olduğu söylenebilir. Öte taraftan, İstanbul dahil bütün imparatorlukta kız-erkek karma eğitim yapan yaklaşık 3.621 adet resmî iptidai vardı<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, İstanbul 1980, S. 147.*



Orta dereceli kız mekteplerine gelince, bunların başında rüşdiyeler gelmektedir. 1846'da Mekâtib-i Umumiye Nezareti'nin teşkiliyle rüşdiyelerin açılmasına teşebbüs edilmiş ve ilk rüşdiye erkek çocuklar için 1847'de öğretime başlamıştır. Bu sıralarda kızlar için de ayrıca rüşdiye açma fikri henüz yoktu. Ancak, açılan erkek rüşdiyelerinden iyi netice alınınca, çok daha sonraları, yani 1858'de İstanbul'da Sultanahmet mevkiinde bir kız rüşdiyesi açılması yoluna gidilmiştir<sup>44</sup>. Bu ilk olumlu teşebbüse rağmen uzun zaman bu mektebi başka kız mektepleri takip edememiş ve tek kız rüşdiyesi olarak kalmıştır.

1869 Maarif-i Umümiye Nizamnâmesi'nde kız rüşdiyelerine de yer verilmiş ve büyük şehirlerde açılması öngörülmüştür. Bu rüşdiyelerde, erkek rüşdiyelerinde okutulan derslerin yanında biçki-dikiş, resim dersi ve seçmeli olarak müzik dersleri de verilecektir. Nizamnâmenin kızların eğitimi açısından önemi büyüktür. Zira, o zamana kadar devlet, ilkokuldan sonra kızların eğitimiyle fazla ilgilenemiyordu. Zaten Müslüman bir kızın 11 ya da 12 yaşında itibaren yüzü açık olarak dolaşmaması ve erkeklere görünmemesi gerekiyordu. Nizamnâme ile kızların da orta öğretime devam etmeleri kanun hükmü olunca, hükümet kadın öğretmen yetiştirmek maksadıyla 1870 (1286) tarihinde Kız Öğretmen Okulu'nu (Dâr-ül Muallimât) açmıştır<sup>45</sup>. Bu tarihten itibaren yavaş da olsa kız rüşdiyelerinin açılmasına devam edilmiştir. Nitekim 1876 (1292) yılına gelindiğinde, İstanbul'da kız rüşdiyelerinin sayısı 9'a çıkmıştır<sup>46</sup>. Ne var ki, kız rüşdiyelerinin İstanbul'da ve taşrada gelişmesini görmek için II. Abdülhamid devrini beklemek gerekecekti. Gerçekten de bu dönemde kızların eğitimini temin için, diğer derecelerde olduğu gibi, rüşdiye derecesinde de pek çok kız rüşdiyesi eğitim başlatılmıştır. 1876'dan önce var olan kız rüşdiye mektepleri yeniden düzenlenerek ve yeni binalara kavuşturularak tekrar öğretime devam ettirilmiştir. Bu yüzdendir ki, Devlet Salnâmelerinde verilen istatistiklerde kız Rüşdiyelerinin açılış tarihleri hemen hemen tamamen II. Abdülhamid devrinde tesadüf etmektedir<sup>47</sup>.

I. Meşrutiyet devrinde Kız Rüşdiye Mektepleri sadece İstanbul'a münhasır kalmamış, vilayetlerde de açılmaya başlamıştır. Zaten II. Abdülhamid devrinin Tanzimat'tan farklı, okullaşma hareketinin vilayetlere götürülmüş olmasından ileri gelmektedir. Hemen hemen her vilayet merkezine ve hatta bazı sancak merkezlerine de birer Kız Rüşdiye Mektebi açılmıştır. Böylece, Müslüman kızların da ortaöğretimden faydalanmaları sağlanmıştır. Kız Rüşdiyelerinin taşrada dağılımını gösterebilmek için, sayısını, açılışları vilayet ve sancak adlarıyla birlikte aşağıdaki şekilde vermeyi uygun buluyoruz<sup>48</sup>.

Aşağıdaki tablolarda da görüldüğü gibi, taşrada 69, İstanbul'da 15 olmak üzere bütün imparatorlukta toplam 84 resmî Kız Rüşdiyesi mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu mekteplerde eğitimin Türkçe olması sebebiyle, daha çok Türk kızlarına hitap etmekte oldukları hususu unutulmamalıdır. Bu mekteplere ne keder kız çocuğu devam ettiğini

<sup>44</sup> Faik Reşit Unat, *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış*, Ankara, S. 43.

<sup>45</sup> Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul, Cilt: II, S. 557.

<sup>46</sup> Ubcini, *L'etat present de l'Empire Ottoman*, Paris 1876, S. 157.

<sup>47</sup> *1327 Devlet Salnâmesi*, S. 370 - 371; Bayram Kodaman, aynı eser, S. 159.

<sup>48</sup> *1328 Devlet Salnâmesi*, S. 336 - 399. Tabloda görünen Çorum Midilli, İzmir, Denizle, Manisa, Selânik ve Siroz Kız Rüşdiyeleri 1321 Devlet Salnâmesi'ndeki istatistiklerden alınmıştır.

## İSTANBUL RESMİ KIZ RÜŞDİYELERİ

Rüşdiyenin adı	Bulunduğu semt	Açılış tarihi
Sultanahmet Kız Rüşdiyesi	Firuzâğa Mah. Millet Bahçesi	1326
Kız Sanayi Rüşdiyesi		1299
Dersaadet Kız Sanayi Mektebi		1300
Koca Mustafa Paşa Rüşdiyesi	Koca Mustafa Paşa Cad.	1316
Molla Gürani Rüşdiyesi	Molla Gürani Mah.	1302
Fatih Kız Rüşdiyesi	Fatih Çırcır'da	1290
Küçük Mustafa Paşa Rüşdiyesi	Kadıçesmesi Cad.	?
Eyüp Kız Rüşdiyesi	Güzel Mescid Civarı	?
Kandilli Kız Rüşdiyesi	İlyas Çelebi Mah.	1296
Beşiktaş Kız Rüşdiyesi	İhlamur Cad.	1296
Mirgün Kız Rüşdiyesi	Mirgün Kuru Cad.	1297
Üsküdar Kız Sanayi Mektebi	Üsküdar	1302
Atlamataşı Kız Rüşdiyesi	Üsküdar	?
Kadıköy Kız Rüşdiyesi	Kadıköy	1317
Makrıköy Kız Rüşdiyesi	Makrıköy	1316

## VİLAYET VE SANCAK RESMİ KIZ RÜŞDİYELERİ

Edirne Merkez	2	Beyrut Merkez	1	Sivas Merkez	1	Musul Merkez	1
Gümülcine	1	Akkâ	1	Selânik Merkez	1	Kerkük	1
Kırklareli	1	Trablusşam	1	Siroz	1	Van Merkez	1
Dedağaç	1	Lazkiye	1	Trabzon Merkez	1	Yanya Merkez	1
Tekirdağ	1	Cezayiri Bahri Sefid		Kastamonu Merkez	1	Preveze	1
Gelibolu	1	Rodos	1	Sinop	1	Müstakil Sancaklar	1
Erzurum Merkez	1	Sakız	1	Konya Merkez	1	Izmit	1
Adana Merkez	1	Midilli	1	Niğde	1	Bingazi	1
Mersin	1	Limni	1	Kosova		Çanik	2
Ankara Merkez	1	Halep Merkez	2	Usküp	1	Çanakkale	2
Kırşehir	2	Urfa	1	İştîp	3		
Çorum	1	Hüdavendigâr		Senice	1		
Aydın		Bursa	1	İpek	2		
İzmir	1	Kütahya	1	Taşlıca	2		
Denizli		Diyarbakir Merkez	1	Prizren	2		
Manisa				Mamuratülaziz			
Bitlis Merkez	1	Suriye		Harput	1		
Bağdat Merkez	1	Şam	1	Manastır Merkez	1		
				Serfice	2		
				İlbasan	1		
TOPLAM							69

gösterir sıhhatli istatistikler elimizde mevcut değildir. Ancak, 1321 Devlet Salnâmesi'nde verilen rakamlara göre, 1904 yılında 38 taşra kız rüşdiyesine toplam 3.468 kız öğrenci devam etmektedir. Bundan hareketle 1909 yıllarında, imparatorlukta bulunan 84 kız rüşdiyesinde en az 5 veya 10 bin civarında kız çocuğunun öğrenim gördüğü tahmin edilebilir.

Kız idadîlerine gelince, yine ilk kız idadîsi II. Abdülhamid devrinde 13 Mart 1880 yılında, İstanbul'da açılmıştır<sup>49</sup>. Ancak, bu ilk kız idadîsi hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Hatta, pek çok eser ilk kız idadîsinin 1911'de açıldığını ifade etmektedir. Bu ise, 1880 yılında açılan idadînin daha sonraki yıllarda kapanarak, 1911'de tekrar açıldığını akla getirmekte ise de, durum araştırılmaya muhtaç görülmektedir. Ne var ki, ilk kız idadîsi hangi tarihte açılmış olursa olsun, bu idadînin liseye (sultanî) çevrilmesi 1913'te İttihat ve Terakki iktidarı zamanında olduğu kesin olarak bilinmektedir<sup>50</sup>. Kız idadîsi hakkında, Nafi Atuf Türk Yurdu Dergisi'nde yazdığı bir makalede şöyle demektedir: "1327'de o zaman Ankara Maarif Müdürü Edip Bey'in teklifi ile İstanbul'da bir İnas İdadîsi'nin temeli kuruldu. İstanbul Dârülmuallimât'ı idi ve buradan mezun olanlar Anadolu'ya gitmiyorlardı ve Anadolu'da muallimlere ihtiyaç çoktu. Bunun üzerine Maarif Mezarreti'nce İstanbul'da muallime yetiştirmek için vileyetlerden rüşdiye mezunu kızlar getirtilmiş ve bunların da Dârül-muallimât'ın şubesi olmak üzere Çarşamba'da Sadi Paşa konağında bulunan Kız Sanayi Mektebi'nde tedris ve orada yatıp kalkmaları temin edilmişti"<sup>51</sup>.

Bu ifadeye göre, 1911 yılındaki kız idadîsi müstakil olmayıp, Dârülmuallimât'ın hazırlık sınıfı şeklinde düzenlendiği, 1880'de açılan ise müstakil bir kız idadîsi olduğu akla gelmektedir. Fakat, her hangisi ilk kız idadîsi ise, ömrü kısa olmuştur. 1913'ten itibaren kız liseleri açılmaya devam edilmiş ve bunların sayısı, 1917-1918 ders yılına ait Maarif Salnâmesi'ne göre İstanbul'da dörde çıkmıştır. Bunlar, Bezmiâlem Valide Sultan, Çamlıca, Erenköy, Kandilli kız liseleri idi<sup>52</sup>. Gerek kız idadîleri ve gerekse kız liseleri İstanbul dışına taşmamıştır. Bunun için Cumhuriyet devrini beklemek lâzım gelecektir.

### Kız sanayi mektepleri

Tanzimat devrinin ilk yıllarında, maarif alanında modernleşme gayretlerinin, iktisadî düşüncenin az da olsa gelişmesinin ve nihayet ihtiyaçların sonucu, meslek ve sanat mekteplerinin de açılması zarreti hissedilmiştir. Bu zaruret, zamanla kız çocuklarının meslek ve sanat öğrenimi için de duyulmuş olup, bu yönde ilk teşebbüslerin Tuna valisi Midhat Paşa tarafından 1863'te Niş'te kız ve erkek çocuklar için açmış olduğu "İslahane" ile yapıldığı bilinmektedir. Bu ilk tecrübelerden ilham alınarak, 1868'de açılan Erkek Sanayi Mektebi'ne paralel bir şekilde 1869'da da Yedikule'de bir Kız Sanayi Mektebi açılmıştır<sup>53</sup>. Ancak bu mektebi okuma-yazma, teknik ve sanat öğreten bir yer olarak görmemek lâzımdır. Dolayısıyla, mektebi kalifiye kadın veya kız işçi yetiştiren ameli bir kurs yeri kabul edebiliriz. Nitekim, Sadrazam Said Paşa 1882 (Cemaziyelâhır 1300) tarihinde padişaha sunduğu bir tezkirede, önceleri Yedikule'de açılan Kız Sanayi Mektebi'nin uzaklığı ve idaresinin güçlüğü sebeyile, Sultanahmet'te

<sup>49</sup> Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (Çeviren: Ercam Eyüpoğlu)*, Ankara 1982, S. 107.

<sup>50</sup> Afet İnan, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması, Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, İstanbul 1968, S. 91.

<sup>51</sup> Nafi Atuf, "İlk kız İdadîsi", *Türk Yurdu*, İstanbul 1340, Cilt: I, Sayı, I, 63.

<sup>52</sup> Tezer Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. yılında Türk Kadın Hakları*, Ankara 1973.

<sup>53</sup> Osman Ergin, *aynı eser*, Cilt : II, S. 572.

Tunuslu Mahmut Ayaz Paşa'nın mektebe elverişli konağına taşınmasını teklif etmiştir 54 . Osman Ergin, Tunuslu Mahmut Paşa konağının 1886 (1307) tarihe kadar Kız Sanayi Mektebi olduğunu söylediğine göre, Yedikule'deki mektebin buraya taşınmış olduğu anlaşılmaktadır 55 .

II. Abdülhamid devrinde kız sanayi mekteplerinin açılmasına itina gösterildiği, yapılan icraattan anlaşılmaktadır. Fakat, sayı itibarıyla yeterli seviyeye ulaştırılmamıştır. İstanbul'da 1881 (1299) tarihinde leyh ve neharı (yatılı ve gündüzlü) Kız Sanayi Mektebi, 1882 (1300) de Dersaadet Kız Sanayi Mektebi ve 1884 (1302)'de Üsküdar Neharı Kız Sanayi Mektebi açılmıştır 56 . Taşrada sadece Şam ve Trablusgarp'ta kız sanayi mektebi olduğu 1321 Maarif Salnâmesi'nde gösterilmiştir. Adı geçen, kız sanayi okulları beş yıllık olup öğrencilerine biçki-dikiş, el örmesi, nakış, kasnak, çiçek yapma gibi sanatlar yanında, genel kültür dersleri, ev işleri, çocuk bakımı, müzikle ilgili bilgiler veriliyordu.

### Dârümuallimât (Kız Öğretmen Okulu)

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi'nin 68-78. maddelerinde kız iptidafilerine ve düşünyelerine öğretmen yetiştirmek üzere İstanbul'da bir Dârümuallimât açılması öngörülmüştür. Nitekim, 1870 tarihinde İstanbul'da bir Dârümuallimât öğretime başlamıştır. Maarif Nâzırı Saffet Paşa'nın himmetiyle açılan bu okul kızlar için devrinin en yüksek mektep kademesini teşkil ediyordu 57 . II. Abdülhamid tarafından yeniden düzenlenen Dârümuallimât'a 1879-1880 öğretim yılında ilk defa bir kadın, müdire olarak tayin ediliyor. Yine aynı yıl içinde mektep programına usûl-i tedris dersi konuyordu. Böylece, okul gerçek hüviyetine kavuşturulmuş oluyordu. 1895'ten sonra mektebe bir de kız rüşdiyelerine muadil ihtiyat kısmı ilâve ediliyor ve adı geçen kısım yeniden düzenleniyor. II. Meşrutiyet devrinde de Dârümuallimât bazı değişikliklere uğrayarak, Türk maarifinde gerçek yerini almaya başlamış ve gittikçe rağbete mazhar olmuştur. Buradan mezun olan muallimler İstanbul ve taşra mekteplerine tayin edilmişlerdir. Kısaca, bu mektep sayesinde Türk kadınları öğretmenlik mesleğine girmeye başlamışlardır 58 .

### İnas Dârülfünûnu

1915 yılında Darülfünun'da genç kızlara ve haftada 4 gün olmak üzere, muntazam konferanslar verilmeye başlanmıştır. Kızların üniversiteye ilk adım atmaları bu şekilde olmuştur. Kısa bir müddet sonra bu teşebbüs, Darülfünun içinde, Edebiyat, Riyaziye, Tabiiye kısımlarından ibaret olan bu İnas Darülfünunu'yla Türk kızları üniversite tahsili yapma imkânı ve hakkını elde etmiş oluyorlardı. Bu kız üniversitesi, ilk mezunlarını

54 Başbakanlık Arşivi, İrade Dahiliye, Nu: 70247, hicri sene: 1300.

55 Osman Ergin, aynı eser, S. 574.

56 1327 Devlet Salnâmesi, S. 370-371. Kız Sanayi Mekteplerinin açılış tarihleri çeşitli kaynaklarda farklı olduğu için, biz Devlet Salnâmesi'ni esas almayı uygun bulduk.

57 Refia Uğurel, l'Education de la Femme en Turquie, Lyon 1939, S. 71.

58 Dârümuallimat hakkında geniş bilgi için bakınız: Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1940, Cilt: II, S. 557-572.

1917'de vermekle beraber, 1920'de kaldırıldı, sınıflar İstanbul Darülfünunu ile birleştirildi. Başlangıçta kız-erkek öğrenciler ayrı sınıflarda ders görüyorlardı, fakat bir süre sonra kız-erkek ayrımı kaldırılarak, karışık bir öğrenim meydana çıktı.

### Hususî kız mektepleri

Devletin bile imparatorluğun nüfusuna yetecek kadar modern mektep açmadığı bir zaman ve durumda, şahıs ve bazı hususî müesseselerin bu tür mektepleri bol miktarda açıp yaşatmaları oldukça zor idi. Kaldı ki, bu tür hususî mekteplerin açılması düşünülmüş veya açılmış olsa dahi, bunlar daha çok erkek çocuklarına yönelik olmuştur. Kız çocukları için, o günkü Osmanlı toplumunun dünya görüşü ve zihniyeti bakımından hususî mekteplerin açılacağına fazla ihtimal verilmemelidir. Bununla beraber 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin 129. maddesinde hususî mekteplere temas edilerek bunların açılmasına müsaade edilmiştir. Ancak, adı geçen madde iyice okunduğunda hususî mektep tabirinden kasdolunan mânâ gayr-i müslimlerin ve yabancı devletlerin açtıkları veya açacakları mektepleri içine almaktadır. Böylece, maarif ve kültür hayatında gayr-ı müslimlere ve yabancı devletlere önemli bir taviz verilmiş olunuyordu. Bu tavizle, kültür emperyalizminin "yöneticisi" ve "yayıncısı" durumunda olan mektep gibi hususî eğitim müesseseleri imparatorluğa yerleşmeye başladı. Tanzimat'tan 1914 yılına kadar imparatorlukta açılan yabancı mektep sayısı 1000, gayr-ı müslim mektep sayısı da 3.000 civarında olduğu gözönüne getirilirse, işin vahmeti ve Nizamname'deki hususî mektep tabirinin ne anlama geldiği anlaşılabilir<sup>59</sup>.

II. Abdülhamid devrinde bu mekteplerle çok mücadele edilmişse de, gelişmeleri tam olarak önlenememiştir. Ancak, 1915'ta çıkarılan bir talimnâme ile hususî mektepler hükümet otoritesi altına sokulabilmiştir. Her ne kadar, Nizamname ile verilen hususî mektep açma hakkı yabancılara ve gayr-ı müslimlere yaramışsa da, bu arada Türklerin de hususî mektep açtığını görüyoruz. Konumuz olan hususî kız mekteplerine gelince, bunların isimlerinin kaydına ancak 1882 (1300) Devlet Salnamesi'nde rastlıyoruz. Bundan da anlaşılacağı üzere, hususî kız mekteplerinin de II. Abdülhamid devrinde teşvik gördüğü ve açıldığıdır. Nitekim, aynı Salnamede kızlara mahsus olmak üzere, İstanbul'da Zeyrek, İstinye: Çengelköy, Halile-i Mahmudiye adıyla dört adet hususî kız mektebi zikredilmiştir. Bu dört mektepte toplam 113 kız öğrenci mevcuttur<sup>60</sup>.

1903 yılına gelindiğinde, İstanbul'da hususî kız mekteplerinin sayısı çoğalarak, sadece kızlar için Kasımpaşa, Kadıköy, Üsküdar'da üç hususî kız iptidaisi, 13 tane de hususî kız-erkek karma iptidai rüşdi mektep vardır. 1327 (1909) Devlet Salnamesi'ne göre, yine İstanbul ve çevresinde 16 tane karma hususî mektep bulunduğu ve ayrıca sadece kızlar için aşağıda zikredilen hususî kız rüşdiyelerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Taşrada da, yine II. Abdülhamid devrinde hususî kız mektepleri açılmaya ve tesis edilmeye başlanmıştır. Bu teşebbüse II. Meşrutiyet döneminde de devam edilmiştir. 1328 Devlet Salnamesi'nde verilen istatistiklerden aldığımız rakamlara göre, II. Meşrutiyet devrinin başlarında taşrada 59 hususî kız iptidaisi, 5 hususî kız rüşdiyesi ve bir

<sup>59</sup> Bayram Kodaman, "Avrupa Emperyalizminin Osmanlı İmparatorluğuna Giriş Vasıtaları", Millî Kültür (Kültür Bakanlığı Yayınları), Haziran 1980, Cilt: II, Sayı: I, S. 24 - 28.

<sup>60</sup> Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, Cilt: 3 - 4, S. 939.

tane olmak üzere Manastır'da hususî kız idadîsi bulunmaktadır. Hususî kız rüşdiyeleri Gümüşhane, Burdur, Isparta'da birer Manastır'da iki tane idi. Hususî kız iptidailerini ise

Dersaadet ve Mülhakatındaki İslâm  
Hususî Kız Mektepleri:

İttihat ve Terakki Sanayi <sup>1</sup> Mektebi	Atik Ali Paşa'da
Kız Sanayi Mektebi	Şehzade civarında
Hayriye Sanayi Mektebi	Aksaray'da
Gülzar-ı Vatan	Fatih'de
İttihat ve Terakki Mektebi	Makriköy'de
Osmanlı İnas Mektebi	Üsküdar'da
Bedi-ı Meşrutiyet	Çengelköy'de

Ertuğrul, Kütahya, Akkâ, Tokat, Üsküp, Bingazi, Ergeri (?)'de birer, Edirne, Kırklareli, Karahisar-ı Şarki, Çatalca'da ikişer, Berat'ta üç, Amasya'da dört, Bursa'da beş, Beyrut ve Mekke'de altışar, Medine'de 8, Manastır'da onbir tane olmak üzere toplamı 59 idi<sup>61</sup>. Bu rakamlar imparatorlukta bulunan yabancı ve gayr-ı müslimlere ait kız mektepleriyle kıyas edildiğinde hiçbir önemi olmadığı görülmektedir. Zira, aynı tarihlerde gayr-ı müslimlere ait yaklaşık 406, yabancılarla ait 148 tane kız mektebi mevcuttur. Bu mekteplerin çoğu sırasıyla Rumlara, Ermenilere, İngilizlere, Fransızlara, Musevilere, Protestanlara, Amerikalılara aitti<sup>62</sup>.

Sonuç olarak Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar gerek devlet tarafından kurulan resmî, gerek fert ve müesseselerce açılan hususî kız mektepleri ve buna bağlı olarak kız kız çocuklarının eğitim ve öğretime devamları, hem nicelik hem de nitelik yönünden değişerek gelişmiştir. Bütün bu gelişmeler her ne keder yeterli görünmezse de, Türk kadınının maarıftan nasibini alması, toplum içinde eğitim ve öğretim vesilesiyle yerini almaya başlaması, ilk defa aydın bir Türk kadını tipi yaratılması ve nihayet eğitimin laikleşmesi, çağdaşlaşması bakımından büyük önem arz etmektedir. Kadınların okuyup yazmaları, onları ilgilendiren bazı mesleklerde bilgi sahibi olmaları için gayretlerin ve teşebbüslerin varlığını inkâr etmek mümkün değildir. Ancak, bu faaliyetlerin bazı şehirler ve sosyal tabakalar için bir imtiyaz olarak kaldığını da kabul etmek gerekmektedir. Bunu da devletin imkânlarının yetersizliğine, toplumun kızları eğitmek ve okutmak hususundaki zihniyet ve düşüncesine bağlamak herhalde yerinde olur. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nin kızların eğitimi hususunda yaptığı bu faaliyetler, İslâm dünyası için bir mânâ ifade etmektedir. Ayrıca kız çocuklarının genel ve meslekî eğitimi için açılan mekteplerin ve yapılan teşebbüslerin çoğunun II. Abdülhamid devrine rastlamış olması, eğitim tarihimiz hakkındaki bilgilerimizi tazeleme imkânını vermiştir. II. Meşrutiyet devrinde de kız çocuklarına ve kadınlara iş hayatına, eğitim hayatına giriş hakkının ve millî şuurun verilmesi veya istenmesi o çağın İslâm dünyası için pek az ülkede görülebilen mühim bir hadisedir.

<sup>61</sup> 1328 Devlet Salnâmesi, S. 331 - 339.

<sup>62</sup> Aynı yer.

## Feminizm

Osmanlı İmparatorluğu'nda fikir alanındaki feminist düşünceleri, Tanzimat'la başlatılan "Batılama" hareketlerinden ve çabalarından tecrid etmek mümkün değildir. Gerçi, feminizm, devlet tarafından resmen kabul edilmiş bir tavır, davranış ve siyaset değildi. Fakat, Tanzimat, Batılama veya liberal fikirler devlet idaresinde büyük ölçüde söz sahibi olan ve kamuoyunu etkileyebilecek nitelikteki devlet adamları, yazarlar ve entellektüeller tarafından benimsenmiş ve tasvip edilmiştir. Ferdi olarak, feminizm konusunda fikir beyan edenler arasında da herhangi bir birlik sözkonusu değildir. Her biri, Avrupa'yı Avrupa'daki kadın haklarını ve İslâm kadını algılayışına ve anlayışına göre kadın meselelerine temas etmiştir. Bu yüzden de, hangi kadına ne gibi haklar verileceği ve nasıl bir kadın tasavvur edildiği bir türlü anlaşılammıştır. Avrupa' veya Hıristiyan kadın anlayışıyla, İslâmî kadın anlayışı arasında bir bocalama devri yaşanmıştır. Osmanlı toplumundaki Müslüman kadınların, gerçek hayattaki durumları tenkid edilmiş, bunun İslâmiyet'in kadın anlayışından kaynaklandığı, doğrudan olmasa bile imâhî şekilde ifade edilmiştir. Osmanlı kadınının o günkü durumunun, Avrupa'dan alınacak kanunlarla ve bazı müesseselerle düzelebileceğine inanılıyordu. Halbuki, Avrupa'da feminizm, sanayi inkılâbı neticesinde ortaya çıkan kavramlardan birisidir. Yani tarihî, sosyal ve ekonomik şartlar, feminizm akımını gündeme getirmiştir.

Bilindiği üzere, sanayileşme hadisesi, Batı'da aile hayatını bütünüyle etkilemiş ve işçi-emek talebiyle aile fertlerini erkeğiyle, kadınıyla çocuğuyla fabrikalara ve atölyelere çekmiştir. Özellikle, sanayide makina (su ve buhar gücü) kullandıkça, kadın ve kız işçiler revaçtaydılar. Zira, makina işçiden, güçlü kuvvetli el emeği yerine, marifetli, hünerli ve parmak kıvraklığına dayanan el emeği istiyordu. Bu da kadın ve kız çocuklarında vardı. Sanayi için kadın, hem verimli, hem de ucuz bir emek kaynağı ve gücüdür. Sanayi kadını, böylece fabrikaya, iş yerine çekince, kadın üretimde önemli bir yer ve rol almaya başladı. Bu şekilde, evdeki kadın emeği fabrikaya götürülünce de, mevcut sosyal ekonomik münasebetler değişti. Kadın, kız emeği satılır hale gelince, her kadın-kız emeğine güvenerek aileden kopmaya ve müstakil hayat yaşamaya meyletmeye başladı. Ayrıca sanayi gelişmesiyle, fabrikadaki işçilerin dışında bir de yine kadınlardan oluşan ev sanayi işçileri doğmaya başladı. Avrupa'daki bu tür liberal-kapitalist sanayileşme, özellikle orta ve fakir ailelere mensup kadınları etkiledi ve genelde de bütün Avrupa'da aile, evlilik, aşk, boşanma, kadın-erkek ilişkilerini altüst etti. Yeni ilişkiler, yeni meseleler ortaya çıkardı. Bunun sonucu, zaten XVIII. yüzyılda başlayan felsefî alandaki feminizm hareketi, Amerikalıların "İstiklâl Beyannâmesi" ve Anayasası, Fransız İnkılâbı'nın getirdiği "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi" yle hukuk alanına fiilen intikal etmiş oldu. Bütün insanlar için öngörülen eşitlik, hürriyet gibi kavramlar kadınlar için de yorumlanmaya başlandı. Liberal düşüncenin kapitalist Avrupa'da ileri sürdüğü ve savunduğu hürriyet ve eşitlik hukukî idi. Bu bakımdan Avrupa'da kadına evvelâ hukukî haklar verilmiş, yani değişen sosyal ve ekonomik şartlar çerçevesinde hukukî tedbir ve düzenlemelerle kadının durumu ve statüsü yeniden ve zarureten belirlenmiştir. Sanayi geliştikçe, kadın işçi arttıkça, bu sefer kalifiye kadına talep fazlalaşmış, bu ise kızların eğitim ve öğretimini mecburi hale getirmiştir. Eğitim seviyesi yükselince, bizzat kadınlar arasında, kadın haklarını savunanlar ortaya çıkar.

XIX. yüzyılda sınıflı Batı toplumlarında ardarda, birbirini tamamlar ve aynı zamanda çelişkili bir şekilde ortaya çıkan liberalist, demokratik, sosyalist akımlara

paralel olarak, kadın haklarının şekli ve mahiyeti de değişmiştir. İlk önce liberalizme uygun hukukî haklar, sonra demokrasinin gereği olarak siyasî haklar ve nihayet sosyalizmin üzerinde durduğu iktisadî alanda hak ve eşitlik, Avrupa'da feminizmin ana konuları olmuş ve feminizm bu düşünce akımlarına uygun tarzda ve merhalelerde gelişmiştir. Bir noktada feminizm, sınıflı Batı toplumunda meydana gelen yeni ve çelişkili kadın-erkek, kadın-toplum münasebetlerini düzenlemede, liberal-kapitalist sistem için emniyet subabı niteliği taşımaktadır.

Şunu belirtmek gerekir ki, Batı'da feminizm iki türlü anlaşılmıştır. Liberalist fikirlerin tesiriyle kadın-erkek eşitliği ortaya atılınca, sanıldı ki, kadınlar da erkekler gibi yaşayacaklar, yani ev, aile, çocuk mesuliyetine paydos, üretime aktif olarak katılma, para kazanma, istediği gibi yaşama. İşte, daha sonraları Batı'da görülen "erkekleşmiş" kadın, dejenere kadın türünün kökeninde bu yanlış yatmaktadır. Gerçi sanayi toplumunun hayat şartları, ister istemez, kadını da erkekte olduğu gibi daha kolay bir giyime daha pratik bir yaşama biçimine götürmüştür ama sözkonusu şartlar herhalde sorumsuz başıboş "fuhuşu" hürriyet zanneden ahlâksız bir kadın türü öngörmüyordu. İkinci anlayış ise, işte, evde, sokakta, siyasette, iktisatta, sanatta bütün mesuliyetleri erkeklerle eşit ve hür olarak paylaşması idi. Kadın haklarının veya feminizmin esas anlamı ve hedefi budur; bu olması da gerekir. Batı'da bu iki anlayış tarzı mevcut olmuştur. Kanunlarda, daha çok ikinci anlayışı, pratik hayatta ise birinci anlayışı görmek mümkündür.

Yukarıda kısaca açıklamaya çalıştığımız Batı'daki feminizm anlayışı ve hadisesinin Osmanlı İmparatorluğu'na tesiri ve yansımalarına gelince, ifade etmek gerekir ki, genelde Osmanlı İmparatorluğu'nun "Batılılaşmasına" hangi sebeplerle ve nasıl bir zihniyetle ihtiyaç duyulmuş ise, feminizme de, aynı sebep ve zihniyetin bir parçası olarak, ihtiyaç duyulmuştur denilebilir. Ancak, feminizm veya kadın haklarına aydınların ilgi duymaya başlaması, Avrupa'da olduğu gibi sosyal ekonomik hattâ politik şartların zorlaması sonucu değil, Batı'nın fikrî ve zahiri tesiriyle olmuştur. Bu bakımdan Osmanlı toplumunda feminizm, Türk-İslâm kadınının meselelerini halletmeye ve ona, tarihi, kültürel, sosyal ve iktisadî şartlar gözönünde tutularak yeni bir şahsiyet kazandırmaya yönelik olmaktan ziyade, Batı zemininde ortaya çıkmış bir kadın tipinin ve kadın anlayışının Osmanlı toplumuna kabul ettirmeye dönük fikrî bir hareket şeklinde başlamış ve gelişmiştir. Fakat, gerek devlet yapısı gerek toplum yapısı ve zihniyeti açık şekilde İslâm anlayışına ve hukukuna göre düzenlenmiş olduğu için, feminist hareketi savunan aydınlar ve devlet adamları, mevcut kadın statüsünü, bununla ilgili İslâm aile hukukunu değiştirmeye cesaret edemiyorlardı. Buna karşılık, teferruatta bazı yenilikler de İslâmî esaslara tevîl ediyorlardı. Ayrıca belirtmek gerekir ki, bunların tenkit ettikleri hususların pek çoğu ana esaslar değil, fakat uygulamada görünen aksaklıklar ve suistimale müsait prensiplerdi. Böylece her alanda olduğu gibi feminizm konusunda da Osmanlı toplumuna bir "ikilik", yani eskiye dokunmadan hattâ muhafaza ederek, yeniyi getirmek fikri ve siyaseti girdi. Bu siyaset ve psikoloji, Osmanlı aydınının "eskiye olan güvenin sarsılması, yeniyi ihtiyatla ve şüphe ile karşılaması"ndan kaynaklanmaktaydı.

Batı'nın tesiriyle başlayan bu şekildeki ilk feminist hareketlere Tanzimat'ın ilânından sonra rastlamak mümkündür. Bunların başında sosyal meseleler içinde kadın ve aile meseleleriyle ilgili konulara eğilen ve Cemiyet-i İlmîye-i Osmaniye'nin neşrettiği Terakkî Mecmuası dikkate şayandır. Bir sayısında şöyle deniyordu:



Bu âlemde beka-yı nesl-i Âdem için erkeklerin lüzumu ne derecede ise, kadınların lüzumu dahi aynıyle ol derecededir. Kuş bir kanatla nasıl uçamazsı, beka-yı nesil dahi yalnız erkekler, yahut yalnız kadınlar ile mümkün olamaz... Akıl cihetine gelince, kadınlara (saçı uzun aklı kısa) denilmesi taife-i ricalden her kim olursa olsun bir erkek, taife-i nisâdan herhangi bir kadına nisbet olunursa olunsun elbette erkek akıllıdır demek değildir. Belki umumu üzerine erkek cinsi kadın cinsine nisbet olununca daha akıllıdır demektir... Erkeklerin kadınlara nisbetle daha akıllı olması umur-ı muazzamada istihdan olundukları cihetle tecrübelerinin kesretinden ve kadınların akılca erkeklerden aşağı kalması vücutlarına elvermediği cihetle her işe girişmeyerek tecrübelerinin killetinden neş'et eylemiştir...<sup>63</sup>

Bu tür feminist propagandası yapan mecmuaların, okunması şehirli kadınlar üzerinde tesirli olacağı şüphesizdir. Terakki ve Muhadderat, Vakit, Şukûfezar, İnsaniyet, Ayîne, Parça Bohçası, Aile, Hanımlara Mahsus Gazete gibi daha pek çok yayın organı tarafından kadınlarla ilgili konular üzerinde durulmuştur. Bu yazılarda üzerinde durulan noktaların başında kadınların okutulması, kadın erkek eşitliği, çok evlilik, kaç-göç gibi hususlardır<sup>64</sup>. Bu şekildeki dergi ve gazetelerde bazen doğrudan kadın halalarını savunan yazılar yanında, erkekleri tenkit ederek dolaylı olarak kadın haklarını müdafaa eden yazılara da tesadüf edilmektedir. Buna güzel bir örnek olması bakımından Mecmua-ı Ebüziya'da "Bir kadının erkekler hakkındaki mütalâatı" başlığıyla çıkan bir yazıyı aynen almayı uygun bulduk:

"Erkekler eve girer girmez, taamı hazır bulmak, ve kadınları çağırıldıklarında ısbat-ı vücud etmek için âmâde bulmak, her şeyi ve hattâ çocuklara yemek yedirmek ve çamaşır yıkamak fennini dahi kadınlardan iyi bildikleri iddiasında bulunmak ve kadınların hiçbir şeyini beğenmeyip, hattâ her gün et yedikleri ve hattâ önlerinde et taamı bulunduğu halde peynir ekmekle vakit geçirdiklerinden şikayet etmek, kadınların süsünü onlardan iyi bilmek iddiasında sabit-i kadem olmak ve kadınların hoşlanıp hoşlanmadıklarını ve hatta tedarikleri bulunup bulunmadığını sormaksızın ve sormağa lüzum görmeksizin eve misafir davet etmek ve şayet bir gün kadınlara (velev valide ve hemşireleri olsun) bir misafir gelecek olsa kıyametleri koparmak, keyifleri istediği zaman kadınlardan çalgı ve şarkı istedikleri halde, kadınlar kendi arzularıyla çalgı çalıp şarkı çağırarak olursa bin türlü evhama tabiyetle üst perdeden avaze-i niza'a başlamak, gömleklerinde bir düğme eksik olsa kadınları büyük cinayet işlemişcesine mes'ul tutmak, kadınların evi parasız idareye mecburiyeti iddiasına her bâr dermiyan ile şayet lüzumu halinde para istedikçe "harabıma mucip oluyorsun" gibi azarlarla onların kalb-i mahzununu harab etmek, odaların süpürülmeğe, tahtaların silinmeğe, kalicilerin silkilmeğe olan ihtiyacını reddetmek ve hiçbir şeyin kırılıp dökülmekliğine ihmal vermemek ve kazaya dahi "sersemlik" nâmını vermek, kadının hiçbir vakit hiçbir eğlenceye, teferrüce (gezmeye) muhtaç bulunduğunu teslim etmemek, daima evde kapanıp kalmasını talep etmek, velev ne kadar nâciz olursa olsun, kadının talep ve arzusu eylediği bir şeyi ilan-ı harbe bir vesile-i muhıkka addetmek, çocuklar, hizmetçiler artıkça evin masrafı arttığını hesaba katmamak merakındadırlar"<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Terakki Mecmuası, (Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Organı), 1869, Nu: 13. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, aynı makale, S. 651.

<sup>64</sup> Tezer Taşkiran, aynı eser, S. 30 - 33.

<sup>65</sup> Mecmua-ı Ebüziya, 15 Muharrem 1298, Nu: 9, S. 288.

Görüldüğü üzere, yazının ruhunda erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyetine karşı bir tavır vardır. Ayrıca hürriyete ve eşitliğe arzu duyulmaktadır. Bu yazının bir kadının kaleminden çıkmış olması, feminist fikirlerin, yayınların kadınlar üzerindeki etkisinin derecesini göstermektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki feminist yazarlar ve feminist hareketler daha çok Avrupa'daki liberallerin savundukları ve hukuk alanına tekâbül eden feminist fikirlerin tesiri altında kalmışlardır. Sosyalistlerin feminist görüşleri Osmanlı toplumuna pek yansımamıştır. Genç Osmanlılar'ın kadınlarla ilgili konularda yaptıkları yayınlarda liberalizmin etkisini görmek mümkündür. Bu bakımdan Genç Osmanlılar'da radikal anlamda bir feminizm anlayışı mevcut olmamıştır. Bunlar, yenilikçi olmalarına rağmen, kadın konusunda nisbeten gelenekçi görüşe bağlı kaldılar. Bunlar arasında Namık Kemal, Şinasi, Ali Suavi... gibi meşhurlar vardır. Bu fikir adamları eserlerinde ve başında Türk toplumundaki kadının mevcut durumunu tenkit ediyorlar, fakat teorideki İslâm kadınının statüsüne karşı çıkmıyorlardı. Meselâ, Şinasi 1859'da yazdığı Şair Evlenmesi adlı küçük piyeste görücü usulü ile evlenme gibi hususları hicvederken, karşılıklı anlaşmaya dayalı evliliği ileri sürüyordu. Eski yöntem ve âdetler daha ziyade kadınların aleyhine işlediğinden, ileri sürülen fikirler bir noktada Türk kadınının, kadın-erkek münasebetlerinde faal fakat şahsiyetli bir şekilde rol almasını savunuyordu.

Aynı şekilde, Namık Kemal de özellikle 1870'te Avrupa'dan döndükten sonra, kadın meseleleriyle daha çok ilgilenmeye başlar. Namık Kemal eserlerinde ileri fikirli ve muhafazakâr kadın tiplerini karşılaştırarak bunların yararlı ve zararlı taraflarını açıkça ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca kadın-erkek eşitsizliğinin çeşitli yönlerden incelenerek, kadının toplumda hor görülmesini sebeplerini ortaya koyar. Bu arada kadına reva görülen her türlü muameleyi yerer ve kız çocukların da mutlaka eğitilmesini ister. Diğer taraftan kadının iktisaden erkeğe bağımlı olmasının kötü sonuçlarını eserlerinde işleyerek, kadınların bu durumundan kurtarılmasını ileri sürer. Bunun için ise, miras kanununda köklü bir değişiklik, eğitim, ekonomik imkân yaratılmasını kadınları koruyacak hayır derneklerini öngörmektedir. Namık Kemal bu ve benzeri düşüncelerini Zavallı Çocuk, Akif Bey, İntibah, Kara Belâ, Gülnihâl, Vatan Yahut Silistre gibi roman ve tiyatro türü eserleriyle, İbret'te yayımlanan "Aile" "Medeniyet", "Maarif", Tasvir-i Elkâr'da çıkan "Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Layiha" adlı makalelerinde izah etmiştir<sup>66</sup>. Kısaca, Namık Kemal kadın ve kız çocuklarının üzerindeki aile baskısından, sosyal baskıdan hattâ maddî baskıdan şikayetçidir. Bu baskıların kalkmasını ve kadınlara ve kızlara eğitim insiyatif ve şahsiyet verilmesini arzu eder.

Tanzimat döneminde Namık Kemal dışında daha pek çok kişi liberal ve romantik açıdan kadın konusunun eserlerinde ve çeşitli yazılarında işlemişlerdir. Hemen hemen hepsi kadının toplumdaki statüsünü tenkit etmiş ve bu konuda değişikliğin zaruretine temas etmişlerdir. Tanzimat'ta ve daha sonraki devirlerde kadın meselesi o kadar önem kazanır ki, yabancı diplomatlar dahi konu ile yakından ilgilenmeye ve samimi oldukları üst kademedeki idarecilere çok karılığın (poŋgami) kötülüklerinden bahsetmeye başlarlar. Osmanlı idarecileri yani paşaların bu gibi sözlerin doğruluğunu kabul ediyorlar. hattâ

<sup>66</sup> Namık Kemal'in kadın meseleleriyle ilgili düşünceleri için bakınız: Emel Doğramacı *Türkiye'de Kadın Hakları*, Ankara 1982, S. 24-35; Mehmet Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1948; Ahmed Hâmdî Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*.

poligami için "kanser" tabirini kullanarak, bu hastalığın toplumu yıktığını ifade ediyorlardı<sup>67</sup>. *Lez Femmes en Turquie* kitabının yazarı Osman Bey (müsteâr isim) bu konuda aynen şöyle diyordu: "Aydın kimseler poligaminin toplumumuzu kemiren ve yıkan bir kanser olduğunu itiraf etmekte tereddüt etmiyorlar. Bu kötülükten bizi kurtarmak vatanseverliktir. Her Müslüman monogamiyi (ter karılık) benimsemelidir. Tek evliliğin iyiliklerini söylemeye gerek yok. Kendi adıma radikal bir reform arzu ediyorum. Kadının kurtuluşu poligamiyi yıkar. Bir gün gelecek ki, kadınlar yüzü açık gezecek..."<sup>68</sup> Hatta, yazar Osmanlı devlet adamlarının 1879-1880 yıllarında Avrupalılara bu istikamette reformlar yapacaklarına dair söz verdiklerini belirtmektedir ki, Avrupa müdahalesinin, liberalizmin etkisinin ne derece vardığını göstermesi bakımından dikkati çekicidir. Ancak, bu tip düşünen insanların Osmanlı yönetiminde, azınlıkta kaldıklarını, bunların ise Ali, Fuat, Ahmet Fazıl, Münif Paşalar gibi bir düzine insandan ibaret olduklarını belirtiyor. Osman Bey, "... Bu devlet adamları gerçekleri görüyorlar. Fakat kapasite ve iktidarlarına rağmen, bu yöneticiler de sosyal sistemi değiştirmede yetersiz ve güçsüz kahyorelardı. Yetersizliklerinin sebepleri de politik temelden kaynaklanıyor veya devletin varoluş sebebinden. Bu yüzden devlete karşı ferdi bir teşebbüs ve gayret göstermezlerdi"<sup>69</sup> diyerek bazı idarecileri haklı çıkarmaya çalışıyor.

Fakat unutulmamalıdır ki, kadının statüsü ve onunla ilgili meseleler kendi başına müstakil meseleler değildir, dolayısıyla toplumdan soyutlamaları mümkün olamaz. Bunun içindir ki, kadınıla ilgili bütün hususlar Osmanlı sosyal sisteminin ancak bir parçası olup, parçayı bütünden ayırmak veya bütünü toptan ele almadan parçayı düzeltmeye kalkmak kolay olmasa gerektir. Nitekim, Tanzimat devrinin meşhur devlet adamı ve liberal düşüncelerin sahibi Ali Paşa bu şuurun idraki içinde bir Avrupalı diplomata sunları söylüyordu:

"Ne olursa olsun sosyal ve politik sistemimize dokunamayız, zira eğer bir taş yer değiştirirse (yerinden oynarsa) bütün çatı çöker. Bizim menfaatimiz mümkün olduğu kadar uzun zaman onu desteklemektir. Bunun için delikleri ve çatlakları kapatmak ve duvarları sıvamaktır..."<sup>70</sup>. İşte Osmanlı aydınının uzun zaman tartıştığı husus bu "sıvamın" mahiyeti olmuştur. Temel çatıya dokunmayan ve dokunmak istemeyen aydınlar ve feministler, Müslüman Türk kadınının sosyal durumunda İslâm dininin değil Şark âdetlerinin, kötü uygulama ve yorumlarının meydana getirdiği çatlakları tamir etmek, sıvamak hattâ görünüşte tamir etmek için çeşitli malzeme ve fikir ileri sürüyorlardı. Bu durum onların, kesin bir çözüm bulmadaki tereddütlerini, vuzuhsuzluklarını ve ikilem içine düştüklerini göstermektedir. Fakat, her ne olursa olsun, hepsinde müşterek olan nokta Müslüman Türk kadınının mevcut sosyal, ekonomik, kültürel durumunu ve hayatını düzeltme ve ıslah etme arzusu idi. Bu arzu ve kadınların içinde bulunduğu şartların tenkidi I. ve II. Meşrutiyet devirlerinde de devam etmiş, ancak çare ve reform konusunda birbirinden ayrı radikal, inkilâpçı, muhafazakâr, modernist, fanatik, Türkçü gibi görüşler ileri sürülmüştür. Şimdi, feminizm konusunda fikir beyan eden aydınların görüşlerini kısaca belirtmekte fayda vardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilim, teknik, ordu ve eğitim alanında başlayan yenileş-

<sup>67</sup> Osman Bey, *Les Femmes en Turquie*, Paris 1883, S. 129-131.

<sup>68</sup> Aynı eser, S. 132.

<sup>69</sup> Aynı eser, S. 156.

<sup>70</sup> Aynı eser, S. 158.

me hareketleri, 1860'lardan itibaren ve Genç Osmanlılar'la birlikte siyasî sahaya kaymıştır. II. Abdülhamid'in uzun süren otoriter rejimi zamanında ise, Osmanlı aydınlarının dikkati daha çok sosyal ve edebî sahalardaki yenileşme üzerinde yoğunlaşmıştır. 1908 İnkilâbı ve Genç Türkler'le birlikte de yenileşme ideoloji sahasına kaymıştır. Osmanlı şairleri, yazarları, siyasetçileri, kısaca bütün aydınları yukarıda ifade ettiğimiz yenileşme safhalarına ve kendi ilgi sahalarna göre Türk toplumuna hem içinde yaşadığı hayatı göstermeye gayret etmiş, hem de ona özlediği yeni hayat şekillerinin hayallerini, formlarını ve örneklerini vermiştir<sup>71</sup>. Ancak aydınların mevcut yapıya ve istikbâle bakış açıları, tesiri altında kaldıkları realist, idealist, muhafazakâr, milliyetçi gibi akımlara göre değişmekteydi. Bu bakımdan, feminizm anlayışları veya kadın meselelerine ait düşünceleri de farklı idi.

II' Abdülhamid devrinde kadın meselelerine temas eden yazarların başında Ahmed Midhat Efendi gelmektedir. Genel olarak romantik akımın tesirinde kalan Ahmed Midhat Efendi, Batı'nın ilmini, tekniğini, çalışma disiplini, kazanma arzusunu, yaşama sevincini ve mesut olma sanatını benimsemiş ve bunların Osmanlı toplumuna getirilmesini savunmuştur. Fakat Batı'nın kültür unsurlarının alınmamasını istemiştir. Onun bu bakış açısı, kadın meseleleriyle Nitekim, Ahmed Midhat Efendi Batılı kadın gibi, eğitim görmüş, çalışan, kazanan, üretime katkısı olan Müslüman kadın tipini eserlerinde canlandırmaya çalışmış, buna karşılık Batı'yı sadece harcama, eğlence, moda vesair konular bakımından taklit eden parazit, mirasyedi ve alafanga tiplerle alay etmiştir. O, eski Türk-Osmanlı kültürünün çalışkan, namuslu sade erkek ve kadınlarında gazgeçilmeyecek değerler bulur. Eserlerinde müsbet-menfi kadın tiplerini tasvir ederek okuyuculara ve topluma yol göstermeye gayret etmiştir<sup>72</sup>.

Ahmed Midhat, yazmış olduğu eserlerinde İslâmî ve ahlâkçı eseslerden ayrılmadan Müslüman Osmanlı kadınının mevcut durumunu tenkid eder. "Diplomalı Kız ve Felsefeli Zenan" adlı eserlerinde eğitim ve öğretimde kadın erkek eşitliğini işlemiş ve savunmuştur. Diğer eserlerinde ve makalelerinde de kadın ve kızlar üzerindeki erkek ve aile baskılarını yermiştir. Bu arada çok evlilik müessesesini tenkid etmiştir.

Yine aynı devirde Kadınlar (İstanbul 1311) adlı eserin yazarı Şemsettin Sami kadın meselesini ilmi, kararlı muhafazakâr bir şekilde ele alır ve savunur. Ailenin kadın etrafında teşekkül ettiğini ve cemiyetin yarısının kadın olduğunu belirten Şemsettin Sami, bu durumda kadının eğitiminden ve terbiyesinden vazgeçilmeyeceğini, bunun ise ailenin muhafazasıyla, cemiyetin terakkisi için şart olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca çocuksuz ve ev işi yapmayan kadınların erkeklerle beraber çalışması gerektiğini, yine bunun için de kadının terbiyeye ve maarife ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir. Avrupa'da kadına verilen serbestiyi ve kadının genel durumunu tenkid eden, Şemsettin Sami, İslâmî esaslar çerçevesinde yetişmiş, okuma-yazma bilen, üreten çalışan ahlâklı bir Türk kadını öngörmektedir. Yazar ayrıca, Avrupalıların tenkid konusu yaptıkları çok evlilik kapanma, boşanma ve esaret gibi meseleleri ele alarak, hem Avrupalılara cevap vermek istemiş, hem de bu usullerin İslâmiyet'in esaslarında olmadığını anlatmak zarureti hissetmiştir. Bu gibi usullerin yanlış anlama ve uygulamaların neticesi olduğunu ileri sürerek, karşı çıkmıştır. Şemsettin Sami, kadın haklarını savunmasını ve mevcut duru-

<sup>71</sup> Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil, İstanbul Ekim 1982, S. 112-115.*

<sup>72</sup> *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi III.*

<sup>73</sup> Şemsettin Sami, *Kadınlar, İstanbul 1311, S. 10 - 90.*

mun tenkidini İslâm'a dayandırmaktadır.

Bu devirde, kadın haklarının bir diğer savunucusu da tarihçi, devlet adamı Ahmed Cevded Paşa'nın kızı ve ilk kadın romancımız Fatma Aliye Hanım'dır. Fatma Aliye Hanım yazdığı çeşitli roman ve makalelerinde kadın meselelerini ele almakla kalmamış, aynı zamanda doğrudan doğruya kadın haklarıyla ilgili Nisvan-ı İslâm, Taaddüd-i Zevcat gibi eserler de yazmıştır<sup>74</sup>. Fatma Aliye, çok evlilik müessesesini şiddetle tenkid etmişse de, kadın haklarını savunurken İslâmî çerçevenin dışına taşmamıştır.

II. Abdülhamid devrinde, Ahmed Midhat Efendi, Şemsettin Sami ve Fatma Aliye'nin dışında daha pek çok yazar, kadın konusuyla ilgilenmiş ve kendi zaviyelerinden kadın haklarını izaha çalışmışlardır. Meselâ Servet-i Fünun'cular pozitivist ve realist dünya görüşüne sahip olmaları itibarıyla Batı hayranı ve taklitçi olup, dinî, millî duyguları zayıf, şekilci, ferdîyetçi, basma-kalıp kaidelere karşı idiler. Bu yüzden kadın haklarıyla ilgili görüş ve izahları, Avrupa'dan mülhem idi.

Kısaca ifade etmek gerekir ki, II. Meşrutiyet'e kadar kadın hakları ile ilgili olarak savunular fikirlerin temelinde kadını eğitmek, kadınla erkeğin eşitliğini sağlamak kadının iyi bir eş, anne ve insan olmasına çalışmak gibi zamanımıza göre oldukça muhafazakâr düşünceler bulunmaktadır. Kadının siyasî haklarından pek söz edilmemiş, iktisadî alanda ise birkaç teklifin dışına çıkılamamıştır.

1908 tarihinde ilân edilen II. Meşrutiyet rejiminin Osmanlı İmparatorluğu'nda yarattığı hürriyet atmosferi, Osmanlı aydınlarına bütün meseleleri basında, yazdıkları eserlerde, toplantılarda tartışma fırsatı vermişti. Bu arada kadını ilgilendiren konularda, özellikle Osmanlı toplumundaki Müslüman Türk kadınının mevcut durumu, teorik alanda İslâm'ın öngördüğü kadın, Avrupalı kadın, ideal kadın ve genelde kadın hakları gibi konularda büyük tartışmalar ve çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Diğer alanlarda da olduğu gibi, zamanın aydınları, yazarları, kurumları temsil ettikleri veya mensup oldukları fikir akımlarının içinde kadın meselelerine feminist ve siyasî bir yaklaşımda bulduklarından bu konuda aralarında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşleri, genel olarak ve kadınlara hürriyet verme yönünden iki ana bölümde toplamak mümkündür<sup>75</sup>.

1) Tek veya determinist görüşlü olup, İslâm'a yakın bir yorumla kadın haklarına çözüm getirmek isteyen gelenekçi fikri savunular.

2) İslâmiyet'i, aynı metinler sayesinde yeniden yorumlayarak modernleştirmek ve kadın haklarına bu açıdan bakmak isteyenler.

Bu iki görüş altında topladığımız aydınlar arasında da fikir birliği olmaması yüzünden, kendi aralarında tekrar bölünmüşlerdir. Buna göre yapılacak bir tasnifte, kadına karşı bakış açılarını yine genel siyasî görüşleri çerçevesi içinde değerlendirmek gerekir. Kadının toplumdaki yerini belirlemeye çalışan bu görüşler şu şekilde sıralanabilir:

A - İslâmcılar:

- a) Muhafazakârlar,
- b) İlmî İslâmcılar (modernistler)
- c) Fanatikler,

<sup>74</sup> Müjgân Cumbur, "Kadın ve Kültür", Türkiye Kadınlar Yılı Kongresi, Ankara 1978, S. 202.

<sup>75</sup> Hilmi Ziya Ülgen, "Türkiye'de Kadın Hayatı'nın Tekâmülü", Aylık Konferanslar (8 Nisan 1961), Ankara 1967, S. 126.

B - Batıcılar:

a) Aşırı Batıcılar (radikal, fanatik)

b) İlimli Batıcılar,

C - Türkçüler

D - Sosyalistler.

İslâmcılar:

Bu görüşün mahafazakâr kanadının en tanınmış simaları Şeyhülislâmîlik yapmış olan Mustafa Sabri ile Musa Kâzım idiler. Bunlara göre kadın meselelerinde her şeyin başı ve sonu mutlaka din ve şeriat olmalıdır<sup>76</sup>. Bu görüşün taraftarları Cemiyet-i İlmîye-i İslâmîye etrafında toplanarak fikirlerini yayın organları olan Beyan-ül Hak vasıtasıyla savunuyorlar ve yayıyorlardı. İlimli İslâmcılar ise, bazı ölçüler içinde ve zemin İslâm kalmak şartıyla İslâm'da reform yapılabileceğini savunuyorlardı. Bunlar İslâm derken, kendi yorumladıkları ve yeniden keşsettikleri eski ve gerçek İslâm'ı anladıklarından, gelenek İslâmîliğini savunanlardan ayrılıyorlardı. Bu fikirlerin ileri gelenleri, Sait Halim Paşa, Mehmet Akif Aksekili Ahmed Hamdi gibi şahsiyetlerdi. Bunlar, kadının eğitilmesini, kadına şahsiyet verilmesini, aile içinde haklarının korunmasını şiddetle savunmuşlarsa da kadının dışarıda çalışmasını istememişlerdir. Ayrıca, boşanma, çok evlilik konularında İslâmî kaidelere riayet edilmesinin şart olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu kişiler, özellikle Mehmet Akif, o günkü Osmanlı Müslüman kadının içinde bulunduğu durumu tasvip etmemekte ve tenkit etmekteydiler. Fanatik grubun görüşleri ise, tavizsiz ve çok katı idi, kadına toplumda fazla yer ve şahsiyet verilmesine karşı çalışıyorlardı.

Batıcılar:

Bu grubun aşırı kanadını oluşturan aydınlara ve özellikle bunların temsilcisi durumunda olan Abdullah Cevdet'e göre "bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülü ile diken i istilas mecburdur". Bu yüzden Abdullah Cevdet Avrupa'yı iktibas etmeyi anlamsız, kopya etmeyi sathî ve tahlîkeli buluyor ve Avrupa medeniyetinin tamamen kabul edilerek Türkiye'nin Avrupa'nın bir parçası haline gelmesini istiyordu. Siyasî ve modernleşme eğilimini bu şekilde açıklayan Abdullah Cevdet, 1908'den sonra hali hazırda Türkiye kadınının içinde bulunduğu durumu şiddetle tenkid eden, peçe ile çarşafa ilk defa açıkça hücum eden kişi oldu. 1912'de İçtihat dergisinde "Uyanık Bir Uyku" adına yazdığı iki makalede Abdullah Cevdet kadının hakları konusundaki isteklerini şu şekilde sıralamıştır: "Padişahın bir tek eşi olacaktır. Kadınlar diledikleri tarzda giyinecekler, yalnız israf etmeyeceklerdir. Polisler, softalar ve arabacı makûlesi kimselerle külhanbeyler kadınların giyimlerine katıyen karışmayacaklardır. Polisler kadınların işine ancak münasebetsiz ve edebe aykırı hallerde karışacaklardır. Bu vazifelerini de büyük bir nezaketle yapacaklardır. Kadınlar vatanın en büyük velinemeti sayılarak, kendilerine erkekler tarafından o yolda hürmet ve riayet gösterilecektir. Kadınlar ve genç kızlar erkekten kaçmayacaktır. Her erkek, gözü ile gördüğü, beğendiği

<sup>76</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çeviren: Metin Kırıatlı), Ankara 1970, S. 233.

ve seçtiği kızla evlenecektir. Görücülük âdetine son verilecektir. Kızlar için diğer okullardan başka bir de Tıbbiye Okulu açılacaktır. Avrupa medenî kanunu kabul edilerek, bugünkü evlenme ve boşanma şartları tamamıyla değiştirilecektir. Birden fazla kadınla evlenmek ve bir sözle karı boşamak usulleri kalkacaktır."<sup>77</sup>

Aşırı eğilimin en önemli temsilcilerinden biri de şüphesiz "Türk Kadınlığının Tereddidi" adlı kitabın yazarı Selahattin Asım'dur<sup>78</sup>. Yazar, Türk kadınının o günkü durumunun tek ve başlıca sebebinin İslâmiyet ve tesettür (kapanma) olduğu ana fikrinden hareketle, kadınları ilgilendiren mevcut İslâmî usulleri toptan tenkit ve reddetmektedir. Bunlar arasında nikâh, talak (boşanma) teaddüd-i zevcat (çok karılık), tesettür (kapanma), veraset, eşitsizlik, çocuğun babaya ait olması gibi önemli hususlar yer almaktadır. Ayrıca kadının, içtimai hayattan uzak tutulmasını da yeren yazar, bütün bu usûllerin ve âdetlerin kadınların ve toplumun gerilemesine ve yıkılmasına sebep olduğunu ifade ediyor. Yazara göre kurtuluşun çaresi, kadını evvelâ sosyal hayata iştirak ettirmek, tesettürü kaldırmak ve bunun üstüne analık müessesesini bina etmektir. Selahattin Asım'ın eserinin ilmi bir değeri olmamakla birlikte, o zamanın bazı aydınlarının düşüncesini yansıtması bakımından önemi haiz bir belge olarak kabul edilir.

İlmî Batıcıların ileri gelenlerinden biri olan Celâl Nuri, "Kadınlarımız" adıyla yazdığı 224 sayfalık eserinde, bu grubun kadınlar hakkındaki fikirlerini yansıtmaya çalışmıştır<sup>79</sup>. Kadın hakları konusundaki fikirlerine geçmeden önce ve konunun daha iyi anlaşılabilmesi yönünden kısaca izah etmekte fayda vardır. Ona göre, iki türlü medeniyet vardır. Birincisi gerçek medeniyet, ikincisi teknik medeniyet, Avrupa'da teknik medeniyette Avrupa üstün değildir. Teknik medeniyet bir ülkeden öbürüne nakledilebilir, gerçek medeniyet nakledilemez. Temel görüşü bu olan Celâl Nuri'den, kadın meselelerinde Avrupalı feministlerin fikirlerini benimsemesi ve savunması beklenemezdi. Nitekim o, kadın ve kadınlıkla ilgili meseleleri, İslâmî zeminde kalarak ve İslâmî kaide-ler çerçevesinde ele almaya çalışmıştır. Yazar, eserinde evvelâ kadınların mevcut durumunu ele alıyor ve tenkit ediyor, sonra istikbalde nasıl olması gerektiğini açıklıyor. Terbiye bahsinde, kadının en çok annelik vazifesi ve aile içindeki yerine önem veriyor. Fakat, Şimdilik kadına iktisadî, siyasi ve teknik terbiye vermeyi zamansız ve lüzumsuz buluyor. Bu konuda şöyle diyor: "Her şeyden evvel valideye, zevceye, mürebbiyeye, insâl-i atıyyeyi yetiştirecek kadınlara muhtacız. İşte mesele bundan ibarettir". Bizdeki aile müessesesini tenkid ederek talâk ve teaddüd i zevcat usulünün suiistimal edildiğinden yakınmaktadır. Meşru talâka karşı olmadığını fakat İslâm'ın teaddüd-i zevcata mani olduğunu özellikle belirtir. Tesettürün de yanlış anlaşıldığını ifade eden Celâl Nuri, Avrupa usullerine heves eden kadınları da hoş karşılamamaktadır. Kadının sosyal hayatta yerini almasını, çalışmasını, hak ve hürriyetlerine sahip olmasını da isteyen Celâl Nuri, bütün bunların sanayi inkilâbının gerçekleşmesiyle daha çabuk mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

<sup>77</sup> Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul, S. 51 - 58.

<sup>78</sup> Selahattin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddidi-Yahut Karışmak*, İstanbul, tarihsiz, S. 10 - 278.

<sup>79</sup> Celâl Nuri, *Kadınlarımız*, İstanbul 1331.

## Türkçüler.

Kadın hakları konusunda ayrı bir düşünce akımı geliştiren ve savunanlar siyaset olarak "Türkçülük" veya "Milliyetçilik" ideolojisi etrafında oluşturmaktaydılar. Bu görüşün belli başlı simaları Ziya Gökalp, Mehmet Emin Yurdakul, Halide Edip Adivar, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Ahmet Hikmet Müftüoğlu gibi şahsiyetlerdi. Ziya Gökalp bu akımın en önde gelen teorisyeni durumunda idi. Bu yüzden evvelâ onun düşüncelerini görmekte fayda olacağı kanaatindeyiz. Ziya Gökalp'in genel felsefesini kendisinin yazmış olduğu "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" adlı ünlü eserinin başlığını teşkil eden bu üç terimde özetlemek mümkündür. O, her ne kadar esafta Türkçülük ve millî kültüre ağırlık vermişse de, İslâmcılık ve Batıcılık anlayışına kendi şahsî yorumunu katmış olduğundan diğer İslâmcılardan ve Batıcılardan ayrılmaktadır. Böyle olunca kadın hakları veya feminizm konusunda da diğerlerinden ayrı bir düşünce yapısına sahip olacağı şüphesizdir. Gökalp'in kadın hakkındaki fikirlerini, onun Türk Medeniyeti Tarihi, Türkçülüğün Esasları kitaplarında, çeşitli şiir ve makalelerinde ve nihayet Malta Mektupları'nda görmek mümkündür. Bütün bu eserlerinde kadının geçmişteki yerini inceleyerek, eski Türk toplumlarının demokrat ve feminist olduklarını, dolayısıyla kadının, o toplumlarda yüksek bir yere ve değere sahip olduğunu belirtir. İslâmiyet'in ilk devrelerinde de kadının çok mühim bir mevkiî olduğunu ifade eden Gökalp, bu "Saf İslâmcılık" dönemini Arap, İran ve Bizans toplumlarının âdet ve an'anelerinin tesiriyle çabuk bozulduğunu ve bunun neticesi kadınların itibar ve değerini kaybederek yüzlerini örtmeye, hareme kapanmaya başladıklarına işaret eder. İşte Gökalp, kadınların içinde buldukları bu son durumu şiddetle tenkit etmiş ve bu usullerden vazgeçilmesini istemiştir.<sup>80</sup>

Gökalp'a göre, toplumun üç temel direği vardır. Bunlardan birincisi "aile", ikincisi "devlet", üçüncüsü "millet"tir. Ailenin yaratıcısı "kadın", devletin yaratıcısı "erkek", milletin yaratıcısı ise "erkek ile kadın"dır. Her iki cinsin yerini bu şekilde tespit eden Gökalp, erkek-kadın arasında kesin bir eşitliğin bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Gökalp, ailenin temeli, erkeğin eşi ve eşidi gördüğü kadının eğitilmesini de arzu eder. Bu konuda şöyle demiştir. "Bizde kadınlar iyi tahsil görmedikleri için, aile yükselemiyor. Aile yükselemeyince, millet de geri kalıyor. O halde terakkinin başı kadın terbiyesidir, kızların iyi yetiştirilmesidir. Kızların iyi terbiye edilmesi, bir milleti yeniden ihvâ edebilir, çünkü iyi kadın, iyi aileyi vücuda getirir. İyi aileden de iyi bir millet doğar"<sup>81</sup>.

Malta'dan kızına yazdığı bir diğer mektubunda "Yeni hayatın", kadınların da erkekler kadar tahsil görerek, cemiyetin idaresinde rollerini icra ettikleri zaman başlayacağı çağını söyler.<sup>82</sup> Kısaca ifade edilirse Ziya Gökalp istediklerinin bir kısmını, hazırlanmasında rol aldığı 1917 Aile Reformu Kanunu'nda gerçekleştirdi. Fikirlerinin esas ve büyük bir kısmı Atatürk zamanında uygulama alanına yansıtılabilmiştir. Tek evlilik, kadın-erkek eşitliği, kadının cemiyet içinde yer alması, eğitim görmesi gibi hususlar bunlar arasında sayılabilir.

Türkçülük akımının içinde ve kadın haklarının ısrarlı savunucusu durumunda olan önemli bir şahsiyet de meşhur kadın yazarımız Halide Edib Adivar'dır. Halide Edib,

<sup>80</sup> Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Ankara 1979, S. 111-112.

<sup>81</sup> Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyatı II*, Ankara 1965, S. 41-4.

<sup>82</sup> Uriel Heyd, *aynı eser*, S. 112.



o yıllar yazdığı eserlerinde, özellikle Yeni Turan (İstanbul, 1329) ve Mev'ud Hüküm (İstanbul, 1918)'de yeni bir Türk kadını tipini tahayyül ediyor ve işliyordu. Yeni Türk kadını tipinde dört temel özellik bulunmasını istiyordu<sup>83</sup>.

1) Bilgili, karakterli, şahsiyetli, milliyetçi, vatansever kadın,

2) Sosyal ve politik hak ve hürriyetlerini koruyan geliştiren mücadeleci ve ideal uğruna ölümü göze alan kadın.

3) Eğitilmiş ve erkeklerle aynı haklara sahip olan kadın.

4) Müslüman fakat modern kadın.

İdealindeki Türk kadını bu şekilde ifade eden Halide Edib, zamanın kadınlarının durumunu da eleştirir. Hal-i hazırda kadınların erkeklere nazaran daha aşağı bir statüde olduğunu belirtir. Bu tür kadınları da iki kısımda mütalâa ederek, birincilerin amaçlarının mevki sahibi veya zengin erkeklerle evlenip, çocuk yetiştirmek, piyano çalmak, eş dost ziyaret etmek, giyinmek olduğunu söyleyerek, bunlara "zavallılar" gözü ile bakar. İkincileri ise erkeklerden dayak yiyen, zulüm gören, mutsuz kadınlar olarak niteleyerek, bunların toplum tarafından korunması lüzumuna işaret eder. Bunun içindir ki, Halide Edib çalışkan, millî şuur ve gayesi uğruna hayatını, parasını feda edebilen, hak ve hürriyetlerine sahip kültürlü, modern Türk kadını tipini yaratmıştır. Zihniyeti değişmiş bu kadın tipinde, şekil değişiklikler de öngörülmüştür. Artık, bu kadınlarda çarşaf yoktur, saçlarını kapatacak bir başörtüsü ile bir mantosu vardır.

Türkçülük fikrinin temsilcilerinden sadece ikisi olan Ziya Gökalp ve Halide Edib Adıvar kadın hakları konusunda aynı temel görüşleri savunmuşlardır. Her ikisi de kültürlü, milliyetçi, Müslüman ve modern kadını, ailenin, cemiyetin vazgeçilmez ve üzerinde hassasiyetle durulması gereken önemli bir unsuru olarak görmektedirler. Mehmet Emin Yurdakul, Ahmet Ağaoğlu, Mansurîzade Sait gibi Türkçüler de benzer görüşleri, eser ve şiirlerinde yansıtmaya çalışmışlardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başlarında kadınlar konusunda ileri sürülen bütün görüş ve düşünceler Osmanlı toplumundaki Türk ve Müslüman kadınların durumunun düzeltilmeye muhtaç olduğunu göstermektedir. Hemen hemen her akımın temsilcileri durumunda olan yazarlar, şairler ve genel bir ifade ile aydınlar, aile hukukunun tedvini konusunda birleşmektedirler. Ancak farklı yollarla çıkarak, farklı çözümler önermektedirler. Bu durum, Osmanlı Devleti'ni kurtarmaya çalışan fikir akımlarının çeşitliliği ile ilgili idi. İslâmcılar, aile hukukunu mevcut İslâm hukuku esasları dahilinde kanunlaştırmak ve gerekirse bazı noktalarda zamanın ihtiyaçlarına göre değişiklikler yapmak tezini savunuyorlardı. Değişiklikler konusunda da kendi aralarında bölünmüşlerdir. Batıcılar ise, bu konuda radikal bir inkılâp yapılarak bir Avrupa kanununun, özellikle Fransız Code Civile'nin (Medeni Kanun) kabulünü istiyorlardı. Türkçüler ise, Avrupa'daki demokrat ve liberal aile hukukunun ve aile yapısının eski Türk hukukunda ve ailesinde olduğu tezinden hareketle, millî bir hukuk sistemi tahayyül ediyorlardı<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> İnci Enginün, "Türk Kadın Yazarları ve Halide Edib", *Türk Kültürü Dergisi (Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü)*, 1980, Sayı : 217, S. 41 - 55.

<sup>84</sup> Halil Cin, aynı eser, S. 289 - 290. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi", *E. Mardin'e Armağan, İstanbul 1943*, S. 695.

## Toplumda kadın

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Tanzimat'la başlayan yenileşme arzusu ve zarureti, kızlara mahsus çeşitli seviylerde (İptidaiye, Rüşdiye, İdadî, Kız Sanayi Mektebi, Darülmuallimat) mekteplerinin açılması ve mezun vermeye başlaması, Avrupa'nın tesiri, aydınların fikirleri, kadınlar âleminde bazı gelişmelere ve değişikliklere yol açtı. Bu durum, yavaş yavaş kadının değerinin ve toplumdaki yerinin anlaşılmasını sağlamıştır. Buna rağmen, kadınlar hareketsiz kalmış, herhangi bir harekette bulunmamışlardır. Fakat, II. Abdülhamid devrinde bizzat kadınlar kendi aralarında ve erkeklerle yeni fikirleri tartışmaya başlamışlardır. Kadınlar kendi haklarını nasıl elde edebileceklerini düşünmeye, bu konuda gazetelerde çıkan yazıları okumaya ve hattâ bizzat gazetelerde yazı yazmaya teşebbüs etmişlerdir. İstisnaf durum olarak kabul edilse bile, 1873'te bir kadının ilk defa öğretmen tayin edilmesi, 1881'de mektep töreninde ilk defa bir kadının konuşma yapması ve nihayet 1883'te mekteplere kadınların idareci yapılması hadiseleri, kadınların toplumda yerlerini almaya başladıklarını gösteren önemli belirtilerdir<sup>85</sup>. Aynı şekilde kadınlar için "Vakit", Şüküfizar, İnsaniyet, Ayine, Parça Boğçası, Hanımlara Mahsus Gazete gibi yayın organlarının çıkması ve Fatma Aliye, Şair Nigâr, Makbule Leman, Emine Samiye, Şair ve Bestekâr Leylâ, Fahrünisa, Hamiyet Zehra, Keçicizade İkbâl gibi devrin meşhur kadınlarının Hamımlara Mahsus Gazete'de devamlı yazı yazmaları küçümsenecek olaylar değildir<sup>86</sup>. Bu arada 1900 yılında ilk defa Kadınlar Cemiyeti kurulur<sup>87</sup>. Bu gibi münferit ve sınırlı, fakat istikbâl vaad eden olaylar II. Meşrutiyet'e kadar devam eder.

II. Meşrutiyet'ten sonra, o zamana kadar müşterek bir hareket göstermeyen kadınlar, rejimin getirdiği hürriyet havasıyla, yavaş yavaş uyanmaya bir hareket kudreti ve mevcudiyeti göstermeye başlarlar. Hattâ kıyafet ve sokağa çıkma konusunda cesaretli teşebbüsler yapılırsa da reaksiyon uyandırır, yollarda tatsız hadiseler çıkar. İstanbul Şehremini (Belediye Reisi) olayları bazı tedbirlerle önlemeye çalışır. Kadının kocasıyla sokağa çıkabileceği ve tiyatroya gidebileceği kararlaştırılır. Bunun üzerine, kadınlar basın yoluyla "... biz İslâm'ın müsaade ettiğini istiyoruz... İslâm kadını cehâlete mecbur etmez... Biz iyi kadınlar olmak ve çocuklarımızı iyi yetiştirmek istiyoruz" diyerek, haklarını savunmuşlardır<sup>88</sup>.

Bu sırada, genç yazarlar gazetelerinde Avrupa'daki hayattan, Avrupa kadınlarından bahsetmeye ve toplumda kadının ifa edebileceği mühim rolü takdir etmeye başladılar. Böylece hem kamuoyunu aydınlatmaya, hem de kadınları uyandırmaya gayret gösteriyorlardı. Mahmud Sadık Bey, Yeni Gazete, Sabah ve diğer mecmualarda, Hüseyin Cahid ve Muhiddin Beyler Tanin'de ve Abdullah Cevdet İçtihat'da kadınlığa, Türk kadınlarının yetiştirilmesi lüzumuna dair makaleler yazarak feminist hareketleri teşvik ettiler.

Ote taraftan bize yakın Müslüman ülkelerde, dinen, örfen benzer toplumlarda feminist hareketler görülüyordu. Mısır'da ve Rusya'daki Müslüman kadınlar gün geçtikçe yeni şartlara uyuyorlar ve yenileşiyorlardı. Yeni ihtiyaçlar hasıl oldukça teminine

<sup>85</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1973, S. 203 - 204.

<sup>86</sup> İnci Enginün, aynı makale.

<sup>87</sup> Nezihe Muhittin, *Türk Kadını*, İstanbul, 1931, S. 20.

<sup>88</sup> Marcelle Tincyre, *Notes D'une Voyage en Turquie*, Paris 1909, S. 13.

çalışıyorlardı. Özellikle Rusya'daki gelişmelerin, İstanbul'da yakından takip edilmesi neticesinde tesiri büyük oluyordu.

Bu gibi iç ve dış etkiler sonunda; kız çocuklarını okutmak günah, "kadınların okumuşu sihirbaz olur, yazı bileni erkeklerle mektup yazar" ve "mektepli kızı kim zapteder?" diyen ve cahilliği okumuşluğa tercih eden Osmanlı toplumu içinde kadınların yükselmesini, eğitilmesini düşünen ve bunu bir ihtiyaç addedenlerin sayısı tedrici bir surette çoğalmaya başladı<sup>89</sup>.

O zamana kadar, fazla varlık göstermeyen kadınlarımız arasında esasen pek büyük simalar bulunuyordu. Meselâ, Halide Edib Hanım nesirde, Nigâr Hanım şiirde, Hezibe Muhiddin hitabette önemli bir mevki kazanmışlardı. Bu hanımlar gibi daha pek çok hanımlar vardı. Bunların büyük bir kısmı Darülmuallimat (Kız Öğretmen Okulu), bir kısmı da Mekâtib-i Ecnebiyye (Yabancı Mektepler) mezunu idiler. Hattâ içlerinde Saadet Hanım gibi Avrupa'da yaşamış ve orada tahsil görmüş hanımlar da bulunuyordu.

II. Meşrutiyet'in ilânıyla ve vaad ettiği ümitlerle, münevver kadınlar arasında da bir hareket ve canlılık başlamıştı. Bu defa müştereken hareket etme ihtiyacını hissetmişlerdi. Bundan sonra kadınların kurdukları derneklerin çoğaldığını görüyoruz. Öneminden ötürü, ilk defa kadınlar tarafından kurulan bu dernekleri o devirde yazılmış bir makaleye dayanarak, teferruatıyla izah etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz<sup>90</sup>.

a) Cemiyet-i İmdadiye: Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye'nin başkanlığında ve Rumeli hududunda bulunan askerlere kışlık giyecek yardımı sağlamak maksadıyla 1908'de kurulmuş devrin ilk kadın teşkilâtıdır. Hayır gagesine yönelik bir cemiyettir.

b) Teâlî-i Nisvan Cemiyeti (Kadınları Yükseltme Cemiyeti): Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınlar tarafından ilk defa esaslı bir şekilde teşkil edilen Teâlî-i Nisvan Cemiyetidir. Bu cemiyet 1909 yılında Halide Edib Adıvar Hanımefendi'nin önyak olmasıyla onun başkanlığında ve onun etrafında toplanmış kadınlarca kurulmuştur. Cemiyetin tek hâkimi Halide Edib Hanım idi.

Teâlî-i Nisvan Cemiyeti'nin gayesi kendi tüzüğünde şu şekilde ifade edilmekteydi: "Hususat ve âdât-ı milliyemizin hâlelden masun kalmasına riayet edilmek şartıyla kadınlarımızda seviye-ı irfanın itilâsına (yükselmesine) hizmet etmektedir"<sup>91</sup>.

İmparatorlukta cemiyeti bu hedefine ulaştıracak vasıtalar henüz tam mânâsıyla mevcut değildi. Buna rağmen, cemiyet merkez-i umumisinde (genel merkez) açtığı dershanede İngilizce öğretimini şart koşmuş ve bu dersi gagesine eristirecek önemli bir vasıta olarak telâkki etmiştir. Cemiyet yabancı dil olarak İngilizce'yi tercih etmesinin sebebini yine kendi nizamnâmesinde kısaca şöyle belirtmiştir: "İngiltere'de Türk Kadınları Muhibbi ünvanıyla müteşekkil bir cemiyetin bulunması, şerait-i içtimaiye ve hususat-ı ahlâkiyyece İngilizlerin milel-i saireye (diğer milletleri) haiz-i rüçhan ve tefevvuk (üstün) olmalarıdır"<sup>92</sup>. Cemiyetin bir gayesi de muhtelif lisanlarda kadınlarla, kadın

<sup>89</sup> Leylâ Saz, *Harem'in İçyüzü, İstanbul 1974, S. 274. Leylâ Hanım 1850 yılında İstanbul'da Sultan Abdülmecid'in Sarayı'nda dünyaya gelmiştir. Şair, besteci ve yazar olan Leylâ Hanım 1936'da ölmüştür.*

<sup>90</sup> Ruşen Zeki "Bizde Hareket-i Nisvan", *Neval-i Milli, İstanbul 1330, S. 343 - 352. Bu mecmua Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde dördüncü hatta 4929 numaralı katalogta kayıtlıdır.*

<sup>91</sup> Aynı makale, S. 344.

<sup>92</sup> Aynı makale, S. 344.

haklarıyla ilgili tarih, edebiyat, sosyolojiye ait eserleri tercüme etmekte. Nitekim, bu hususta bazı hizmetlerde bulunulmuştur.

Dershane açma ve tercüme faaliyetlerinde bulunma gibi hizmetlerin yanında, cemiyetin en fazla başarılı olduğu bir diğer gayesi de tertip ettiği konferanslar ve derslerdir. Hakikaten, Teâlî-i Nisvan Cemiyeti gerek merkez-i umumisinde, gerek başka yerlerde birçok dersler vermiş ve konferanslar tertip etmiştir. Verilen bu konferansların ekserisi tarihe, fenn-i terbiyeye ve diğer başka konulara dair olup hemen hepsi ilmi mahiyettedir. Cemiyet son zamanlarda meydana gelen feminist hareketlerle fazla yakından meşgul ve alâkadar olmadı. Bunun sebebi cemiyetin gayesinin sınırlı ve hizmet vermek istemesi olabilir. Zaten, üyelerin hepsi yüksek tabakaya mensup kadınlardı, ayrıca asil üyelerinin miktarını tahdit etmek nizamnâmesinde belirtilmişti. Her kadının, cemiyete üye olması mümkün değildi. Meselâ, asil üye olabilmek için güzel ve layikiyle Türkçe okuyup yazmaya muktedir olmak ve İngilizce derslerine devam etmek şarttı. Bu haliyle cemiyet daha ziyade kültür cemiyeti hüviyetine sahip olup kadınların bilgisini ve kültürünü artırma gayesini taşıyordu.

c) Esirgeme Derneği: Esirgeme Derneği 1912 tarihinde kurulmuştur. Derneğin başkanı Süleyman Paşa'nın kızı Sabiha Hanım ve kâtibesi Nezihe Muhiddin Hanım'dır. Derneğin kuruluş gayesi İttihat ve Terakki Kız Sanayi Mektebi'ne malî ve fikrî yünden yardım etmek, şehidlerin kız çocuklarına, kadınlara mahsus sanatları öğretmek ve nihayet Osmanlı iktisadî hayatının inkişaf ve terakkisine çalışmaktır<sup>93</sup>.

Dernek bu gayesine erişebilmek için, gerektiğinde sadece kadınlara mahsus olmak üzere ücretli ve ücretsiz toplantılar tertip ve Türk hanımlarının kadın sanatlarına rağbetini arttırmak ve Türk âdetlerini ihya için münasip eserler neşredebilecektir. Bunun yaygınlaştırılabilmesi maksadıyla da her semt ve mahallede üyeleri kadınlardan müteşekkil şubelerin açılması öngörülmüştür. Nitekim, derneğin Kasımpaşa, Kanlıca ve diğer yerlerde şubeleri açılmıştır. Esirgeme Derneği'nin diğer bütün kadın cemiyetlerinden farkı, üyelerinin son derece milliyetçi (nasyonalist) olmasıdır. Nizamnâmeleri de aynı hissiyatla yazılmıştır. Nezihe Muhiddin Hanım'ın bütün mevcudiyetini sarfedercesine dernekle meşgul olması derneğe daha ziyade güç kazandırmış, üyelerini emellerine daha fazla bağlamış ve pek çok eser vücuda getirmiştir.

Dernek başlangıçta yalnız Kız Sanayi Mektebi'ni himaye ve idare etmek için kurulmuştu. Fakat, daha sonraları Aksaray'da bir mektepte Türk kızlarına mükemmel bir şekilde eğitim ve öğretim vermeye çalıştı. Bazı hanımlar, burada fahrî olarak ders veriyorlardı. Dernek bir de Darülfünun konferans salonunda mektepleri menfaatine büyük bir toplantı tertip etti. Nezihe Muhiddin Hanım dikkate değer bir konferans verdi. Esirgeme Derneği'nin maksadı bu gibi faaliyetlerle sınırlı değildi. Nezihe Muhiddin Hanım, derneğin gayesi hakkında şu sözleri söylüyordu: "Derneğin en esaslı ve mühim gayesi bütün Osmanlı ve Türk hanımlarının kuvvâ-yı maddiye ve maneviyelerini bir merkezde intisap ettirmektir (toplamaktır). Bu suretle fikrî varlıkları bir noktada cem ederek memleketimizin en bariz ve şedid ihtiyacı olan hayat-ı iktisadiye-i milliyeyi inkişaf ettirmeye çalışmaktır. Maddî cihete bütün Osmanlı ve Türk kadınlarının iştirakini temin maksadıyla, kararlaştırılan pek muaddel (az) tahsisat-ı seneviyenin mecmuunun % 70'i iktisadî bir şirket tesisine masruf olacaktır. Ve bu şirketin temin edeceği varidat yine umur-ı hayriyeye hasr ve tahsis edilecektir"<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> Aynı makale, S. 345.

<sup>94</sup> Aynı makale, S. 346.

Görüldüğü üzere, Esirgeme Derneği faaliyet sahasını gayet geniş tutarak, memlekte her alanda kadınların hizmet edebileceğini göstermiştir. Nitekim, bir de ayrıca Sanat Evi açarak, şehit ve muhacir evlatlarının ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. Bu derneğin Balkan Savaşları sırasında hizmetleri büyük olmuştur.

d) Müdafaa-ı Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti: Bu cemiyet, kadın cemiyetleri içinde en tanınmışlarından. Kanaatimize göre, bu cemiyetin adının fazla duyulmasının sebebi verdiği somut hizmetlerden ziyade, faaliyet alanını fikri propaganda sahasında tutması, bazı üyelerinin halkın dikkatini çekecek hadiseler yaratması ve nihayet Avrupa'daki cemiyetlerle ilgisi olmasıdır. Osmanlı toplumunda, kadınların hürriyetini temin etmek, eski hayata ve geleneklere darbeler vurmak isteyen ve Batıcı olan kadınlar bu cemiyetin çatısı altında toplanmışlardır.

Müdafaa-ı Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti 1913 yılında (27 Mayıs 1329) büyük hedefler ve emeller için kurulmuştur. Kurucusu ve başkanı Nuriye Ulviye Hanım'dır. Cemiyetin kuruluş maksadı ve gayesini dört maddede toplamak mümkündür<sup>95</sup>.

I) Kadın kıyafetlerinin ıslahı. Bu maksatla cemiyet İslâmiyet'e uygun sade, süsten uzak, iş görmeye müsait olmak üzere kadınlarımız için birkaç çeşit örnek kıyafet hazırlayıp hükûmete gösterdikten sonra, kendi üyeleri üzerinde denemek suretiyle, toplum tarafından kabulüne çalışılacaktır.

II) Kadınları toplum hayatına alıştırmaktır. Bunun için ise kötü an'aneleri ortadan kaldırmaya ve hürriyetin teminine çalışmak.

III) Kadınların iş hayatında çalışmalarını sağlamak ve kadınların sefaletini hafifletmektir. Bu gayeye hizmet için cemiyet malî gücü nisbetinde çeşitli işyerleri açıp, kadınları ve kızları istihdam ederek hem onların maddî yönden durumlarını düzeltmelerine, hem de millî sanayiî gelişmesine gayret gösterecektir.

IV) Özel okullar, gazeteler, kitaplar ve konferanslar yoluyla kadınları aydınlatmaya, şuurlandırmaya ve yükseltmeye çalışmaktır.

Bu cemiyetin faaliyetleri ve hizmetleri açısından birkaç hadise üzerinde durmakla yetineceğiz. Bunlardan birincisi, cemiyetin üyelerinden olan Bedr Osman Hamın'ın azim ve cesaretiyle meydana gelen hadiseler Bedr Osman Hanım, maddî sıkıntısı olmadığı halde ve kibar bir aileye mensup olmasına rağmen, Telefon Şirketi'ne müracaat ederek kendisine iş verilmesini istemiştir. Şirket, pek çok müşkülât çıkararak bu Müslüman kadını işe almak istememiştir. Bunun üzerine Kadınlar Dünyası Gazetesi şirkete hücum etti. Nafia Nezareti'nin dikkatini çekti. Nihayet, Bedr Osman Hamın ve diğer bazı kadınlar Telefon Şirketi'nde işe alındılar. Bu hareket o devir için görüldüğü kadar basit değildir. Osmanlı toplumu için bir inkılâp mahiyetindedir. Zira kadını dört duvar arasından çıkarıp, bazı dinî ve sosyal önyargılara rağmen, toplum içine sokmak, çalışmasını sağlamak o devir için önemli bir harekettir. Böylece Bedr Osman Hanım ilk adımı atmış ve kadınlara çalışma yolunu açmış oldu.

İkinci bir olay da Belkıs Şevket Hanım'ın hareketidir. Belkıs Şevket, Müdafaa-ı Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nden uçmak istediğini ve bunun için de bir uçak tedarik edilmesini talep etti. Cemiyet, uçağın temini için Cemal Paşa'ya müracaat etti. Cemal Paşa böyle aydın bir kadının bu isteğini memnuniyetle karşılayarak, uçağı temin etti ve Belkıs Şevket Hanım'ın uçuşu 1914 (17 Teşrinsani 1329) gerçekleşti. Bu olay, toplumda hayret ve takdir uyandırmış olduğundan, hükümet bu uçuşun hâtırası olarak,

<sup>95</sup> Aynı makale, S. 346.

Belkis Hanım'ın fotoğrafını askerî müzeye koydurtmuştur.

Öte taraftan Müdafaa-ı Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nin faal üyelerinden olan Azize Haydar Hanım da verdiği konferanslar ve yazdığı makalelerle kadınların haklarını elde etmesinde oldukça emeği geçenlerden birisidir. Bizzat kendisi Erenköy'de bir ana mektebi açarak da bu hareketlere katkıda bulunmuştur.

Müdafaa-ı Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nin faaliyetleri Avrupa'daki kadınların da dikkatini çekmiştir. Bunun üzerine, cemiyet Avrupa kadınlarıyla münasebette bulunmaya başlamıştır. Meselâ bir İngiliz gazetesinin İstanbul muhabiresi olan Madam Odet Fildeman ve meşhur Miss Elison ve diğer bazı ecnebi kadınları bu cemiyetin fahri üyelik ünvanını almışlardı. Madam Odet Fildeman'ın cemiyet yayın organı olan Kadınlar Dünyası'nda pek çok makaleleri yayınlanmıştır. Hattâ bir yazısında, o sıralarda Avrupa'da toplanacak kadınlar konferansına Müslüman kadınlarının da katılmalarını tavsiye etmiştir.

e) Mamulât-ı Dahiliye İstihlâk-ı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi : Bir adı da İstihlâk-ı Millî Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi olan bu cemiyet, Melek Hanımefendi tarafından kurulmuştur. Bu kadın cemiyeti, "mamulât ve masnu'at ve mensucat-ı dahiliyenin revaç ve tamimi ve erbab-ı sanayiî teşvik ve terğibi maksadıyla tesis edilmiştir".<sup>96</sup>

Cemiyet, kurulduktan sonra, Hereke Fabrikası'nın Müdürü Akif Bey ile münasebet kurmuş, onun yardım ve desteğiyle Bâb-ı Ali civarında bir sergi açmıştır. Bu sergide tamamen yerli mallar teşhir edilerek, yerli peya millî sanayiî mallarının tüketimi için halkın yönlendirilmesine gayret edilmiştir. Bu sergi gittikçe gelişmiş ve rağbet görmüştür. Ayrıca cemiyet tarafından bir terzihane açılmış, daha sonra burası genişletilerek birçok kadın ve kızın hem sanat öğrenecekleri, hem de kazanç sağlayabilecekleri bir yer haline getirilmiştir. Nitekim, bu terzihanede otuz-kırk kadının çalıştırıldığı ve hattâ içlerinden bazılarının da terzi ustası olarak yetiştirildiklerini Ruşen Zeki'nin adı geçen makalesinden anlıyoruz. İstihlâk-ı Millî Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi, eline fırsat ve imkân geçtikçe bu teşebbüsünü genişletmeye çalıştığı için, zamanla önem kazanmıştır. Cemiyetin nüfuzlu olmasının ve giriştiği işlerin muvaffakiyet kazanmasının sebebi, üyeleri arasında bulunan hanımların pek çoğunun nâzır ailelerine mensup oluşlarından ileri gelmekteydi.

Bu cemiyetin teşebbüsleriyle, kadınlar iktisadî hayatta az da olsa varlıklarını göstermeye ve rollerini ispat etmeye imkân bulmuşlardır. Nitekim, Hereke Fabrikası'nda 400 civarında kadın çalıştığı gibi, daha pek çok müessesede de kadınlara iş verilmiştir. Hattâ bazı kadınların tek başına bir ticarethaneyi işlettiklerine rastlanmıştır. Bunlardan Seyyide Kemal Hanım Sultanhamamı'nda bir pastahane açmış ve burada diğer kadınları da istihdam etmiştir. Bu pastahane sadece kadınlara mahsus olmak üzere açılmıştır.

f) Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi<sup>97</sup> : Bu cemiyet Enver Paşa'nın eşi (Abdülmedid'in torunu) Naciye Sultan'ın himayesinde ve İsmail Hakkı Bey tarafından 1 Ağustos 1332 (24 Ağustos 1916) tarihinde kurulmuştur. Dahiliye Nezareti'nin müsaadesiyle kurulan bu cemiyetin gayesi ve maksadı nizamnâmesinde şu şekilde açıklanmıştır: "İşbu derneğin maksadı kadınlara iş bulup kendilerini namuslu olarak hayatlarını kazanmaya alıştıranak himaye ve izdivaçlarına delâlet etmektir."

<sup>96</sup> Aynı makale, S. 348.

<sup>97</sup> Tülin Sümer, "Türkiye'de İlk Defa Kurulan Kadınları Çalıştırma Cemiyeti", B.T.T.D., Cilt: 2, Sayı: 10, S. 59 - 63. Bu cemiyet hakkındaki bilgiler adı geçen makaleden alınmıştır.

Bu cemiyet daha çok iki alanda faaliyet göstermiştir. Birincisi kendi teşebbüsüyle bizzat kurduğu iş yerlerine kadınları istihdam ederek, onların çalışmasını sağlama faaliyetleridir. İkincisi, özel iş yerleriyle ve resmî kuruluşlarla münasebet kurarak, oralarda kadınlara iş bulmaktır. Bu maksatla, dışarıdan gerekli makine, teçizat ve hammadde getirerek kendi şubelerinde tezgâhlar kurmuştur. Burada üretilen malları piyasaya arz etmişlerdir. Bu yolla hem cemiyete sermaye temin edilmiş, hem de kadınlara iş bulunmuş oluyordu.

Merkezi Çapa'da olan cemiyetin Fatih ve Üsküdar'da da birer şubesi vardı. Çapa merkez şubesindeki iş yerinde, 19 dikiş, 46 örgü makinesi olup, burada daimî çalışan işçi sayısı 231, bu makinelere evlerinde "fason" usulü iplik büken kadın miktarı da 405 civarında idi. Fatih şubesinde 18 fanila, 16 dikiş makinesi, 128 daimî kadın işçi ve 250 fason iş yapan ev kadını bulunuyordu. Üsküdar şubesinde de 40 dikiş, 10 örgü makinesiyle daimî ve fason çalışan 260 kadın işçi mevcuttu. Bu iş yerlerinde daha çok askerî yani ordunun ihtiyaçlarını karşılayacak yün fanila, çorap, kum torbası, gömlek, yün kuşak gibi malzemeler imâl ediliyordu.

Cemiyet kendi iş yerleri dışında yani özel ve resmî kuruluşlarda da kadınlara iş temin etmiş ve onları çalıştırmıştı. Nitekim, Reji fabrikasında 317, Kadın Amele Taburunda 125, Şehramanetinde 259, Taksim fanila ve çorap fabrikasında 135, Millî Mensucat Şirketi'nde 22 ve daha birçok yerlerde pek çok kadının iş bulmasını sağlamıştır.

g) Hilâl-i Ahmer Kadınlar Cemiyeti: Kadın cemiyetleri içinde önemli bir yer işgal eden ve zikredilmeye değer biri de şüphesiz Hilâl-i Ahmer Kadınlar Cemiyeti'dir. Bu cemiyet yaptığı kıymetli hizmetler sayesinde toplumun takdirini kazanmıştır. Özellikle Balkan Savaşları neticesinde İstanbul ve Anadolu'ya doğru başlayan göçmen akını esnasında, göçmenlere harp yetimlerine, dullara ve kimsesizlere büyük hizmetler vermiştir<sup>98</sup>. Bunlardan başka, Hilâl-i Ahmet Cemiyeti'nin eğitim ve öğretim faaliyetlerinde de bulunduğunu görüyoruz. Nitekim, cemiyet pek çok dersler açmış ve hattâ hastabakıcılığa (hemsirelik) dair kurslar teşkil ederek, bu konuda tanınmış kişilere ders verdirmiştir. 1913'te açılan bu kurslar, Türk kadınına hastanelerde çalışmaya sevk etmiştir. 1912 yılında Besim Ömer Paşa'nın himmetiyle kurulan bu cemiyet, açtığı Sanat Evi'nde de Türk kızlarına sanat öğretmek maksadıyla faaliyette bulunmuştur.

h) Cemiyet-i Hayriye : Abdülkerim Paşa'nın kızının başkanlığında ve onun tarafından tesis edilmiştir. Harp yıllarında, ordunun ve hastanelerin ihtiyacını gidermek için düşük diktiren bu cemiyet ayrıca elindeki sermaye ile de Nişantaşı'nda Millî İnas Mektebi adıyla kız çocukları için bir okul açmıştır. Bu mektebin eğitim ve öğretimine son derece dikkat edilmiştir<sup>99</sup>.

Yukarıda adı geçen kadın cemiyetlerinden başka pek çok kadın cemiyetinin kurulduğunu biliyoruz. Ancak haklarında fazla malumât edinemediğimizden ötürü, ayrı başlık altında teker teker ele alamadık. Bu yüzden de bazılarının isimlerini zikretmekle yetineceğiz. Bu cemiyetlerden Kadıköy Fakirperver Hanımlar Cemiyeti (1917), Himaye-i Etfâl Cemiyeti, Şişli Cemiyet-i Hayriye-i Nisvanîyesi, Bikes Ailelere Yardımcı Hanımlar Cemiyeti, Asrî Kadınlar Cemiyeti gibi kuruluşlar sayılabilir. Bunların çoğu Birinci Dünya Savaşı sırasında kurulmuştur. Ancak, listenin tam olduğu iddia edilemez. Fakat, bu

<sup>98</sup> Ruşen Zeki, aynı makale, S. 348.

<sup>99</sup> Aynı makale, S. 348.

dernek ve cemiyetlerin hemen hemen hepsi Türk kadınının yükselmesini, iş hayatına atılmasını modernleşmesini ve millî şüura sahip olmasını teşvik etmiş ve üyelerinin yardımıyla da ilk adımı atarak Türk kadınlarının eski kalıp ve zihniyette çıkması hususunda ilk örnekleri bizzat kendileri vermişlerdir.

Kadınlar dernek ve cemiyet çalışmalarının dışında da faaliyetler göstermişlerdir. Bunlar arasında çeşitli vesilelerle konferanslar tertibi gösterilebilir. Bu konuda birkaç misâl vermek gerekirse, kadınların 26 Kânunısani 1328 (1912) ve 2 Şubat 1328 (1912) tarihlerinde yaptıkları toplantı ve konferanslar ilk olmaları bakımından önem kazanmaktadır. Birinci toplantı "Müdafaa-i Milliye Osmanlı Hanımlar Heyeti" tarafından düzenlenmiştir. Toplantı Darülfunun konferans salonunda yapılmıştır. Bu konferans ve toplantıya Prensess Nimet Hanım başkanlık etmiştir. Orada hazır bulunanlar arasında ve önde gelen kadınlardan Fatma Aliye, Gülsüm Kemalova, Fehime Nüzhet, Nakiye, Zehra Firdavs Naciye ve Halide Edib hanımlar zikre değer, 25 Şubat 1328'de yapılan toplantı Nazime Sultan'ın himayesinde ve Selma Hanım'ın başkanlığında yapıldı. Nimet Sultan bu içtimada bulunmadı. Konuşmacılar ise, Fatma Aliye, Mazaffer (Anadolu Hisarı İttihat ve Terakki Kız Mektebi öğrencisi), Mepruke (İnas İdadisi öğrencisi olup, Aka Gündüz'ün "Bozgun"unu okudu), Huriye Baha, İhsan Raif, Nezihe Muhlis, Nakiye ve Fehime Nüzhet hanımlar idi<sup>100</sup>.

Yukarıda bahsettiğimiz derneklerde, cemiyetlerde çalışan, toplantılar tertip eden ve konuşmalar yapan kadınların çoğu, Millî Mücadele'de İstanbul'da yapılan mitinglerde yaptıkları heyecanlı ve vatanperverâne konuşmaları ile Türk kadınının sesini duyurmuşlardır. Bu ünlü kadınların başında Halide Edib, Sabahat, Naciye, Münevver Saime, Nakiye hanımlar gelmekteydi<sup>101</sup>.

Kadınların bir diğer faaliyeti de yayın hayatıyla ilgilidir. II. Meşrutiyet'ten evvel ve sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı kadın gazeteleri neşredilmiştir. Bu yayın organlarının bir kısmı kadınlar için, bir kısmı da kadınlar tarafından çıkarılmıştır. Bu tür gazete ve dergiler hem kadınları aydınlatmaları, hem müteşebbislerinin kadın olması, hem de kadınların yayın hayatına iştirak etmesi bakımından son derece öneme sahiptirler. Bu gazetecilerin en meşhurlarından bahsetmekle yetineceğiz.

Kadınlara mahsus olmak üzere ilk yayınlananlar arasında "Kadın", Hanımlara Mahsus Gazete" gibi mecmua ve gazeteler bulunmaktadır. Bu yayın organları son derece güçlü yazarlar tarafından yönetilmekteydi. Bunlarda, birçok kadın yazdırılmaya teşvik edilmiştir. Her ikisi de pek yeni fikirler ileri sürmüyordu. Bu yüzden edebî bir karakter taşıyorlardı. Nitekim, kısa bir müddet sonra her ikisi de sönüp gitti. Bunlardan sonra imparatorlukta önemli bir gazete neşredilmiştir. Bu gazete, 1913'te çıkmaya başlayan "Kadınlar Dünyası"dır. İmtiyaz sahibi Nuriye Ulviye Hanımefendi mes'ul müdürü de Emine Seher Hanımefendi idi. "Kadınlar Dünyası" günlük olarak çıkıyordu. İlk ve önemli gazetelerden olması bakımından büyük yankılar uyandırmıştır. Gazete aynı zamanda Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nin basın organı durumunda olduğundan, cemiyetin üyeleri burada yeni fikir taşıyan yazılar yazmışlardır. Gazete eski gelenek, göreneklere ve bâtıl fikirlere şiddetle hücum etmiştir. Kadın eğitimi, öğretimi, evlenme, sanayi, kıyafet, hürriyet gibi kadını ilgilendiren çeşitli konular hakkında yazılar neşredilmiştir.

<sup>100</sup> Kadınlarımızın İçtimaları, İstanbul, 1329.

<sup>101</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için bakınız: Kemal Arıburnu, Millî Mücadelede İstanbul Mitingleri, Ankara 1951



Bu yazıların iyi tesirleri olmuştur. Kadın haklarının elde edilmesi için yapılan çalışmaları bu gazete ön ayak olmuştur. O zamana kadar imparatorlukta Müslüman kadınların resmi yani fotoğrafı hiçbir yerde basılmaz ve görülmezdi. Bu gazete büyük bir cesaretle ilk defa Müslüman kızlarının fotoğraflarını yayınlamıştır. Arkasından, yine aynı gazete Belkıs Şevket, Fahr-el Banat Süleyman, Yaşar Nezihe hanımların ve Müdafaa-ı Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti üyelerinin fotoğraflarını koymuştur. O devir için bu hareketler inkılâp niteliğini taşıması bakımından üzerinde durulmaya değer. Bu ilk hareket üzerine, diğer gazete ve mecmualar da Müslüman kadınların resimlerini yayınlamaya başladılar. Avrupa basını da bu resimleri iktibas ederek, bu hareket hakkında olumlu yazılar yazmıştır. Bu gibi yenilikler şüphesiz toplumda tam bir tasvip görmemiş ve eski anlayışı yıkamamıştır. Hâlâ pek çok kadın resimlerinin gazetelerde çıkmasını günah sayıyordu. Fakat, bu anlayış gittikçe azalmaya başlayacaktır.

Emine Seher Hanım "Kadınlar Dünyası"ndan ayrılarak kendi başına "Kadın Hayatı" adıyla bir gazete neşretmeye başlamış fakat ilk çalıştığı gazetenin takip ettiği siyasetten ayrılmamıştır. Yalnız bu sefer fazla inkılâpçı bir dil kullanmaktan kaçınmıştır. Mutedil ve muhafazakâr bir yol takip eden bu gazete kısa bir zaman sonra kapanmıştır.

Bir diğer gazete de "Kadınlık"tır. Hacı Cemal Bey, başyazarı ise Nigar Hanımefendi'dir. Nihayet, "İstihlâk-ı Millî Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi"nin kurucusu Melek Meliha hanımefendi'nin imtiyaz sahibi olduğu "Siyaset" (Himaye) gazetesi yayın hayatına başlamıştır. Bunun mes'ul müdürü de Kız Sanayi Mektebi öğrencilerinden Zaim Hayriye Hanım idi. Bu gazete, İstihlâk-ı Millî Cemiyeti'nin yayın organı durumunda olup, cemiyetin fikriyatını ve faaliyetlerini topluma aktarmaya çalışmıştır<sup>102</sup>.

II. Meşrutiyet'ten sonra gerek bizzat kadınların cemiyet, dernek kurma, konferans ders kurs ve sergi tertip etme ve gazete, mecmua neşretme gibi faaliyetleri, gerek devletin maarif alanında çeşitli kız mektepleri açma teşebbüsleri neticesinde gelişen kadın hakları hareketi en ziyade, öğretmen hanımlar, zengin tabakaya mensup okumuş hanımlar, kız öğrenciler ve nihayet kadın yazarlar üzerinde tesirini göstermiştir. Nitekim, bu çevrelere mensup pek çok kız ve kadın eski usullerinden ayrılarak, modern Türk kadını tipini benimsemeye başlamıştır. Hattâ, bazı kızların Avrupa'ya tahsil için gitmeleri, toplumda mevcut olan büyük taassup çincirlerinin yavaş yavaş kırıldığını göstermesi yönünden dikkate değer bir gelişmedir. Nitekim, Kutsızade Rabia, Safiye Hatice, Fransa'nın Marsilya Şehrinde lisede, Belkıs Bekir Hanım da Paris'te dişçilik okulunda tahsilde bulunuyorlardı<sup>103</sup>. Öğrenmek aşkı ile dolu bir öğretmen hanım da Maarif Nezaretine müracaat ederek, bilgi ve görgüsünü arttırmak için Avrupa'ya tahsile gönderilmesini istemiştir. Bu öğretmen hanım dilekçesinde şöyle diyordu: "Ben senelerce bu fenni okuttum. Yalnız her sene aynı şeyi tekrar etmekle iktifa ettim. Malumatımı tezyid edecek ve yeni yeni usuller öğretecek burada hiçbir müessese yok. Mekteplerde birçok seneler bir fen aynı halde mi okutulacak? Bittabi değil, O halde senelerden beri ettiğim hizmete ve oldukça ihtisasına göre beni göndersinler. Ben daha yeni yeni şeyler iktibas ederek vatanıma döneyim. Eğer, Nezaret kadınların malumatının bundan fazlasını istemiyorsa o başka"<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Ruşen Zeki, aynı makale, S. 350.

<sup>103</sup> Aynı makale, S. 351.

<sup>104</sup> Aynı makale, S. 352.

## Sonuç

Kadın, sosyal sistemin önemli ve vazgeçilmez bir parçası olduğuna göre, toplum yapısı içinde onun yeri rolü ve sosyal evrimi mevcut sistemin ve yapının diğer parçalarından ve bütününden ayrı olarak görülemez. Bu bakımdan Tanzimat ve Cumhuriyet devirleri arasında Türk kadınının toplumda yeri rolü ve kadın haklarının evrimi gibi hususları Osmanlı sosyal yapısında genelde meydana gelen yenilikler veya değişiklikler çerçevesi içinde ele alma zarureti hasil olmaktadır. Duruma bu açıdan bakıldığında, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar genel yapıyı ve sistemi yenileştirme, değiştirme veya modernleştirme gayretleri sonucunda elde edilen başarılar ve uğranılan başarısızlıklar aynen kadın hakları veya diğer sahalarda da kendini göstermiştir. Nasıl ki Osmanlı sosyal sistemini kurtarma çabaları neticede sistemin çökmesini hazırlamış ve Türkiye Cumhuriyeti adı altında yeni bir sistem kurma noktasına varılmış ise, kadın ve kadın hakları hususunda da yapılan yenilikler Türk-İslâm kadınına kurtarmaya yetmemiş ve ancak Atatürk inkılablarıyla Türk kadınına yeni bir şahsiyet verme denemesine girişilmiştir. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar yapılanlar Cumhuriyet devri için önemli bir kaynak ve tecrübe teşkil etmiştir.

Bilindiği üzere Tanzimat reformları veya Tanzimat hadisesi, her sahada Avrupa'nın müessiriyeti ve başarısı karşısında Osmanlı İmparatorlugun'da meydana gelen veya yapılmak istenen yenilikler ihtiva etmektedir. Nasıl yapılacağı ve sonuçları hakkında fazla bir araştırma yapılmadan, Osmanlı kamuoyu hazırlanmadan, Avrupa'nın telkini ve küçük bir grubun teşebbüsü ile başlatılan Tanzimat reformları pek çok alanda Avrupa'yı taklit veya Avrupa'ya banzeme safhasından öteye gidememiştir. Böyle olunca ciddi ve ilmi bir düşünce temeline oruttulmadan siyasî seçeneklere ve tercihlere göre yön değiştiren şekli ve sathî yenilikler olarak devam ettirilmiştir. Bunun sonucu olarak da Osmanlı toplumunda zihniyet ve müessese ikiliğinin ortaya çıkmasına mani olunamamıştır. Nitekim, Tanzimat'la birlikte hukukta eğitimde siyasette, kültürde, kısaca pek çok sahada Osmanlı-Avrupa, İslâm-Avrupa, eski-yeni olmak üzere müessese, zihniyet ve ideoloji ikiliği kendini gösterdi. Bu ikilik kısa zamanda kadın ve kadın hakları konusunda da ortaya çıktı. Bu ikiliğin bir ucunda geleneksel kadın tipi ve imajı, diğer ucunda da Avrupa kadın tipi ve imajı vardı. Feminist akımın temsilcileri özellikle radikaller Avrupa'da mevcut kadın tipinin meydana çıkış şartlarını düşünmeden herhangi bir sentez teşebbüsünde bulunmadan Osmanlı toplumu için Avrupalı kadın modelini öngörüyorlar ve bu istikamette fikir beyan ediyorlardı. Muhafazakâr fikrin temsilcileri ise Osmanlı kadınının durumunda bir düzeltme ve yenilik yapılabileceğini, ancak bunun İslâmî usullerden taviz verilmeden gerçekleştirilebileceğini savunuyorlardı. Bir dereceye kadar Avrupa'nın tesirinde olan aydınlar kadının sosyal, ekonomik, politik fonksiyonları üzerinde, muhafazakârlar da kadının anne, eş fonksiyonları üzerinde duruyorlardı denilebilir. Bu durumda her iki tarafın müşterek oldukları ve fikirlerinin kesiştiği nokta kadının eğitilmesi meselesi idi. Nitekim kız mekteplerinin açılması ve bu konuda önemli mesafenin alınması, bu noktada hemfikir olunmasının neticesi olmuştur. Fakat kadının sosyal hayatla ilgilendirilmesi ve kadına hürriyet verilmesi konusunda fikrî ayrılıklar devam etmiştir.

Fikrî ayrılığa rağmen feminist aydınların müşterek bir diğer noktası da, sadece şehirli kadınla haremdaki kadınla veya saraydaki kadınla konaktaki zengin ve bürokrat ailedeki kadınla meşgul olmalarıdır. Köy ve kasabadaki veya aşağı tabakadaki fakir aile-

ye mensup kadınların durumuyla pek ilgilenmemişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk kadınının % 98'inin taşrada yaşadığı düşünülürse, feministlerin, hangi kadının haklarını savundukları ve nasıl bir kadın modeli tahayyül ettiklerini anlamak pek güç olmasa gerektir. Onların eğitmek hürriyet vermek ve sosyal hayata katmak istedikleri kadın ya küçük bir azınlığa mensuptur ya İstanbullu veya şehirli, ya da mücerret bir kadındır. Nitekim, Cumhuriyet'ten önce, eğitim gören, sosyal hayatla ilgilenen ve hürriyetini az çok alan kadınlar şehirde yaşayan saray ve konak kadınları olmuştur. Taşrada yaşayan tarlada çalışan kadın her türlü hak ve hukukundan ve gelişmelerden habersiz olarak hayatını sessizce sürdürmüştür.

Osmanlı toplumunda feminist fikirler ve hareketler sosyal şartlarda meydana gelen normal bir evrim sonucu değil, fakat Avrupa'nın tesiriyle birkaç aydının faaliyetiyle başlamıştır. Dolayısıyla feminist fikirlerin başlaması ve gelişmesiyle toplumdaki sosyal ekonomik kültürel vesaire gibi şartların gelişmesi arasında herhangi bir paralellik sözkonusu değildir. Ayrıca bu gibi fikir ve hareketlerin çok sınırlı bir kadın zümresini ilgilendirmiş olması, feminizmin toplumun dışında cereyan eden, bir akım olarak kalması neticesini doğurmuştur. Bunun sonunda, belirli bir zümrenin kadın ve kızları okumaz yazma öğrenmiş fikren sosyal hayatla ilgilendirilmiş ve onlara mefhum olarak hürriyet öğretilmiştir. Fakat, pratikte bu tür kadın ve kızlar sosyal ekonomik hayata girerek, ne çalışma hürriyetini, ne de diğer alanlardaki hürriyetlerini kullanabilmişler dolayısıyla toplum içinde faal ve üretici bir unsur olamamışlardır. Zaten, sosyal ve ekonomik statü bakımından da böyle bir rol almaları imkânsızdı. Kaldı ki imparatorluk kadınları istihdam edecek derecede sanayileşmiş ve seviyesi yükselmiş bir toplum yapısına sahip değildi. Bu yüzden kadın hakları, kadın hürriyetleri maddî refah içinde konak ve köşk hayatı süren kadınlar tarafından dejenere edilmiş ve saptırılmıştır. En azından toplumun kadın hak ve hürriyetlerini yanlış algılamasına ve yorumlamasına yol açmıştır. Toplum bu bakış ve değerlendirilmesinde de pek haksız sayılmazdı. Zira, feminizmin etkisine ve cazibesine kapılan ve bunu benimseyen yüksek tabakaya mensup kadın ve kızlar, kadın hak ve hürriyetleri adına, Türk ve İslâm kadın imajından ve modelinden hemen uzaklaşmış, Avrupalı kadının kötü bir mukallidi müsrif bir tüketici, giyim-kuşam düşünkü, fazilet ve sadakattan uzak bir intiba uyandırmıştır. Bunda, esasları ve hedefleri Türk toplumu için tespit edilmemiş feminist hareketi başlatan aydınların ihmali olsa gerektir. Gerçi aydınların hayatta ortaya çıkan modern kadın modeli arasında büyük bir fark ve çalışki olduğu muhakkaktır. Zira ne Namık Kemal ne Ahmet Midhat ne Şemsettin Sâmî ne Ziya Gökalp, ne de Celâl Nuri'nin yazılarında İslâmî esaslardan uzak, havâyî bir kadın tipi görmek mümkündür.

XIX. yüzyıl Avrupa'sında gerek kapitalist gerekse sosyalist zihniyetin kadına bakış açısı ayındır. Her ikisi de kadını evvelâ üretim aracı olarak ele alır, bunun için de eğitilmiş ve kalifiye kadın ister. İkinci olarak da zevk ve seks aracı gözüyle bakar, bunun için de cazibeli, süslü, işveli, seksî serbest kadın ister. Her iki halde de mücerret çalışan ve cinsî münasebet kurulması arzu edilen kadın akla gelmektedir. Burada cahil, durgun, çirkin çelimsiz kadına yer yoktur. Makineye ayak uyduran, güçlü, güzel, cazibeli kadına hayat hakkı vardır.

Türk İslâm toplumu ise kadına anne eş, kardeş, hala, teyze nine, sevgili nişanlı yenge baldız, kayıvalide nazarıyla bakar, bunun için de ahlâk, namus, iffet, aşk, fazilet, ferağat, sadakat, merhamet ve samimilik ister. Özelde durum böyle olduğuna gö-

re genelde de her kadın aynı aile ve akrabalık müessesesi ve münasebetleri çerçevesi içinde yerini almaktadır. Esas bu olunca, bir mahremiyet sözkonusudur. Bu mahremiyet kadın erkek münasebetlerinde nefis terbiyesini temin ettiği gibi, karşılıklı temiz hayaller, duygular kurulmasını da sağlar.

Batı ve Türk-İslâm toplumlarının kadın meselesine bakış açılarının farklı olduğu, şüphesiz Osmanlı feministler tarafından da biliniyordu. Fakat Türk-İslâm kadınının meselesine bakarken realite (şe'nîyet) hükmü ile kıymet veya değer hükmünü birbirine karıştırmıştır. Bu iki ayrı hüküm birbirine karıştırılınca objektiflikten ve ilmi zihniyetten uzaklaşmıştır. Böyle olunca bazı feministler Türk-İslâm kadınının realitedeki yani gerçek hayattaki geriliğini veya durumunu İslâmın ve Türk toplumunun kadına verdiği kıymet veya değer hükümlerine bağlamışlardır. Bunun sebebi ise Osmanlı kadınının zihninde Türk-İslâm kadını, sadece belli kıymet hükümlerine göre tasvir edilmiş kadındır. Tanzimat la birlikte veya Avrupa'yı tanıdıktan sonra Osmanlı realitesinde pasif ezilen, zavallı kadını farketmeye başlamıştır. İlmî ve objektif bir dünya görüşüne sahip olmadığı için, zihnindeki Türk-İslâm kadını ile realitedeki Türk-İslâm kadını arasında gördüğü çelişki onu, Türk-İslâm kadınına yabancılaştırdı ve inkâra götürdü. Neticede gerçek ilmi zihniyetin yokluğu ve içine düştüğü halet-i ruhiye, Osmanlı feministini Avrupa'dan hazır kadın modeli ithal etmeye sevk etmiştir. Böylece Osmanlı feministi realitedeki yani yaşayan kadınların üzerine ilmi bir araştırma yapıp, istikbaldeki Türk-İslâm kadınının nasıl olacağı veya nasıl olması gerektiği hakkında senteze varacağı ve fikir üreteceği yerde neticesini hiç düşünmeden Avrupa'dan kopya ettiği modeli ve fikirleri Türk-İslâm kadınına empoze etme yolunu tercih etmiştir. Bunun sonucu, kadınlara ilgili mevcut değer hükümlerimizde yavaş yavaş dejenerasyon hadisesi kendini göstermeye başlamıştır. Ancak bu olay şehirlerdeki kadınlar, hattâ bunların da çok az bir kısmı arasında görülmüştür.

Bu küçük gruba dahil olan kadınlar çeşitli yollar ve telkinlerle Avrupa'nın değer hükümlerine ve Avrupalı kadının şekli yaşayış tarzına yaklaşırken, Türk-İslâm değer hükümlerinden uzaklaşıyordu. Değer hükümleri açısından da hem Avrupa'dan hem de Türk İslâm toplumundan uzaklaşmıştır. Yani iş ve çalışma hayatına iktisadî ve sosyal faaliyetlere ilgisiz kalmıştır. Dolayısıyla, bu gruba mensup kadınlar hem fabrikada çalışan Avrupalı kadına hem tarlada çalışan Türk köylü kadınına ve hem de bağ bahçe ve el tezgahlarında çalışan küçük esnaf ve zanaatkâr Türk kadınlarına kısaca üretici kadınlara yabancılaşmışlardır. Üretici olmadan maddî refah içinde olan, millî ve İslâmî değer hükümlerinden kaçan bu kadın tipi veya modeli mutfağını hizmetçiye çocuğunu çadıya devredip, süsüyle eğlencesiyle aşk maceralarıyla alış-verişleriyle, piyanosuyla meşgul oldukça toplum nazarında gözden düşmüştür. Devrin romanlarında bu tip kadın türlerini görmek mümkündür. Neticede faydasız ve pahalı kadınlar olmakla beraber sosyal mevkileri ve imkânları yüzünden "model kadın" veya modern kadın imajını bazı çevrelerde yaratmayı başarmışlardır. Kadın hakları ve hürriyetleri yanlış anlaşıldıkça ve genişledikçe bu model kadın görüntüsü artmaya başlamıştır.

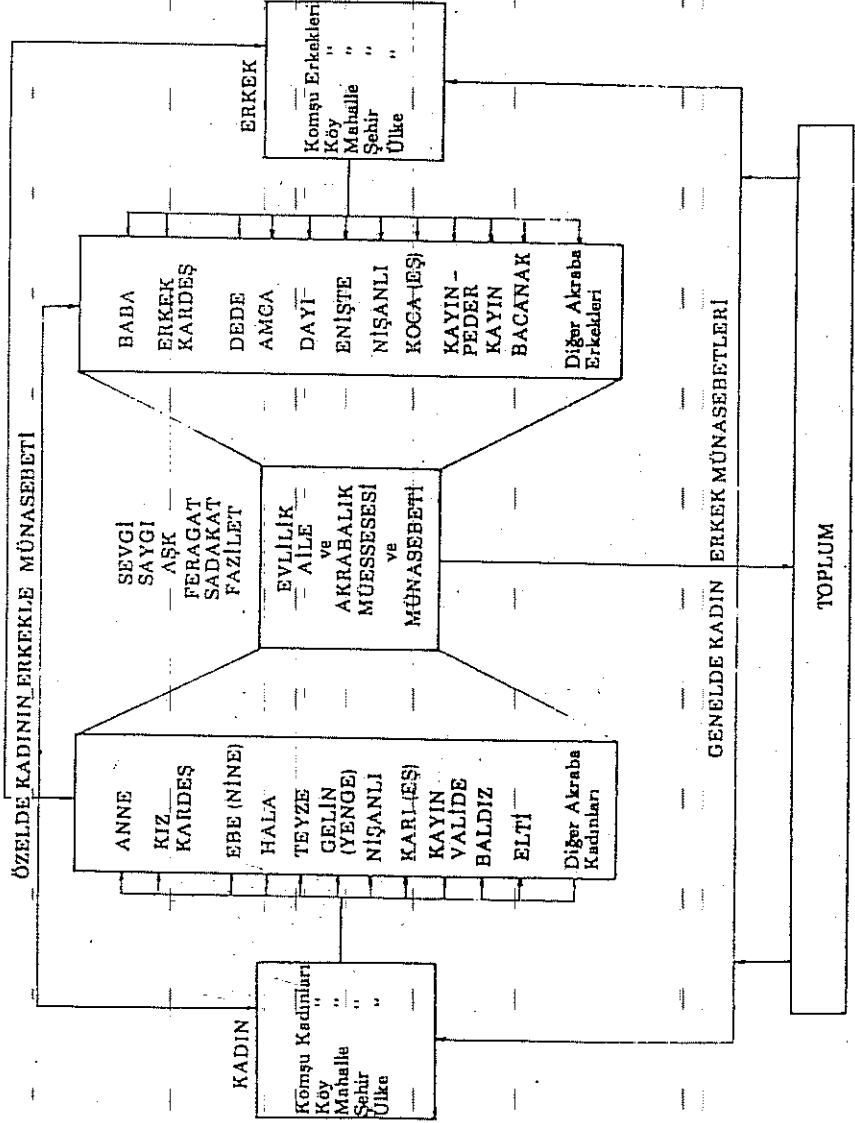
Bu kadın grubu dışında imparatorlukta üç grup kadın vardı. Birincisi. Dışarda ücretle çalışan ve evinde ücret veya ürettiğini satmak için çalışan kadınlar. Ücret karşılığı dışarda çalışan çok ise de evinde ücret için veya satmak için çalışan kadın özellikle şehirlerde orta veya fakir tabakaya mensup ailelerde yaygın idi. Feministler bu kadınların hakları üzerinde çalışma şartları üzerinde durmamışlardır. İkincisi: Çocuklarına ba-

kan ve eviyle meşgul olan kadınlardır. Bu tür kadınların daha çok annelik görevleri üzerinde durulmuş ve gelecek nesillerin terbiyeleri bakımından bunların mutlaka eğitilmeleri gerektiği hususları vurgulanmıştır. Üçüncüsü: Kocasının yardımcısı veya ortağı durumunda olan küylü kadındır. Daima çalışan, üreten ve kocasıyla aynı seviyede iş yapan kadındır. Bu kadınlar da feministlerin ilgisini çekmemiştir. Eğitilerek sosyal iktisadî şartları düzeltilmesi gereken bu üç gruba dahil kadınlar olması gerekirken, bunlar hakkında pek fazla fikir beyan etmeyen feministler daha çok sarayın, köşkün, konağın haremde kapalı bir hayat sürdüren, üretime katılmayan ve az çok okuma-yazma bilen kadınların durumuyla yakından ilgilenmişlerdir. Gerçi bu ilginin netice itibarıyla tamamen faydasız olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu ilginin sonunda harem aralanmış haremdeki kadın hürriyetiyle birlikte şahsiyetini bulmuştur. Fakat haremden kurtarılan hürriyeti verilen şahsiyet kazandırılan bu kadınlardan toplumun bütününe örnek kadın modeli ve imajı yaratılamamıştır. İstisnâ durumunda olan kadınlar ise toplumun diğer kesimleri üzerinde müessir olacak vasitalardan mahrum idiler.

Osmanlı feministleri toplumdaki hangi kadınların durumu ıslah edilmelidir ve nasıl bir kadın modeli ve imajı yaratılmalıdır sorusunu kendilerine sormadan ve cevap bulmadan kadın hakları konusunu ortaya atmışlardır. Bunun neticesi olarak bazıları Avrupa'daki hazır kadın modelini, bazıları da yeni kadın modellerini topluma kabul ettirmeye çalışmışlardır. Feministler arasında kadın konusunda pek çok fikir ayrılıkları bulunmasına rağmen, her biri düşündükleri veya tahayyül ettikleri kadın modeli ve imajını toplumda yaygınlaştırma yolunun mekteplerden geçtiğine inanıyorlardı. Ortak oldukları nokta kadınların okuma-yazma öğrenmeleriydi. Fakat, kadınlara verilmesi gereken eğitim ve terbiye konusunda yine aralarında görüş ayrılıkları mevcuttu. Bununla birlikte, kız çocuklarının okutulması hususunda hükümet tarafından yapılan teşebbüsler, özellikle kız okullarının açılması feminist çevrelerce iyi karşılanmıştır. II' Abdülhamid ve İttihat-Terakki devirlerinde pek çok kız okulu açılmış, kadınlar ve kızlar sosyal hayatın bazı kesimlerinde kendilerini göstermeye başlamışlardır. Netice olarak, Osmanlı Türk toplumunun yeni kadın modelinde ve imajında üç temel öğeyi birarada görmeyi arzuladığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi: Türklük veya millîlik öğesidir ki, Türk köylü kadınında bu hususiyetleri görmek mümkündür. Kuvvetli, çalışkan, cesur ve erkeğin yanında bulunan kadın tipi. İkincisi: İslâmî veya dîni hususiyettir. Temiz, nurlu, ibadet eden, hürmet uyandıran, erkeğin yanında ölçülü olmasını bilen, ahlâk sahibi kadın tipi. Üçüncüsü: Modernlik veya entellektüellik unsurudur. Bundan da anlaşılan, okumuş, aydın, sosyal hayatla ilgilenen, hürriyetine sahip, doktorluk ve öğretmenlik gibi her türlü mesleği icra edebilen kadın tipidir. Bu üç özelliği taşıyan kadının aynı zamanda evinin kadını, çocuğunun annesi olabilecek yeteneklere sahip olması gerekiyordu. İşte benimseyebileceği kadın tipi bu olabilirdi\*.

\* Bu makale Tercüman Kadın Ansiklopedisinin (İstanbul, 1984) 601 - 647 sayfaları arasında yazar isme belirtilmeden yayınlanmıştır.  
Bu sebeple tekrar yayınlanmasına ihtiyaç duyulmuştur.

ÖZELDE ERKEĞİN KADINLA MÜNASEBETİ



## KOZAN (Sis) SANCAĞI'NDA KİŞİ ADLARI

Yılmaz KURT\*

Bu çalışmada 1572 tarihli Kozan (= Sis) Mufassal Tahrir Defteri'nde yer alan vergi mükellefi erkek nüfusun baba adları ele alınacaktır <sup>1</sup>.

Kozan (= Sis) bugün Adana iline bağlı bir ilçemizdir. 1572 yılında ise Kıbrıs Eyâleti'ne bağlı bir sancak idi. Bugün ayrı bir kaza olan Feke 1572 yılında Kozan'a bağlı bulunuyordu.

Tahrir Defterleri özellikle XVI. yüzyıl ve XVII. yüzyılın ilk çeyreği için değerli bilgiler veren arşiv belgeleridir. Osmanlı devletinin vergi toplamak amacıyla yazdırılmış olduğu bu defterler sosyal ve ekonomik yapının aydınlatılmasında tarihçilerin başvurduğu birinci kaynaklardır. İçerisinde yer alan şahıs adları ve yer adları ise bugün ayrı bir ilim haline gelmiş olan onomastik için hazine değerindedir. Bu defterlerde yer alan şahıs adlarının incelenmesi birçok köy adının, cemaat adının kaynağını aydınlatacağı gibi sosyal yapının da anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Özel adlar bilimi demek olan onomastik'in şahıs adlarını konu alan bölümüne ise antroponimi adı verilmiştir <sup>2</sup>. Tahrir defterlerine dayalı olarak yapılan antroponimi çalışmalarının sayısı çok azdır. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda ölçme ve değerlendirme metodu ile ilk bilimsel çalışma Ordu Kazası için yapılmıştır <sup>3</sup>.

Tahrir Defterlerinde yer alan şahıs adları ile ilgili daha geniş hacimli bir çalışma Adana Mufassal Tahrir Defteri üzerinde tarafımızdan gerçekleştirilmiş ve 20330 şahıs adı değerlendirilmiştir <sup>4</sup>. Kozan Tahrir Defteri'nde yer alan 4482 şahıs adının incelen-

---

\* Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Osmanlıca Okutmanı.

<sup>1</sup> 1572 tarihli Sis (Kozan) Mufassal Tahrir Defteri Ankara'da Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde 150 numarada kayıtlı bulunmaktadır. 98 varaktır. Defterde 5333 vergi mükellefinin adı Ali veled-i Hasan, Ömer veled-i o, şekilde kayıt edilmiştir. 5333 kişinin 4431'i Türk, 902'si ise Ermeni'dir. Türk nüfusun 275'i şehir merkezinde, 4156'sı ise 94 ayrı cemaat halinde yaşamakta idi. Ermeni nüfusun 362'si şehir merkezinde, 540 kişisi ise Feke, Lemberd, Kübdere ve Anavarza kalelerinde bulunuyordu.

<sup>2</sup> Halil İnalçık, "V. Beynelmîlel Onomastik İlimler Kongresi, (Salamanca, 12-15 Nisan)", *Bellekten*, XX/78 (1956), s. 223.

<sup>3</sup> B. Yediyıldız - Ö. İzgi, "1455 Yılında Ordu ve Yöresinde Kullanılan Şahıs Adları", *H.Ü.E.F. Şükri Elçin Armağanı*, Ankara 10983, s. 361. Araştırmacılar bu makalede Ordu Tahrir Defteri'nden sondaj yoluyla 23 köy seçmişler ve bu köylerde yaşayan 511 vergi mükellefinin adlarını baba adları ile birlikte incelemişlerdir.

<sup>4</sup> Yılmaz Kurt, "1572 Yılında Adana'da Kullanılan Türk Erkek Şahıs Adları". Bu çalışma 1986 Eylül'ünde *VI. Türkoloji Kongresi'ne* tebliğ olarak sunulmuş olup, *TTK Bellekten*'inde 1991 yılında yayınlanacaktır.

mesini ayrı bir yazıda ele almıştık <sup>5</sup>. Burada söz konusu 4482 kişinin baba adları üzerinde duracağız. Böylece bir nesil içerisinde şahıs adlarındaki değişmelerin tesbiti ve değerlendirilmesi mümkün olacaktır. Daha önceki tarihlerde tutulmuş olan Tahrir Defterlerinin de aynı metotla incelenmesi bu tesbit ve değerlendirmeyi güçlendirecektir.

1572 tarihli Kozan Defteri'nde 3483 baba adı geçmektedir. Bu tarihteki Türk vergi nüfusu Defter verilerine göre 4431, yaptığımız sayıma göre 4482 idi. Kardeşler aynı baba adı ile yazıldığından baba adlarında sayı 3483'e düşmektedir. Defterde baba adı olarak kayıt edilmiş olan kişilerden bir kısmı hayatta olup oğulları ile birlikte vergi vermektedirler. Daha büyük bir bölümün ise babaları ölmüştür, Defter'de çocuklarının adı sebebiyle kendilerinden bahsedilmektedir. Baba-oğul-torun'un adlarının bir arada yazılmış olması ise torunların henüz vergi verecek yaşa gelmemiş olmaları sebebiyle çok az görülmektedir <sup>6</sup>.

Tablo I: 1572 Yılında Kozan'da Baba - Oğul - Kardeş İlişkisi.

Baba ve 1 oğul	Baba ve 2 oğul	Baba ve 3 oğul	Baba ve 4 oğul	Baba ve 5 oğul	Baba ve 6 oğul
344	121	28	9	2	—
(Baba ölmüş)	2 kardeş	3 kardeş	4 kardeş	5 kardeş	6 kardeş
	446	128	33	7	—
Top. 344	567	156	42	9	—

Baba ve oğulların adlarının birlikte incelenmesinde göze çarpan noktalardan biri oğul adlarında kullanılan ad sayısının azalması olmuştur <sup>7</sup>. Oğul adlarında nüfus sayısı % 34,8 artarak 3483'den 4482'ye çıkmış olduğu halde kullanılan ad sayısı % 2,2 azalarak 490'dan 479'a düşmüştür. Bunun da sebebi Mehmed, Ali, Ahmed gibi İslâmî kaynaklı adların daha çok kişi tarafından kullanılmaya başlamasıdır. En çok kullanılan ad olan Mehmed adı baba adı olarak % 6,1 oranında kullanılırken çocuk adlarında bu oran

<sup>5</sup> Yılmaz Kurt, "Kozan'da Şahıs Adları", Ankara 1988. (Basılmamış makale). Şahıs adlarının büyük çoğunluğunun sadece 1 - 2 defa kullanılmış adlardan oluştuğu görüldüğünde sondaj metodu uygulanmamış, Defter'de yer alan bütün Türk adları değerlendirmeye alınmıştır. Gayrimüslimlerin almış oldukları Türk adları ayrıca incelenmiştir. Bu çalışmamızda da aynı yol izlenecektir.

<sup>6</sup> Baba - oğul - torun: 22 adet; baba - oğul - 2 torun: 6 adet; baba - 2 oğul, 1' inden 2 torun. 1 adet.

<sup>7</sup> Nüfus arttığı halde kullanılan şahıs adlarının azalması olayı Ordu yöresinde de tesbit edilmiştir. Baba adlarında 368 kişi 166 değişik ad kullandığı halde oğul adlarında 511 kişi 130 çağrılmaktaydılar. Bunun da sebebi Ahmed, Ali, Hasan gibi adların daha yaygın bir biçimde kullanılmasıdır. Ordu'da baba neslinde Ahmed (% 4,61), Ali (% 4,07), Hasan (% 3,26) iken oğul adlarında Ahmed (% 7,04), Hasan (% 6,45), Ali (% 5,67) olmuştur. Bkz.: B. Yediyıldız, Ö. İzgi, A.g.m., s. 362.



6,4'e yükselmiştir. Ali % 5,8'den % 6,1'e, Ahmet, % 4,1'den % 4,3'e yükselmiş, bu arada az kullanılan bazı adlar da hiç kullanılmaz olmuştur.

En çok kullanılan 55 baba adını, en çok kullanılan 55 çocuk adı ile karşılaştırdığımızda Türkçe adların kullanımındaki yaygınlık oranının düştüğünü gördük.

Tablo II Türkçe Adların Yaygınlık Oranlarının Karşılaştırılması.  
(En çok Kullanılan 55 ad esas alınmıştır)

Sıra No	Şahıs Adı	Baba Adı Olarak			Oğul Adı Olarak		
		Toplam	%	Sıra	Toplam	%	Sıra
1	Sevindik	32	0,91	23.	31	0,89	31.
2	Budak	22	0,63	30.	21	0,46	48.
3	Kaya	21	0,60	31.	8	0,17	(-)
4	Uğurlu (Oğuzlu)	20	0,57	33.	16	0,37	60.
5	Dede	18	0,51	35.	15	0,33	61.
6	Çalabverdi	16	0,45	43.	9	—	—
7	Tanrıvermiş	16	0,45	44.	—	—	—
8	Güvendik	15	0,43	45.	7	0,15	(-)
9	Karaman	12	0,34	50.	13	0,29	71.
10	Durmuş	11	0,31	53.	13	0,29	69.
11.	Eymür	11	0,31	54.	9	0,20	(-)
TOPLAM		194	5,56		142	2,23	
Toplam 55 ad :		2.528	6,40		3.151	4,50	

55 şahıs adı içerisinde tam olarak Türkçe olan 11 ad ve bu adları taşıyan 194 kişi bulunuyordu. Bunun 3483 baba adına oranı % 5,56'dır. Oğul adlarında ise bu oran % 2,23'dür. 55 adı taşıyan 2528 kişiye kıyasla 11 Türkçe adı taşıyan 194 kişinin oranı da % 6,40'dır.

Baba neslinde 11 ve daha fazla kişi tarafından kullanılan 55 kişi adından 7 si oğul adları arasından 11'den az kişi tarafından kullanılır olmuştur. Bunlardan 6'sı Türkçe adlardır. Bu durum, devrin din anlayışının bir sonucu olarak görülebilir. Türkçe adların ikinci plâna itilmesindeki en büyük etken herhalde çocuklara Kur'an'dan ad koymak, İslâmı ad koymak endişesi idi. "Çocuklarınıza Kur'an'dan ad koymazsanız öbür dünyada Allah onları çağırmayacaktır" şeklindeki yanlış bir düşünce bugün bile halk arasında yaşamaktadır. Eskiden İslâmiyet adına Türk adlarından uzaklaşarak çocuklarınıza Arap adları vermekte idik. Malesef bugün de çağdaşlık adına Türk adlarından uzaklaşıp çocuklara Cesika, Melissa, Meri gibi Hıristiyan adları verildiğini görmekteyiz.

Tablo III. En Çok Kullanılan 55 Adın Oğul Adları İle Karşılaştırılması.

Sıra	Ad	Baba Adı Toplam	%	Çocuk Adı Toplam	%
1	Mehmed	213	6,1	289	6,4
2	Ali	204	5,8	276	6,1
3.	Ahmed	143	4,1	193	4,3
44	Hüseyin	118	3,3	153	3,4
5.	Hasan	116	3,3	119	2,6
6.	Hamza	115	3,3	145	3,2
7.	İbrahim	111	3,1	145	3,2
8.	Ümmet	110	3,1	120	2,6
9.	Halil	100	2,8	124	2,7
10.	Veli	96	2,7	140	3,1
11.	Süleyman	80	2,2	110	2,4
12.	Mustafa	76	2,1	115	2,5
13	Yusuf	75	2,1	80	1,7
14	Musa	48	1,3	61	1,3
15.	Hızır	47	1,3	57	1,2
16.	Ilyas	45	1,2	31	0,6
17.	Abdullah	40	1,1	27	0,6
18.	İsmail	36	1,0	46	1,0
19	Selman	35	1,0	45	1,0
20.	Mahmud	34	0,9	53	1,1
21.	Yakub	34	0,9	50	1,1
22	Piri	33	0,9	25	0,5
23	Sevindik	32	0,9	31	0,6
24.	Yunus	31	0,8	47	1,0
25.	Murad	30	0,8	46	1,0
26.	Osman	30	0,8	43	0,9
27.	Kasım	28	0,8	30	0,6
28.	İsâ	26	0,7	35	0,8
29.	Ömer	26	0,7	31	0,6
30.	Budak	22	0,6	21	0,4
31.	Kaya	21	0,6	8	—
32.	Pir Ahmed	21	0,6	22	0,4
33	Uğurlu	20	0,5	16	0,3
34.	Seydi	19	0,5	21	0,4
35.	Dede	18	0,5	15	0,3
36.	İskender	18	0,5	36	0,8
37.	Hüdaverdi	18	0,5	22	0,4
38.	İmirza	17	0,4	46	1,0
39.	Minnet	17	0,4	29	0,6
40.	Mürüvvet	17	0,4	13	0,2

41	Pir Ali	17	0,4	24	0,5
42	Abdi	16	0,4	26	0,5
43	Çalabverdil	16	0,4	9	—
44.	T. Vermiş	16	0,4	—	—
45.	Güvendik	15	0,4	7	—
46.	Şah Kulu	15	0,4	21	0,4
47	Pir Veli	13	0,3	33	0,7
48	Uveys	13	0,3	14	0,3
49	Davud	12	0,3	19	0,4
50.	Karaman	12	0,3	13	0,3
51	Nasuh	12	0,3	23	0,5
52	Şeyh Ali	12	0,3	23	0,5
53	Durmuş	11	0,3	9	—
54.	Eymür	11	0,3	9	—
55	Zeyyâl	11	0,3	5	—
TOPLAM		2.528	72,5	3.151	70,3

Baba adları arasında yaygın olarak kullanılmadığı halde oğul adlarında yaygın olarak kullanılan adlar şunlardır<sup>8</sup> : Şah Veli (35), Sübhanverdi (33), Hanefi (30), Ramazan (27), Hakverdi (26), Abdurrahman (23), Kubad (23), Kulu (21), Tanrıverdi (20) Nebi (20), Abudulkâdir (17), Balı (17).

Tablo IV Şahıs Adlarının Kullanımının Aritmetik Dağılımı.

Şahıs Adlarının Kaçar Defa Geçtiği											Toplam Ad	Toplam Kişi
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	490	3.483
249	76	39	19	17	12	9	7	5	4	55		

Şahıs adlarının kaçar kişi tarafından kullanılmış olduğunu yukarıdaki tablodan açık olarak görmekteyiz. 249 ad sadece 1 defa kullanılmıştır. 76 ad 2 defa, 39 ad ise üç defa kullanılmıştır. 11 ve daha fazla sayıda kişiye ad olmuş 55 isim bulunmaktadır. Toplam olarak 490 adı 3483 kişi ad olarak taşımakta idi. Yüzde ile ifade etmek gerekirse her yüz kişiye 7 ad düştüğünü söyleyebiliriz.

Şahıs adlarını çeşitli açılardan değerlendirmek mümkündür. Milliyet ve etnik yapı yönünden şahıs adlarına baktığımızda sadece Araplar tarafından kullanılan Ebu'l-leyl gibi adların hemen hiç yer almadığını görürüz. Doğu şivesinde sonu yuvarlar olarak söylenen Memo, Haso gibi adlar da kullanılmamaktadır. Aliverdi, Şahverdi, Ali Kulu, Şah Abdalı gibi adlar baba adlarında görülmemektedir.

<sup>8</sup> Şahıs adlarından sonra parantez içerisinde o adın kaç kişi tarafından kullanılmış olduğu belirtilmiştir. Şahıs adlarının alfabetik listesi ve bu adların kaçar kez kullanıldığı ekte verilmiştir. Listenin S. Aktan - A. Apşon tarafından hazırlanmış olan *Türk Adları Klavuzu* (Ankara 1981) ile karşılaştırılmasında birçok adın bu klavuzda yer almamış olduğu görülecektir.

Eyne Bey, Elçi Bey, Ağa Bey, İl Bey, Kutlu Bey gibi adlar Bey kelimesine duyulan saygının bir belirtisi olabileceği gibi, tarihî şahsiyetlerden kalmış adlar olarak da düşünülebilir. Ağca, Karaca, Kara, Sarı ise renk bildiren adlardır. Hayvan adları da Orta Asya geleneğini devam ettirerek şahıs adı olarak verilmektedir. Çakır, Evren, Karaca, Öküz, Sunkur (Sungur), Yund, Şahin bu tür adlardır. Bazen meslek isimleri de şahıs adı olmaktadır. Kalaycı, Hallâc, Derzi (Terzi), Bevvâb, Köşker, Demirci, Sucu, Kutaguz gibi. Bulgar, Eymür, Ulaş, Kürd, Kozan adları ise boy ve kabile adı olduğu halde şahıs adı olarak da verilmekte idi. Bugün daha çok bir yer adı olarak bilinen kozan adı XIX. yüzyılda bölgede ün kazanan Kozanoğulları sülâlesinin Kozan adını taşıyan birisinden türediklerini düşündürmektedir. Bugün Adana, Maraş ve Gaziantep yörelerinde yaygın olarak kullanılan Ökkeş adına baba adlarında rastlayamadığımız gibi oğul adlarında da rastlamıyoruz. Muhtemeldir ki bu ad daha sonraki dönemlerde yaşamış ünlü bir dervişin veya kumandanın adından dolayı çevrede yayılmıştır. Bayram Hoca adı ise bölgede ün kazanmış bir hocanın adını yaşatmak için verilmiş gibidir. Yayla adı çocuğun yaylada doğduğunu göstermek için verilmiş olabileceği gibi Çukurova'nın sıcağında bunalan Türkmen'in yayla özlemini de gösterebilir. Tıpkı Deniz adının denize özlemi dile getirmesi gibi Uç Gazi adı sanki bölgenin uzun yıllar bir "uç" olduğunu bize hatırlatır gibidir. Eylülük adının aslı ise belki de Eylülük yani İyilik'dir. Dini terimlerden de şahıs adları yapılmış, bazen bu deyimler işinin başına veya sonuna da getirilmiştir. Mürsel, Nebî Mümin, Sofi, Şeyh, Derviş, Fakih, Hoca, Hacı adları gibi. Mikail ve İsrail birer melek ismidir. İsrail adı Yakup peygamberin diğer adı olarak verilmiştir. Çelebi, Allah anlamına gelen Çalab kelimesinden türemiştir. Her şeyi Hak'dan bilen Anadolu insanı çocuklarına da bazen Tanrıverdi, Tanrıvermiş, riakverdi, Sübhanverdi, Çalabverdi gibi adlar koyarak bu inancını belli etmek istemiştir. Durdu ve Durmuş adları yine çocukları ölen aileler tarafından bu çocuklarının yaşaması dileğiyle konulmuş olmalıdır.

Gayrimüslimler arasında en çok Hüdaverdi, Tanrıverdi, Yürük, Çoban, Arslan, Karagöz, Köse, Balı, Asil Bey, Sadaka gibi Türk adları kullanılmaktaydı. Gayrimüslimler 50'den fazla Türk adı kullandıkları halde Ahmed, Mahmud, Mustafa, Mehmed gibi Müslüman oldukları izlenimini verebilecek adları hiç kullanmamışlardır. Arslan, Budak, Turaşah, Kutlu Şah, Sultan Şah gibi adlar yanında Tuzcu, Harirci, Kuyumcu, Tarakçı, Köşker gibi meslek belirten adlar da almışlardır.

Abdullah baba adı olarak 40 kişide görülmektedir. Bunların oğulları 32 değişik ad taşımaktadır. Tahrir Defterleri'nde gayrimüslimlerden İslâm dinine girenlerin baba adı Abdullah olarak gösterilmekteydi. Bu durum bazı araştırmacılar tarafından yanlış değerlendirilerek bütün baba adı Abdullah olanlar muhtedî (dönme) gösterilmek istenmektedir. Abdullah adı İslâm peygamberinin babasının adı olduğundan dolayı Türkler tarafından her zaman kullanıla gelmiştir. Bizim tesbitimize göre muhtedîlere belirli isimler verilmekte ve bunlar alt sralarda, köyün veya cemaatin en sonlarında Deftere yazılmaktaydı. Aldıkları adlar ise önem sırasıyla Mübarek, Cevher ve Mercan idi. Nitekim incelediğimiz defterde oğul adları arasında 7 Mübarek, 2 Cevher ve 1' de Mercan adı geçmektedir. Bunlardan hepsinin de babasının adı Abdullah'tır. Baba adı Abdullah olan ve Mübarek, Kara Mübarek, Cevher Mercan adlarını taşıyan kişilerin muhtedî olmaları kuvvetli ihtimaldir. Bunun dışında bütün baba adı Abdullah olanları muhtedî saymak tarihî gerçeklere aykırı, kasıtlı bir davranış olur.

**SONUÇ:** 1572 tarihli Kozan (Sis) Mufassal Tahiri Defteri'nde yer alan şahıs adlarının incelenmesinde şu gerçek ortaya çıkmıştır: Baba adı olarak geçen toplam 490 adı 3.483 kişi kullanmaktadır. Bir nesil sonra nüfus % 34,8 artarak 4482'ye ulaştığı halde kullanılan şahıs adları sayısında % 2,2'lik bir azalma olmuş, 490'dan 479'a düşmüştür. Buna da sebep Arapça kökenli Mehmed, Ali, Ahmed gibi İslâmî adlara ilginin artmış olmasıdır. Bu ilgi Türkçe adların daha geri plâna itilmesi sonucunu doğurmuştur. En çok kullanılan 55 baba adı içerisinde 11 Türkçe ad bulunurken oğul adlarında bu sayı 11'den 5'e düşmüştür. Türkçe adlar sayı olarak çok olmasına karşılık yaygın olarak kullanılmayan adlardır. Bunu dönemin din anlayışıyla açıklamak mümkündür.

Atalarımızın kullanmış oldukları adlar arasında Gökçe, İl Beyi, İl Aldı, Ağca, Budak, Beyrek, Emre, Ece, Erdoğan, Taşkın gibi özbeöz Türkçe adlar dururken bazı kişilerin çocuklarına milliyeti meçhul adlar koymaları kültür erezyonunun sonucu olarak görülebilir. Buna karşılık Türk bilim adamlarına düşen görev, bir an önce Türk Şahıs Adları Sözlüğü'nü hazırlayarak bu kötü gidişe dur demek olmalıdır.

1572 Tarihli Kozan (Sis) Mufassalı'nda Yer Alan Baba Adları:

Şahıs Adı	Varak	Toplam %			
Abdal		4			
Abdal İsmail	12a	1			B
Abdi		16			
Abdulaziz		4		Bahadır	42b 1
Abdulceflî	38a	1		Bahtiyâr	11b 1
Abdulkâdir		5		Balcı	62b 1
Abdullah		40	1,1	Bâlf (Balı)	5 5
Abdurrahman		7		Bayazid	16b 2
Abdurrâzık		4		Bayram Hoca	8 8
Abdurrezzâk		2		Bayramlı	84a 1
Adil Bey	39b	1		Baytemür	2 2
Ağa Bey	39a	3		Bedir	9 9
Ağca	40a	1		Bekir	8 8
Ahenli	49b	1		Bektaş	53b 1
Ahî	82b	1		Bende	56a 1
Ahmed		143	4,1	Bevvâb	39b 1
Ahmed Derviş		2		Beylik	3 3
Ahmed Fakih		1		Beylik Ümmet	60b 1
Akbaş	62b	1		Beyrek	37b 3
Alaaddin	74b	1		Bilâl	2 2
Ali		204	5,8	Budak	22 22
Ali Ahmed		1		Bulduk	74a 1
Ali Cafer	61b	1		Bulgar	10 10
Ali Divan	43a	1		Bulhayr	1 1
Ali Fakih		6			
Ali Gazi		2			C
Ali Hak	37b	1		Cafer	3 3
Ali Han	84b	1		Cebe	40a 1
Ali Hızır	19a	1		Celâl	2 2
Ali Nebî	73b	2		Cenûb	19b 1
Ali Paşa	19b	1		Cesâmed	37a 2
Alişar		3		Cidâl	19b 2
Aliyar		7		Cihân	59a 1
Arafa		3		Cihanşah	39b 2
Armağan	39b	1		Cuma	12b 1
Asil Bey	57b	2		Cüce	62b 1
Asil Han	71a	2			
Atlu		1			
Avcı Başı	51a	1			
Ayaz	47b	1			
Aydın		8			
Aydoğmuş		7			

	<b>Ç</b>				
Çakır	16a	2	Erdoğdu		1
Çalabverdi		16	Er kaldı	63a	1
Çalık	12a	2	Esbyar	38b	4
Çandık (?)	37a	1	Esen Bey	41b	1
Çelebi		10	Esence	39b	1
Çırak	12a	2	Esin	12a	2
Çiçek	37b	4	Esük (?)	39a	1
Çil İbrahim	16b	1	Evliyâ		8
Çomak Fakîh	82a	1	Evliyâ Fakîh	19b	1
			Evren	72b	1
			Eylük	38a	4
			Eymân (İmân)	47b	1
	<b>D</b>		Eymür		11
Daştemür		3	Eymür Şah	47b	1
Davud		12	Eymüryar		1
Dede		18	Eyne Bey		6
Delü Nasûh	75b	1	Eyne Derviş		1
Demürçi	59a	2	Eyne Hoca	39b	3
Demürtaş	73b	2	Eyüce	45a	1
Deniz		7			
Derviş		1		<b>F</b>	
Derviş Osman	37b	1	Fakîh Hamza	42b	1
Derzi (Terzi)	65b	1	Fâzıl	85b	1
Devletgeldi	20b	1	Ferhâd		2
Devlet Han	37b	2	Ferîd		3
Divanduk	47a	1	Feyyâl	65b	1
Durak		7	Firûz		5
Durak Fakîh	16a	1	Firûz Dede	36b	2
Durdu		5			
Dumnuş		11		<b>G</b>	
Durmuş Fakîh		2	Gâib	19b	1
Dursun		2	Ganî	16b	1
Dündar	20b	1	Gâzi		3
			Gezer	68b	1
	<b>E</b>		Göç Eri	38a	2
Ebulhayr	57b	1	Göçgün	38a	2
Ece	47b	1	Güğü (?)	37a	1
Eflatun	42b	1	Gökçe	42b	1
Ekmeklü (?)	15b	1	Göle Murad	59a	1
Elçi		3	Gümencik	41b	1
Elçi Bey		1	Gündoğmuş		1
Elvân	15a	1	Gündüz		5
Emîn		3	Gürce	47b	2
Emre		4	Güven		5
Enbiyâ		7	Güvendik		12

H					
Habl		5		Hoca Bey	3
Hâbil		1		Himmet	18b 1
Hacı		3		Hüdâverdi	18
Hacı Ahmed		1		Hüdâyî	84b 1
Hacı Ali	12a	1		Hürmetşa(h)	56a 3
Hacı Fakih		2		Hürmetşah	74a 1
Hacı Hañil		2		HÜSEYİN	118 3,3
Hacı Hamza	39a	1		Hüseyin Fakih	1
Hacı Hasan		2		Hüseyin Hacı	3
Hacı Hürmetşah		1		Hüsrev	40a 1
Hacı İbrahim		4			
Hacı Mahmûd		1			
Hacı Mehmed		4			
Hacı Memi		1		İbiş	1
Hacı Mihmâd		1		İBRAHİM	111 3,1
Hacı Murad		2		İdris	82b 4
Hacı Yakub		1		İhtiyâr	82b 1
Hacı Yusuf		1		İlaldı	3
Hak Merd		1		İl Bey	3
Hakverdi		1		İLYAS	45 1,2
Hallâc	82a	1		İlyas Hoca	1
Hâlid		2		İmanşah	39b 2
HALİL		100	2,8	İmir	15a 3
Hañil Fakih		2		İmirza	17
Hamid	37a	1		İmirza Bey	
Hamid Fakih	73b	2		İnal	17a 2
HAMZA		115	3,3	İnsan Temür	77b 1
Hamza Fakih		1		İsa	26
HASAN		116	3,3	İsa Derviş	44a 1
Hasan Ali		4		İsfendiyar	2
Hasan Bey	43a	1		İshak	7
Hasâyet (?)	39b	1		İskender	18
Haydar		3		İslâm Fakih	73b 1
Hayr		3		ISMAİL	36 1,0
Hayr Bey	77b	1		İsrafil	53b 1
Hayrullah	37b	1		İsrâil	62a 2
HIZIR		47	1,3	İvaz	37b 1
Hızır Ali		10		İzzet	21a 1
Hızır Bah		2			
Hızır Dede	38b	1			
Hızır Fakih		2			
Hızır Nebi		1			
Hoca		6			
Hoca Ahmed		9			



K

Kâbil	56a	1
Kaçak	16b	1
Kadirî	66a	1
Kâdirverdi	38a	1
Kalafat	59a	1
Kalay	82b	1
Kalaycı	53b	1
Kalemdâr	47b	1
Kalender	12a	1
Kalfa	58b	1
Kalkal	12a 81a	2
Kanber		4
Kantar	19b	1
Kara	68b	1
Kara Ali		6
Kara Fakîh		2
Kara Hacı		1
Kara Hasan	59b	1
Kara Kubad	32b	2
Kara Mehmed	16b	1
Kara Minnet		2
Kara Veli		2
Karaca		3
Karlı	18b	1
Karaman		12
Kasım		28
Kaya		21
Kayaş	50b	1
Kayurcı	74a	1
Kemâl Fakîh		1
Kerem	38b	1
Kerîm		4
Keşli	61a	1
Kılbaş	84b	1
Kılçık Mustafa	12b	1
Kılıç	21a	1
Kır Fakîh	70b	1
Koçar	47b	1
Koçu	59a	1
Korkmaz	21a	1
Kovan	16a	5
Kozan	47b	2
Köse İbrahim		1

Köse Mehmed	42a	1
Köse Veli	11b	1
Köşker	19b	1
Kubad		6
Kubad Derviş		1
Kulaca	53b	2
Kulağuz (Kılavuz)	38b	3
Kulu		6
Kurak	77b	1
Kuran	61a	1
Kutlu Bey	12b	1
Küçük	16a	1
Kürd	47b	1

L

Latîf		2
-------	--	---

M

MAHMÛD		34
Maksûd		5
Mansûr		6
Mazhar		5
Mehdî		5
MEHMED		213 6,1
Mehmed Fakîh		3
Mehmed Hacı		1
Memi	85a	1
Mencik	85b	1
Menteş	39b	2
Menteşe	53a	2
Mestan	10b	2
Mihmâd	15b	4
Mikâil	12a	2
Minnet		17
Mintaş	36b	1
Misâfir	60b	1
Muhassıl	39b	1
Muhyiddin	80b	2
MURAD		30
MUSA		48 1,3
Musa Abdal	36b	1
Musa Fakîh		1
MUSTAFA		76 2,1

Mü'min	65b	1	Pir Bey	36b	1
Mürsel		2	Pir Budak		7
Mürüvvet		17	Pir Dede		6
Müzevvir (?)	42b	1	Pir Hasan		1
	N		Pir Gâib		5
Naci		1	Pir Kulu		2
Nakîb	12a	1	Pir Mahmud		1
Nasuh		12	Pir Mehmed		3
Nazar		8	Pir Ömer	17b	1
Nebi		5	Pir Veli		13
Nebi Budak	84b	1	PIRÎ		33
Nur	19b	1	Pirli		3
Nur Ali		8	Pirzâde	74b	1
Nur Dede	50b	2		R	
Nûre	47b	1	Ramazan		6
Nurullah		1	Receb		2
	O		Resûl		9
Orhan	15a	2		S	
Oruç Bey		3 0,8	Sadaka		4
OSMAN		30	Sâdık		6
Osman Fakih		2	Sadreddin	70b	1
Otlaveş (?)	39b	1	Salavat	42b	3
	Ö		Salur	45a	2
Öğüd	74b	1	Sâlih Fakih		1
Öküz	12a	1	Sarı		5
Ömer		26	Sarı Fakih		1
Özdemir	42a	2	Sarı Hasan	51a	1
	P		Sarı İlyas	19b	1
Paşa	56a	1	Sarı Veli		1
Paşa Bey	65b	1	Sarı		3
Pâyiz	39b	1	Satılmış		2
Pervîz	74a	1	Savdil	57a	1
Paşah (Pişah)?	47b	1	Sefer		5
Peyamî	47b	1	Selim		1
Pir	74b	1	SELMAN		35 1,0
Pir Ahmed		21	Sevdiyâr		3
Pir Ali		17	SEVİNDİK		32
Pir Aziz		1	Sevindik Hacı	57b	1
Pir Bedir		1	Seydi		19
Pir Bende	38a	1	Seydi Abdal	82a	1
			Seydi Ahmed		6
			Seydi Ali		9
			Seydi Gâzi		1

Seydi Mehmed	38a	1	Tanrıvermiş	58a	1
Seydi Koca	84b	1	Taşdemir	47a	1
Seydi Kovan	36b	1	Taşkın	36b	3
Sıddık	15a	1	Taşkun	38a	1
Sinan	56a	1	Taştemür	58b	3
Sofi		3	Tarzî	49b	1
Sofi İbrahim		1	Tayyib		4
Sucu	39b	1	Tekfîr	12b	1
Sultan	39a	1	Temürcan	12b	1
Sultanaşah	39b	2	Timur	70a	2
Sunkur	71b	2	Tohtemür	82b	1
Sübhanverdi		5	Tok Bey	54a	1
Sülemiş		4	Toraman	41b	1
SÜLEYMAN		89 2,5	Torasan	37b	2
Süleyman Fakîh		1	Tosunlu	42a	2
Süleyman Halife	42b	1	Tura Bey	57a	1
Sülmen		5	Tura Hacı	44b	1
Sülü		4	Tura Han	20b	3
Sülü Fakîh	15b	1	Tura Koca		1
	Ş		Tur Ali (Durah)		6
Şaban		2	Turan	39b	1
Şahin	11b	1	Tursun(Durusun)	72b	1
Şahkulu		15	Tülek (?)	41b	1
Şahlak	49b	1		U	
Şah Murad		7	Uç Gezi (Üç Gazi)	42b	1
Şah Temür		3	Uğurlu (Oğuzlu)		20
Şah Veli		9	Ulaş	15a	2
Şahruh		10	Umran	74b	1
Şamilhan	2a	1	Umîr	62a	2
Şaraldı	12b	1	Urgur	16b	1
Şarklı		1	Uzamiş	60b	1
Şehsüvâr	72b	1		U	
Şeyh Ali		12	ÜMMET		110 3,1
Şeyh Dede	86a	1	Ümmet Fakîh		3
Şeyh Minnet		1	Üveys		13
Şeyh Süleyman	43a	1	Üveys Kadı	37b	1
Şeyhî		4			
Şuayb	47b	1			
	T				
Tahz	47a	1			
Tâhir		3			
Tanrıverdi		16			

**V**

Vare Minnet (?)		1
Veled		2
Veled Fakih		1
VELI		96 2,7
Veli Can	11b	1
Veli Fakih		1

**Y**

Yaramış		1
Yardım Şah	17a	1
Yayla	73b	1
Yel Kovan		1
Yeni Bey	12b	1
Yeraş (Yaraş)	73b	1
Yevm Dede	83b	1
Yevm Hayr		8
Yolcu	19b	1
Yol Kaya	20a	1
Yol Kulu	39a	1
Yund (?)	84a	3
YUNUS		31
YUSUF		75 2,1

**Z**

Zanbak	58a	1
Zekerıyyâ		2
Zeyyâl		11

## BİBLİYOGRAFYA

İNALCIK, Halil, "V. Beynelmillel Onomastik İlimler Kongresi, Salamanca 12-15 Nisan 1955", Belleten, XX/78 (1956), s. 223 - 228.

KURT, Yılmaz, "Adana'da 1572 Yılında Kullanılan Türk Erkek Şahıs Adları", VI. Türkoloji Kongresi, (Eylül 1986). (Basılmamış tebliğ).

TUNCAY Selma-AYSAN Adviye, Türk Adları Kılavuzu, Dilimizde Kadın ve Erkek Adları, Bilgi Yayınevi, Ankara 1981.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin - İZGİ Özkan, "1455 Yılında Ordu ve Yöresinde Kullanılan Şahıs Adları", H.Ü. Edebiyat Fakültesi Armağan Dizisi I. (Şükri Elçin Armağanı), Ankara 1983 s. 361 - 368.



## MEZAKÎ

Yrd.Doç.Dr. Ahmet MERMER\*

Bu makalemizin gayesi, üzerinde doktora tezi hazırlamış olduğumuz Mezâkî'yi<sup>1</sup> ilim ve edebiyat dünyasına tanıtmaktır. Bu açıdan önce hayatı, sonra da sanatı ile divan edebiyatındaki yerini belirtmeye çalışacağız.

H a y a t ı Nef'î, Şeyhülislâm Yahya, Nâilî-i Kadım ve Nâbî gibi büyük şahsiyetlerden sonra, XVII. yüzyılın önde gelen şâirlerinden biri de, şüphesiz Mezâkî'dir. Mezâkî'nin asıl adı Süleyman'dır. Ailesi hakkında bilgimiz olmadığı gibi, babasının adı bile bilinmemektedir. Kaynaklarda sadece Mısır valisi Eyüp Paşa'nın akrabası olduğu belirtilmektedir<sup>2</sup>.

Süleyman Efendi Bosna'nın Çaynice kasabasında doğmuştur. O, ilk tahsilini Çaynice'de bitirmiş, sonra, kanâatimize göre akrabası Eyüp Paşa'nın aracılığıyla İstanbul'a gelmiş, Enderun'a girmiştir. Sarayda çeşitli ilimler ve edebiyat öğrenimi görmüş ve öğrenim sonrası sipâhi olmuştur<sup>3</sup>.

Sipâhilikle hayata atılan Süleyman, bir çok paşanın yanında kâtip olarak çalışmıştır. Mısır valisi Hamza ve Eyüp Paşalar gibi. Eyüp Paşa'dan söz etmişken edebiyat tarihi açısından önemine inandığımız şâir Fehm-i Kadım ile Mezâkî arasında geçen bir olayı dile getirelim: Evliya Çelebi<sup>4</sup> ve bir mecmua<sup>5</sup> daki bilgide Mezâkî, önce Fehm-i Kahire valisi Eyüp Paşa'nın mâhiyetine aldirttığı, üç sene sonra da, yine Mezâkî'nin dedikodularıyla onu Kahire'den ayrılmak zorunda bıraktığı söylenir. Fehm'in bir kasidesinde bu olayla ilgisi olduğunu sandığımız şu beyitler yer alır:

\* G. Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Ahmet Mermer, *Mezâkî-Hayati, Edebî kişiliği ve divanının Tenkidli metni (Doktora tezi)*, S.Ü. Sos. Bil. Enst., Konya, 1983.

<sup>2</sup> Yümnî, *Tezkire, İst., Üniv. Ktp. TY. 3948, yk. 10*; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme, Süleymaniye (Pertev paşa) Ktp. 459-462, c. III, yk. 173*; *Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye (Hâlet Ef.) Ktp. 628, yk. 389*; *Esrâr Dede, Tezkire-i şu'arâ-yı Mevleviyye, İst. Üniv., TY. 89, yk. 277*.

<sup>3</sup> *Safâ-yî, Tezkire, İst., Üniv., Ktp. TY. 3215, yk. 279*; *Safvet, Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr, İst., Üniv., TY. 92, yk. 53*; *İsmail Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr li-zeyli zübdetü'l-eş'âr, Haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Ank., 1985, s. 486*; *Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî, İst., 1311, c. III, s. 68*; *Dr. Hazım Sabanovic, Knjizevnost muslimana bih na orijenalnim jecicima, Sujetlost izdavacko preduzece, Sarajevo, 1973, s. 343*; *Prof.Dr. Hüseyin Ayan (Müşterek), Büyük Türk Klasikleri, İst., 1987, c. V, s. 232*.

<sup>4</sup> *Evliya Çelebi, a. g. e., c. III, s. 17*.

<sup>5</sup> *Mecmua, İst., Üniv., Ktp., TY. 3562, yk. 132*

Beni bu kur-dilân turma itmede pâmâl  
Hazîz-i hâk-i mezelletde dürr-i mensûram

Benem o cevheri k elmasdur benim kânüm  
Velk dîde-i hussâda kân-ı billuram <sup>6</sup>

Yukarıdaki beyitlerin muhatabı Mezâkî olduğunu düşünmek herhalde yerinde olur. Çünkü şu beyitler de bu sözlere birer cevap niteliği taşımaktadır:

Mezâkî merddür lâf u güzâf-i serserî itmez  
Tekellûf ber- taraf merdâne bir er oğlı erdür bu

G. 364/11

Ey Mezâkî rind-i bî-pervâ-yı aşk isen müdâm  
Âşinâya âşinâ bigâneye bigâne ol

G. 290/5

Sohbet ehli ve zevk sahibi olması sebebiyle bir çok paşayla dost olmuş ve pek çok yer gezmiştir:

Ey Mezâkî Mısır u Şâmı seyr idüp şimdi gönül  
Ârzü-mend-i temâşâ-yı diyâr-ı Rûm olur

G. 108/5

Tezkire sahibi Safâyı, Mezâkî için "Şiir ve inşâda ziyâde makbul tahrîr ve imlâsı olmağla. . ." der <sup>7</sup>. Bu bakımlardan dikkatleri çeken Süleyman Efendi, Vezîr-ı âzâm Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1661) nin mâhiyetinde tezkireci olarak bulunmuş, bu zâtın ölümünden sonra, oğlu Fazıl Ahmed Paşa (ö. 1676)'nın kâtibi olan Süleyman, O'nun sarayının şâiri olarak tanınmıştır. Tarihte "Köprülüler devri" diye anılan bu iki vezirin zamanında Mezâkî'nin daha rahat ve daha itibarlı olduğu anlaşılmaktadır. Güftü, şâiri öven bir şiirinde kendisiyle karşılaştırarak şöyle der <sup>8</sup>:

O murabba'-nişîn-i nükte-i hâl  
Anda ben bir kalender-i abdâl

O hüdvend ü ben ana çâker  
Ben kalender o parsâ-yı hüner

Fazıl Ahmed Paşa'yla beraber Avusturya'ya, Girit'e gitmiş ve Kandîye kalesinin fethine katılmıştır <sup>9</sup>. Bu savaş hakkında Mezâkî dört kasîde ve bir tarih yazmıştır.

Fazıl Ahmed Paşa'nın ölümünden sonra Süleyman, divan hocaklıklarında ve mukâ-

<sup>6</sup> Tahir Üzgör, *Fehîm-i Kadîm Divanı (Doktora tezi)*, Marmara Ü. Sos. Bil. Enst., İst. 1985.

<sup>7</sup> Safâyî, a. g. e., bk. 279.

<sup>8</sup> Kâşif Yılmaz, *Güft-Hayatı, eserleri, edebî kişiliği, tezkireciliği ile divanı, zafernamesi ve teşrifâtü'ş-şu'arâsının tenkidli metni (Doktora tezi)*, Erz., 1983, s. 473.

<sup>9</sup> Ord. Prof. İ. H. Uzuncarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ank., 1977, c. III, s. 528; T. Yılmaz Öztuna, *Türkiye Tarihi*, İst., 1966, c. IX, s. 228.



bele-i süvârî makâmında reislik etmiştir. Bu arada kimya ve hattatlıkla da uğraştığını kaynaklardan öğreniyoruz <sup>10</sup> .

Süleyman Efendi, şiirlerinde "Mezâkî" mahlasını kullanmıştır. Bu mahlası almasının sebebini doğduğu yöre halkının özelliğine dayandırarsak herhalde yanılmış olmayız. Çünkü Evliya Çelebi, şâirin doğduğu yer olan Çaynice'yi tanıtırken şöyle diyor <sup>(11)</sup>: ' Ve cümlesi ehl-i ırz ve ehl-i hal sâhib-i süluk kimesnelerdür. Gâvet garib dost ve ehl-i zevk, ehl-i şevk sebük-ruh adamları var. . . Şehir halkıyla üç gün öyle zevk u safâlar itdük ki . . . '

Esrâr Dede ve ona istinâden bazı kaynaklarda belirtildiğine göre Mezâkî mevlevî şeyhlerinden Arzî ve müneccimbaşı Ahmed dedelerin sohbetlerinde bulunmuştur. Genellikle şâirin çevresi mevlevî şeyhleri, dervişleri ile Derviş Meyyâl, Vecdî, Fehîm-i Kadîm, Neşâtî ve Cevrî gibi şâirlerden meydana gelmektedir <sup>12</sup> . Tezkire sahibi Güftî de onun dostaları arasındadır.

Mezâkî'nin evli olduğu, Mustafa Efendi adında bir oğlundan ve onun da kâtipliğinden Sicill-i Osmânî'de bahsedilmektedir <sup>13</sup> .

Kısaca, devrin kargaşalı siyâsetinden uzakta kalabilen, rahat bir hayat yaşayan, tarihi olayların akışı içinde yaklaşık 60 yıl ömür sürdüğünü tahmin ettiğimiz Mezâkî 1087/1676'nın Ramazan ayında İstanbul'da vefat etmiş, Galata mevlevihânesine defnedilmiştir <sup>14</sup> . Şâirin ölümüne düşürülen tarihlerden bir kaçı:

Görince Fenniyâ bir câm-ı memlû  
Çekildi bezm-i dünyâdan Mezâkî (1087 - Fennî)

Fevtinün Rüşdî didi târihini  
Bezm-gâh ola Mezâkiye cinân(1087 - Rüşdî)  
Ecel câm-ı mülîn içdi Mezâkî (1087 - Sâbit)

S a n a t ı

Bu konuda kaynaklarda yeterli bir bilgi yoktur. Tezkirelerin mübâlağalı ifâdeleri çerçevesinde Safâî, şâirimizi tanıtırken "hakikatte zevk erbâbı ve parlak zekâsının yegânesi, bilgi ve hikmet sahipliğinin filozofu: ilim dünyâsında mâhîr, kültür ve kemâlde benzerinin nâdiri olduğunu" belirtir <sup>15</sup> . Şâirin kişiliği ve sanatının gerçek çehresini eser veya eserlerinin incelenmesi sonucu elde edilen tesbitler ortaya koyar. Biz de öyle yaptık.

Mezâkî rind-meşreb bir şâirdir. Etkisinde fazlaca kaldığı Bâkî gibi, hayatın zevklerinden hoşlanır, iştret meclislerini sever. Divanında sık sık yer alan konulardan biri budur:

<sup>10</sup> Esrar Dede, a. g. e., bk. 277; Müstakimzâde, Tuhfe-i hattatîn, İst., 1928.

<sup>11</sup> Evliya Çelebi, a. g. e., c. VI, s. 430.

<sup>12</sup> Esrar Dede, a. g. e., bk. 277.

<sup>13</sup> Mehmed Süreyyâ, a. g. e., c. III, s. 68.

<sup>14</sup> Esrar Dede, a. g. e., bk. 277; Safâî, a. g. e., bk. 279; Asım, Zeyli zübdetü'l-eş'âr, İst. Üniv. Ktp., TY. 1711, bk. 69; İsmail Belîğ, a. g. e., s. 486; Prof.Dr. Hüseyin Ayan, a. g. e. s. 232.

<sup>15</sup> Safâî, a. g. e., bk. 279.

Mânend-i Mezâkî n'ola âlüfte-dil olsun  
Hem âşık u hem şâir ü hem rind-i levendüz

G. 206/6

Gonce-leblerle Mezâkî hele işret edelüm  
Vakti vardur yetişür ol gül-i ra'nâ da gelür

G. 129/5

Bu ve buna benzer örneklerden anlaşıldığına göre, şâir, şiirlerinin pek çoğunda rindâne bir âşıktır. Rind meşrepliğinin yanında, diğer divan şâirlerinde görüldüğü gibi, bir gelenek sandığımız zâhîde çatma olayı Mezâkî'de de vardır:

Zâhid ne bilür kadr-i tecellî-i cemâli  
A'mâ kişide pertev-i nûr-ı basar olmaz

G. 166/5

Divan şâirleri genellikle övgüyü severler. Nef'î gibi, Mezâkî'de de hâkim unsur olarak övme sık sık görülen bir hâdisedir:

Oldukça sa'âdetle sadâretde ser-efrâz  
Biz haşredeğın böyle senâ-hân olabilsek

G. 257/13

Yine bu konuda şâir;

Ey Mezâkî hod-sitâlıkdan sakın bil haddini  
Ol güzîde mükte - perdâz müsellemler bundadur

G. 69/7

beytiyle kendine, övünmekten sakın" öğüdünü verirse de bundan bir türlü kurtulamaz. Hatta Güftû, şâiri tanıtırken bu yönünü şu beytiyle dile getirir <sup>16</sup> :

Oldı ol mefhar-ı sühandânı  
Mülket-i Rûma Örfî-i sâni

Divan şiirinin alışılmış mazmun ve teşbih unsurlarıyla, fakat bir söyleyiş kolaylığı içinde şiirlerini terennüm eden Mezâkî, şiir anlayışı bakımından sadedir. Bu sadelik sadece üslup bakımından değil, aynı zamanda mazmun, hayâl ve mânâ yönündendir. Şâir, şiiri mazmun ve istiâreye boğmama düşüncesindedir:

Mezâkiyâ gazel-i nükte-perverân-ı hayâl  
Pür-istiâre olur böyle nezm-ı sâde degül

G. 285/7

Mezâkî sâde - dilân-ı hayâl olur mugber  
Bu denlü tantana-i istiâre gösterme .

G. 395/7

Yukarıda sözünü ettiğimiz sadelik, ayrıca şâirimizin zevkinde de vardır:

<sup>16</sup> Kâşif Yılmaz, a. g. e., s. 473.

İdüp Rûm illerün zevkin Mezâkı sâde-rûlarla  
Gönül ne meyl-i İstanbul ne fikr-i Üsküdâr eyler

G. 126/9

Söz şürden açılmışken, şâirliğini Allah vergisi telakki eden Mezâkı  
şâire bakışını şöyle ifade eder:

Ma'zur tut Mezâkı telâş-i tab'umı  
Şâir felekde böyle perişân şu'ur olur

G. 84/7

Şâirin şiirlerinde aşk, tabiat, hasret, büyüğü veya sevgiliyi övme  
gibi ortak duygular ve yöre tasvirleri dile getirilmiştir.

Mevlevilik neş'esi ve nükteziyle söylenmiş gazelleri varsa da, aşk anlayışı bakımın-  
dan daha çok beşeridir. Bu anlayışı İslâmî bir motifle şöyle ifade eder:

Ahkâm-ı şer'-i aşkı sorarsan gönül nedür  
Feryâd u giry e vâcib ü süz u güdâz farz

G. 226/5

(Şâire göre aşkın hükmü, ağlamak ve inlemek vâcib, yanıp yakılmak ise farzdır). Mezâkı  
aşk duygusunu dile getirirken lirizm çerçevesinde işlemeye çalışır. Bu konuda Yahya  
Kemal'in Fuzûlî ile Nedim için güzel bir benzetmesi vardır: "Türk lirazminin iki büyük  
şâiri Fuzûlî ve Nedim'dir. Fuzûlî suları kalbine doğru çeken kuyvetli bir girdâba benzer,  
derin ve içlidir. Nedim ise suları havaya atar, şevk içindedir"<sup>17</sup>. Mezâkı'nin lirazmi de  
Yahya Kemal'in benzetmesine göre Nedim için söylenen söze uygundur, yani içten daha  
çok dışla ilgilidir.

Şâirin şiirlerinde tabiat önemli bir yer tutar: İç âlemden çok, dış âlem dile  
getirilir. Yer yer İstanbul, Üsküdar'da gördüğü ve içinde yaşadığı dünyayı şiirlerinde  
bulmak mümkündür:

Açınca goncaları bād-ı dil-güşâ-yı bahâr  
Hezâr-nagme ider murg-ı hoş-nevâ-yı bahâr

G. 59/1

Bâreke llâh san behişt-i câvidândur Üsküdar  
Kim safâ-bahş-ı dil-i pîr ü civândur Üsküdar

G. 60/1

Mezâkı hüsn-i hubân-ı Sitanbula nazîr olmaz  
Güzellerde letâfet lutf-ı âb ü hâkdendür hep

G. 26/8

Yukarıdaki son iki beyit ve onlara benzer şiirleri Bâkı-Nedim zincirinin halkalarını oluş-  
turanlar sayılır.

Tâlib ü Örfü degül Enverî vü Hâkânı  
Görseler nazmumı tahsîn iderlerdi her-bâr

K. 10/63

beytinde dediği gibi, kendisini İran'ın yetiştirdiği büyük şâirler mesâbesinde gören

<sup>17</sup> Yahya Kemal, *Edebiyata Dair, İst., 1971, s. 37.*

Mezâkî'nin mürettep divanında 29 kaside vardır. IV. Murad, IV. Mehmed ve Fazıl Ahmed Paşa gibi, devrinin padişah ve vezirlerine sunulan kasidelerinde cömertlik, adâlet, kahramanlık, dürüstlük gibi genel konular işlenir. Sözüni ettiği büyükleri överken karakterlerine uygun ifâdeler seçer. Kasidelerinin pek çoğunda Mezâkî, üstad Nef'î'nin etkisinde kalır.

Kasidelerinde yer yer savaş ve tarihî hadiselerin tasvirlerine de rastlamak mümkündür

Bozca Ada vü Limni gibi iki hisârı  
Feth itdi idüp himmet-i şâhân-ı zamâne

K. 12/59

Lağm atıldukça kıyâmet mi kopar dirdi cihân  
Kim katar bir birine unsûr-ı hâk ü nân

K. 18/23

Övgülerin büyük bir kısmında ölçülü olduğu halde, bir kısmında ise Nef'î'den geri kalmamıştır. Bazı kasidelerinde görülen diğer önemli bir özellik de üstadı Nef'î gibi, nesib ve medh bölümlerinde kendini övmesidir, yani kaside baştan sona fahriyedir:

Bu'l-aceb nüsha-i esrâr-ı nihândur sühanüm  
Kim nazar-kerde-i sâhib-nazarândur sühanüm

K. 2/1

Fuat Köprülü "sanatkarın şahsiyetini gösteren asıl canlı ve kıymetli parçaları teşkil eden 'nesib' ve 'gazel' kısmı der<sup>18</sup> Gerçekten de şâirin bazı kasidelerinde bu canlılığı ve güzelliği sezebilmekteyiz. Hatta bir beytinde tegazzülü şöyle tanır:

N'ola şimden gerü bir hoş gazel tarh itse endişem  
Kasâyidde gazel tezyin-i nazm-ı âb-dâr eyler

K. 8/84

Yine bazı kasidelerinde Nedim'i müjdeleyen nesiblere rastlamak mümkündür:

Müjde ehl-i dile düstûr-ı mükerrerem geldi  
Sadr-ı düşmen-şiken ü saf-der-i âlem geldi

Nev - bahâr oldu kudümüyla ser-â-ser âlem  
Sanki bunc-ı Hamele neyyir-i a'zâm geldi

Gayret-i sâgar-ı mihr olsa n'ola câm-ı ümid  
Meclis-ârâ-yı meserret-gede-i Cem geldi

K. 11/1, 2, 4, 5.

Buna karşılık XVIII. yüzyılda Nedim de şöyle diyecektir:

Yine bezm-i çemene lâle-fürüzân geldi  
Müjdeler gülşene bir vakt-i çerâğân geldi  
Bülbül âşüftelenüp bezme gazel-hân geldi

(Bir şarkısından).

<sup>18</sup> Nedim Divanı, İst., 1338-1340, s. 13 (mukaddime).

Kısaca Mezâkî kaside alanında başarılı bir şâir sayılır. Nef'î ve Örfî derecesinde bazı kasideleri varsa da, bunları aşmış değildir. Nef'î çığırının takipçisi olan bir şâir demek, daha doğru olanıdır.

Pek çok divan şâiri gibi, Mezâkî'nin de en fazla rağbet ettiği nazım şekli gazeldir. Divanında her harften gazel bulunmaktadır. Bu şiirleri arasında Nesimî'yi hatırlatan mutavvel gazelleri de yer alır. Gazel konusunda Mezâkî'nin en önemli özelliklerinden biri ve önde olanı müzeyyel gazellerin çokça bulunmasıdır. Bazı şâirlerin divanlarında tek-tük yer alan bu gazel şekli şâirin divanında on altı tanedir. Bunların zeyl (ek) bölümünde Sultan IV. Murâd, Köprülü - zâde Fazıl Ahmet Paşa gibi büyükleri meclisi ve kendini medheder. Söz konusu gazeller birer küçük kasıdeyi andırır.

Mezâkî'nin gazellerinde bir başka önemli özellik de övgüye dayalı gazellerdir. Bu gazellerin bir kısmında kendini:

Mu'ciz-nevâ-yı perde-i i'câzdur sözüüm  
Bu nakş-ı nev-terâneye dem-sâzdur sözüüm

G. 297/1

bir kısmında da bir büyüğü (IV. Murad) ve gazâyı över:

Müjde kim irdi yine hengâm-ı lutf-ı Hân Murâd  
Gelsün alsun şevk ile ser-cümle nâ-kâmân murâd

G. 51/1

Medh-i gazâ Mezâkî tamâm oldu lâ-cerem  
Şimdi du'â-yı âsaf-ı nigû siyerdeyüz

G. 180/15

Gazel tarzında bir büyüğü övme XVIII. yüzyıl şâiri Nedim'de de görmekteyiz<sup>19</sup>.

Mezâkî'nin divanında Türk şâiri olarak, sadece Bâkî ve Vecdî'nin adı zikredilmektedir.

Ne denlü nâdir ise mu-şikâf işve vü nâz  
Bu san'atun yine hîred-kârı Bâkîdür

G. 127/6

beytinde Mezâkî bu sanatın ustasının Bâkî olduğunu belirtir. Bu ve buna benzer beyitler ışığında Mezâkî ile Bâkî arasında büyük benzerlikler kurulabilir. Rind-meşrepliği, şiirlerindeki tabiat unsuru, nazım tekniği gibi bakımlardan Mezâkî, Bâkî'nin etkisindedir. Bâkî'nin kendisinden sonra pek çok şâirin nazire yazdığı;

Ezelden şâh-ı ışkun bende-i fermâniyuz cânâ  
Muhabbet mülkünün sultân-ı âlişâniyuz cânâ

matlayıyla başlayan gazeline karşılık Mezâkî de;

Şeh-i ışkun ki biz gencine-i pinhâniyuz cânâ  
Ne var kılсан nazar görsen ne gevher-kâniyuz cânâ

G. 2/1

<sup>19</sup> Doç. Dr. Hasibe Mazıoğlu, *Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik*, Ank., 1957, s. 106.

demıştır.  
Yine Bâkî

Başlar kesilir zülfi perişânun ucundan  
Kanlar dökülür gamze-i bürrânun ucundan

Mezâkî bunu,

Diller delinür hançer-i ser-tizün ucundan  
Kanlar dökülür gamze-i hûn-rizün ucundan

G. 328/1

şeklinde tanzir etmiştir. Örnekleri artırmak mümkündür. Burada şu konuyu da belirtmekte yarar vardır. Gazel "aşk ve sevgiliden" söz eden nazım şekli diye tanımlanır. Bu tip gazellere karşı tepki sayılan;

Sâkî zamân-ı ayş u mey-i hoş-güvârdur  
Bir kaç piyâle nûş idelüm nev-bahârdur

matlâlı Bâkî'nin bu gazeli bir yenilik sayılmakta ve bu tipteki gazellerin onunla başladığı söylenir <sup>20</sup>. Mezâkî'de de buna benzer gazeller eksik değildir:

Nev-bahâr oldı reg ü rişelere âb yürür  
Yine şiryân-ı dile hûn - ı mey-i nâb yürür

G. 98/1

Kısaca, Bâkî mektebini devam ettiren ve söyleyiş bakımından başarılı gazelleriyle Bâkî'den Nedîm'e ulaşan yolda Mezâkî de yolcudur.

Mezâkî'nin Cevrî, Vecdî, Neşâtî, Derviş Meyyâl gibi şâirlerde meydana gelen bir arkadaş grubu olduğunu daha önce belirtmiştik. Bunların çoğunun birbirlerine nazire yazdıkları bilinmektedir <sup>21</sup>. Mezâkî ile ilgisi olan çağdaş şâirlerin başında Vecdî gelmektedir. Bunu şâirin aşağıdaki beytinden de anlamaktayız:

Olsan n'ola âmâde-i sad-feyz Mezâkî  
Vecdîye nazîre dimeğe bir gazel aldım

G. 300/7

Bu beytin bulunduğu gazel Vecdî'nin şu matlâlı gazeline nazire olduğunu söylemek mümkündür:

Dil virdüm anun zülfüne tûl-i emel aldım  
Azâde iken zevki değışdüm kesel aldım

Bunun yanında Vecdî'de Mezâkî'ye nazireler yazmıştır. Meselâ

<sup>20</sup> Haluk İpekten, *Bâkî-Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, Erz., 1984, s. 102.

<sup>21</sup> Sadettin Nüzhet, *Neşâtî, İst.*, 1933, s. XV-XIX; Prof. Dr. Hüseyin Ayan (Müşterek), a. g. e., s. 222; Doç. Dr. İsmail Ünver, *Neşâtî, Ank.* 1986, s. 29.

Ah kim ol âşinâ-düşmen büt-i bîgâne-dost  
Eyledi âhir beni divâne-i vîrâne dost

G. 31/1

matlı Nezâkî'nin gazeline Vecdî'de:

Fıkr-i çeşm-i hûş düşmen gamze-i mestâne dost  
Akıbet itdi beni divâne-i peymâne dost

demıştır <sup>22</sup>. Diğer çağdaşı şâirlerden de bazı örnekler:

Mezâkî : Sunar bir câm-ı memlû bin tehî peymânenen sonra  
Döner vefk-ı murâd üzre felek ammâ neden sonra

G. 380/1

Fehîm : Varur zâhid ibâdet-gâhına meyhânenen sonra  
Gelür mestâne başı secdeye ammâ neden sonra <sup>23</sup>

Mezâkî Gönül gönül bu dem-i hurremün nesin gördük  
Bu denli demde meğer âlemün nesin gördük

G. 256/1

Neşâtî : Zihî safâ diyecek âlemün nesin gördük  
Sistemden özge dahi hem-demün nesin gördük

Mezâkî : Ey rind-i tehî-kîse-i sermâye-i dünyâ  
Besdür sana işret-i bedel-dâye-i dünyâ

G. 20/1

Cevrî : Girse kef-i ümmîdüme sermâye-i dünyâ  
Olmam yine dil-beste-i pirâye-i dünyâ

Mezâkî : Olur âh eyledükçe cüş-ı hûn-âb-ı derûn peydâ  
İder tûfân-ı hasret böyle mevc-i şu'le-gûn peydâ

G. 13/1

Nâilî : Yem-i âteş-hurûş-ı dilde oldukça sükûn peydâ  
İder her dâğ-ı hasret tende bir girdâb-ı hûn peydâ

Bunlar ve daha belirtmediğimiz bir çok gazellerin hangilerinin asıl, hangilerinin nazire olduğunu kestirmek mümkün değildir. Bunun yanında, sanat anlayışı bakımından Bâkî'yi üstad sayan Mezâkî'nin gerek çağdaşları, gerekse kendisinden sonraki şâirleri etkilememesi düşünülemez. Bu maksatla taradığımız bazı nazire mecmualarında <sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Mecmua, İst., Univ., TY. 2905/1, yk. 151.

<sup>23</sup> Tahir Üzgör, a. g. e., s. 80 - 81.

<sup>24</sup> Mecmua, Süleymâniye (Ali Nihad Tarlan) Ktp., 21 ; Mecmua-i nezâir, Erzincan II Halk Ktp. : Sadettin Nüzhet, a. g. e., s. XIX.

Mezâkî'nin 'peydâ' redifli gazeline Vecdî, Rüşdî, "bellidür" redifli gazeline Neşâtî'nin nazifeleri yer alır. Ayrıca Mezâkî'nin, hemşehrîsi olan ve tanışıklığı bulunan Sükkerî (ö. 1686) yi etkilediği de kaynaklarda zikredilmektedir<sup>25</sup>. Araştırmalarımız sırasında Mezâkî'nin "bilmem nedür" ile "gelmez" redifli gazellerini Sâbit, yine "gelmez" redifli gazelini de Sâniî'nin tahmis ettiklerini gördük.

Şâirin dil ve üslubuna gelince, Mezâkî ve şâir arkadaşları (Cevrî, Neşâtî, Vecdî gibi) nun dili bu yüzyılın genel dil anlayışından biraz farklıdır. O, çağdaşları Cevrî, Vecdî gibi kelimelerin anlaşılır oluşuna dikkat ederek, Osmanlı Türkçesinin o devirdeki sade diliyle şûrlerini yazmıştır. İfadelerinde deyimlere ve atasözlerine oldukça yer vermiştir. Türkçeye hâkim olduğu anlaşılan Mezâkî'nin üslubu sâde, akıcı ve âhenklidir.

Mezâkî'nin tek bir eseri vardır, o da divanıdır. Eserde 29 kaside (ilki na't), 441 gazel, 9 tarih, 1 kıt'a, 1 rubâ'ı, 1 müseddes ve 12 müfred yer alır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Mezâkî'nin etkilendiği şâirlerin başında, kaside alanında Nefî, gazel sahasında da Bâkî gelmektedir. Nefî'ninkinde bir izleyicilik, Bâkî'ninkinde ise izleyiciliğin yanı sıra bir geliştirmeciliğin olduğu görülmektedir. Edebi sanatlar, mazmunlar, hayâl dünyası, sade, âhenkli söyleyiş bakımlarından Bâkî-Nedîm çizgisinde başarılı ve önemli katkıları olan şâirlerin başında Mezâkî gelmektedir.

---

<sup>25</sup> Mehmed Süreyyâ, a. g. e., c. III, s. 52. Dr. Hazım Sabanovic, a. g. e., s. 367.



# TORUL-KÜRTÜN ARASI "ORTA HARŞİT VADI YÖRESİ" ve HEYELANLARI\*

Prof. Dr. Ahmet NİŞANCI\*\*

Coğrafyada en küçük mekân birimleri olması bakımından yöre araştırmalarının ayrı bir yeri ve önemi vardır. Canlı ve cansız varlıklarıyla kompleks bir bütünlük arzeden yörelerin komşu yörelerden ayrılan karakteristik özellikleri bulunmakta; bilhassa sınırlandırılmada yeryüzü şekilleri ve diğer fiziki coğrafya özellikleri önem taşımaktadır. Diğer taraftan iyi belirlenmiş sınırları ve doğal çevre koşullarıyla yörelerin ekonomik potansiyelleri, orada yaşayan insan topluluğu için yaşam kaynağı, yeraltı ve yerüstü zenginliklerinden faydalanma imkânlarının bulunduğu anlamına gelmektedir. Faydalanmanın dengeli ve doğa ile uyumlu olmaması durumlarında çeşitli çevre sorunlarıyla karşılaşıldığı görülmekte; özellikle doğal çevre sorunları coğrafyanın ilgi alanı içine girmektedir.

## Orta Harşit Vadi Yöresi.

Ülkemizin konumu ve çok çeşitli fiziki coğrafya özelliklerinin bir sonucu olarak, bölge, bölüm, yöre ve alt yöreler şeklindeki mekân birimleri ayrılabilir. Bu anlamda Gümüşhane il sınırları içinde farklı bir yöre görünümündeki Torul-Kürtün arası, "Orta Harşit Vadi Yöresi" doğal mekân birimi olarak tanıtılmaya; yörede önemli bir çevre sorunu oluşturan heyelanlar üzerinde durulmaya değer görülmüştür.

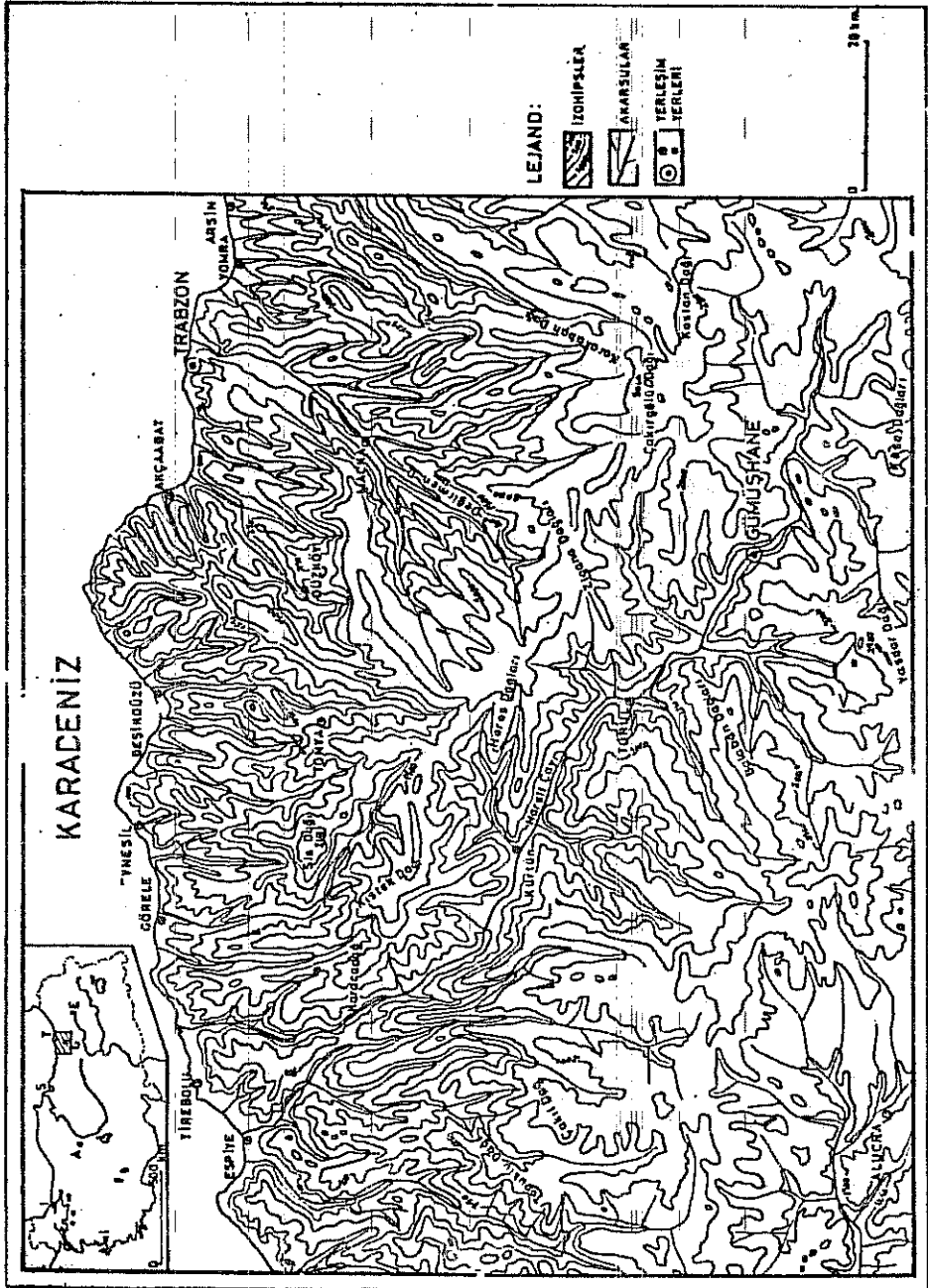
İnceleme alanı Türkiye'nin kuzeyinde, Doğu Karadeniz bölümünün kıyı yakını dağlık sahası içerisinde yer almaktadır. Bu kesimde Doğu Karadeniz dağları kabaca GD.-KB. yönünde uzanan Harşit (yeni ismi Doğankent) Çayı ve kolları tarafından derince yarılmış, dik ve derin yamaçlarıyla, sarp görünüşlü (V-şekilli) bir vadi sistemi oluşturulmuştur (Şekil 1). Harşit vadi çukurluğunun kuzeyinde, Maçka ve Değirmen Dere ile subölümü teşkil eden ve yükseklikleri 2.000 m. üzerinde bulunan başlıca dağlar Zigana D., Kıstak D., Horos D., Çakırgözü D. yer almaktadır; güneyde ise Gümüşhane dağlarının uzantıları görünümündeki Çakıl D., Balaban D. gibi yükseklikler bulunmaktadır. Torul'un 1 - 2 km. kuzeyinden itibaren yatağı iyice daralan ve adeta bir boğaz şeklini alan vadisi içinde coşkun akışlı Harşit Çayı Tirebolu'nun 10 km. kadar doğusundan Karadenize dökülmektedir. Yaklaşık 160 km.'lik boyu ve 3.000 km<sup>2</sup>'lik yağış alanı ile Doğu Karadeniz bölümünün en önemli akarsularından biri olan Harşit Çayı, Gümüşhane'nin doğusundaki çevre dağlık alanlardan (Köse Dağı) beslenen kolları ile yukarı çıkışında yer yer genişleyen vadi tabanı düzlüklerindeki tarım alanlarının sulanmasında önem taşımaktadır<sup>2</sup>. Akarsu, Torul yerleşim merkezi yakınlarında belirgin bir dirsekle ana

\*\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

\* Mâkale, "Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu" (13-17 Haziran 1990) tabliğ olarak sunulmuştur.

<sup>1</sup> Erol O (1983) Die Naturraumliche Gliederung der Türkei. TAVO. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe A./13. Wiesbaden.

<sup>2</sup> İzbirak, R. (1984) : TÜRKİYE (2. Basılış). M. Eğt. Basımevi. İstanbul. (S. 97).



Şekil 1. Torul - Kürdün (Gümüşhane) dolaylarının topografya haritası.

uzanış doğrultusunda, 30 - 35 km. lik bir mesafede yaklaşık 1.000.m. lik bir rakımdan Kürtün ün batısında 500 m.'nin altına inmekte; böylece "Orta Harşit Vadi Yöresinde" akarsu yatağı belirgin bir eğime sahip bulunmaktadır. Harşit Çayı vadi sisteminin Kuzey Anadolu kıvrım dağları kuşağı içindeki uzanışı ana hatlarıyla akarsu aşındırma gücünün fazlalığı, yanında şekillenmeye tektonik kırık hatlarının da yön vermiş olduğu izlenimi vardır.

"Orta Harşit Vadi Yöresi" ana hatları ve belirgin coğrafi özellikleriyle kıyı ardı geçiş kuşağının Gümüşhane dolaylarından ayrılmakta, önemli farklılıklar göstermektedir<sup>3</sup>. İnceleme alanı genel anlamda Alp orojenik kuşağının kuzey kanadına ait Doğu Karadeniz ve Giresun Dağları arasında, yakın çevresiyle birlikte aşınım yüzeyli (yayla düzlükleri) tepelik ve dağlık alan görünümünde olup, kıvrımlı Alt-Tersiyer oluşum evresinin volkanik ara katkılı formasyonlarıyla, Kretase filişlerinin yer aldığı bir sahadır<sup>4</sup>. Vadi yamaçlarında yer yer birikinti konileri ve yamaç kayşatları ile akarsu yatağı dar vadi tabanında alüviyal birikinti malzemeleri yeralmakta; Kürtün yerleşim merkezinin kuzeybatısından itibaren akarsu akış yönünde gittikçe belirginleşen vadi tabanı alüviyal düzlükler uzanmaktadır. Vadi tabanı düzlüklerinin pek görülmediği "Orta Harşit Yöresinde" dar ve derin vadi yamaçları yazın çoğunun suları kuruyan yan derelerle parçalanmış bulunmaktadır. Kuru dere yataklarından yağışlı devreler sırasında, özellikle kar erimelerinin görüldüğü ilkbahar aylarında taşkınlara yolacabilecek miktarlarda su geçirildiği anlaşılmaktadır. Ana vadi çukurluğu uzanış yönünde, her iki tarafta eğimli yamaçtan 2.000 m. üzerindeki dağlık alanlara geçiş belirgin olmaktadır.

#### Yörenin İklim Özellikleri.

Orta Harşit Vadi Yöresinin doğal karakterinin ve beşeri faaliyetlerinin belirmesinde en etkili rolü kuşkusuz iklim özellikleri oynamakta; kısa süreli hava durumlarının beklenmedik hava şartları heyelanlar gibi önemli çevre sorunlarının ortaya çıkmasına yolaçabilmektedir. Bu bakımdan yöreye ait yeterli meteorolojik veriler bulunmamakla beraber, Karadeniz kıyı kuşağı ile kıyı ardı geçiş kuşağının örnek istasyonları Giresun ve Gümüşhane'ye ait iklim diyagramları yardımıyla yörenin iklim özellikleri açıklanabilmekte; önemli farklılıklar ortaya konulabilmektedir (Şekil 2).

Coğrafi konumu ve yerşekillerinin etkisiyle yöre iklim tipinin, kıyı kuşağının nemli-ılıman iklim özellikleriyle, kıyı ardı geçiş kuşağının karasal iklim şartları arasında bir yer tuttuğu görülür. Nitekin kıyı kuşağını temsilen Giresun'da yıllık sıcaklık ortalaması 14.2°C olup; yıl içinde sıcaklık değişmelerinin fazla olmadığı, az-çok düzenli bir sıcaklık gidişinin bulunduğu anlaşılmaktadır (yılık sıcaklık amplitüdü 15.5°C). Buna karşılık, Gümüşhane, 9.7°C'lik yıllık ortalama sıcaklığı ve 20.0°C üzerindeki sıcaklık amplitüdü ile termik karasallığın etkili olduğu bir yöreyi temsil etmektedir. Bu sonuç, sıcak yaz ayları (Temmuz ve Ağustos ayı ortalama sıcaklıkları 20.0°C üzerinde) yanında, Aralık-Mart arası dört aylık devrede etkili soğukların görüldüğü kış mevsiminin bir ifadesi olmaktadır.

<sup>3</sup> Nişancı, A. (1988) : Karadeniz Bölgesinin İklim Özellikleri ve Farklı Yöreleri. Eğt. Fak. Dergisi, Özel Sayı 1, Samsun (S. 223).

<sup>4</sup> Erol, O. (1982) : Türkiye Jeomorfoloji Haritası (Ölçek 1: 2.000.000) M.T.A. Matbaası Ankara.



Kıyı kuşağının bol yağışları (Giresun'de yıllık miktar 1262.7, Tirebolu'da 1759.8 mm.) Harşit Vadisi boyunca Güneydoğuya gidildikçe hızla azalmakta, Torul dolaylarına Gümüşhane'den de az yağış düştüğü anlaşılmaktadır (Torul 304.1 mm., G.Hane 424.2 mm.) . Bu durum bir bakıma yağışlarla yerçekimleri arasındaki sıkı ilişkinin bir sonucu olmakta, kıyı dağlık alanı gerisinde özellikle Harşit Vadi çukurluğunda yağışlar önemli ölçüde azalmaktadır. Fakat vadi yamaçları ve çevre dağlık alanlara çıkıldıkça yağış miktarı artmakta, yağış şeklinin de değiştiği, kış yağışlarının kar şeklinde düştüğü anlaşılmaktadır. İç kısımlara gidildikçe azalan yağış miktarları yanında, yağış rejimindeki değişme de dikkati çekmekte; kıyı kuşağındaki sonbahar ve kış yağışları maksimumuna karşılık, iç kısımlarda en fazla yağışlar ilkbahar ve yaz başında (Nisan-Haziran arası devre) düşmektedir. Kıyı kuşağının en belirgin iklim özelliklerinden birisi de artan sıcaklıklara rağmen, yağış fazlalığı ve nisbi hava nemi artışı sebebiyle, yaz kuraklığının etkili olmayışıdır. Buna karşılık, kıyı ardı geçiş kuşağında azalan hava nemi ve yağışların tersine artan sıcaklık ve buharlaşmalar sebebiyle yaz kuraklığı etkilidir. Buna göre, Karadeniz kıyı kuşağının nemli-ılıman iklim şartları Harşit Vadi Yöresinde iç kısımlara gidildikçe önemli ölçüde değişikliğe uğramakta; vadi yamaçları boyunca dağlık alana gidildikçe de genellikle sıcaklıkların azalarak gerçek kış mevsiminin yaşandığı, bol yağışların düştüğü yükseklik basamakları ayrılmakta; Orta Harşit Vadi Yöresinde nemli-ılıman iklim şartlarının tedricen değiştiği anlaşılmakta; başka sözle; bir taraftan termik karasallık artarken bazı hava durumlarındaki sıcaklık terselmeleri (inverzyon) dışında vadi çukurluğunun korunmuş olması özelliği sebebiyle, kış soğuklarının daha içerilerdeki ve yüksekteki yöreler kadar (G. Hane) etkili olamayacağı; yazların ise o ölçüde sıcak geçebileceği, çevre dağlık alanlarda da yaz kuraklığının pek belirgin olmayacağı anlaşılmaktadır. Kısa mesafede asıl büyük farklılık, yüksekliğin etkisiyle çevre dağlık alanlara gidildikçe sıcaklıkların azalmasına karşılık yağış artışı şeklinde etkili olmalıdır.

İskân ve zirai-kültür faaliyetleri sonucu görülen büyük ölçüü tahribata rağmen, eğimli vadi yamaçlarından itibaren bitki örtüsünün gürlüğü dikkati çekmekte; 1500-2000 m.'ler arasında yer yer yoğun orman örtüsü mevcut bulunmaktadır. Yerçekli ve bakı şartlarının meydana getirdiği yerel farklılıklar kadar insan elinin değdiği eğimli yamaçlarda tabii vejetasyon büyük ölçüde ortadan kaldırılmış bulunmaktadır.

#### Torul - Kürtün Heyelânları.

Bütün Karadeniz kıyı kuşağının tepelik-dağlık alanlarında olduğu gibi, Orta Harşit Vadi Yöresinin en önemli doğal çevre sorunlarından birinin heyelân olayları olduğu söylenebilir. Genel anlamda kütle hareketleri tanımı içinde yer alan heyelânların oluşum sebepleri kısaca, eğimli yamaçlarda ufalanmış malzemenin (örtü formasyonları) bol yağışlar ve eriyen kar sularıyla doygun duruma geldikten sonra harekete geçmesi (yerçekimi kuvveti etkisiyle), üzerindeki bitki örtüsüyle birlikte aşağılara inmesi şeklinde özetlenebilir. Etkili tüm faktörlerin bir arada bulunduğu kıyı kuşağının dağlık-tepelik kesimlerinde, özellikle ilkbahar-yaz başı yağışları ve kar erimelerinin görüldüğü devreler ardından su taşkınları ve heyelân olayları sık sık görülmektedir. Nitekim 23 Haziran 1988 Çatak Heyelânı gibi, 1989 yılı Mart ayı başlarında Kürtün ve çevre köylerde meydana gelen heyelân olayları coğrafyacılar ve ilgili bilim adamları tarafından

yerinde yapılan gözlem ve incelemelerle araştırılmıştır<sup>5</sup>.

Yukarıda belirtildiği gibi, yörede dağlık alanın Harsit Çayı ve kolları tarafından derince yarılmış olması, yamaç eğimlerinin fazla olması (% 45-50 ve daha fazla) heyelân olayları için uygun jeomorfolojik şartları meydana getirmektedir. Yamaçların dengeli bir gelişim göstermediği anlaşılmaktadır. Bunun yanında, jeolojik yapıyı oluşturan Üst-Kretase yaşlı volkanik seriye ait kayaların geniş alanlarda çözülme-ufalanma ürünü kalın bir örtü formasyonu meydana gelerek, topoğrafya yüzeyini kaplaması, heyelân olaylarına bol miktarda malzeme hazırlamaktadır (Şekil 3).

Yörede belirtilen tarihlerde (3 - 7 Mart 1989) meydana gelen heyelânlar hakkında aşağıda özet bilgi verilmiştir:

Süme Köyü (Karagöz Mahallesi) Heyelânı; 4 Mart 1989 günü sabah, saat 05.00 dolaylarında meydana gelmiştir. Burada üç kişi ölmüş, bir kişi yaralanmış, ayrıca 8 büyükbaş ve 3 küçükbaş hayvan telef olmuştur. Heyelân sebebiyle çevredeki 20 ev boşaltılmıştır (Şekil 4). Karagöz mahallesinin bulunduğu alanda zemini Kretase volkanik kütlelerinin alterasyonu sonucu oluşmuş yamaç molozları teşkil etmektedir. Karagöz mahallesinin yerleştiği alanda zemini oluşturan unsurların dengeli bir şekilde aşınmaması ve ayrıca Süme deresinin yamacı alttan oyması sonucu, buradaki volkanik kayaların ayrılmış unsurlarının denge durumu bozulmuş, bol yağışlar ve kar erimeleri sebebiyle de ufalanmış malzemenin sürtünme gücü (kohezyonu) zayıflayan kütleler Süme deresine doğru kayarak harekete geçmiş, heyelân olayı meydana gelmiştir.

Çakmaklı Mahallesi Heyelânı (Süme Köyü) ; Karagöz mahallesinin 200-250 m. kadar güneyinde yer alan Çakmaklı mahallesinde de daha küçük boyutlu heyelânlar gözlenmiştir. Heyelân belirtilerinin görülmesi sebebiyle burada yer alan 10 kadar ev önceden boşaltılmıştır. Bu alanda zeminde yer yer çatlaklar bulunmaktadır. Bu çatlaklar çevresinde 1 m.'ye varan kaymalar olmuştur. Büyüklükleri 2-3 m<sup>3</sup>'u bulan serbest kaya blokları heyelân etkisiyle yamaç aşağı yuvarlanmış, düşen kayalardan birisi de boşaltılan bir evi yıkmıştır.

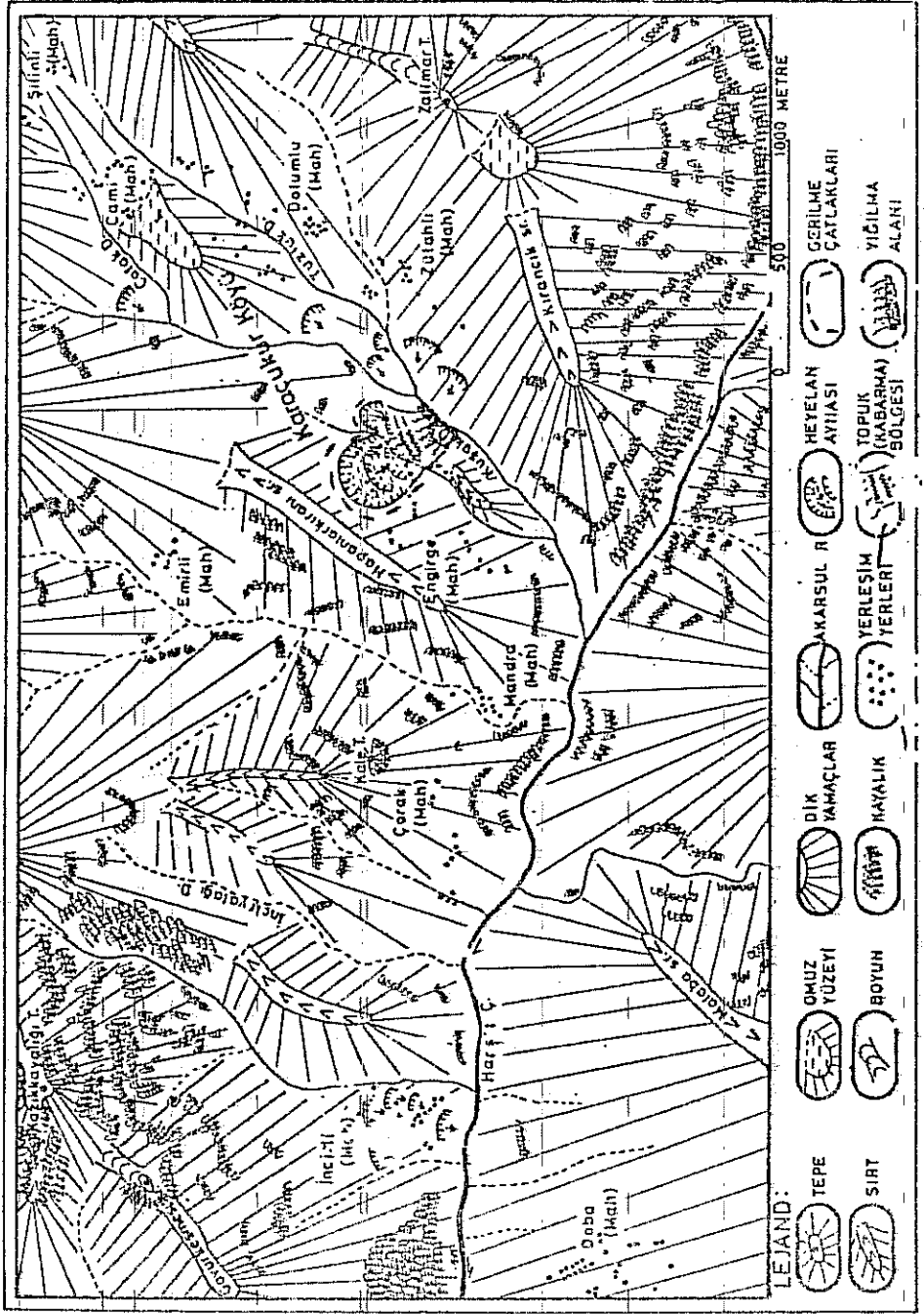
<sup>5</sup> Doğu, A. F./Çiçek, İ./Gürgen, G. (1989): 23 Haziran 1988 Çatak Heyelânı (Trabzon-Maçka). Coğrafya Araştırmaları. AKDT, Yük. Krum. Sayı 1. Nişancı A./Öner, E., Yörede konu ile ilgili gözlem ve incelemelerini 11-13 Mayıs 1989 tarihleri arasında yapmışlardır.

Not: Benzer olay en son 19 Haziran 1990 tarihinde, Gümüşhane, Sempozyumundan döndükten iki gün sonra Trabzon-Akçaabat-G. Hâbe'deki su taşkınları şeklinde yaşanmıştır.

25. 11. 1988'de DSİ tarafından inceleme yapılmış, Sevinçek deresinin 1 km. aşağısında yapılmakta olan barajın ve Kürtün kasabasıyla hemen yakınındaki köprüünün bu heyelândan etkileneceği belirtilmiştir.

16.12.1988'de de Afet İşleri Gn. Md.lüğünce yapılan incelemede, heyelânın çevredeki Sevinçek ve Dutluca mahallelerine etkisinin olmayacağı, ancak yapılmakta olan Kürtün barajı ve yerleşim merkezinin bu heyelândan etkileneceği belirtilmiştir.







Kireçdere Mahallesi Heyelânı (Süme Köyü); Pazaryolu sırtının batı yamaçlarında Kireçdere mahallesinde de heyelân olayı görülmüştür (Şekil 4). Pazaryolu sırtından Kireçdereye doğru olan yamaç eğimi % 60 civarındadır. Kireçderenin yamacı alttan oyması sonucu, mahallenin zeminini oluşturan volkanik kayaların ürünü örtü tabakasında yer yer kaymalar gözlenmiştir. Kireçdere mahallesinin yer aldığı yamacın gelişiminin dengeli bir şekilde sürmemesi sebebiyle bu hareketlerin büyümesi muhtemeldir.

Karaçukur Köyü (Engirge Mahallesi) Heyelânı; 6 Mart 1989 tarihinde Kürtün yerleşim merkezine bağlı Karaçukur köyü Engirge (Okçular) mahallesinde büyük boyutlu bir heyelân meydana gelmiştir. Olaydan birkaç gün önce görülen heyelân belirtileri ile kayan kütle üzerinde yeralan evler bütünüyle boşaltılmıştır. Bu sebeple olayda can kaybı olmamıştır. Engirge mahallesinin boşaltılmasından bir gün sonra, 6 mart sabahı saat 07.00 sıralarında esas kütle hareketi başlamış ve üzerindeki çok sayıda evle birlikte büyük bir kütle hemen aşağıdaki Kuşak dereye kaymıştır (Şekil 4).

Heyelân Hapanlarkıranı sırtı ile Zalimar tepe arasındaki Kuşak deresi vadisinin sağ yamacında meydana gelmiştir. Hapanlarkıranı sırtından Kuşak deresine uzanan bu yamacın eğimi % 50'den fazladır. Heyelânın sökülme alanından (taç kısmından) yığılma alanına kadar olan uzunluğu 750-800 m.'yi bulmaktadır. Genişliği ise ortalama 300 m kadardır.

Engirge mahallesi heyelânı dışında, karşı yamaçlarda da küçük ölçülü kütle hareketleri gözlenmektedir. Zütahlı, Dolumlu ve Cami mahallelerinin yer aldığı yamaçların alt kesimlerinde, yine Kuşak deresine doğru, küçük boyutlu yüzeysel kaymalar meydana gelmiştir.

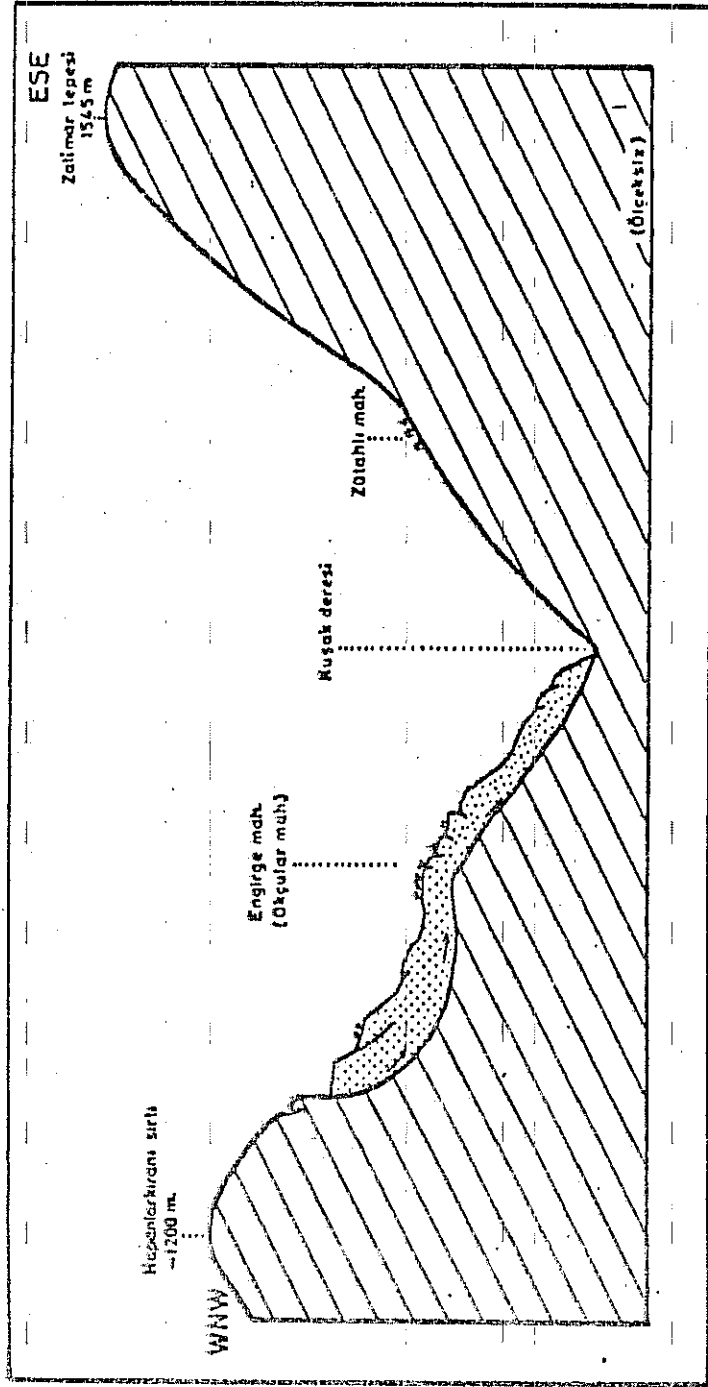
İncirli Mahallesi Heyelânı (Karaçukur Köyü); Karaçukur köyüne bağlı İncirli mahallesinde de heyelân olayı meydana gelmiştir. Yeni yapılmakta olan Torul-Tirebolu karayolu kenarında ve Kürtün'e yaklaşık 4 km. uzaklıkta yeralan İncirli mahallesinde jeolojik yapıyı yine Üst-Kretase yaşlı volkanik seriye ait kütleler oluşturmaktadır. Bu kütlelerin çözülme - ufalanması sonucu oluşan örtü formasyonu zemini kaplamaktadır.

İncirli mahallesi, Kazıkayalığı tepe ve Gavurkesmesi sırtından doğan iki küçük derenin arasında ve Gavurkesmesi sırtından Harşit Çayına uzanan yamacın, çaydan 60-70 m. yükseklikteki kesiminde yer almaktadır (Şekil 4).

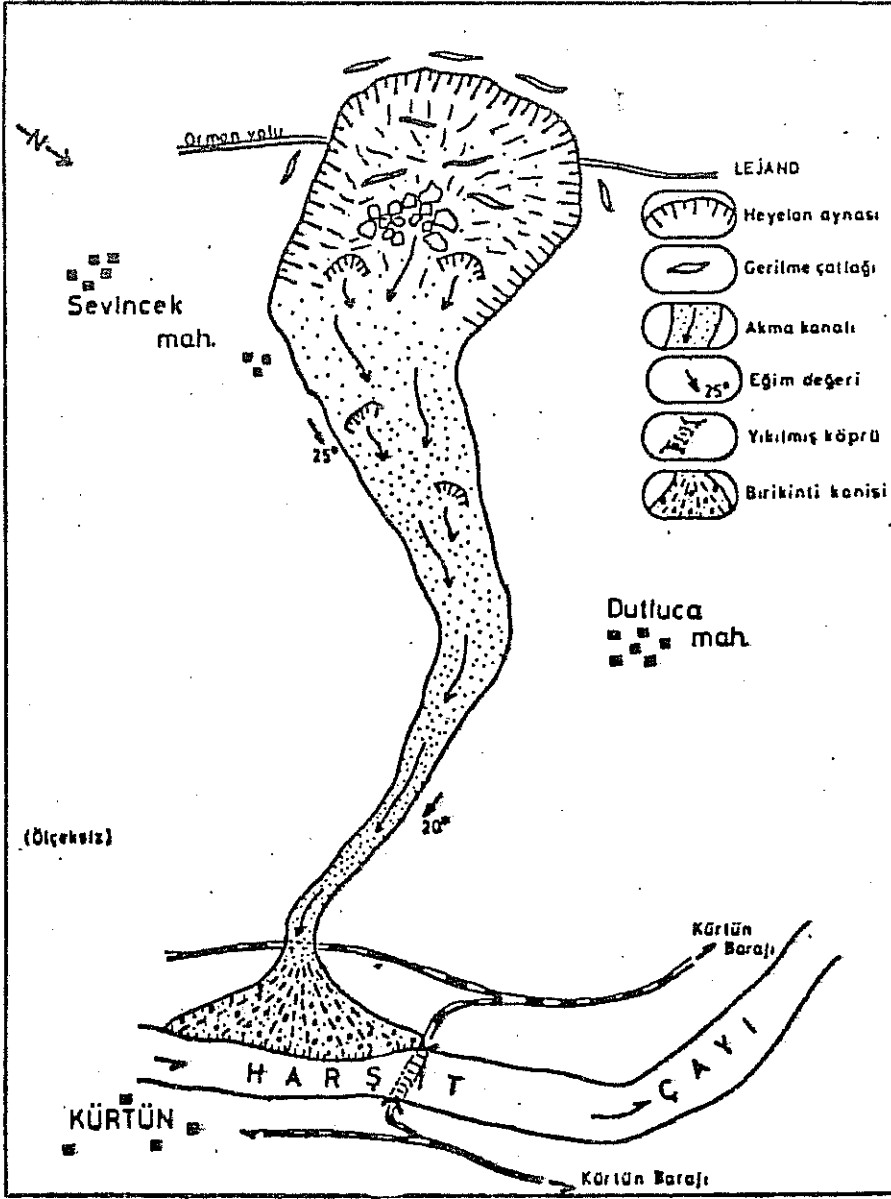
Sevinecek Deresi Heyelânı (Göndoğdu Köyü); Torul'un Gündoğdu köyüne bağlı Sevinecek mahallesinin kuzeyinde yeralan Sevinecek deresinin vadisi boyunca, yaklaşık 1 km.'lik mesafede toprak akması şeklinde kütle hareketi meydana gelmiştir (Şekil 4). Daha önce de gözlenen bu hareket birkaç kez etüdedilmiştir.

1989 Yılı Mart ayı başlarında yörede görülen heyelânlar sonucu, Sevinecek deresinin kaynak noktalarında oluşan bol miktarda ufalanmış malzeme vadi boyunca harekete geçerek, akarsuyun ve eğimin etkisiyle (eğim % 20 - 25) hemen aşağıdaki Harşit Çayına ulaşmıştır (Şekil 5).

Bu olaya kadar da Sevinecek mahallesinin üst kesimlerindeki alandan gelen ayrıışmış unsurlar Sevinecek deresi içinde birikmiştir. Yatak eğimi fazla olan bu yan dereye yağışlarla gelen sular, zaman zaman heyelân malzemesini sulu akınlar halinde sürükleyerek Harşit Çayı yatağına getirmiş ve derenin ağzında büyük bir birikinti konisi oluşturmuştur. Bu birikinti konisi hemen yakınındaki köprüyü ve yerleşim merkezi olan Kürtün'ü



Şekil 5. Karaçukur köyü çevresinin jeomorfoloji haritası.



Şekil 6. Sevincek deresi heyelanının krokisi.

olumsuz yönde tehdit etmiştir. 1989 Şubat ayı sonlarında başlayan yağışlar Mart ayının ilk günlerinde de kar erimeleriyle birlikte sürmüştür. 4 Mart sabahı Kürtün'ün kuzeyindeki Süme köyüne bağlı Karagöz mahallesinde meydana gelen heyelânın bol miktardaki malzemesi de Süme deresi tarafından Harşit Çayına sürüklenmiştir. Aynı anda Sevincek deresinde de mevcut malzemelerin çoğu akarsuyla birlikte Harşit Çayına doğru hızla akmış, birikinti konisinin birden büyümesine sebep olarak, akışı engellemiştir. Süme ve Sevincek dereleriyle gelen bu tonlarca malzeme Çay üzerindeki köprüyü de yıkarak bu alanda birikmiştir. Bu arada Kürtün kasabasının Harşit Çayı vadi tabanındaki ev ve binaların büyük bölümü sular ve taşınan malzemeyle (balçık) örtüldüğü görülmüştür.

Bu harekette, jeolojik yapının ve jeomorfolojinin etkisi birlikte işlemiştir. Heyelân olaylarında birçok etmenin birlikte etkili olduğuna daha önce de işaret edilmiştir. Bu olayda da aynı faktörler oluşumu hazırlamış, son etkiyi ise o günlerde düşen bol yağışlar ve ani kar erimelerinin yaptığı anlaşılmaktadır.

## SONUÇ.

Gümüşhane il sınırları içindeki Torul-Kürtün arası, "Orta Harşit Vadi Yöresi" Kuzey Anadolu dağlık alanı içinde farklı coğrafi özellikleriyle ayrılmakta; yörenin en önemli doğal çevre sorununu heyelânlar oluşturmaktadır.

Bu bölümde Harşit Çayı ve kolları Doğu Karadeniz dağlarını kabaca GD. -KB., yönünde derince yarıtış; dik ve derin yamaçlarıyla, sarp görünüşlü (V-Şekli) bir vadi sistemi meydana getirmiştir. Kuzeyde Zigana, güneyde Gümüşhane Dağları ve uzantıları 2.000 m. üzerindeki yükseklikleri oluşturmakta; jeolojik yapı, kıvrımlı Alt-Tersiyer oluşum evresinin volkanik ara katkılı formasyonlarıyla, Kretase filişlerinin yer aldığı bir özellik göstermektedir.

Yörenin doğal karakterinin ve beşeri coğrafya özelliklerinin belirmesinde en önemli rolü iklim şartları oynamakta; iklim tipi, kıyı kuşağının nemli-ılıman deniz iklimi ile kıyı ardı geçiş kuşağının karasal iklim şartları arasında bir yer tutmakta; çevre dağlık alanlara çıkıldıkça, yükseklik basamakları şeklinde serin-nemli iklim şartları üstünlük kazanmaktadır.

## ŞİRE VE ŞAİRE DAİR BAZI NOTLAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZBALCI\*

Aristo'nun Poetika'sından günümüze gelinceye kadar pekçok kimse şiiri târif etmeye çalıştı. Yapılan târiflerin birbirleriyle çelişenleri olduğu gibi, aynı noktada birleşenleri de vardır. Bunların bir kısmı, şiir kavramına yaklaşabilmek bakımından gerçekten bir güzelliğe, bir doyuruculuğa da sahip bulunuyorlar. Fakat yine de hiç birinin "şiir nedir?" sorusunu açık seçik ve kesin olarak cevaplandırıldığı söylenemez. Bu itibarla, yapılmış olan târiflerin hiç biri, şiirin son târifi olmak bahtiyarlığına erişememiştir. Bu bize, şiirin daha başka ve daha değişik târiflerinin de yapılabileceğini gösterdiği gibi, onun târif edilmez oluşunu da işâretlemektedir. Gerçekten de sanat ve edebiyat meselelerinin en karmaşık ve şahıslara, akımlara, çağ ve ülkelere göre en değişken görüneni, şiirle ilgili telâkkilerdir. Sanat ve edebiyat bahçesinin bu en nââde çiçeğinin, hangi iklimde daha güzel gelişip serpileceği, onun renginin, kokusunun ne olduğu ve gerçekte ne olması lâzım geldiği, onu hangi mâhir bahçıvanların daha iyi yetiştirebileceği gibi hususlarda, bugün de tam bir görüş birliği sağlanabilmiş değildir. Her yeni nesil, kendi bilgi ve tecrübesine çağın eğilimlerini de katarak, şiir meselesine yeni yorum ve değerlendirmeler getirmekte, onu daha değişik bir şekilde târife çalışmaktadır.

Aslında târif, fizik-kimya gibi deneye dayalı disiplinlerde kesin olarak vardır ve gereklidir. Târif yapma endişesini, şiir başta olmak üzere, sanat ve edebiyat mahsulleri için aslı mesele saymanın ne gereği, ne de faydası vardır. Çünkü şiir, mantık'a seslenen bir ifade tarzı değildir. Şiir aklın ve mantığın denetim sınırlarını aşan duyguların, hayâllerin ifade vasıtasıdır ve Ahmet Hâşim (1884 - 1933)'in Piyâle:(1926) önsözü'nde ifade ettiği gibi, kavrayışımızın bölgeleri dışında, sırların ve meçhullerin geceleri içine gömülmüş, yalnız aydınlık sularının ışıkları zaman zaman duygularımızın ufku akseden, kutsal ve isimsiz bir kaynaktan doğmaktadır<sup>1</sup>. O itibarla da, şiiri, târifin kesin ve değişmez birtakım kuralları içine hapsedmek imkânsızdır. Belirli kalıplara sokulamaz ve târif edilemez oluşu, şiirin herşeyden önce duygu işi olmasından eleri gelmektedir ve bu vasfı, onun husûsiliğinin de bir göstergesidir. Hattâ onu benzerlerinden ayıran ve şiir yapan, önce bu târif edilemez oluşturun ve şiir, ruh kadar uçucu, mevsimler kadar renkli ve geçici, akşamlar kadar engin, yıldızlarla dolu ve hattâ bunlardan da başka bir şeydir. Elbette ki bu kadar değişik vasıflar taşıyan, her göze başka, her gönüle ayrı prizmaların nice çeşitli yüzeylerinden, isim bile konulamayan renkler dökken şiirin, ortak ve inandırıcı bir izâhı olmayacaktır<sup>2</sup>.

Bu sebeplerdir ki, şiirle ilgili târif ve izâhların belirli seviyede sanatkârlık ifade edenlerinde, târifi reddeden oldukça yaygın bir telâkkinin varlığı dikkati çekmektedir. Buna karşılık, edebiyat türlerinin birtakım metotlara göre tahlil ve tefsiri, bu türlerin benzeşen aslı unsurlarının çıkarılıp ayıklanması ve her türün kendisine özgü unsurları yönünden tanıtılması ile uğraşan edebiyat metodolojistleri, mutlak bir şiir târifinin

\* Cndokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Ahmet HÂŞİM, Şiirler, (Haz.: Kenan AKYUZ), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1973, s. 110 - 111.

<sup>2</sup> Muhsin ZİYA, "Neden Şiir Okuyoruz?" Hisar, Kasım 1974, S. 131.

yapılamıyacağını kabul etmekle beraber, târifsizliğe de ibraz ediyorlar. Edebiyat metodolojisi ile uğraşanlara göre, kavram bilgisinin teşekkül etmediği yerde ilmi bir çalışmadan söz edilemez. Şiir ise, edebiyatın en aslı kavramlarındaki birisidir. Bu itibarla, onu öteki edebiyat türlerinden ayıran, kendisine çok benzeyen unsurların karşısındaki yerini tayin eden bir târife de ihtiyaç vardır. Böyle bir târif, herkesin üzerinde birleşebileceği bir kesinlik taşımasa bile, yine de şiirin, kendisine çok benzeyen diğer edebiyat türleri yanındaki ayırıcı vasıflarını ortaya koyacağı için gereklidir. Şiir için böyle bir târife her zaman ihtiyaç duyulmuş olmalı ki, devirlere ve şahsiyetlere göre değişen ifade kalıpları içinde olsa bile, şiir kavramına bağlı telâkkilerde, eski deyimle söyleyelim, "ağyârını mânî, efrâdını câmi" unsurların belirtilmesine daima dikkat edilmiştir.

Türk edebiyatında şiir, şiiriyet, şâir, nazım, nâzım, nazım vb. kavramlar hakkında söylenmiş ve yazılmış pekçok ifade bulunmaktadır. Tezkirelerdeki bilgilerden ilk poetik çalışma olduğu ileri sürülen ve 16 ncı yüzyılda Hatîb-zâde Abdullâf tarafından yazılmış bulunan Latîfî Tezkiresi bu bakımdan bilhassa önemlidir. Şâirlerin manzum ve mensur eserlerine serpiştirdikleri şiir anlayışları ile ilgili hükümlere kadar, pekçok kaynakta şiire ait unsurlar belirtilmeye çalışılmıştır. Türk nazımının tarihi geçmişini çok eskilere gitmektedir ve başka milletlerin edebiyatlarında olduğu gibi Türk edebiyatında da nesirden önce nazım vardır. Dolayısıyla edebiyatımız, nazımla ilgili ifade ve değerlendirmeler bakımından da bir hayli zengindir. Ancak biz burada bir şiir tarihi, hattâ tarihçesi yazmayı düşünmediğimiz için, bu konuya ait gelişme sîsilesini lûgatlerden ve poetikalardan takip etmeye çalışacağız.

\* \* \*

19 uncu yüzyılın başlarında Encümen-i Şuarâ'nın gayretleriyle şiir yeni bir estetik zeminde tecellî bulmaya çalışırsa da, Avrupaî edebiyatın yaygınlaşması yeni târif ve telâkkî unsurlarını da beraberinde getirdi. Devrin tanınmış edîpleri, geleneksel bilgi ve tecrübelerine Batıdan gelen tesirleri de katarak nazımla ilgili kavramlara yeni yorum ve açıklamalar getirdiler. Tanzimat döneminde bunun öncülüğünü bilhassa Muallim Nâci (1850 - 1893) ile Recâf - zâde Mahmud Ekrem (1847 - 1914) yaptılar.

Şemsettin Sâmî, ünlü lûgati Kamûs-ı Türkî'de şiirin vezinli ve kafiyeli söz olduğunu söyledikten sonra, onun mânen güzel hayâller ve tasavvurlar ihtiva etmesi gerektiğine de işaret eder. Şemsettin Sâmî'ye göre, gayret ve tahşîl ile şiir söylenemez, şâirlik "istidât-ı tabîî ile olur." Aynı lûgatta nazımın da vezinli, kafiyeli söz olduğu söylenildikten sonra, şiir ile nazım arasındaki fark şöyle belirtilmektedir: "Nazım mevzun ve mukaffa sözdür, hattâ sarf ve nahve dâir mebâhis gibi fikr-i şâirânenen büsbütün bîgâne mevâd dahi, mevzun ve mukaffa olunca, nazım denilir; halbuki şiirde vezin ve kafiyeden ziyâde efkâr-ı şâirâne ve hayâlât-ı müheyyice 'itibâr olunur". Görülmektedir ki, Şemsettin Sâmî'ye göre her nazım şiir değildir. Bir nazımın şiir olabilmesi için, onun, şâirâne fikirler ve heyecan verici hayâller de ihtiva etmesi gerekmektedir<sup>3</sup>.

Muallim Nâci, Lûgat-i Nâci'de, şiir ve nazım kavramları ile ilgili pek farklı şeyler söylemiyor. O da şiir ve nazımın "mevzun ve mukaffa söz" olduğunu söyledikten sonra, "Her mevzun söze şiir denilemez". hükmünü de veriyor. Nâci'ye göre şiir "en belîğ, pek

<sup>3</sup> Şemsettin SÂMÎ, *Kamûs-ı Türkî, İnkıdam Matbaası 1901. (Temel Türkçe Sözlük-Sadeleştirilmiş ve genişletilmiş Kamus-ı Türkî, Doç.Dr. Mertoî TULUM başkanlığında bir heyet, 1. bs., İstanbul 1985.)*

beliğ söz" demektir<sup>4</sup>. Nâci şiir, nazım ve nesir hakkındaki görüşlerini, elbet en geniş bir şekilde *Istılâhât-ı Edebiyye* adlı eserinde ortaya koymuştur. Onun bu kitabında yer alan görüşleri özetle şöyledir: Nesir ve nazım diye ikiye ayrılan söz, ya belîğdir, ya değildir. Ancak belîğ olan sözler edebiyattan sayılabilir. Bunlar nesir de, nazım da olabilirler. Eğer belîğ değilse, nazım olsun, nesir olsun, edebiyattan sayılamazlar. Sözün belîğ olup olmadığını herkes anlayamaz; bu olgun ve üstün zevk sahiplerinin işidir ve Allah vergisidir. Edebiyatın en güzel parçaları şiirlerdir. Şiir, edebiyatın en seçkin ve en değerli kısmını teşkil eder. Edebiyattan sayılmayan söz, şiir sayılmamalıdır. Bir söze şiir denilmesi için ise, onun önce edebiyattan sayılması gerekir. Elbet bunun için manzum olması yetmez. Çünkü her manzum söz edebiyattan sayılamaz; ona şiir de denilemez. Mademki sözün edebiyattan sayılabilmesi için belîğ olması gerekiyor ve mademki sözün manzum olması belîğ olmasını gerektirmiyor; o halde şiir denilecek sözün mutlaka manzum olması de gerekmez. . . Edebiyattan sayılamayacak 'nazım'lar vardır. Her manzum sözün edebiyattan sayılmaması normaldir; edebiyattan sayılmayan söz ise hiç bir zaman şiir<sup>4</sup> olamaz. Edebiyat içinde, yapası en çok çekici olan sözler şiirdir. Yani edebiyat belîğ sözler ise, şiir en belîğ sözlerdir. Şiir edebiyatın en seçkin parçaları olduğundan, her şiir edebiyattan sayıldığı halde, her edebiyattan sayılan söz şiir olamaz.

Şiir hem nazım, hem nesir kisvesinde tecelli edebilir. Bir söze manzum olduğu için 'şiir' denilemeyeceği gibi, mensur olduğu için 'şiir değildir' de denilemez. Ancak tabiat, manzum olan şiire, mensur olandan daha çok meyleder. Bir fikir nesirle tıpkı şiir gibi söylene, aynı fikir nazımla yine şiir olarak ifade edilse, yine nazım olan sevilir. Bu hal, nazımdaki tabiatı çeken özel âhenkten ileri gelir. Kafiye ise, nazımın çekiciliğini arttıran süstür. Bunun içindir ki, kafiyeli nazım, kafiyesiz nazımdan daha çok sevilir. Şiirden öteden beri 'vezinli kafiyeli söz'diye bahsedilir. Ashında, şiirin mutlaka kafiyeli ve vezinli olması için gerçek bir sebep yoktur. Biz genel olarak belîğ sözlere edebiyat demekle beraber, bunların en çok belîğ olanlarına şiir diyoruz. Manzum veya mensur olanlarını kaydetmiyoruz. Bununla beraber, şiir denilebilecek bir sözün mensur olmasına nisbetle, manzum olmasından daha çok zevk duyuyoruz.

Bizce şiir nazım ve nesir hâlinde olabilir. Yalnız manzum olması gerekmez. Ama öyle olması yaygın bir anlayıştır. Şiir denildiği zaman vezinli ve kafiyeli söz hatıra geliyor. Halbuki kafiyeli ve vezinli her söz, şiir olamayacağı gibi, edebiyattan bile sayılamaz. Oysa öyle mensur sözler vardır ki, nice manzûmeden üstündür.

İnancımıza göre, nutuk (söz) yaratılalı şiir mevcuttur.

Dünyada şiirsiz adam olamaz. Şiir ümit gibidir. Şu kadar var ki, herkesin şiiri kendi zevkine göre olur. Vezin kafiye yokken de şiir vardı. Hiç nutuk (söz) olur da şiir olmaz mı? Bu gösteriyor ki, şiirin yalnız nazma mahsus olduğu anlayışı yeni zamanlarda çıkmıştır. Bizim târif etmeğe çalıştığımız şiir, tabiidir. Şiire vezinli kafiyeli söz demek sun'î olur. Bu konuda tabiiyet, sun'îlikten önce gelir. Çünkü insanın hiç beğenmeyeceği bir söz manzum olabilir. Aksine, pek beğenebileceği bir söz de mensur bulunabilir. Ötekine şiir demeğe, berikine dememeğe neden mecbur olsun? Bu, zevke ait bir keyfiyettir. Hangi sözü şiir telâkkî ediyorsa, bu adı ona verir. "Şiir nedir?" sorusuna, 'en belîğ sözlerdir' cevabı verilebilir. Söz belîğ olmadıkça şiir olamayacağı gibi, edebiyattan da

<sup>4</sup> Muallim NÂCI, *Lûgat-i Nâci* (1904), Çağrı Yayınları, İstanbul 1978.

sayılamaz<sup>5</sup>.

Görüldüğü gibi, şiir ve nazım kavramlarına çağına göre bir hayli yeni yaklaşımlar getirmiş olan Muallim Nâci'nin görüşlerini böylece özetledikten sonra, öteden beri Avrupalı Türk edebiyatının plan ve programını yapan, kaidelerini tesbit eden kimse olarak tanınan Recâf-zâde Mahmut Ekrem'in, şiir ve nazım konularındaki görüşlerine de temas etmemiz gerekmektedir. Yeni şiirin meselelerini bir bütün hâlinde ele alıp onları sistemleştiren, Ekrem'dir. Edebiyatın ve dolayısıyla şiirin yeni bir görüşle târif ve izâhını, ilk olarak, onda buluruz<sup>6</sup>. Şiir ve nazımla ilgili görüşlerine daha ziyâde Ta'lim-i Edebiyat (1879), Zemzeme III (1885) ve Takdîr-i Elhan (1886) adlı eserlerinde yer vermiş olan Ekrem, şiirin manzum, mensur, vezinli veya kafiyeli olup olmayacağı gibi hususlarda Nâci'den pek farklı düşünmemektedir. "Şiir" kelimesinin mânâsını bir hayli genişleten Ekrem'e göre de şiir kafiye ve ölçüye dayanmayabilir. Şiirin mensur olarak ortaya konulması da mümkündür. Ona göre estetik ölçü, şiirin kendinde değil, okuyucunun üzerinde bıraktığı tesirdedir. O, insanı düşündüren, hülyalara sevk eden veya hüzünlendiren şiirleri güzel sayıyor. Ekrem'e göre, şiirin kıymeti kullanılan kelimelerde değil, şâirin şiirini yaşamış olmasındadır. Böylece şiir yazılan değil, yaşanan şey olmaktadır.

Ekrem'e göre sanat güzelliğin peşindedir; şiirin gayesi de sadece güzel olmaktır. Bugüne kadar güzelliğin tam bir târifi yapılamamıştır. Ama herkes onun varlığını kabul etmektedir. Güzellik tabiatta, düşüncede, duyguda, hayâl ve harekette bizi hayrete düşüren, kalblerimizi şevk ve heyecanla dolduran şeydir. Edebiyatta güzellik fikirlerle kelimelerin tam bir uyumu ile sağlanır. İlk şartı güzellik olan şiirde, sırayla duygu, hayâl ve düşünce güzellikleri bulunmalıdır. Şiirde bilhassa duygu güzelliği esastır; hayâl ve düşünce güzellikleri daha sonra gelir. Fakat duygu ve hayâl güzelliklerine birlikte sahip olan şiirler, çok daha güzeldirler. Şiirin ahlâklılıkla veya ahlâksızlıkla da ilgisi yoktur. Şiir ne ahlâkı bozmalı, ne de ona hizmet etmelidir. Bunun gibi, şiirin mantıkla da bir ilgisi olamaz. O mantığın kontrolünden uzaktır. Şiirin konusunu insanla tabiat teşkil eder ve şiir insan ve tabiatta var olan bütün güzelliklerle ilgilidir ve "Zerrât-tan şumûsa kadar her güzel şey şiirdir".

Ekrem'e göre, şiirde aranması gereken bir özellik de 'hakkate uygunluk'tur. Fakat bu özellik, şiire hayâlin kapılarını asla kapayamaz. Çünkü resimde renk ne ise, şiirde de hayâl odur. Hayâlsiz şiir, renksiz resme benzer. Şiirde güzel hayâller yaratmak, onları konunun bütünü ile ve birbirleriyle tâm bir âhenk hâlinde bulundurabilmek de, resimde renklerin armonisini te'min etmek kadar güç bir iştir. Hayâl, şüphesiz ki, hakikatın değiştirilerek ifâde edilmiş şeklidir. Bu hususta garâbete kaçmamak, yani hakikatı aşırı şekilde değiştirmemek, sâdece onu göze daha câzip görünecek bir hâle sokmak icâb eder.

Şiirin bütün bu esas özelliklerinden sonra Ekrem, onun bazı teknik özellikleri üzerinde de durur. Ona göre şiir, birtakım teknik kayıtlara da uymak zorundadır: Şiirin söylenişinde dikkat edilecek en mühim nokta, ona göre, "tabii" yani "külfetsiz" oluşturu

<sup>5</sup> Muallim Nâci, *Istilâhât-ı Edebiyye* (1889), (Yeni harflerle baskıya hazırlayanlar: Dr. Alemdar YALÇIN ve Abdulkadir HAYBER, Ankara 1983, s. 69 vd.)

<sup>6</sup> Kenan AKYÜZ, *Batı Te'sirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara 1970, 3. bs. s. 84



ve ifâdenin kusurlu oluşu, şiiri değerinden düşürür.<sup>7</sup>

Tâhir-ül-Mevlevî (Tâhir OLGUN)'nin Edebiyat Lûgati'nde, nazım hakkında, "Edebiyatda sözü ölçülü ve âhenkli söylemek mânâsnadır. . . Mısrâların dizi hâlinde olması, ölçülü sözlere manzum denilmesine sebep olmuştur. Her vezinli söz nazımdır, fakat mânâca güzel olabileni şiirdir. Yâni her mevzûn söz şiir sayılamaz. Binâenaleyh her mevzûn söz söyleyebilen de nâzımdır, fakat şâir olmayabilir. Şâir olmak için pek güzel söz söyleyebilmek şarttır." denildikten sonra, şiirle ilgili olarak da, Nâci'nin görüşleri aynen tekrar edilmektedir.

\* \* \*  
\* \* \*

Görüldüğü gibi, bu lûgatlerde ve kitaplarda şiir ve nazım kavramları hakkında ileri sürülenler, yapılan açıklama ve yorumlar, birbirinden pek farklı değildir. Sâdece Nâci, kendinden önce mevcut Arap belâğatinin kurallarını yer yer zamanına bağlı dünyadan kopararak yeni, şiiriyetin gerçek mânâsına uygun yorum, izâh, tasnif ve târifler yapıyor. Ekrem, meseleleri daha estetik bir planda ve şâirâne bir üslûpla lanse ederken, Tâhir-ül-Mevlevî, Istilâhât-ı Edebiyye'nin söylediklerini, hemen hemen aynen tekrar etmekle yetiniyor. Edebiyatımızın sonraki dönemlerinde de, şiir ve nazım kavramları hakkındaki görüş ve anlayışlar, genel olarak, pek değişmiş değildir. Ahmet Hâşim'den Yahya Kemâl'e ve Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Necip Fâzıl'dan Cahit Sıtkı Tarancı'ya ve Orhan Veli'ye kadar, son devrin bütün şâirleri, poetikalarını oluştururken bu ilk teorisyenlerin söylediklerine esasta bağlı kalmışlar, ancak şiir ve nazım kavramlarına kendi sanat anlayışlarına ve dünya görüşlerine göre yeni birtakım boyutlar da eklemişlerdir.

Şiir hakkında söylenmiş sözlerin, yapılmış târiflerin ortak bir noktada birleştikleri görülmektedir: Şiir, muharrikleri ve ifâdesi bakımından duygu işi olup bir kelime seçme işidir. Dünyada bulunan her şey şiire konu olabilmektedir. Fakat bu bizi aldatmamalıdır. Şiir dış âlemdaki objelerin bizzat kendisinde değil, onların insanda uyandırmış olduğu duygularda, düşüncelerde, daha doğrusu yazılan eserin yapısında ve üslûbunda gizlidir. Eğer şiir, kaynaktan su fışkırır gibi hayattan kaynamış olsaydı, herkesin şâir olması lâzım gelirdi<sup>8</sup>. Tabiat, eşya ve insanlar, ruhumuzda birtakım intibalar meydana getirirler. Bunlar çeşitli duygu ve heyecanlar hâlinde tezâhür eder. İşte biz bu duygu ve heyecanlarımızı, şiirin kendisine has o büyülü aynasında dile gelmiş görürüz. Bu dile gelişte bizi saran ve etkileyen bir âhenk ve musıkî vardır, çünkü şiir aynı zamanda bir neğnedir<sup>9</sup>. Güzel şiirleri okur veya dinlerken, elem ve kederlerimizden uzaklaşıp bir başka âleme dalıp ditmemizin sebebi budur. Duymasını ve duyurmasını bilen şâir, bize görmediğimiz, bilmediğimiz, gezmediğimiz bahçelerin kapısını açan kimsedir. O, özel bir dil ile, en güzel duyguların, aşkın, sevginin sırrına ermede rehberimiz olur. Biz şiirin büyülü aynasında biraz da kendimizi görürüz. Duyup da söyleyemediklerimizin bir başka dil hâlinde o aynada ifâdesini buluruz. Charles Baudelaire, "Şiirin ilkesi, insanın üstün bir güzelliği aramasıdır." diyor. O halde şâir, güzelliği arayan ve bulan bir kimse olacak; her şeyde ideali, güzeli ve inceliği arayacaktır. Bunları duyacak, yaşayacak; sonra da duyurup yaşatacaktır.

<sup>7</sup> Kenan AKYÜZ, a.g.e., Olcay ÖNERTOY, *Tanzimat Döneminde Edebiyat Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1961.

<sup>8</sup> Mehmet KAPLAN, *Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, İstanbul 1973, s. 291.

<sup>9</sup> Yahya KEMÂL, *Edebiyâta Dair*, İstanbul 1971, s. 48.

Elbet bu alelâde insanların yapabileceği bir iş değildir. Yahya Kemâl ıztırapları, sevinçleri, emelleri, hasretleri olmayanların şiir söyleyemeyeceklerini ifade eder. Ona göre şiir, şâir olarak yaratılmışların işidir. Şiir, duyusun deyiş olmasıdır. Hazların, elemelerin iâdesidir<sup>10</sup>. Hattâ ona göre şiir, sadece duymak sanatı da değildir. Aynı zamanda duyduğunu ifade edebilme sanatıdır<sup>11</sup>. Bu görüşü ile o, "duymak yetmez, duyurmak gerekli; hem de adamakılı duyurmak gerekli. . ." diyen Paul Valery ile aynı çizgide birleşmektedir.

Cehennem Meyvası müellifi Kaya Bilgegil, şiiri, "iç dünyadan veya dış dünyadan gelen güzellik ihtisasının doğurduğu hayret hissine lisanın güzelliğini kullanarak beden verme sanatı" veya "insan rûhunda geçen vâkıalara lisanın muzikalitesinden beden verme işi" olarak târif ederken<sup>12</sup>, Tanpınar, şiirin temellerinin, insan kaderinin ve rûhunun aşk, ölüm, ihtiyarlık gibi tabii unsurları olduğuna işaret eder<sup>13</sup>. Yahya Kemâl'in şiir anlayışında ise, bütün bunların son derece çarpıcı bir lirizme de bürünmesi gerekir. Ona göre, asıl şiir lirik şiirdir. O, lirim kelimesini "aşk" yerine kullanır. Böylece, şiirin yine duygu işi olduğunu ifade etmiş olur. Lirizmi milletimizin başlıca özelliklerinden biri kabul eden Yahya Kemâl'e göre, şiirde lisan, zevk, fikir, mazmun, her şey eskir, yalnız aşk eskimez, her dem tâzedir. Eski şiirimizin iki büyük ustası Fuzulî ve Nedim'e son derece lirik oluşları sebebiyle hayrandır. Hiçbir milletin bu iki şâirimiz avarında büyük lirik şâir gösteremeyeceğini söyler<sup>14</sup>. Yahya Kemâl'in "asıl şiir" olarak kabul ettiği lirik şiiri târif etmek bir hayli güçtür. Onun başlıca özelliği menşee mânâsına uygun olarak her şeyden önce 'muzikal' olmasıdır. Lirik şiirler bize her şeyden önce okunuşları ile tesir eder. Onları mutlaka kendi kendimize veya başkalarına yüksek sesle okumak ihtiyacını duyarız. Bu nevi şiirlerin ikinci özelliği 'didaktik' olmayışıdır. Lirik şiirlerde bir şey öğretme gayesi yoktur. Onlar daha ziyade şâirin duygularını ifade ederler<sup>15</sup>.

Bu hususta, genel olarak birleşilen ortak bir nokta vardır: Asıl şiir, "didaktik" olmayan, yâni bir fikrin ve davanın emrinde ve onun tebliğ vasıtası olmayan şiirdir. Bu, şiirin hiçbir fikir kırıntısı taşımayacağı, hiçbir mesaj iletmeyeceği mânâsına gelmez. Elbet iletacaktır, ama onun taşıdığı fikir unsurlarını tam mânâsıyla sindirmiş olması da bir başka önemli vasıftır. Pascal, "Kalbin öyle sebepleri var ki, akıl onları kavrayamaz." der. Şiir kafadan çok gönüle hitabeden bir sanat olduğuna göre, bazı mesajları belki onun vasıtasıyla iletmek daha çok mümkündür. Şâir de akıl ve mantık sahibi bir kimse olduğuna ve bir cemiyet içinde yaşadığına göre, ortaya koyduğu ürünlerde elbet bu değerlerinin ışığı yansıyacaktır. Bu gayet tabiidir. Ancak, her şeyden önce duygu ve gönül işi olduğunu kabul ettiğimiz şiirde, akıl ve mantık ölçülerine mutlak uygunluk, her okuyan yahut dinleyen için aynı oranda anlayıp üzerinde birleşebileceği birtakım noktalar; fikir kırıntıları ve mesajlar aranılmamalıdır. Bunlar, her şiirde, şâirinin şahsiye-

<sup>10</sup> Yahya KEMÂL, a. g. e., *Sermet Sami UYSAL, İşte Gerçek Yahya Kemâl, İstanbul 1972, s. 148, 157.*

<sup>11</sup> *Sermet Sami UYSAL, a. g. e., s.148, 157, 171.*

<sup>12</sup> M. Kaya BİLGEĞİL, *Cehennem Meyvası, İstanbul 1944, s. 9-10.*

<sup>13</sup> TANPINAR, "Kendi Gök Kubbemiz", *Varlık, nr. 554, 15 Temmuz 1961, s. 4 - 5*

<sup>14</sup> Yahya KEMAL, a. g. e.

<sup>15</sup> Mehmet KAPLAN, "Gece Bestesi", *Millî Kültür Dergisi, S. 45. Haziran 1984.*

tine, sanat ve dünya görüşüne bağlı olarak az veya çok bir oranda zaten vardır. Bunun dozunun ayarlanması şâirin bileceği bir keyfiyettir ve "şürde ilim ve fikir, Paul Valery'nin söylediği üzere, meyvenin içindeki besleyici gıda gibi olmalıdır. Biz meyveyi içindeki vitaminleri düşünerek değil, lezzeti olduğu için yeriz. Lezzetli olmak, besleyici olmağa engel değildir. Tabiat akıl almaz bir maharetle güzel ile lezzetli ve faydalıyı birbirine bağlamıştır."<sup>16</sup> Şâir de şürinde işte böyle bir dengeyi kurabilen bir insan olacaktır. Yoksa şâir ilmin metotlarıyla çalışan bir ilim adamı değildir ve "ilmin usulünde tebliğ, şürin usulünde de telkin vardır."<sup>17</sup>

Tanınmış Fransız sanatçısı Jean Cocteau, "Bir şürde önemli olan ne söylenendir, ne de söyleyiştir, ne mânâdır, ne de mûsikî. Başka bir şeydir; anlatılmaz." demektedir. Mesele, şürdeki işte o "anlatılmaz" olanın sırrına varabilmektir. Bu sözü ile Cocteau, elbet kapalı ve karanlık şürü savunuyor değildir. Şür elbet kapalı ve anlaşılması güç saçmalıkların ifâde vasıtası olamaz. Ama şürin, tıpkı bir nesir parçası gibi, bütün inceliklerine kadar kolayca anlaşılvermesi, varlığını oluşturan, dokusuna renk ve şekil veren unsurların, taşıdığı büyüün hemencecik belirivermesi de beklenilmemelidir. Bu, şür sanatının özüne ters düşer. Şür okuyanı veya dinleyeni biraz olsun düşündürmelidir ki, okuyan veya dinleyen, onun gizli ve esrarlı dünyasında bir şeyler ararken, elem ve kadeslerinden bir nebze uzaklaşabilsin. Şürin bir görevi, bir misyonu varsa, işte buradadır. Şürin akışına dalan, kendisini şürin büyüüne kaptıran insan, artık başka her şeyi unuttur; bir başka âleme doğru yönelir. Böylece insan, içini yakan hüznü ve kederi, bir zaman için bile olsa unuttur, belki aradığı, özlediği saadetin eşiğine sürükleniverir.

Şürin ilk işi dile saygı duymakla başlar. Çünkü şür kelimelerle yazılır.<sup>18</sup> Özel olarak şürin, genel olarak da "yazarın malzemesi dildir. Bir heykeltraş nasıl eserini bir mermer parçasını yontarak meydana getiriyorsa yazar da eserini belirli bir dilde kelimeler seçerek meydana getirir."<sup>19</sup> Mûsikî ile aynı kaynaktan beslenen şür, elbet sâdece güzel hayâllerle, birtakım teşbihlerle yazılamaz. O, aynı zamanda bir dil, bir söz sanatıdır, dil içinde dil yaratma işidir. Dil millî olduğu için onunla yaratılan şür de en millî olan sanattır. Şürin bir başka dile çevrilemez oluşu, onun bu vasfı ile yakından ilgilidir. Cocteau'nun dediği gibi, "şür yazılmış olduğu dile bile çevrilemez." Zira, şürin büyük bir titizlikle seçip yerli yerinde kullandığı ve bir kuyumcu ustası gibi işlediği kelimelerle kurduğu tılsımlı yapıyı, bir başka dilin kelimeleriyle aynı güzellikte yeniden kurmak mümkün değildir. Tanpınar'ın belirttiği gibi, "yalnız şürdür ki, yazıldığı lisânın malıdır. O lisanda okunmak şartıyla güzelliklerine sahiptir, vardır, Çünkü şür dilin özüdür, kokusudur, lezzetidir, mûsikî kabiliyesidir."<sup>20</sup> Ustalık, insanın elindeki malzemeyi gayeye uygun şekilde kullanabilmesindedir. Şürin, yazdıklarıyla kalıcı olması, dil'i kullanabil-

<sup>16</sup> Mehmet KAPLAN, "Şür ve İlim", *Hisar Dergisi*, Sayı: 94, Ekim 1971, s. 9

<sup>17</sup> Necip F. KISAKÜREK, *Şürlerim*, İstanbul 1969, s. 242.

<sup>18</sup> Suut K. YETKİN, "Gene Şür Üzerine", *Hisar Dergisi*, Sayı: 19 Temmuz 1969, s. 5-6; Muhtar TEVFİKOĞLU, "Yahya Kemâl: En Büyük Klâsigimiz", *Töre Dergisi*, Sayı: 150, Kasım 1983, s. 7 - 11

<sup>19</sup> R. Wellek - A. Werren, *Edebiyat Biliminin Temelleri* (Çev: Ahmet Edip Uysal), Ankara 1983, s. 228

<sup>20</sup> TANPINAR, "Şür ve Dünya Ölçüsü", *Cumhuriyet*, nr. 8377, 12 Aralık 1947.

me yeteneğine bağlıdır. O, söyleyişi ve dile tasarrufu ile bir üstünlük kurabilmeli, ortaya bir ustalık örneği koyabilmelidir. Eğer bunu becerebilirse, tılsımı yakalar, estetik zevki yaratan şiire ulaşabilir.

Mehmet Kaplan, şiirde dilin belli bir kalıba girerek âdeta billûr kesildiğine işaret eder.<sup>21</sup> Şâirin elinde dil, eğer "billûr kesilirse", estetik bir bütünlüğe ve olgunluğa erişebilir. Şeyh Gâlib'in ünlü mısırında ifade ettiği gibi, şâir, "Bir başka lisân tekellüm ettim." diyebilen insandır. Duygu, hayâl ve düşüncelerin orijinalliği, güzel şiirlerin ortaya çıkması için yeterli değildir. Bunların belirli bir şekil (form) içinde ve dil denilen bir mekikle başarıyla örülmesi de gerekir.

Şiir bir neğmedir. Vezin ve lisân bu nağmeyi ifade etmek için ancak ve ancak bir âlettir.<sup>22</sup> Ama lüzumlu bir âlettir. Çünkü şiir bir bütündür. İç ve dış yapısı tam bir uyum içinde bulunmalıdır. Şiir, şekil mükemmelliğine sahip oluşu ile de, estetik bir mâhiyet arzetmelidir. Yahya Kemâl, şiiri, vezinsiz, kafiyesiz yazmayı, oyunun kurallarına aykırı bulur. Ona göre, bir yumruklaşmanın spor sayılabilmesi için, boksörlerin ringe çıkmaları nasıl gerekli ise, bir sözün de şiir sayılabilmesi için birtakım kaidelere uygun olarak söylenmesi aynı şekilde gereklidir.<sup>23</sup> Tanınmış İspanyol şâiri Juan Ramon Jimenez'in dediği gibi, şekil endişesi taşımayan hiçbir şiir yaşayamaz; ne eski, ne de yeni!

Şiir, kendisini oluşturan unsurlara şu veya bu oranda muhtaç olan bir bütünlüğün, bir mükemmeliyetin ifâdesidir. "İnsan nasıl tek bir organdan ibâret değilse, şiir de tek bir motiften ibâret değildir. . . Şiir organik bir bütünlükte şekil ve ruh uyumu içinde tam bir mükemmeliyet imajı vermelidir. Şiir bir mükemmeliyetle başlamalı, aynı mükemmeliyetle devam etmeli ve aynı mükemmeliyetle bitmelidir."<sup>24</sup>

Şiir bir terkidir. Duygu, hayâl, fikir, dil ve şekil onun unsurlarıdır. Bir şiir, bu unsurların her birine ayrı ayrı muhtaçtır ve şiir, bunların şekil potasında dil ile yapılan şâirâne bir terkidir, mânâlı bir sentezdir. Şiirin doğabilmesi için, işinin inceliklerini bilen bir şâir, şekil (form) denilen tezgâhın başına oturacak, duygu, hayâl ve fikirleri, dil dediğimiz şâirâne bir mekikle ve sabırla, iplik iplik dokuyacaktır. Kumaş, renk renk ve çeşit çeşit birçok iplikten örülür; fakat ayrı ayrı hiçbirine benzemez. İşte şiir, bu mânâda üstün kalitede bir kumaştır. Necip Fâzıl, "şiir, klor ile sodyumun bir araya gelince kürdüğü ve ayrı ayrı bunların hiç birine benzemeyen esrarlı tuz terkindeki sırâ eşittir." der.<sup>25</sup> Mârifet bu terkiyi yapabilmektedir. Bunun için şâir, doğuştan yetenekli olduğu gibi, teorik olarak şiirin ne olup, ne olmadığının bilgisine de sahip bulunacaktır. Yani, Necip Fâzıl'ın söylediği gibi, şâir ne yaptığının yanısıra, niçin ve nasıl yaptığının ilmine muhtaç ve üstün marifetinin sırrına müştak, bir tılsım ustası olacaktır.<sup>26</sup> O ancak bu takdirde şiir kumaşını dokuyarak onu bedif (estetik) bir bütün olarak ortaya koyabilir. Çünkü, "genel olarak sanatkârâne (artistik) faaliyetin mahsulleri, özel olarak da

<sup>21</sup> Mehmet KAPLAN, *Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, s. 497

<sup>22</sup> Yahya KEMAL, *a. g. e.*, s. 48.

<sup>23</sup> Mehmet ÇINARLI, *Hâtıraların Işığında*, Cönk Yay., 1984, s. 32.

<sup>24</sup> Muhtar TEVFIKOĞLU, *Adı geçen yer*.

<sup>25</sup> Necip F. KISAKÜREK, *a. g. e.*, s. 238.

<sup>26</sup> Necip FAZIL, *aynı yer*.

şiiir, bir estetik (bedif) tefekkür kompozisyonudur.<sup>27</sup> "Şiiir saf ve bedif bir tefekkürdür."<sup>28</sup> Yahya Kemâl, bu kompozisyonlaştıırma işini, "şiiir duygusunu lisân hâline getirinceye kadar yoğurmak ve en çok toplu bir madde hâline sokmak, o kadar ki mısra güya hissini ta kendisi imiş gibi kaarie bir vehm vermek. . ." şeklinde açıklar.<sup>29</sup> Elbet bunu yapacak sanatkârın yâni şâirin bir kere dile iyi tasarruf etmesi ve belli bir zevk seviyesine ulaşmış olması gerekir. Şâir toplumunun dilini, onun tarih içindeki mâcerâsını bilecek ve benimseyecektir. Ayrıca o, toplumun değer yargularına, ortak kabullerine de saygılı olacaktır. Çünkü, şâir şiiirler yaratan simsedir, fakat şiiirlerinin malzemesi yaşadığı hayattan çıkarttığı anlamdır.<sup>30</sup>

Estetik (bedif) tefekkürün unsurları olan hayâl, duygu (his) ve fikir unsurları, şiiirde birbirini tamamlayan unsurlar olarak yer alırlar. Başka bir söyleyişle, şiiirde bedif tefekküre vücut veren şey hayâl, duygu ve fikir unsurlarının içiçe oluşları, yani birbirleriyle olan esrârengiz münasebetleridir. Bir şiiirde duygularla hayâlleri ayırmak oldukça zordur. Genel olarak sanatkâr, özel olarak da şâir, bazan duygularını güzel ve orijinal hayâllerle süsler, onları daha canlı ve mânâlı hâle getirir; bazan da hayâller yardımıyla daha değişik ve daha zengin duygulara ulaşır. Zira, şiiirin kaynağı duygularda, duygularda ve hayâllerdedir. Şiiir her şeyden önce duygu ve hayâle dayanır. Hayâllerin taşıdığı mânâ, alelâde dilden sadece daha üstün değildir; aynı zamanda güzeldir.<sup>31</sup> Tabiat tek başına güzel ve mânâlı değildir. İnsanlar, özellikle de şâirler ve sanatkârlar onu hayâllerleriyle güzelleştirip mânâlandırırılar. Ekrem bu yüzden resimde renk ne ise, edebiyatta da hayâl gücünün aynı şey olduğunu söyler. Ona göre insan duyar, ayırır, düzene koyar; hayâl gücü ile de yaratır, mânâlandırır ve süsler.<sup>32</sup>

İnsanın tabiattan aldığı intibalar elbet çok karışıktır. Bunların bir sanat eserine malzeme olabilmeleri için bir seçme ameliyesine ihtiyaç vardır. "İster irâdeli, ister irâde dışı olsun, hayâller âletle ölçülebilenin dışında cereyan eden şahsî ve itibarî görüntülerdir. Bütün insanların muhakemeleri hayâl ve gerçek arasında gider gelir." Bunlar oldukça karmaşık ve düzensiz hayâllerdir. Güzeli, çirkinini, iyisi ve kötüsü vardır. Şâir, hayâller arasında ustaca bir seçme yapabilen, "hayâl dünyasından bazı şeyleri alıp getiren kimsedir." Reelin çıkmazından bunaldıkça zaman ve mekân bakımından gerilere veya ilerilere yönelen, hayâl eden bir insan olarak sanatkâr, aynı zamanda, bu hayâller arasında bir seçme yapmak güç ve yeteneği ile de alelâde insanlardan ayrılır. O, estetik zevk uyandırabilecek karakterdeki hayâllerini seçerek eserinin hamuruna katar ve onu yoğurur. Hayâl dünyasından getirdiklerini ayıklama işlemi, elbet şâirin güzel ve güzellik kavramlarıyla ilgili birikimleriyle doğru orantılıdır.<sup>33</sup> Diğer yandan, Ekrem'in ifade ettiği gibi, muhayyilemizin yarattığı hayâllerin dâimâ hakikate uygun veya benzer

<sup>27</sup> Sadık K. TURAL, "Şiiirin Dünyasına Yaklaşmak", *Konevi Dergisi*, Sayı : 12, Eylül 1983.

<sup>28</sup> Kaya BİLGEGİL, *a. g. e.*, s. 37.

<sup>29</sup> Yahya KEMAL, *a. g. e.*, s. 262 - 263.

<sup>30</sup> R. Wellek - A. Warren, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>31</sup> Mehmet KAPLAN, *a. g. e.*, s. 127, 267, 394.

<sup>32</sup> Recâizâde M. EKREM, *Ta'lim-i Edebiyat*, s. 48.

<sup>33</sup> Sadık K. TURAL, *adı geçen yer*.

olmaları da gerekmez. Şu kadar var ki bunlar hiç olmazsa kabul olunur ve anlaşılır surette olmalıdır.<sup>34</sup>

Duygu, şiirin en aslı unsurudur. Hattâ İtalyan estetikçisi Benedetto Croce'ye göre şiir, duygunun dilidir. Yahya Kemâl de şiiri, kalbden geçen bir hâdisenin lisân hâlinde tecelli edişi, hissin (duygunun) birden lisân oluşu ve lisân hâlinde kalışı şeklinde târif eder.<sup>35</sup> Ünlü İngiliz sanatçısı T.S. Eliot'a göre de, en felsefî sanat dalı olan şiirin ham maddesi duygudur. Ancak o, şiirde ifâde bulan bu duygunun şahsî olmaması, estetik ve ya objektif bir duyguya dönüştürülmesini de ister. Bunun için de şâirin kendi şahsiyetinden kaçarak dimağını bütün bir medeniyetin değerlerini ifâde eden kolektif bir şura ya'nî geleneğe teslim etmesi gerektiği söyler.<sup>36</sup> Bu yerinde bir tesbittir. Zira, milletin sanat geleneğine bağlanmayan, onun kültür değerlerinden gıdasını almayan sanatın, yaşama şansı pek yoktur. Sanatkâr, bu arada şâir, kendisini her bakımdan geleneğin güçlü ve denenmiş kollarına teslim edebilmelidir. Çünkü, "şiir, içine doğduğu cemiyetin zevk, his, hayâl dünyasından aldıklarını, âhenk, istiâre ve telmihler yardımıyla, bedîî bir tefekkür hâline getirme gayretidir."<sup>37</sup>

Duygu, etrafımızı çepçevre saran eşyanın ve öteki insanlarla olan münâsebetlerimizin kalbimizde meydana getirdiği hazlar ve elemeldir; sevgidir, aşktır, kindir, nefrettir, kederdir, hüzündür, acıdır vs. dir. Mehmet Kaplan'ın söylediği gibi, biz her şeyi duygularımızın arasından görürüz. Dünyayı bize güzel veya çirkin gösteren budur.<sup>38</sup>

Sanatkârlar duygular arasında bir seçme yaparak onları eserlerine malzeme yaparlar. Böylece tabiatı ve hayatı daha güzel ve daha mânâlı görmemizi sağlarlar. Onlar hayatımızı daha renkli, dünyamızı daha canlı ve güzel duyan ve duyurabilen insanlardır, sanatkâr bir mizaca sahip kimselerdir. Eşyada bizim, yâni alelâde insanın görmediklerini görür ve gösterirler, duymadıklarımızı duyar ve duyururlar. Maddeye âdeta ruh ve can verirler. Eğer şâirseler, kelimeler onların dilinde kanatlanıp uçan birer kelebek olur, bambaşka mânâlar kazanır. Fâruk Nâfiz Çamlıbel'in sanatkâr ruhlu insanları anlattığı "ŞÂİR" adlı şiiri, bu incelikleri anlatması bakımından çok mânâlı bir şüirdir. Şâir bu güzel şiirine şu mısralarla başlamaktadır:

Eşyâyı tanıırken hepimiz sâde dışından,  
Esrârına yol bulduk onun anlatışından.

Eşyâyı sadece dışından tanıyabilen bizler, şâirin anlatışıyla onun sırrına ereriz. Bu bizde bir güzellik ve hayranlık duygusu uyandırır, kendimizi aşmamızı sağlar. Elbet kalbimizde vuku bulan bütün duygular, bir sanat eserine malzeme olacak nitelikte olmazlar. Alelâde insandan farklı yaradılıştaki sanatkâr, özellikle de şâir, bunları kolayca ayırır. Şâir bu ayıklamayı ve takdim işini yapanın insandır. Elbet bu ayıklama ve takdim işini onun dünya görüşü ve mizacı şekillendirir.

<sup>34</sup> *Recâizâde M. EKREM, a. g. e., s. 49*

<sup>35</sup> *Yahya KEMAL, a. g. e., s. 48.*

<sup>36</sup> *T. S. ELIOT, Edebiyat Üzerine Düşünceler (Çev: Sevim Kantarcioğlu), Ankara 1983 (önsöz).*

<sup>37</sup> *Sadık K. TURAL, Zamanın Elinden Tutmak, İstanbul, 1982, s. 136.*

<sup>38</sup> *Mehmet KAPLAN, a. g. e., s. 215.*

Netice olarak diyebiliriz ki, Őirde estetik bütünlük, belirli bir Őeklin (form) çerçevesine sıkıca bağlı olarak ortaya çıkar. Tuğla, çimento, demir, kum, boya vb., mâhir ellerde işlenerek ortaya güzel bir bina, bir mîmâri eser konulur. Bu binanın nihai Şekli önceden bilinir, planı ve projesi ona göre çizilir. Bina bitirilip boyandıktan sonra, kullanılan malzeme yok olurken, gözleri kamaştıran bir bina göklere yükselir. Őirde de durum aynıdır. Duygu, fikir, hayâl ve dil gibi unsurları ustaca kullanan Şâir, onlardan estetik bir güzelliğe, çoşkun bir lirizme sahip olan Őiri meydana getirir. Şiir, mükemmel bir yapıdır, bir bütündür. Onun taşıdığı diğer bütün güzelliklere bu mükemmel yapının kapısından girilip, merdivenlerinden çıkılarak erişilebilir.

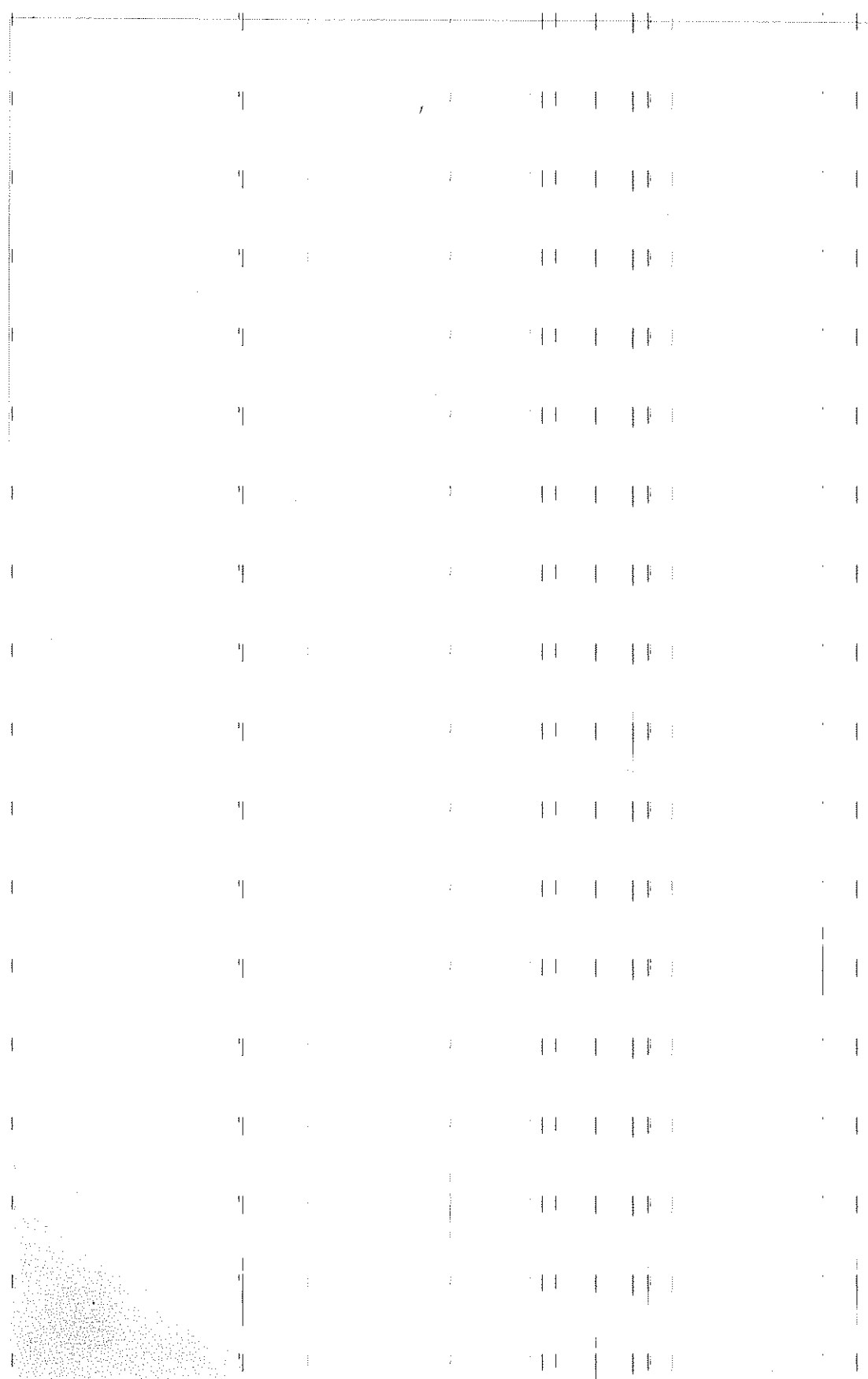


Figure 1: A grid of 10x10 small plots, each showing a different pattern of vertical lines and dots, possibly representing data points or a specific type of plot.



## BİLİMSEL VE TEKNOLOJİK GELİŞMENİN SOSYAL VE KÜLTÜREL BOYUTLARI

Prof.Dr. Mehmet SAĞLAM\*

Bu bildirinin amacı; Bilimsel ve Teknolojik gelişmenin sosyal ve kültürel boyutlarının önemini ortaya koymaya çalışmaktır. Başka bir anlatımla bu çalışmada;

a) Bilim tanımından hareketle bilimsel gelişmede esas olanın bilimin bütünlüğü içinde sistematik bilgi biriminin karşılıklı bilim alanları etkileşimiyle oluştuğu ve teknolojinin de ' her türlü bilimsel bilginin uygulamaya aktarılması' anlamında kullanılan bir kavram olduğu ve bu anlayış içinde eğitim biliminde, Sosyoloji'de Psikoloji'de ve Ekonomi'de de teknolojiden söz edildiği,

b) Bilimsel gelişmenin, ancak belirli bir sosyal ve kültürel ortamda ortaya çıktığı, dolayısıyla Sosyal ve Kültürel sistemle bilimsel ve teknolojik gelişme arasında sürekli paralellik olduğu,

c) Sadece Fen Bilimleri ve onlardan elde edilen bilgilerin uygulamaya aktarılması çabasının, bilimsel ve teknolojik gelişmeye yetmeyeceği: bu anlayış içinde bilimsel ve teknolojik gelişmenin tek kanatlı bir kuş gibi "Teke off" a' geçemeyeceği, ortaya konmaya çalışılacaktır.

### 1- Bilim Nedir? Teknoloji Nedir?

Bilgi ve tecrübenin oluşturduğu sistematik bilgiler bilim olarak tanımlanabilir. Teknoloji ise, "her türlü bilimsel bilginin uygulamaya aktarılması" başka bir ifadeyle bilimsel bulguların pratik hayatta kullanılmasıdır.

### A- Bilimin Tarihi Gelişimi:

Bilim, bir savaşın ilanı, bir barışın akdi yahut istiklâl gibi belli bir günde elbette ortaya çıkmış değildir <sup>1</sup>. Evrensel kaynağına ilişkin tutarlı bir kritere sahip olamadığımız bilim, aslında insan toplumlarının maddi ve manevi refah seviyelerine etkide bulunan somut bir proses dir. Tarihin ilk dönemlerinde bilim daha çok kişisel gayretler neticesinde ortaya çıkarken ilerleyen zaman içinde o, değişik şekillerde topluma mal edilerek göl iken deniz, deniz iken okyanusa dönüştü. Bunun sonucunda da bilim, fethe edilmesi bir insan ömrünün sınırlarını aşan bir mesele haline geldi.

### a) İlkçağ'da Bilim:

Herodot'a göre, yer bilimi anlamına gelen Geometri Eski Mısır, gökbilimi, astronomi ise Babilonya uygarlıklarının tarımsal pratik hayatlarından doğmuştur <sup>2</sup>.

Eski Mısır, Babilonya, Frigya, İsrailoğulları, daha doğrusu Akdeniz Kültürlerini sinesinde birleştirmiş olan eski Yunan düşüncesi, onların, pratik hayatta elde ettiklerini teoriye çevirerek bilimsel bir anlatımla ortaya koymayı bilmişlerdir. Yunanlılar, elbette bununla yetinmemiş olup bu eski bilgilere kendi hayat tecrübelerini de ekleyerek bugün

\* *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Rektörü*

<sup>1</sup> *Adnan Adwar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Baskı, 1982.*

<sup>2</sup> *Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1982.*

özellikle Batılıların hayranlıkla baktıkları ve kendi uygarlıklarının temellerinden biri olarak kabul ettikleri eski Yunan Uygarlığını kurmuşlardır.

Eski Yunanlılar kendi uygarlıklarını kurarken bilimsel iki önemli faktörden istifade etmişlerdir. Bunlardan biri; bir şeyi bilmeye uğraşmak, yani âlemin nasıl olduğunu, bünyesinin ne şekilde olduğunu bilmek için sarfettiği gayrettir. Diğeri ise; amacı yalnız bilmek olan bu teorik âmilin yanındaki pratik bir motiftir. Biz, âlemi yalnız bilmekle yetinmeyiz, bir de ona hâkim olmayı isteriz. Yunanlılar birinci faktöre bugünkü bilim anlamında "felsefe", ikincisine ise "teknik" adını vermişlerdi. Felsefe; evreni kavramaya uğraşan teorik araştırmaların, teknik ise, bütün zanattaki pratik beceriler ve usullerin bütünüdür. Felsefe, âlemi kavrama faaliyeti, teknik ise eşyaya pratik gayelerimize yarayacak bir şekil kazandırma faaliyettir <sup>3</sup>.

Felsefe ve Teknik kelimeleri Eski Yunan uygarlığında iki farklı olguyu ifade etmiş olmalarına rağmen gittikçe birbirlerinden uzaklaşan, değişik boyutlar kazanan ve birbirlerine zıt iki farklı faktör olmamışlar tam tersine birbirlerini tamamlayan ve bazan da kimi düşünürlerde olduğu gibi, tamamıyla "filozof" adı altında birleşebilen kelimelerdir.

Bu cümleden olmak üzere, ilk dönemin Yunan Filozofu örneğinde olduğu gibi, felsefe ile teknik aynı kişiler tarafından icra edilmekte idi. Diğer bilimlerde zaten felsefe çatısı altında toplanmıştı. Bu durum, Eski Yunan filozofu Aristo döneminde bozulur gibi olduysa da esas iskeletiyle Rönesans dönemine kadar devam etti.

#### b) Ortaçağ'da Bilim:

İlkçağ filozofları hayatla iç içe olup, tabiatın kurallarını adeta bilincin ilkeleri haline getirmişlerken, Ortaçağ bilginleri, daha doğrusu din adamları, bunun tam tersini yapmışlardır. Onlar, her ne kadar trivium (üç) ve quadriyum (dört) adı altında yedi serbest sanatın kiliselerde daha sonra da okullarda (scolae) okutulmasına müsaade etmiş iseler de, esasında kilise bilginleri Kutsal Kitap'larından çıkarmış oldukları bilgilerini tabiatın kaçınılmaz prensipleri haline getirmeye çalışmışlar ve de bunun aksini iddia edenleri kovuşturmakta, durumuna göre engizisyon mahkemesine vermekten, suçlu bulundularını Giordano Buruno örneğinde olduğu gibi, diri diri ateşte yakmaktan geri kalmamışlardır. Fakat, bütün bunlara rağmen, bir Fransız felsefecinin dediği gibi "Ortaçağ felsefesi olmamış olsaydı Rönesans Dönemi belki de hiç olmazdı" <sup>4</sup>.

Batı uygarlığı bu evreleri yaşarken, acaba İslâm hangi merhalelerden geçti? Biraz da bunu inceleyelim.

7. ve 8. yüzyıllarda İslâm âlemince, kendilerinden önceki uygarlıkları tanımlık gayesiyle başlatılan tercüme faaliyeti, 9., 10. ve 11. yüzyıllarda yankısını bularak İslâm Dini'ne mensup olan milletleri, uygarlığın zirvesine ulaştırmıştır <sup>5</sup>. Övünç kaynağımız olan Farabî, İbn-i Sina, Gazali ve diğer İslâm büyükleri bu dönemlerin önemli simalarıdır <sup>6</sup>.

İslâm Alemi, Eski Hint, Yunan ve Roma Kültürlerini bilmemiş olsaydı, bu simalar

<sup>3</sup> Ernest Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, Çeviren Nacit Gökberk, İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1943, s. 3.

<sup>4</sup> Edouard Jeuneau, *La Philosophie Medievale Paris: PUF, 1967.*

<sup>5</sup> H Ziya Ülker, *Uyanış Döneminde Tercümenin Rolü*, İstanbul: 1939.

<sup>6</sup> İdem, *İslâm Felsefesi Ankara Selçuk Yayınları, İkinci Baskı, Tarihiz.*

bu noktalarda belki de olmayacaklardı. Farabî, gereği gibi Eflâton ile Aristo'yu bilme-  
seydi Farabî, aynı şekilde, büyük bir ihtimalle İbn-i Sina yetişmeyecekti.

Ortaçağ boyunca etkisiyle bilimsel ilerleyişe engel olan Aristo'nun otoritesini,  
Batılılar Endülüs Emeviler dönemi İspanya'sında özellikle 10. ve 11. yüzyıllardaki  
Latince tercüme ve kültürel faaliyetlerin katkısıyla, ortaya çıkardıkları Rönesans'larıyla  
yıkmasını becerebildikleri halde, ne yazık ki hâla İslâm Alemi birçok konuda Gazali'nin  
otoritesini aşabilmiş değildir. "İslâm Rönesansı" fundamentalisme değil, İslâm'ın 12.  
yüzyılın sonlarına kadar sürmüş olan "aydınlanma" geleneği ile çağdaş bilim zihniyeti-  
nin tanışması sayesinde mümkün olacaktır <sup>7</sup>.

### c) Modern Çağ'da Bilim:

Yeniden doğuş anlamına gelen ve Modern çağın ilk basamağı olan Rönesans  
döneminde ise, esas itibariyle yapılan yegane şey, Kutsal Kitab'ın bir tarafa bırakılması,  
gerçeğin yalnız ve yalnız insanda ve tabiatta aranır olmasıdır. Bacon'un "Gerçek tabiatın  
kızıdır" düşüncesinden hareketle İlkçağ felsefesinin muhteviyatını adeta tekrar gündeme  
getirmiş olan Rönesans Filozofları, İlkçağ filozoflarında olduğu gibi, insanı, tabiatı ve  
bunlara bağlı bütün oluşları, incelediler <sup>8</sup>. İlkçağ'da olduğu gibi, bu dönemde de filozof,  
varlığa ait bütün bilgilerle meşgul olurdu. Filozof Leonardo da Vinci, matematikçi ol-  
duğu kadar fizikçi, heykeltıraş, mimar, jeolog ve anatomi bilginidir. Modern felsefenin  
gerçek babası olarak kabul edilen Descartes Analitik Geometri'nin kurucusudur <sup>9</sup>.

Varlığa ait bütün oluşları salt akılla çözebileceklerine inanmış olan 18. yüzyıl  
Aydınlanma dönemi düşünürleri, daha önce "Felsefe" adı altında incelenmiş olan bilim-  
leri sırasıyla; Matematik, Astronomi, Fizik, Kimya, Biyoloji, daha sonra gelenler de  
Sosyoloji, Psikoloji, Sosyal Psikoloji, Antropoloji, Sosyal Antropoloji (vs) gibi bilim dal-  
larına ayırarak kesin bir şekilde "Bilim" ve "Felsefe" başka bir deyişle "Fen" ve  
"Sosyal" bilimler ayırımına sebep olmuşlardır. Oysa ki, eskiden "Felsefe" adı altında  
birleşmiş olan bilimlerin tek amacı bunlarda olduğu gibi, insanı, tabiatı ve bunlara bağlı  
olgular ve oluşları açıklamaktır.

Batı'nın sürekli bir gelişme ve ilerleme içinde bulunmasının, kendi kendini geride  
bırakabilmesinin temelinde, herşeyden önce ve herşeyden daha büyük ölçüde bilim vardı,  
bilimin dinamik yönü vardı. Batı'nın uygarlıktaki yeni yeni aşamaları birbiri peşi sıra  
gerçekleştirebilmesinin nedenleri şüphesiz çok ve çeşitliydi. Fakat çeşitli alanlarda sü-  
rekli ve yoğun bilimsel araştırmalarla durmaksızın yeni bilgiler üretilmesi sürece Batı'nın  
asıl başarı sırrını, gözkaşırtıcı canlılık ve verimliliğinin en önemli ve başta gelen anaht-  
arını oluşturmaktaydı, onun dinamizminin can damarını teşkil ediyordu. Böyle bir an-  
layışın Batı'da her zaman bilinçli ve tutarlı bir şekilde uygulandığı söylenemez. Fakat  
Batı bunun çok iyi örneklerini vermiş, ideal bir bilimcilik siyasetinin ne olduğunu su  
yüzüne çıkarmıştır. Örneğin, endüstrinin temel bilimlerden çok yönlü olarak yararlan-  
ması uğrunda bazı sınıai tesisler uzun vadeli olarak sağlayacağı paha biçilmez yardımı  
düşünerek arı bilimde çalışmalar yapan güçlü araştırmacı kadrolarını kurup desteklemişler-

<sup>7</sup> Taha Akyol, Tercüman Gazetesi, 6.03.1990.

<sup>8</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi, IV Baskı, 1980.

<sup>9</sup> Charles Adam, Descartes Hayatı ve Eserleri, çeviren Memmet Karasan, Ankara:  
MEB 1963.

dir. Ancak, yine de kazanılan tecrübeler ışığında yarar kaygılarından uzak bilimsel araştırmanın en önde ve en başta merkezi olarak Batı'da en önemli kurumların üniversiteler olması zaruri görülmüştür. Bu bakımdan akademilerin ve bazı özel araştırma kurumlarının yanısıra üniversitelerinin arı bilimsel araştırmanın asil merkezleri ve gerçek odakları, barınak ve sığınakları haline gelmelerinin ondokuzuncu yüzyılım getirdiği en büyük ve temel yenilik olduğu söylenebilir. Bununla paralel olarak, ya da bunun bir kısmı olarak, Üniversiteler aynı zamanda mezuniyet sonrası öğretimlerini büyük ölçüde güçlendirip örgünleştirme yoluna gitmişlerdi" 10 .

#### B- Teknoloji:

Teknoloji kavramı, bugün her alanda bilimsel bilgi ve bulguların uygulamaya aktarılmasıdır. Klasik anlayışta olduğu gibi sadece tabii bilimler olarak sınıflandırılan bilimlerin elde ettiği bilgilerinin uygulamaya geçirilmesi teknoloji kavramının en azından eksik bırakılması olur. Bugün eğitim bilimindeki bilimsel bilgilerinin uygulamaya aktarılması, psikolojideki bilimsel bilginin uygulamaya aktarılması, ekonomi biliminin, hukuk biliminin, siyaset biliminin bilgilerini uygulamaya aktarılması da teknolojidir. Onun için, eğitim teknolojilerinden, Endüstriyel Psikoloji'den ekonometrik modellerden, karar verme ve planlama modellerinden, teknolojik gelişme olarak sözediliyor.

Öyle ise, hangi sınıflamaya konu olursa olsun, her türlü bilimsel bilgi, uygulamaya aktarılarak teknolojik gelişme oluşur.

#### 2- Kültür Nedir?

Esasında soyut bir sözcük olan Kültür, sosyal bilimciler tarafından; bir toplumun yada bütün toplumların birikimi olan uygarlığın yerine kullandığı için, bir dizi Sosyal süreçlerin bileşkesi olarak kabul edildiğinden veya bir insan ve toplum teorisi olarak düşünüldüğünden tek bir tanımla açıklanmayıp bir çok tanımları yapılmaktadır 11 .

#### A- Kültür Tanımları

Sosyal miras ve Geleneklerin sistemi olarak, Kültür varlığımızın yapısını (ilişkilerini) belirleyen, Sosyal bir süreçte öğrendiğimiz uygulama ve inançların, maddi ve manevi öğelerin birliğidir 12 .

Hayat tarzı olarak, kültür bir toplumun tüm hayat biçimidir 13

İdealler, Değerler ve Davranışlar olarak, Kültür, Sosyal, kültürel evrendeki açık seçik eylemlerin ve araçların ortaya koyduğu ve nesnelleştirdiği anlamlar, değerler ve kurallar, bunların etkileşim ve ilişkileri, bütünleşmiş ve bütünleşmemiş gruplarıdır 14 .

10 T.C. Devlet Bakanlığı, Türk Bilim Politikası 1983-2003, Ankara, Ekim 1983.

11 Bozkurt Gücenç, İnsan ve Kültür, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı, ss. 101-109.

12 Sapir, E "Culture, Genuine and Spurious" American Journal of Sociology, 1924, 29, ss. 401 - 429.

13 Linton, R. The Study of man, New York: Appelton-Century, 1936.

14 Sorokin, P.A. Culture and Personality: Their Structure and Dynamics, New York: Herper and Brothers, 1947.

Çevreye uyum olarak, insanların içinde buldukları hayat şartlarına uyumlarının toplama, onların kültürüdür <sup>15</sup>.

Eğitim olarak, kültür toplumsal olarak öğrenilen ve aynı yoldan yeni kuşaklara aşılana davranış örüntüleri veya kalıplardır.

Oluşumu ve kökeni yönünden, kültür doğa'nın yaratıklarına karşılık insanoğlunun yarattığı her şey'dir <sup>16</sup>.

Bütüncü olarak, kültür ya da uygarlık, bir toplumun üyesi olarak, insanoğlunun öğrendiği (kazandığı) bilgi, sanat, gelenek, görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içene alan karmaşık bir bütündür <sup>17</sup>.

#### B- Kültürün Özellikleri

- 1) Kültür öğrenilir,
- 2) Kültür tarihidir ve süreklidir,
- 3) Kültür toplumsaldır,
- 4) Kültür ideal veya idealleştirilmiş kurallar sistemidir,
- 5) Kültür değişir,
- 6) Kültür bütünleştiricidir,
- 7) Bir sistem olarak kültür kavramı:

Biyoloji, Psikoloji, Sosyoloji, Sosyal Antropoloji, Ekonomi ve Teknoloji, Coğrafya, Ekoloji, Bilim-Estetik, Tıp, Dil Bilimi, Sosyal-Beşeri Bilimler, Tarih-Etnoloji gibi bilimlerle yakından ilgilidir.

Bu tanım ve özellikler dikkate alınrsa; bütün etkinliklerin toplamı niteliğindeki kültür, gelişme sürecinin nihai amacı olmalıdır. Her milletin aydınları, bilim adamları ve sanatçıları, kendi kültürünü özümsemeli; sözleri, etkinlikleri ve eylemleriyle kültür hazinesini zenginleştirmelidirler. Böylece kültür çağdaşlığa uzanan yolda, bir dizi birikime kaynaklık edecek, çağdaşlığa açılan bir kapı işlevi görecektir.

Özgünlük arayışı dış dünyaya sırt çevirmeyi gerektirmez. Tersine, her kültürün diğer kültürlerle ihtiyacı vardır; bir kültür yıkıma gittiğinde herkes kültürel yönden bireysel bir yoksulluğa düşer. Milli yada milletlerarası ölçekte olsun, kültürel çoğulculuk beraberinde dışa açılmayı getirir. Her bireyin kendi kökleriyle bütünleşmesi karşılıklı ilişkiler yoluyla topluluğa güç ve çeşitlilik katar. Öncelikle bölgesel ve ulusal bir zorunluluk olarak değerlendirilen kültürel kimlik, kültürel çeşitliliği öngördüğü, yani tüm insanlığın ortak mirasını zenginleştirmeyi amaçladığı ölçüde, uluslararası topluluğa karşı bir görev biçiminde ele alınmalıdır. Örneğin, Japon toplumuyla ilgili kapsamlı bir çalışmaya göre, bu toplumun "en özgün niteliği; 2500 yıllık tarihi boyunca yabancı kültürlerle ve etkilere son derece açık olması, aldıklarında seçici yada uyarlayıcı olabilmesi, bu serüven içinde kendi kültürel özerkliğini ve teklifiğini korumayı bilmesidir". Nitekim Japonya Kültür Enstitüsü'nün (UFN) en son araştırmalarına göre, Japon insanı

<sup>15</sup> Sumner, W. G. Ve A. Keller, *the Science of Society* New Haven: Yale University Press. 1927.

<sup>16</sup> Zvorikine, A. A. *Some Problems of the Theory of Culture*, *Journal of World History*, 1967, No. 2. 346 - 392.

<sup>17</sup> Tylor, E. B. *Primitive Culture: Researches into the Development of mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londra: J. Muraat, 1871, I. 1.

Kültür yönünden dışa verdiği kadar daha fazlasını ithal etmektedir. Ancak, ithal ettiği bir kültür fazlasını özümseyip içine sindirebilmektedir <sup>18</sup>.

Sosyal bilimlerde, özellikle antropoloji ve sosyolojide, kültür kavramı bir toplumun inanç sistemleri ve hayat tarzını açıklamak için kullanılır. İnanç sistemleri deyişle, kişiler arasındaki ilişkiler, sanat, felsefe, ekonomi, hükümet ve din gibi konularla ilgili benimsenmiş fikirler kastedilir. "Hayat tarzı" terimiyle, giyim, evlilik, yemek, çocuk terbiyesi, eğlence, yerleşim tarzı, temizlik (vs) gibi toplumun kendine özgü faaliyet tarzını yada "davranış biçimlerini" belirler <sup>19</sup>.

Bu kavram, inançlarla davranış biçimleri arasında çok yakın bir bağ olduğunu gösterir. Sanatla ilgili fikirlerle, estetik değerler türleri arasında varolan bağ örneğinde olduğu gibi. Dahası belli bir kültürde çeşitli inançlarla davranış biçimlerini bir bakıma birbirine bağlı bir sistem oluşturur. Öyleki, birindeki bir değişiklik, diğerlerinde (şu andaki bilgi düzeyimiz dikkate alındığında en azından istenmeyen ve kontrol edilemeyen) karmaşık sonuçlar dizisini başlatır. Örneğin, ilkel insanlar kültürüne atın yada ateşli silahların girmesi halinde sonunda eylilik adetleri ve sanatsal tanımlama gibi konuları etkileyecektir.

Görülüyorki, Kültür kavramının en önemli niteliği, bir toplumun belirgin inanç sistemleri ve hayat tarzını ifade etmesidir. Öyle ise esas olan bir toplumun inanç sistemlerinde bilimsel- rasyonel anlayışı benimsediği ve bunun hayat tarzı yada davranış biçimine yansıdığı ve skolastik anlayışın kurtulduğu ölçüde, bilimsel ve teknolojik gelişme için elverişli bir zemin oluşacaktır.

Sosyal meselelere çözüm getirilemeyen toplumlarda zamanla kişisel ve sosyal düzeyde bağımlılık, taklidcilik, özgür düşünememe, kişilikten uzaklaşma, yaratıcılığın kayboluşu, ilke veya yüce duyguların yerini, iç güdülerin alışı (vs) şeklinde gelişen veya ortaya çıkan bu kompleksler temelde ekonomik ve politik olan işleyiş ve bu işleyişin sonucu olan sosyal buhranın hem önemli bir parçası, hem de devamını sağlayan önemli sebeplerdir.

Gerek inanç, alışkanlık veya menfaat icabı ve gerekse keyfî, zoraki veya tesadüfi olarak geleneksel devlet düzeni ve değer ölçülerine bağlı olan (veya kalmak isteyen) kişi, toplum ve kuruluşların büyük kısmı, bu işleyiş karşısında yaşadıkları veya savundukları düzen ve değer ölçüleri doğrultusunda yaratıcı ve atılcı olmayıp sadece savunmada kaldıkları için geçen zaman aleyhlerine işlemiştir. Bu nedenle zamanla bir çoğu kendilerine ve bağlı oldukları düzen ve değerlere olan güvenlerini yitirerek gerek kendileri için, gerekse kuvvetli ve imtiyazlıya karşı nefret, hayranlık, horgörme, aşağılık özentî, tiksinti, kin, sevgi (vs) gibi devamlı oluş halindeki duygular kompleksine kapılmışlardır. Diğer taraftan içinden çıktığı topluma yabancılaşan veya azınlık durumuna düşen kişi ve kitlelerde ise, yabancı odakların müşterisi veya uzantısı olmanın sağladığı imkanlar içerisinde bir kültür veya uygarlıktan kopma ve diğer bir kültür veya uygarlıkla tam olarak bütünleşememenin sonucu olan komplekse veya bunların ortaya çıkışı sözkonusudur. Diğer bir ifadeyle, yabancılaşanlar veya azınlık durumuna düşenler herşeye rağmen özindikleri imajlarla bütünleşememenin verdiği şüphe ve aşağılık duy-

<sup>18</sup> B. Güvenç, *Japon Kültürü*, Ankara: İş Bank. Yay. No: 213, 1989, s. 200.

<sup>19</sup> *Waldo, D. The Study of Public Administration*, Random House, tenth Printing, 1967, s. 10.

gusu, koptukları veya kopmak istedikleri ya da bağlarının zayıfladığı değer ölçüleri ve kitlelere karşı duydukları kin, hoşnutsuzluk veya kendilerini üstün insan gibi görme kompleksleri geleneksel düzey ve değer ölçülerinden kopuşla açılan boşluğun özlenilen imajla doldurulamaması ve bütünleşememesi sonucunda şuur, şahsiyet veya düşünce sistemlerinde meydana gelen boşluk, ilkelleşme, eziklik, içgüdülerle teslimiyet (vs) gibi açıklamaları oldukça güç bir kompleksler dizisinin içine girmişlerdir. Yani, buhran ve yabancılaşma süreci, çeşitli yön ve düzeylerde, toplumun bütün kesimlerini kapsar hale yal bilimcilerin toplumun her kademesinde yapacakları çalışmalara ancak onların getirebileceği çözüm ve önerileriyle mümkün olabilir.

Esasında gelişme ve ilerleme konusunda Batı'ya benzemeye çalışırken, Batı'nın iyi yönlerini alarak Batı'lılaşma, çabalarımızı sürdürürken Batı'nın en çok imrenilecek tarafının gelişmesinin asıl püf noktasının bilimde, temel bilim araştırmalarına, sosyal bilimsel çalışmalara Batı'nın verdiği önemde aranması gerektiği sonucuna varabildik mi? Ayrıca, Batı'nın gelişmesinin bilimden sadece fen bilimleri alanında değil de Sosyal-Beşeri bilimler alanında da istifade etmesinden ileri geldiğini araştırılmış kültürünün yüksek düzeyinin de Batı uygarlığında baş döndürücü başarılarla sebep olmakta önemli bir fonksiyona sahip olduğunu ne dereceye kadar benimseyebildik?

### 3- Öneriler:

1) Gelişmiş ülkelerin yaptıkları gibi, her şeyden önce bilim adamları (Pozitif, Sosyal-Beşeri Bilim Adamları) maddi ve manevi yönden onore edilerek onlara uygun bir bilimsel ortam yaratılmalıdır.

2) Dünyada, özellikle Batı'daki bilimsel gelişme ve değişimleri yakından izleyebilmek için, bilimsel kitapların ve periyodiklerin orijinaleri veya tercümeleleri bir merkezde toplanmalıdır.

3) Bilimsel gelişmeleri izleyebilmeleri ve öncelikle yabancı bilim merkezleri ve çevreleriyle temas kurabilmeleri için, Pozitif, Sosyal-Beşeri ayırımı yapmadan zaman zaman bilim adamlarımız yurt dışına gönderilmelidir.

4) Yetişmeleri için yurt dışına gönderilen Lisansüstü öğrenci sayısını Pozitif, Sosyal-Beşeri Bilimlerde artırmak gerekir. Ancak, yurda dönüşlerinde daha verimli olmaları için onlar uzmanlık alanlarında istihdam edilmeli ve ihtisaslarını yaptıkları ülkelerle onların temaslarna süreklilik kazandırılmalıdır.

5) Pozitif, Sosyal-Beşeri Bilimler alanında gelişmiş ülkelerdeki makroteknolojiden mikroteknolojiye geçişi bilim ve teknik adamlarımıza benimsetmek ve özellikle elektro-kültür adını verebileceğimiz televizyon, bilgisayar, video ile yetişen genç kuşağı Batı ülkelerinde uygulanmasına çalışılan nanoteknolojiye hazırlamak gerekir.

6) Tarih boyunca toplumun kültür konusunda aydınlatılması ve bilimsel, teknolojik ve kültürel bilgilerle donatılması her zaman olumlu sonuç vermiştir. İlkçağ Eski Yunan Uygarlığı örneğinde olduğu gibi, 18. yüzyıl Aydınlanma döneminde de halk; bilim, teknoloji ve kültür yönünden aydınlatıldıkça hurafe, sihir ve büyüden uzaklaşmış, rasyonel hayata daha olumlu bakmıştır. Bundan dolayı, bilimsel ve teknolojik gelişme, kültürel gelişmeyi, buna karşılık kültürel gelişmede bilimsel ve teknolojik gelişmeyi etkilediğinden, bilim ve teknolojiye yapılan yatırımların benzerinin kültürel alanada yapılması gerekir. Bu da:

a) Dil

b) Din

- c) Sanat
- d) Çevre Bilimi
- e) Kütüphane, Dokümantasyon, Arşiv
- f) Edebiyat
- g) Müzik
- ı) Folklor
- i) Gelenekler, Temaşa, Kukla, Karagöz, Ortaoyun
- j) Tiyatro
- k) Sinema
- l) Plastik Sanatlar
- m) Türk Süsleme Sanatı
- n) Türk Halk Müziği
- o) Müze ve Müzecilik,
- p) Radyo ve TV. yayınları gibi konularda bilimsel ve teknik araştırmalarla olur. Bu çalışmaların sonuçları, çağımızın gelişmiş iletişim araçlarıyla halka ulaştırılmalı ve benimsetilmelidir. Bu yapılmadıkça, Anadolu'nun çileli kadını toprak üstüne oturup yufka açtırmak, tandırda ekmek yaptırmak ve dere kenarında tokaçla çamaşır yıkatmak gibi dünden kalma geri kalmışlığımızı<sup>20</sup>, kültürel değerler olarak takdim edilmekle, bir yere varılamaz.

7) Bütün bunları yapabilmek için, Bilimsel, Teknolojik ve Kültürel Araştırma ve çalışmayı üstlenecek 'İNSAN' a önem vermek ve ona yatırım yapmak gerekir. Bunun için de; TÜBİTAK örneğinde olduğu gibi, Sosyal-Beşeri Bilimleri kapsayan bir kurumu, ya TÜBİTAK bünyesinde, yada müstakil olarak kurmak, son derece isabetli bir davranış olacaktır.

8) Kültür kavramının en önemli iki ögesinin toplumun inanış biçimleri ve buna büyük ölçüde dayalı olan davranış biçimleri olduğu dikkate alındığında, toplumun dünya görüşünü geliştirmede bilinen en geçerli yolun eğitimden geçtiği açıkça anlaşılır. Ancak geleneksel eğitim sisteminin, bir kişiden diğerlerine veri, enformasyon, bilgi aktarımı süreci, günümüzde yerini ileri eğitim teknolojilerinin yeni metodlarına bırakmaktadır<sup>21</sup>. Yeni telefon teknolojisi uygulamaları, yeni kablolu televizyon teknolojisi uygulamaları, optik fiber ve uydu teknolojisi, bilgisayar destekli eğitim teknolojisi, videoteks, optik disk ve elektronik tahta gibi yeni uygulamalarla daha geniş kitlelerin, daha kısa zamanda eğitilmesiyle, bilgi çağının insanın yetiştirilmesi ve rasyonel dünya görüşünün daha yaygınlaşması sağlanmalıdır.

9) Ülkenin genel eğitim ve kültür düzeyini yükseltecek alanlarda, yeni ve ileri veya yüksek teknolojinin ithali ve kullanımından kaçınılmamalıdır. Zira, VI. Beş Yıllık Planı Özel İhtisas Komisyonu raporunda aynen<sup>22</sup>: Türkiye'de bilim-teknolojide, genel idarede, mali ve ticari faaliyetlerde, sosyal alanlarda bilimsel düşünce tarzının benimsenmesi, kamu ve özel sektörün en küçük birimlerine kadar kalkınmamız, gelişmemiz ve

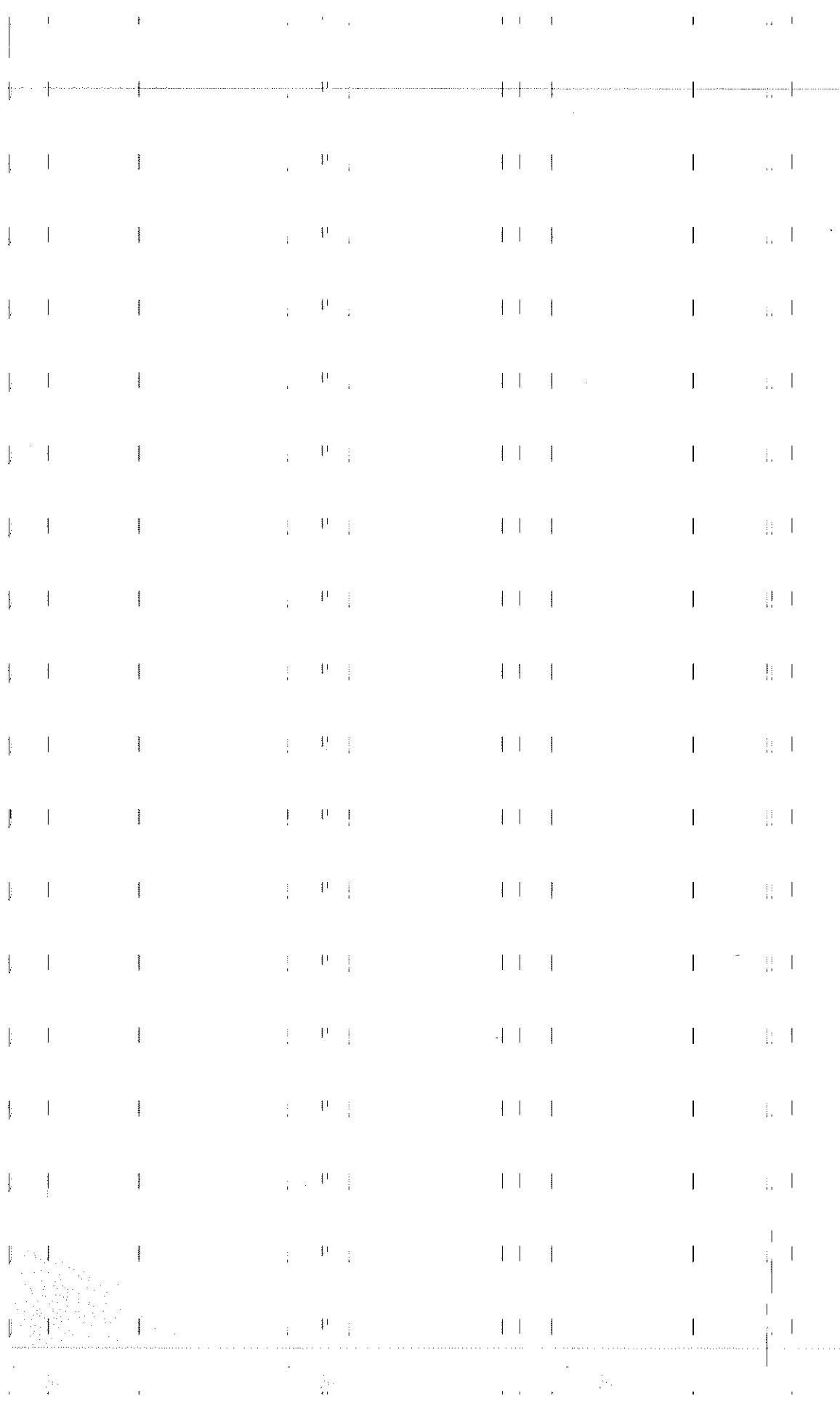
<sup>20</sup> T. Mengüsoğlu, *Cumhuriyet*, 15 Şubat 1990, s. 2.

<sup>21</sup> *Bilim-Araştırma Teknoloji Ana Planı VI. Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, Ankara: DPT yayını No: 2133, 1988, ss. 269 - 276.

<sup>22</sup> *VI. Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, Ankara: DPT yayını No 2133, 1988, s. 337.



yüksek medeniyete sahip bir ülkeye dönüşmemiz için mutlaka bilimsel düşünce yaklaşımının hem uzun, hem orta vadeli projelerimizde, hem de günlük hayatımızda benimsenmesi ve uygulanması temel düşüncesinin yerleşmesi gerektir. Bu amaç için basın yayın imkanları, üniversiteler, kamu ve özel kuruluşlar bir kaç yıl sürecek bağımsız bir kampanya hareketi içinde olmalıdırlar. Giderek bu, süreklilik kazanmalıdır". denilmektedir.



## RUSYA' NIN KAFKASYA' YI İŞGALI

Abdullah SAYDAM\*

Kafkasya, Arap tarihçilerinin ve coğrafyacılarının "Cebelü'l-Elsân" dedikleri bölge. Yüzyıllar öncesinde olduğu gibi, hâlâ, "Dillerin Dağı" diye adlandırılmaya hakkıyla layık bir ülke. Çok sayıda dilin ve kültürün birbirine karışmadan, uzun süre yanyana yaşadıkları, adeta bir toplumlar mozaiği oluşturdukları ve bir eşi daha bulunmayan, masallardaki Kaf Dağı'nın çevresi. Güneyde Çoruh-Arpaçay-Aras nehirlerinin, doğuda Hazar Denizinin, batıda Karadeniz'in sınırladığı bölgenin kuzey sınırı olarak, genellikle, Volga ile Don nehirlerinin birbirlerine en çok yaklaştıkları saha kabul edilmektedir<sup>1</sup>. Bu geniş toprakları güneybatı-güneydoğu çizgisinde ikiye bölen ve ismini bölgenin asıl yerlileri olan Kaslar'dan alan Kafkas Dağları, Taman Yarımadası'ndan başlayıp Baku'nun doğusundaki Apşeron Burnu'na kadar uzanmaktadır.

Kafkas Dağları sebebiyle bölgenin tarihi, çoğu zaman birbiriyle farklı karakterde seyreden iki ana bölümde cereyan etmiştir. Coğrafi bütünlüğe rağmen Kuzey Kafkasya ile Güney Kafkasya'nın tarihi uzun yıllar bağımsız olmuş, ancak geçtiğimiz asırda Rusya'nın burayı tamamen işgal etmesi ile birlikte ortak tarih ve ortak kader söz konusu olabilmıştır. Bu dağların aşılması, geçit veren vadilerinin az ve sarp oluşu kuzey ile güneyin irtibatını asgari düzeye indirmişti. İki önemli geçit vardı. Biri Hazar Denizi'nin batı sahillerinde yer alan Derbend ya da Demir-Kapu<sup>2</sup>, ki asıl önemlisi budur, diğeri Orta Kafkasya'da bulunan Dar-yal veya Dar-Yol vadisi. Fazla kullanılmasa da Mamison (Orta Kafkasya'da) ve Avar (Temurhanşura-Avar-Kahitya yolu üzerinde) geçitleri de önemlidir<sup>3</sup>. Tarih boyunca Kafkasya'nın tek bir devletin hakimiyeti altında bulunduğu dönemler ender olduğundan-yakın zamanlarda sadece Rusya bunu başardı- bu geçitler kuzey ile güneyin birbirlerine karşı savunma yaptıkları stratejik noktalar idi.

Kafkasya'nın coğrafi konumu sebebiyle, doğu-batı arasında meydana gelen büyük göç hareketlerinden burası, çevredeki diğer yerleşim alanlarının aksine fazla etkilenmedi. Göç veya ticaret yolları Kafkasların kuzeyinden ve güneyinden ayrı güzergâhlar takip ettiklerinden, dağların eteklerinde veya yaylalarda yaşayanlar yakın zamanlara kadar dış dünyanın etkilerine kapalı, kendi kendilerine yetecek ekonomik, sosyal ve kül-

\* K.T.Ü.Fatih Eğitim Fakültesi Öğretim Görevlisi.

<sup>1</sup> Saray, Mehmet, "Kafkas Araştırmalarının Türkiye İçin Önemi", *Kafkas Araştırmaları-I (KA)*, İstanbul, 1988, s. 7. Kuzey sınırı olarak Kuban ve Terek ırmaklarını kabul eden coğrafyacılar da mevcuttur.

<sup>2</sup> Yaklaşık iki kilometre uzunluğundaki bu geçide, Araplar öneminden dolayı Bâbü'l-Ebuâb (Kapılar Kapısı) demekteydiler. Sasanîler devrinde geçit surlarla kapatılmıştı. Şemseddin Sâmî, *Kamusu'l-Alâm*, III. C. , İstanbul, 1307, s. 2128; Barthold, "Derbend", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, III. C. , s. 532-533.

<sup>3</sup> İsmail Berkok, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul 1958, s. 7; Cemal Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti*, İstanbul, 1979, s. 4.

türel ortamı temin ettiler<sup>4</sup>. Bu durum aynı zamanda bölgedeki farklı kültür ve etnik yapının bir millet haline gelmesini engellemiş oldu. Bundan dolayı Kafkasya'nın etnik yapısı oldukça karışıktır. Asıl Kafkas kavimlerinden (Çerkesler, Abazalar, Gürcüler, Lazlar, Abbazinler İnguşlar, Kabardlar, Çeçenler, Agullar, Çakurlar, Lezginler, Darginlar, Laklar Tabasaranlar, Rutullar)/başka Türkler (Azeriler, Kumuklar, Karapapaklar, Karaçay ve Balkarlar, Nogaylar) ve Hind-Avrupa Kavimleri (Osetler, İranlılar, Ermeniler, Tatlar, Talişler, Sivanitler, Ruslar, Alanlar) bölgenin çeşitli yerlerine dağılmışlardır<sup>5</sup>.

İlkçağlarda olduğu kadar Ortaçağda da muhtelif devletler ve milletler Kafkasya'ya hakim olmaya çalışmışlarsa da uzun süreli olarak elde etmeyi başaramamışlardır. Bölge üzerindeki hakimiyet mücadelesi Bizanslılar-Sasaniler-Hazarlar arasında epey zaman devam etmiştir. Bu mücadeleler sırasında Hazarlar güneyde, Bizanslılar ile Sasaniler de kuzeyde kalıcı başarılar elde edemediler. Hazreti Ömer devrinden sonra Sasanilerin yerini alan İslâm orduları, diğer coğrafi bölgelerde elde ettikleri büyük başarıları burada tekrarlayamadılar. Hatta Emevî kumandanı Mervan b. Muhammed el-Cezire'nin, 737 yılında Hazarları mağlup edip başkent el-Beyda'ya kadar ilerlemesine rağmen Kafkasya İslâm hakimiyetine, meselâ Kuzey Afrika ölçüsünde sokulamadı<sup>6</sup>. Bununla birlikte Güney Kafkasya'da İslâm nüfuzu tesis edilmiş, buraya gönderilen Emevî ve sonra da Abbâsî valileri zamanla kendi sülalelerine dayalı hakimiyetler kurmuşlardı. Bu sülaleler halifenin ruhani liderliğini tanımakla birlikte siyasî bakımdan tamamen bağımsız idiler<sup>7</sup>.

Gerek Büyük Selçukluların, gerekse Moğolların hakimiyetleri Kafkasya üzerinde en fazla tesir yapan siyasî faaliyetlerdir. Özellikle Cengiz Han'ın büyük oğlu Cuci Han'ın soyundan olanların idare ettikleri Altınordu Devleti, Kuzey Kafkasya tarihinde önemli rol oynamıştır. Zira bu devlet, sonraki asırlarda güneye inecek olan Rusların toparlanmalarını engellediği gibi, üstelik onların üzerinde hakimiyet kurmuştu. Fakat Timur'un, Altınordu Han'ı Toktamış'ı Kundurça (1391) ve Terek (1395) muharebelerinde bozguna uğratması ve çok geçmeden bu devletin Kırım, Kazan, Astarhan, Nogay ve Sibir hanlıklarına bölünmesine sebep olması Türk Dünyasından çok Rusya'nın işine yaradı. Nitekim Rus prensleri ancak bu hadiseden sonra derlenip toparlanma, hatta Türk saldırılarına karşı koyma ve nihayet karşı saldırıya geçebilme gücünü elde ettiler. Rusların işini kolaylaştıran husus, hanlıkların kendi aralarındaki mücadeleler sonucunda zayıflamaları idi. Hanlar arasındaki husumet o derece şiddetliydi ki, hanlardan biri Ruslar

<sup>4</sup> Tarihlerinin farklılığı sebebiyle Kafkasya'yı Dağıstan, Çerkesistan, Gürcistan ve Azerbaycan gibi dört ana bölüme ayırmak mümkündür. Bu bölgelerin tarihleri o derece farklı tecelli etmiştir ki, Azerbaycan'a VII. yüzyılda giren İslâmiyet, Çerkesistan'a ancak XVIII. yüzyıl sonlarında girebilmiştir.

<sup>5</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Berkok, *A.g.e.*, s. 132 v.d.; Gökçe, *A.g.e.*, s. 6-9. Kafkasya'daki müslüman milletler için bkz. Alexander Bennigsen-Chantal Lemercier-Queiquejay, *Sûfî ve Komiser, Ter. Osman Türer, Ankara, 1988, s. 28-29.*

<sup>6</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarihçe-i Kırım ve Kafkas, İstanbul 1307, s. 56-61. Ed: Kenan Seyithanoğlu, Büyük İslâm Tarihi, II. C. İstanbul, 1986, 422.*

<sup>7</sup> Caferoğlu, Ahmet, "Azerbaycan Tarihine Umumî Bir Bakış", *Azerbaycan Yurt Bilgisi, Sayı 1 (İstanbul, 1932), s. 8.*

üzerine sefere çıktığında diğeri onu arkadan vurmaktan çekinmiyordu<sup>8</sup>. En güçlü hanlık olan Kırım Hanlığı'nın takip ettiği "Altınordu'yu yeniden tesis etme düşüncesi" ise, hanlığın uyguladığı politika ile gerçekleştirilebilecek bir ideal değildi. Tamamiyle çapul, yağma ve hediye çekme maksadına dayanan Kırım akınları, Moskova Knezliği'nin güçlenmesini durduramayacak nitelikteydi. Geçmişte Rus derebeylerini, sırf vergi toplamakta yardımcı oldukları için koruyan Altınordu Devleti, böylece derebeylerin halk üzerinde tartışılmaz otoriteler haline gelmelerini sağlamıştı. Bu Rus derebeyleri zamanla teşkilâtlandılar ve hanlıklar arasındaki mücadelelerden istifade ederek bir siyasî güç haline geldiler. Artık her Tatar akımının arkasından bu Rus prenslerinin birleşme teşebbüsleri daha da artıyordu<sup>9</sup>.

XVI. yüzyılın ortalarına gelindiğinde yeni bir siyasî güç olarak ortaya çıkan Moskova Knezliği, bölge siyasî dengesini değiştirebilecek bir konuma ulaşmıştı. 1547'de "Moskofların Çarı" ünvanıyla taç giyen IV. İvan (Korkunç İvan), Türk hanlıklarının içinde bulunduğu bölünmüşlükten faydalanmasını bildi. Kazan'daki iç mücadeleler, buranın coğrafi konumu sebebiyle Rus hücumlarına kolayca maruz kalması ve diğer Türk devletlerinden yardım alamamasından dolayı Rusların Kafkasya'ya yönelik yayılımının ilk kurbanı oldu. İvan yaptığı dördüncü sefer sonucunda Kazan'ı zaptetti (1552). Kazan'ı kurtarmaya çalışan Kırım Hanı Devlet Giray'ın gayretleri sonuç vermediği gibi, 1556 yılında da Astarhan Hanlığı Rus hakimiyeti altına girdi. Böylece Rusya tarihinde yeni bir devir başlamış oldu<sup>10</sup>.

Bu sıralarda Güney Kafkasya üzerinde mücadele halinde olan iki büyük devlet, Osmanlı Devleti ile Safeviler, Rus tehlikesini başlangıçta küçümsemişlerdi. Halbuki uzun yıllar Rusya'nın Volga boyunca Hazar Denizi'ne, Kafkasya'ya ve Karadeniz'e inmesini engelleyen Kazan'ın Rus hakimiyetine girişi; Ruslara bu bölgelerin kapılarını açmıştı. Astarhan'ın zaptıyla da, bunun ilk meyveleri elde edilmiş, Hazar Denizi'nin kuzeyinden geçen ticaret yolları kontrol altına alınmıştı. Bölgedeki Türk varlığının arasına sokulan Rusya, Hazar kıyılarına ulaşarak yavaş yavaş Ortadoğu tarihinde etkinliğini hissettirmeye başladı. Şimdi artık Rusya bir millî devlet olmayıp bir imparatorluk idi. Kazan ile Astarhan'ın işgali sadece Rus İmparatorluğu'nun kuruluşunun başlangıcı olmayıp aynı zamanda, Osmanlı Devleti'ni tehdit eden Rus Meselesi'nin de başlangıcıydı<sup>11</sup>.

Rusya, şimdilik, Osmanlı hakimiyetindeki Kırım Hanlığına dokunmamakla birlikte Kafkas kabilelerinden bazılarını kendi tarafına çekerek, Kırım'ı arkadan tehdit etmek-

<sup>8</sup> Mesela Toktamış Han'ın oğlu Seyyid Ahmet 1457 yılında Moskova'ya yaptığı sefer sırasında, Moskova ve Litvanya prenslerinin yanında yer alan Kırım Hanı Hacı Giray'ın orduları tarafından arkadan vurulmuştu. Yakubovskiy, A. Yu., Altın Ordu ve Çöküşü, Çev. Hasan Eren, Ankara, 1976, s. 309-310.

<sup>9</sup> Kurat, Akdes Nimet, Rusya Tarihi, Ankara, 1978, s. 157-159; Yakubovskiy, A.g.e., s. 176 v.d.

<sup>10</sup> Kazan ve Astarhan'ın zaptına büyük önem veren IV. İvan, bu fütuhatin önemini canlandırmak için resmî yazışmalarda, tarih olarak bu olayları esas alıyordu. Kurat, A.g.e., s. 154.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 153-154; Henze, Paul B., Kafkaslarda Ateş ve Kılıç: 19. Yüzyılda Kuzey Kafkasya Dağ Köylülerinin Direnişi, Çev. Akın Kösetorunu, Ankara, 1985, s. 3.

teydi. Bazı Çerkes, Nogay ve Çeçen beyleri İvan'ın yüksek hakimiyetini tanımışlar, hatta bunların bir kısmı atalarının dinini terkederek hıristiyanlığı benimsemişlerdi<sup>12</sup>. Eldé ettikleriyle yetinmek niyetinde olmayan IV. İvan, Çerkeslerden daha fazla faydalanmak için onların iç mücadelelerinden yararlandı. Nitekim Kabartay Prensi Temrük (Temir goka) rakiplerine karşı İvan'ın dostluğunu temin etmeye çalıştı. O, itaat ve sadakatinin ifadesi olarak bir oğlunu Moskova'ya rehine olarak vermiş, kızını da Çar ile evlendirmişti. 20 Ağustos 1561 tarihindeki bu evlilikten sonra Kabartay Prensi, Rus tüccarlarının güvenliklerini garanti ediyor, Terek boyunda bir kale yapılmasına razı oluyor, Çar ise ona askerî yardımda bulunuyordu<sup>13</sup>. Bu durum Rusların Kafkasya ile ilgisinin geçici olmadığını göstermeye başlamıştı.

Rus yayılışının kaydettiği merhaleyi gören Osmanlı Devleti ise, o zamana kadar ihmal ettiği Kuzey Kafkasya ile daha yakından ilgilenmek mecburiyetini hissetti (1563). Rus tehdidini ortadan kaldırmak, Türkistan ve Kuzey Kafkasya hacılarına Rusların engel olmasını önlemek, İran'a karşı Türkistan'daki hanlarla birlikte hareket etmek maksadıyla kuzeye bir sefer yapılması düşüncesiyle hazırlıklara girildi. Büyük ümitlerle yapılan Astarhan Seferi, Kırım Hanı'nın ilgisizliği, hatta buralara kadar yayılacak olan Osmanlı hakimiyetinin kendisine zararı olacağını düşünerek teşebbüsü önceden Rusya'ya bildirmesi, bu sırada Osmanlıların Kıbrıs seferiyle meşgul olması, mevsimin sonbahar olması gibi sebepler yüzünden başarı kazanılmadı. Don-Volga Kanalı da epeyce kazıldığı halde seferin başarısız kalması ile birlikte yarıda bırakıldı<sup>14</sup>. Bu tarihten sonra Rus politikası Batı Sibirya ve Kafkaslara yöneldiğinden Kırım ikinci plana düşmüş, Kırım kuvvetlerinin başarılı akınları ise geçici sonuçlar doğurmaktan öteye gidememiştir. Buna karşılık Rusya bölgedeki olaylara müdahale edebilen, hatta Güney Kafkasya'daki Hıristiyanlardan bazılarının kurtarıcı olarak gördükleri bir devlet olmaya başlamıştı. Meselâ Gürcülerden Kakheti Prensi Aleksandr 28 Eylül 1587 tarihinde yaptığı bir gizli antlaşma sonucunda Moskova'nın himayesine girmiş<sup>15</sup>, XVII. yüzyıl başlarında Rus Çarları ile Gürcü kralları arasında onyediyü büyük elçi teati edilmiş ve bunun yanında çok sayıda temas gerçekleştirilmişti<sup>16</sup>.

XVII. yüzyıl boyunca Rusya'nın Kafkasya politikasında önemli bir değişiklik olmadı. Bu yüzyıl daha çok Rusya'nın ilerideki büyük ilerleyişine zemin hazırlamakla geçirildi. Ancak Kafkaslılar da Rusya'nın gerçek amacını anladıklarından gittikçe daha şiddetli tepkiler göstermeye başladılar. Tarki (1595), Setkale (Stavropol) (1604), Terek (1604) muharebeleri buna misal olarak zikredilebilir<sup>17</sup>. Öte yandan Osmanlı Devleti, İran ile yaptığı uzun savaşlardan dolayı yıpranmış, Gürcistan ve Azerbeycan toprakları

<sup>12</sup> Kurat, *A.g.e.*, s. 155 - 156.

<sup>13</sup> Çabağı, Wassan-Giray, *Kafkas-Rus Mücadelesi*, İstanbul, 1967, s. 15-16.

<sup>14</sup> İnalçık, Halil, "Osmanlı - Rus Rekabetinin Menşe'i ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü" *Bellekten*, Sayı 46 (Nisan 1948), s. 349-402 ve Ürekli, Muzaffer, "Rus Yayılışının Karşısında Kırım Haflığı ve Kafkasya", *KA*, s. 15-24'te daha geniş bilgi bulunmaktadır.

<sup>15</sup> Çabağı, *A.g.e.*, s. 17.

<sup>16</sup> HENZE, *A.g.e.*, s. 3.

<sup>17</sup> Berkok, *A.g.e.* s. 343 - 346.

bu savaşlar sırasında sık sık el değiştirdiğinden halk, meydana gelen istikrarsızlıktan ve savaşların getirdiği tahribattan bıkmalık duymaya başlamıştı.

## RUSLARIN AZERBEYCAN' A İLK GİRİŞLERİ

Osmanlı Devleti ile İran'ın Güney Kafkasya arazisi üzerinde çekiştikleri bir sırada, yani XVIII. yüzyıl başlarında Çar I. Petro'nun reformlarıyla kuvvetlenen Rusya bölgeye müdahale etmeye başladı. Çar, İran ve Orta Asya üzerinden Hindistan'a ulaşmak, ticarî gelişmesini sağlamak<sup>18</sup> ve ipek, bakır, pamuk gibi hammadde kaynaklarını ve seyrek nüfuslu toprakların kolonileştirilmesi arzusunda idi. Fakat, hepsinden önemlisi Transkafkasya geçitlerinin stratejik konumuydu<sup>19</sup>. Osmanlı Devleti'nin duraklama dönemine girdiği, İran'ın da iç karışıklıklar içerisinde çalkalandığı bu sırada Tarnskafkasya üzerinde Rusya'nın gölgesi yükseliyordu. I. Petro çok geçmeden buraya saldırmak için gerekli bahaneyi elde edebildi.

İran'ın Afgan gailisi ile uğraşmasından faydalanan Dağıstan kavimlerinden Lezgi-ler, İran tarafından kendilerine her sene verilen hediye ve surrelerini alamadıkları gerekçesiyle Şirvan ve Revan eyaletlerini yağmaladılar. Bu kargaşada Şirvan'ın merkezi olan Şemâhi'deki bazı Rus tüccarları da öldürülmüştü. Bunun üzerine bizzat sefere çıkan Rus Çarı ordusunu karadan ve denizden harekete geçirdi (1722). Dağıstan üzerinden güneye ilerleyen Ruslar Derbend'i zapt edip Bakü'yü kuşattılar. Osmanlı Devleti'nin yardımıyla Şirvan hakimi Davut Han, Rusları Bakü önlerinde durdurdu. Fakat, 1724 yılında İstanbul'da yapılan bir antlaşma ile Osmanlı Devleti, Derbend ve Bakü dahil olmak üzere Hazar Denizinin batı sahillerinin Rusya'ya terkedilmesini kabul etti. Bu husus İranlılar ile yapılan bir antlaşma ile de teyid edildi. Böylece tarihinde ilk defa Azerbeycan'a giren Ruslar, 1735 yılında İran hakimi Nâdir Şah ile uğraşamayacaklarını anlayarak tekrar Terek ırmağına kadar çekildiler<sup>20</sup>.

Aslında Osmanlı Devleti, Rusya'nın Azerbeycan taraflarına göz diktiğini görünce burayı tamamen hakimiyet altına alma ve Rus tehdidine karşı herhangi bir bölgeye süratle yardım gönderme amacıyla bazı hazırlıklar yapmış, meselâ Batum'un hemen kuzeyinde Faş Kalesi inşâ edilmişti<sup>21</sup>. Ancak Rusları bölgeden uzaklaştıran Nâdir Şah, Osmanlıları da buraya sokmuyordu. Bununla birlikte Azerbeycan'ın yerli yöneticilerinin bir kısmı Osmanlı tarafında yer almışlar, Nadir Şah ile yaptıkları mücadelelerde zaman zaman başarılar da kazanmışlardı<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Kafkasya'nın ticarî önemi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Canbek, Ahmet, *Kafkasya'nın Ticaret Tarihi*, İstanbul, 1978.

<sup>19</sup> Caferoğlu, A.g.m., s. 16; Swietochowski, Tadeusz, *Rus Ezerbaycanı (1905 - 1920)*, Çev. Nuray Mert, İstanbul, 1988, s. 21.

<sup>20</sup> Gökçe, A.g.e., s. 33- 34; Kurat, A.g.e., s. 276; Swietochowski, A.g.e., s. 21-22. Cabağı, A.g.e., s. 24 - 27.

<sup>21</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Yay. Cavid Baysun, I.C., Ankara, 1986, s. 97.

<sup>22</sup> Togan, Z. Velidi, "Azerbaycan", İA, II. C., s. 114. Şirvan ve Dağıstan Hanı Surhay Han'ın oğlu Mehmet Han, 1742'de Nâdir Şah'ı yenmiş, İstanbul'da sevinçle karşılanan bu başarı üzerine "Şah aklını kaybedince Kafkasya'ya hücum eder" sözü yayılmıştı. Gökçe, A.g.e., s. 34.

Nâdir Şah 1747'de katledilince İran'da uzun süreli karışıklıklar başgösterdi, bundan faydalanan Azeriler, İran'dan ayrılarak hanlıklar şeklinde teşkilâtlandılar.<sup>23</sup> Bu hanların çoğu Osmanlı Halifesi'ne bağlı ise de, Osmanlı Devleti'nin dış politikasındaki zaaf yüzünden burada Rusya'ya karşı bir cephe birliği kurulamadı. Bâb-ı Âli gelen yardım çağrılarında sadece vaad ve iltifatlarla karşılık vermekten öteye gidemedi. Neticede aralarında derin husûmet bulunan hanların birbirleriyle mücadeleleri, istikbâlde Rusların yapacakları ileri harekâtâ karşı, Azerbaycan'ın savunmasız kalmasına yol açtı.

### KIRIM'IN BAĞIMSIZLIĞINDAN SONRA OSMANLI DEVLETİNİN KAFKASYA POLİTİKASI

Küçük Kaynarca Antlaşması ile biten 1768-1774 Osmanlı Rus Savaşı sonucunda Kırım'ın bağımsızlığı ilan edildi. Kırım halkının bütün istek ve ısrarlarına rağmen Osmanlı Devleti yalnız dinî bakımdan Kırım üzerinde söz sahibi olacaktı siyasi konularda ise hiç bir söz hakkı olmayacaktı. Kırım'da anlaşmazlık olursa iki devlet birliktede müdahale edecekti.<sup>24</sup> Rusya'nın Kırım'a serbestlik verilmesini sağlamasının sebebi; burayı Osmanlı hakimiyetinden kurtarmak, han seçimlerine müdahale ederek kendi taraftarını başa geçirmek, şayet bir karışıklık çıkarsa burayı ele geçirmek idi. Nitekim çok geçmeden bu fırsatı ele geçiren Rusya sözkonusu Antlaşmanın 4. maddesi gereğince han olan Şahin Giray'a karşı ülke çapında tepkiler ve protestolar doğunca burayı ilhâk ettiğini ilan etti (1783). General Potemkin'in Kırım'ı işgal ettiği bu tarihte Nogay köylerine dağılan Rus kuvvetleri de halkı Urallara veya Hazar Denizi kıyısındaki bozkırlara göç ettirmeye çalışıyor, direnenleri ise katliyordu.<sup>25</sup> Diğer taraftan öteden beri Rusya'ya temayül eden Tiflis Kralı II Herakliyus (Osmanlı kaynaklarında İrakli Han), 24 Haziran 1783 tarihinde Gori şehrinde topladığı bir meclisin tasvibi ile Rusya'nın himayesini istedi. Temmuz 1783'te iki taraf arasında antlaşma imzalandıktan sonra Kasım 1783 başlarında iki Rus nişancı taburu Daryal Geçidi'nden Tiflis'e girerek bölgede Rus nüfuzunu temsil etmeye başladı.<sup>26</sup>

Kırım ile Gürcistan'ın bu şekilde Rus hakimiyeti altına sokulması, Rusya'nın Kafkasya'ya yönelik yayılma politikasında yeni bir dönüm noktası teşkil etti. Zira,

<sup>23</sup> Bu hanlıklardan önemlileri *Derbend, Bakû, Gence, Şeki, Şirvan, Karabağ Tahş ve İlisu hanlıklarıydı. Erel, Şerafeddin, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul, 1961, s. 109-111; Yüksel, İbrahim, "Çarlık Rusyası'nın Azerbaycan'ı İstilas ve Osmanlı Devletinin Tutumu", KA, s. 30-33.*

<sup>24</sup> *Uzunçarşılı, İ.H., Osmanlı Tarihi, IV/I. C., Ankara, 1976, s. 452-453.*

<sup>25</sup> *Erel, A.g.e., s. 112.*

<sup>26</sup> *Gürcistan, XVI. yüzyılda meydana gelen Osmanlı-Safevî mücadeleleri sırasında Kartliya, Kahetiya, İmeretiya ve Samtshe-Saatabâğö krallıklarına bölünmüştü. Kartliya yani Tiflis hükümdarı olan II. Heraklius Kartliya ile Kahetiya'yı birleştirip Rus hakimiyetine sokarken İmeretiya ve Batı Gürcistan Osmanlı Hakimiyetine sokarken İmeretiya ve Batı Gürcistan Osmanlı hakimiyetinde kalmaya devam etti. Böylece Rus-İslâm mücadelelerinde Tiflis, Rusya'nın ileri üssü ve karakolu durumuna geldi. Bala, Mirza, "Gürcistan", İA, IV. C., s. 841-842. Rusya-Gürcistan ittifak antlaşmasının tam metni için bkz. Gökçe, A.g.e., s. 75-77.*



Kırım'ın işgali ile Kafkasya'nın batı sahilleri daimi bir tehdit altına girmiş oluyordu. Ayrıca Kırım'a ait olduğu gerekçesiyle Taman Yarımadası'nı da ele geçiren Çar hükümeti, Kafkasya'nın ana toprağına sokulduğu gibi, Gürcistan'ın bir kısmının hakimiyet altına alınması ve Daryal Geçidi'nin Rus kontrolüne girmesi ile tam ortadan ve güneyden Kafkas toprakları tehdit edilmiş olacaktı. Bu durumun yarattığı tehlikenin farkında olan mahalli Kafkas hükümetleri, Gürcistan'a, daha doğrusu Tiflis Hükümeti'ne büyük tepki göstermiş, özellikle Azerbaycan ve Dağıstan hanları her fırsatta Tiflis üzerine akınlar yaparak cezalandırma yolunu seçmişlerdi. Fakat bu akınlar Tiflis'i Moskova'ya daha fazla yaklaştırmaktan başka işe yaramadı<sup>27</sup>.

Bütün bu gelişmelerin olduğu sırada, Osmanlı Devleti de Kafkasya ile ilgili eski politikasını hatalı ve yetersiz bulduğundan, doğu hudutları için büyük önem taşıyan Kafkasya'da dikkatini yoğunlaştırdı. 1780'den itibaren bu yolda bazı adımlar atıldı ve birtakım başarılar da elde edildi. Şöyleki, Kırım mülhakâtından sayılan Çerkesistan ve çevresinin Osmanlı toprağı olduğu bütün devletlere kabul ettirildi. Bölgeye gönderilen vali ve muhafızların çalışmalarıyla Çerkesler, Çeçenler, Lezgiler ve Gürcüler arasında islâm dininin ve Osmanlı kültürünün daha hızlı yayılması sağlandı. 1780 yılında Soğucak Valiliği (daha sonra Anapa) ihdâs edilerek bölgedeki kavimlerin merkeze bağlılığı bir ölçüde temin edildiği gibi, Kırım limanlarının yerine Çerkesistan limanları canlandırılarak kaybın telâfisi nisbeten mümkün olabilmisti. Rus ilerleyişinin verdiği tedirginlik Çerkesler ve Dağıstanlılar arasında yayıldıkça Osmanlı Devleti'nin nüfuzu da artmaya başladı<sup>28</sup>. Artık Çerkesistan'ı bir serhat ülkesi olarak telâkki eden Osmanlı yönetimi, Dağıstan ve Azerbeycan hanları ile Çerkes kabilelerini kendi tarafında tutabilmek için çeşitli teşrifât ve hediyeler göndermek suretiyle hanları ve kabile ileri gelenlerini mumnun etmeye çalışıyordu. Özellikle savaş yıllarında bu durum daha belirgin idi<sup>29</sup>. Ancak hanların birbirleriyle yaptıkları mücadeleler, zaman zaman Osmanlı Devleti'ne verdikleri sözde durmamaları, ümit edilen başarıların sağlanmasını engelliyordu<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Bu akınları Osmanlı Devleti de desteklemiş olup, bu konuda sınır valilerine sık sık fermanlar gönderilmekteydi. Işıktan, Sema, "1787-1792 Osmanlı - Rus Harbi Sırasında ve Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Dağıstan Hanları ile Münasebetleri", KA, s. 34.

<sup>28</sup> Özellikle Soğucak Valiliğine getirilen Ferah Ali Paşa'nın dindarlığı ve savaşçılığı Çerkesler üzerinde olumlu etki yapmış, bu sayede Çerkeslerin yardımı temin edilerek Anapa kalesi inşâ, diğerleri de tamir edilmişti. Fakat Ferah Ali Paşa'nın İstanbul'daki ileri gelenler tarafından kiskanılması, nihayet 1785'te ölümü, yerine geçenlerin yetersizliği bu önemli çalışmaları yarım bıraktı. Gökçe, A.g.e., s. 42-72; Bala, M., "Çerkesler" İA, III. C. , s. 382.

<sup>29</sup> 1787 - 1792 Savaşı arefesinde mektup gönderilen hanların bir listesi için bkz. Işıktan, A.g.m. s. 35.

<sup>30</sup> Osmanlıların hanların sadakatinden şüpheleri hk. Selh-i Receb 1197 (1 Mayıs 1783) tarihli bir belge Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Hümayun Tasnifi, Nr. 336-A'da bulunmaktadır. Aynı belgenin fotokopisi KA, s. 161 - 163'de.

## KAFKASYALILARIN BİRLİK TEŞEBBÜSLERİ VE İMAM MANSUR

Kafkas milletleri esasen hürriyete âşık olduklarından Rusya'nın sıcak denizlere doğru ilerleyişini yaklaşık bir asır geciktirmiş oldular. Kendi aralarında dahi bağımsız yaşamaya düşkün olan Kafkaslıların<sup>31</sup> Rusya'ya kolayca teslim olması, elbette mümkün değildi. Nitekim Rusya'nın bölgeye yerleşmeye başladığı tarihte yani 1783'de İmam Mansur Uşurma'nın lideri olduğu ve Nakşibendî Tarikatı tarafından organize edilen direniş hareketi, "Âdil Çar Efsanesi"ni yıkararak, Rusya'ya karşı direnilebileceğini göstermesiyle Çarlık yönetimini hem moral hem de ekonomik yönden çok ağır bir yükün altına sokmuş oldu<sup>32</sup>.

Rusya'ya karşı Kafkas Gazavat Tarihi'nin yani Müridizm Hareketi'nin önderi olan İmam Mansur<sup>33</sup>, Çeçenistan'ın Alda Köyü'nde doğmuş olup tahsili mükemmel olmakla beraber ahlâkî seciye ve vatanseverliği ile temayüz etmişti. O, Dağıstan ahalisi tarafından sevildiği gibi, kısa zamanda Kafkasya'nın her tarafında, müslümanların liderliğine geçti. Önceleri Osmanlı Devleti'nde pek tanınmamakla birlikte, Ruslara karşı elde ettiği başarılar İstanbul'da memnuniyet uyandırıyor. Bununla birlikte Osmanlı Devleti, İmam Mansur'un mücadelesinden ve davetinden dolayı çoşkuya kapılan Çerkesler'in Kuban Nehrinin kuzey sahillerine akınlar yapmasından tedirginlik duymaktaydı. Zira Rusya ile henüz antlaşma imzalamadığından yeni bir savaşın çıkması halinde, bunun tahammülünü aşacağı endişesindeydi. Bundan dolayı bir ara İmam Mansur'un Osmanlılar aleyhinde hareket ettiği dahi zannedilmisti. Halbuki O, hiç şüpheye mahal bırakmayacak şekilde padişaha ve halifeye bağlı idi<sup>34</sup>.

1787 yılında Osmanlı-Rus Savaşı başlayınca Bâb-ı Âli, İmam Mansur'u ve diğer hanları Ruslara karşı savaşa teşvik etti. Zaten Kafkasyalılar, Ruslarla mücadeleyi küçük çapta da olsa sürdürmekteydiler. Kendilerinden sayı ve savaş malzemesi bakımından çok

<sup>31</sup> *Bu bağımsız kalma arzusu o derece kuvvetli idi ki, müslüman olanları dahi, halifelik makamının yüceliğini kabul ederlerken, Osmanlı yönetimindeki Anapa ve Soğucak kaleleri halkıyla zaman zaman savaşmaktan geri kalmıyorlardı. A. Cevdet Paşa, Tekâkir, I. C., s. 98.*

<sup>32</sup> *Bennigsen- Quelquejay, A. g. e., s. 51.*

<sup>33</sup> *İmam Mansur Uşurma'nın hayatı ve mücadeleleri hakkında daha geniş bilgi için aşağıdaki eserlere bakılabilir: Tarık Kutlu, İmam Mansur, İstanbul, 1987; Kundukh, Aytek, Kafkasya Müridizmi (Gazavat Tarihi), Haz. Tarık Cemal Kutlu, İstanbul, 1987, s. 30-40; Kafı, Kadircan, Şimalî Kafkasya, İstanbul, 1942, s. 78 - 86; Gökçe, A. g. e., s. 117 - 123.*

<sup>34</sup> *İmam Mansur'un Osmanlı Devleti'ne bağlılığına dair Ferah Ali Paşa'nın Kaftancı ve Hacılar Kalesi Muhafızı Ali Ağa şu bilgiyi vermektedir: Mansur iki defa Rusya ile muharebe edip ikisinde de galip olmuştur. Kendisinin ehl-i İslâma suikastı yoktur. Hatta bu muharebelere aldığı on kına topu Ruslar almak istediklerinde, "Size vermem, bana da lâzım değil. Soğucak'ta Âli-i Osman Padişahı tarafından vekil bırakılmış olan paşaya gönderdim" diye cevap vermiştir. Gökçe, A. g. e., s. 119-120. Anadolu'dan İmam Mansur'un yanına gönüllü giden Anadolu Türkleri hk. A. g. e., s. 118.*

üstün durumda olan Rus Ordusuna karşı Çerkesler ve Dağıstanlılar başarı ile mücadele ettiler. Yer yer zaferler de kazandılar. Ancak Osmanlı Devleti'nin böyle bir savaş için silah, zahire bakımından hazırlığı olmayışı, Rusların, Çerkeslere, Kabartaylara, Dağıstanlılara "Siz müstakil milletlersiniz, gelin sizinle sürekli barış yapalım" yolundaki telkinleri ve bir kısım bölge halkının bunu kabul etmesi kesin başarıyı engelledi. Nihayet Anapa kumandanı Battal Paşa'nın ihanet ederek Rusya'ya sığınması, yerine tayin edilen Sarı Abdullah Paşa'nın Anapa'ya gitmeyerek Trabzon'da ikamet etmesi<sup>35</sup>, işleri daha da zorlaştırdı. Bu sırada Anapa üzerine yüklenen Ruslar, Temmuz 1791'de burayı işgal ile kale savunmasında bulunan İmam Mansur'u esir ettiler. Çarice II. Katerina'nın emriyle Petrograt yakınındaki Şeloserburg'da hapsedilmiş ve 1794 yılında vefat etmiştir<sup>36</sup>.

10 Ocak 1792 tarihinde imzalanan Yaş Antlaşması'na göre Rusya, Kafkasya bölgesinde toprak kazanamamakla birlikte, Kırım ile Taman'ın Rusya'ya ait olduğu, Kuban nehrinin sınır teşkil ettiği bir kere daha Osmanlı Devleti tarafından resmen tasdik edilmiştir. Ayrıca Tiflis Hanı'nın ülkesine (Rusya'nın himayesinden dolayı) Osmanlı Devleti, herhangi bir şekilde de olsa akınlarda bulunmayacak, yapılması halinde de bunu durdurmakla mükellef olacaktı. En mühim olarak da, Kafkas kabilelerinin Rusya'ya akın yapmalarını önlemek için Osmanlı Devleti'nin kefalet altına girmesi idi. Bu ise oldukça ağır bir yükümlülüktü. Zira Kafkas kabileleri kendilerini anlaşılmaya taraf saymıyorlar, akınlarını sürdürüyorlar, buna karşılık akınları önleyemeyen Osmanlı Devleti meydana gelebilecek zararları tazmin etme mecburiyetinde kalıyordu<sup>37</sup>. Öte yandan Rusya, Yaş Antlaşması'ndan hemen sonra Kuban ve Terek boylarında kolonizasyon faaliyetlerini yoğunlaştırdı. Buraya getirilen Kazak Stanitsaları için müstahkem mevkiiler inşâ edildi. Belirli aralıklarla inşâ edilen bu istihkâmlar Kuban'dan Hazar Denizi'ne kadar uzanıyor ve böylece Kafkasya'nın kuzeyi tamamen kuşatılmış oluyordu. Yine bu sıralarda Adigelerin Bjeğuğ Kabilesinden zaptedilen arazi üzerinde, II. Katerina'nın ismine İzafe ten Yakaterinoder (Kransodlar) şehri kuruldu. Ayrıca Daryal Geçidi bir askerî harekâtın kolayca yapılabilmesini sağlayacak şekilde genişletildi<sup>38</sup>.

XVIII. yüzyılın sonuna doğru Rusya, geçici bir süre için de olsa Arezbaican ve Dağıstan'ın bir bölümünü tekrar işgal etti. İran tahtına geçen Kaçar Hanedanı'nın güçlü hükümdarı Ağa Muhammed Han, Rusya karşısında yenilen Osmanlı Devleti'nin Kafkas-

<sup>35</sup> Sarı Abdullah Paşa görevine gitmediği için idam edilmişti. Burada cereyan eden savaşlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Berkok, *A.g.e.*, s. 382-398; Gökçe, *A.g.e.* s. 148-168.

<sup>36</sup> Ruslar, kendilerine yedi seneden beri karşı koyan İmam Mansur'u yakaladıkları için büyük sevince kapılmışlardı. İmam Mansur ise yenilgiyi "Osmanlı'nın daima gösterdiği kayıtsızlık ve dikkatsizliğe" bağlamıştı. Kafı, *A.g.e.*, s. 86 - 87.

<sup>37</sup> Gökçe, *A.g.e.*, s. 171.

<sup>38</sup> Hızal, Ahmet Hazer, *Kuzey Kafkasya*, Ankara, 1961, s. 37; Bala', *Çerkesler'*, s. 382 - 383. Rusya'nın Tiflis'e giden yolları tesviye ve tevsii etmek üzere daha 1783 ten itibaren faaliyette bulunduğu bölgeye gönderilen Osmanlı casuslarınca hükümete bildirilmişti. Bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, *Hattı Hümayun*, Nr. 339, (KA, 156 - 158).

ya'daki gücünü yitirdiğini düşünerek burada faaliyetlerini yoğunlaştırdı. Ağa Muhammed Han, Azerbaycan ile birlikte Gürcistan'ı da baskı altına alınca, Tiflis Hanı II. Heraklius Rusya'dan yardım istedi. Fırsatı kaçırmak istemeyen II. Katerina, derhal General Zobof kumandasındaki bir orduyu bölgeye gönderdi. Dağıstan üzerinden ilerleyen Ruslar, Derbend'e kadar önemli bir direniş ile karşılaşmadılar. Ancak Derbend hanı Şeyh Ali Han kendisinden çok daha kuvvetli olan Ruslara karşı bir süre direndiyse de fazla dayanamadı. Nihayet 10 Mayıs 1795'de Derbend'i işgal eden Ruslar, hemen arkasından Bakû, Şemâhi, Şuse mıntakalarını zapt ederek Gürcistan'a girdiler. Fakat ertesi yıl Çarçe II. Katerina'nın ölümü üzerine buralar Rus işgalinden kurtuldular<sup>39</sup>.

### RUSYA'NIN KAFKASYA'YI İŞGALI

Gürcistan kralı II. Heraklius 1798 yılında öldüğünde yerine oğlu XIII. Georg tahta geçti. Yeni kral aklı yörden zayıf ve enerjik bir şahsiyet değildi. O, Türklere, İranlılara ve kendisine karşı isyan eden kardeşleriyle mücadelede aciz kalınca Çar I. Pavel'den yardım istedi. Bu isteği kabul eden Çar, Tiflis'e askerî birlikler gönderdiği gibi XIII. Georg ile bir antlaşma imzalayarak Gürcistan'ın mukadderatını ellerine aldı (5 Aralık 1799). XIII. Georg 1800 yılında öldüğünde Rus Çarı, O'nun oğlu Davit'i kral vekilliği ne getirdi. Davit, I. Aleksandr Rus İmparatoru oluncaya değin bu makamda kaldı (1801). Yeni Çar tahta çıktıktan az bir zaman sonra yayınladığı beyanname ile "Gürcistan'ın artık bir Rus vilâyeti olduğunu" ilan etti. Bundan sonra dört tarafa yayılan Rus kuvvetleri, İmeretiya ve diğer Gürcü prensliklerini de hakimiyet altına aldı<sup>40</sup>. Yer yer isyan eden Gürcülerin sert tedbirlerle bağılıkları sağlandıktan sonra<sup>41</sup>, Azerbaycan ve Dağıstan hanlıkları tehdit edilmeye başlandı.

Nitekim 1804'te Gence Hanı Cevad Han'ın destanı müdafaasına rağmen<sup>42</sup> Gence, 1806'da Derbend ve Kuba işgal edildi. Aynı yıl Bakû'yu kuşatan General Tsitsianov bir fedai tarafından öldürüldüyse de Ruslar, ertesi yıl şehri kuşattılar ve çok geçmeden de zaptettiler<sup>43</sup>. Böylece 1810 yılına doğru Dağıstan ile Kuzeybatı Kafkasya dışında kalan yerler tamamen Rus hakimiyeti altına düştü. Bu durum 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı'nı Rusya'nın kazanmasına rağmen devam etti. Her ne kadar savaş sonunda Osmanlı Devleti, Kafkasya sahasında toprak kaybetmemişse de devletin yıpranan kuvvetinin bu tarafta müstakbel Rus ilerleyişini durduramayacağını göstermiş oldu. Osmanlı hüküme-

<sup>39</sup> Bala, "Kaçar", *İA*, IV. C., s. 33-38; Işıktan, *A.g.m.*, s. 41-42.

<sup>40</sup> Bala, "Gürcistan", *İA*, IV. C., 843.

<sup>41</sup> Rusya, Gürcistan'ı idare edebilmek için bu memlekette, Rusya'da câri olan toprak köleliği rejimini tatbik etti ve Gürcü köylüsünü Gürcü toprak beylerinin mülkiyetine verdi. Gürcü Kilisesi feshedilerek Rus Kilisesi'ne bağlandı, tedrisât Ruslaştırıldı. Rusya'nın bu emperyalist politikası Gürcülerin fırsat buldukça ayaklanmalarına yol açtı. Meselâ 1819'da Kahetiya'da, 1819'da İmeretiya'da ve Guriel'de, 1832'de Gürcistan'ın birçok yerinde birden isyanlar patlak vermişti. *A.g.m.*, s. 843.

<sup>42</sup> Cevad Han için yazılan bazı destanlar için bkz. Caferoğlu, A., "Azerbaycan Edebiyatı'nda İstiklâl Mücadelesi İzleri", *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, Sayı 8 - 9, s.291-304.

<sup>43</sup> Kurat, *A.g.e.*, s. 300; Yüksel, *A.g.m.*, s. 30 v.d.

ti savaş sırasında bile, Ruslarla savaşan Dağıstanlılara gereken yardımda bulunamamıştır. Ruslar ise "Gaddar Yermolof"u Kafkas Orduları Başkumandanlığı'na getirerek Kafkaslıların direnişlerine karşı en acımasızca karşı konulması yolunu göttüler. Çar'ın "idareimize boyun eğmek istemeyen vahşi Dağlıların ya teslimlerini veyahut kılıçtan geçirilmelerini istiyorum" şeklindeki direktifine, Yermolof tam bir sadakat gösteriyordu. O, köyleri yaktırıyor, kadınları ve çocukları kurşuna dizdiriyor ve şöyle diyordu: "Kafkasyalı bir dağlı çocuğun asılması yüz Rus askerinin sağ kalması demektir". Yermolof'un Kafkasya'da Rus hakimiyetini tesis etme siyaseti de bu düşünce ışığında tatbik edilmekteydi<sup>44</sup>.

Rusya'nın emperyalist uygulamaları Kafkasyalıları tahakküm altına aldığı bu yıllarda, önce İran, Gülistan (1813) ve Türkmençayı Antlaşmaları (1828) ile Aras'ın kuzeyindeki bütün toprakları Erivan da dahil olduğu halde Rusya'ya terketti. Sonra da 1828-1829 Savaşını kaybeden Osmanlı Devleti, 14 Eylül 1829 tarihinde imzaladığı Edirne Antlaşması ile Kafkasya'daki bütün haklarından vaz geçti. Hatta Ruslar resmen antlaşma imzalanmadan Çerkesistan'ı işgale kalkışmışlar, bu ise Çerkeslerin tepkisine sebep olmuştu. Çerkes reislerine göre "Osmanlı, kendisinin olmayan toprakların üzerinde tasarruf hakkına sahip değildir". Çerkesistan'ı teslim almaya gelen Rus generaller ile görüşen Çerkes ileri gelenlerinin verdikleri cevap böyleydi. Onlar; antlaşmayı padişahın tasdik ettiği hatırlatıldığında, "aynı zamanda Halife olan Osmanlı Padişahı'nı dünyadaki bütün müslümanlar gibi biz de ruhanî reis olarak kabul ediyoruz. Ancak siyasî bakımdan Osmanlı'ya hiç bir zaman bağlı olmadık. Zira ne vergi verdik, ne de bir neferimizi Osmanlı bayrağı altında askere gönderdik" demek suretiyle Edirne Antlaşması'nın Kafkasya ile ilgili hükümlerini tanımyorlardı<sup>45</sup>.

Edirne Antlaşması'nın getirdiği yeni statüko, Osmanlılardan çok İngilizleri tedirgin etmişti. Önceleri Yunan ve diğer Balkan toplumlarının isyanları dolayısıyla "Şark Meselesi"ni ele alan İngiltere ve Kıta-Avrupa'sının güçlü devletleri, şimdi bu meselenin sınırlarını genişletiyorlar, Osmanlı Devleti'nin doğu sınırlarını da buna dahil ediyorlardı. Kafkasya'nın jeopolitiğini dikkate alan İngilizler, Rus ilerleyişinin kendileri için taşıdığı anlamın farkındaydılar. Bu ilerleyiş ile İngiltere'nin Rusya ile oynayacağı "Büyük Oyun" başlamış idi. Rusya'nın hedefi, Hindistan'a ve ötesine kadar uzanan ticaret yolları idi ve bu hedefin ele geçirilmesi yolunda Çar Hükümeti önemli başarılar elde etmiş Aras nehrine dayanmıştı<sup>46</sup>. XIX. yüzyılın hemen başında Fransa'nın Mısır'a

<sup>44</sup> Rusların uyguladığı strateji şöyleydi: "Kafkasya yarım milyonluk bir garnizon tarafından müdafaa edilen muazzam bir kaledir. Bunu ya hücumla almak veya siperlerde kalmalıdır. Hücum pahalıya mal olur. Onu silahla ele geçirmek fikrinden vaz geçmeli. Bereketli topraklarını ele geçirmek ve yerli ahaliyi dağlara sıkıştırmak lâzımdır". Hızal, A.g.e., s. 38. Sonraki yıllarda Rusların takip ettikleri geniş kapsamlı tehcir siyaseti de bu stratejinin nasıl uzun vadeî olarak uygulandığını göstermektedir.

<sup>45</sup> Cabağı, A.g.e. s. 53-55.

<sup>46</sup> Henze, A.g.e. s. 6-7. Ruslar'ın kazandığı zaferler üzerine Tahran'daki bir İngiliz vatandaşının, Ağustos 1829'da; "Bir tarafta Aras nehrinden Halys'e uzanan, diğer taraftan Euxine ile Basra arasında kalan geniş arazileri, şimdi Kuzeydeki Büyük Tanrı'nın ayaklarına kapamış gibi düşünülebilir" demekten kendisini alarmaması hayli dikkat çekicidir.

yerleşmesini engelleyebilen İngiltere, coğrafî bakımdan kendisinin avantajlı olmadığı bir mücadeleye gireceğinden dolayı Kafkasya ile yakından ilgilenmeye başladı.

Edirne Antlaşması'nın hükümlerince artık Kafkasya'yı kendisine ait kabul eden Rusya, fiilen de bunu gerçekleştirebilmek maksadıyla, her türlü insanî duygulardan uzak olarak, hakimiyetini kan ve ateş ile kabul ettirmek için geniş çaplı saldırılara girişirken; Kafkasyalılar da bölünmüşlüklerine, güçsüzlüklerine rağmen İmam Mansur'un yaktığı istiklâl meş'alesini ve gazavât ruhunu yeniden canlandırmak için harekete geçtiler. Bu, Kafkasya tarihinde yeni bir devrin başlaması demektir.

## KAFKASYA'DA İSTİKLAL MÜCADELESİ

Hukuken Kafkasya'nın sahibi olan Rusya'nın otoritesini mahallî yönetimler hemen kabul etmediler. Bunun üzerine Ruslar, zâlimâne hareketlerle halkı yıldırarak, bölüp parçalamak için yeni tedbirler aldılar. Nitekim Yermolof, "İsmimin, bütün kalelerimizden fazla korku uyandırmasını arzu ediyorum, kılıcım, yerlileri ölüm gibi kaçınılmaz bir kanuna tâbi kılmalıdır. Asyalıların nazarında iyilik, bir zaaf alâmetinden başka bir şey değildir" derken, Kafkasya'nın her tarafında halkın bölünmesine yönelik idarî reformlar yapıyordu. Önceleri yerel idarelere dokunmayan Çarlık, zengin ve büyük toprak sahiplerini kendi tarafına çakmek suretiyle, onların eliyle halka baskı yaptırıyordu. Bazı hanlıkların varlıklarını devam ettirmelerine izin verilmişti. Böylece hanlıkların halk üzerindeki otoritesi, Rusya hükümeti lehine kullanılacaktı. Ayrıca Azerbaycan'daki sünnî-şîî çekişmesi de Ruslar tarafından istismar edilmekteydi.<sup>47</sup>

İmam Mansur'un başlattığı mücadele, 1829 yılında bir başka imam Gazi Muhammed tarafından yeniden hayat sahasına konuldu. Yine hareketin başında Nakşibendî Tarikatının mensupları bulunmaktaydı. XVIII. yüzyılın sonlarında Dağıstanda ortaya çıkan bu tarikat, hemen bütün XIX. yüzyıl boyunca Kafkas müslümanlarının mücadelesini yönlendirmişti. Liderliği Nakşibendîlerin ele geçirmelerinde tarikat mensuplarının değişen sosyal ve politik şartlara intibak etmelerindeki kabiliyet etkili olmuştur. İslâm dünyasında bir tarikat mensuplarına "mürîd" denildiğinden, hareketin, genel olarak "Mürîdizm" diye isimlendirildiği görülmektedir. Kafkasya'da sosyal ahlâkî geliştiren, kabileler arasında birlik ve fedakarlık duygularını yerliştiren, hırsızlık, kan dâvâsı, cinayet gibi suçların ortadan kalkmasını sağlayan Mürîdizm'in asıl hedefi ise "din uğruna cihât yapıp hür ve müstakil yaşamak" şeklinde özetlenebilir.<sup>48</sup>

Gazi Muhammed, Edirne Antlaşması'nın imzalanmasından sonra ilk siyasî konuşmasını Dağıstan'ın Gimri köyünde yaptı. Böylece resmen isyan başrağını açmış oldu. Kısa zamanda etrafına çok sayıda taraftar topladı. Muhalefet edip Rusya tarafında yer alanlar ise şiddetle cezalandırıldılar. Gazi Muhammed'in savaşçıları, Çeçenistan'daki bir

<sup>47</sup> Cabağı, *A.g.e.*, s. 57; Ruslar Yermolof'un on yıl süreyle yaptığı vahşetin Avrupa kamuoyundan tepki göreceği endişesiyle Yermolof'u geri çağırarak zorunda kaldılar, Kundukh, *A.g.e.*, s. 40. Swietochowski, *A.g.e.*, s. 26, v.d.

<sup>48</sup> Kafkasya'da Nakşibendîliğin ve diğer sûfî tarikatlarının doğuşu ve gelişmesi hk. bkz Bennigsen- Quelquejay, *A.g.e.*, s. 77- 114; Kutlu, *A.g.e.*, s. 58; Henze, *A.g.e.*, s. 10-11; Kundukh, *A.g.e.*, s. 43'te İmam Muhammed'in amaçları ile ilgili söyledikleri bulunmaktadır.

Rus kalesini kuşattılar ve Rus ordusunu bozguna uğrattılar. Ertesi yıl Derbend ve Kızılyar kaleleri kuşatıldı, Lezgiler Gürcistan'a akınlar yaptılar. Bu arada Gürcistan'da asiller ayaklandılar. Çok güç durumunda kalan Ruslar, nihayet müridlerden daha kuvvetli bir ordu ile birkaç koldan harekete geçtiler. General Velyaminof Çeçen ülkesine girerek çok sayıda insan katletti, bir çok köyü yaktırdı. Böylece halkın isyan hareketine katılmaktan vaz geçmelerini sağlamak istediler. Bu arada Rus başkumandanı Baron Rosen bizzat Gimri'de bulunan Gazi Muhammed üzerine yürüdü. Şiddetli geçen savaş sonunda Gazi Muhammed şehit düştü, adamlarından olan, savaşlardaki başarıları ile şöhret kazanan Şâmil ise yaralı olduğu halde güçlüğüle kurtulabildi (1832)<sup>49</sup>.

Dağıstan ileri gelenleri imamlığa Hamza Bey'i seçtiler Şâmil de yeni imamın emrinde sadakatla savaştı. İkisi birlikte Ruslara karşı mücadeleyi şiddetlendirdiler. Hunzak alınarak burada karargâh kuruldu. Ancak çok geçmeden camide namaz kıldırırken bir suikast sonucunda şehit edildi (1834)<sup>50</sup>.

Hamza Bey'in şehit edilmesiyle imamlığa geçirilen Şâmil Bey henüz 37 yaşındaydı. Savaşlarda kendisini yetiştirmiş irade, ikna gücü, ilham verme ve örnek olma niteliğiyle eşsiz bir şahsiyet idi. O'nun imamlığa geçişiyle birlikte Kafkasya istiklâl hareketi büyük güç kazandı. Rus orduları başarısızlığa uğradıkça Şâmil'in gücü artıyor, Ruslar ise çaresizlik içine düşüyorlardı. Nitekim Jandarma Kumandanı Viktorov gönderdiği bir raporda, "bazı yerlerde, binlerce insandan oluşan büyük gruplar iki üç gün içinde Şâmil'in emri altında toplanabiliyorlardı. . . Gerçekler ve vicdanım beni majestelerine bildirmeye mecbur ediyor, altı yedi yıl süren başarısızlıklar muzaffer ordularımızın halk üzerindeki yıldırıcı etkisini yok etmiş bulunmaktadır" diyordu<sup>51</sup>. Bu sırada kendisine itaat etmesi için Şâmil'i Tiflis'e çağıran Çar I. Nikola'nın isteğini, O, şu sözlerle reddetmişti "Herşeyi Allah'ın takdirine bırakan mütevazi Şâmil'den: Reddettiğim için parçalansam bile Tiflis'e gelmemeye karar verdiğimi bilmenizi isterim. Çünkü sizin hainliklerinizi defalarca yaşadım. Bunu da herkes bilmektedir"<sup>52</sup>.

İmam Şâmil karşılaştığı bütün güçlülere rağmen, uzun bir mücadele sonucunda Dağıstan'ın hakimi oldu. 1840 yılında Avar Hanı Hacı Murat'ın da kendisine iltihâk etmesi O'nu iyice güçlendirdi. Çar'ın orduları, dağları üs haline getiren müridlerin karşısında çaresiz kalıyor, peşpeşe ağır mağlubiyetlere uğrattılıyorlardı. 1845-1846 yıllarında mürid hareketi Kafkasya'nın özellikle kuzey kesimine tam anlamıyla hakim idi. Kafkaslıların giriştikleri bu destanî mücadelede Türk-İslâm dünyasında olduğu kadar Avrupa'da da heyecanla karşılanıyordu. Özellikle Rus tehlikesini engelleyeceği için

<sup>49</sup> 1828-1859 tarihleri arasında meydana gelen Kafkas mücadelesi ile ilgili olarak yazılan en önemli kaynak Muhammed Tahirül-Karakhî'nin eseridir. Yazar bizzat bu mücadelenin içinde bulunmuştur. Eser Arapça aslından Tahirü'l-Mevlevî tarafından Osmanlıca'ya, Tarık Cemal Kutlu tarafından da İmam Şâmil'in Gazavâtı, (İstanbul, 1987) adıyla bugünkü Türkçe'ye çevrilmiştir.

<sup>50</sup> A.g.e. s. 36-42.

<sup>51</sup> Swietochowski, A.g.e., s. 27.

<sup>52</sup> Henze, A.g.e. s. 12.

İmam Şâmil'in hareketi sempati uyandırmıştı<sup>53</sup>.

1849'da 39 yaşında olan fakat hayatı bütün XIX. yüzyılı kapsayan İngiliz asker-yazarı Sir Henry Rawlinson, Bağdat'tan gönderdiği yazılarında Kafkasya'nın durumunu şöyle değerlendiriyordu: ". . . Onbeş yıl boyunca (Rusya) Kafkaslardaki kabileleri yok etmek için elindeki tüm güçleri seferber etmiştir; söylendiğine göre Şâmil kendi halkından başka Rus ordusundan iltica eden 15000 askeri yönetmekte ve savaşta Ruslardan ele geçirilen 200 parça ağır topu savaşta kullanabilme olanağına sahipti. Böylece bu gücün Ruslar için ne denli önemli bir tehdit oluşturduğu ortadaydı. Dağ köylülerinin özgürlük savaşının güçler dengesini kurmadaki değeri henüz tam anlaşılmış değildir. Şâmil'e makul ölçüde yapılacak bir yardım, belki de, Tuna boyundaki prenslikleri kurtaracak ve Şâmil'in bayrağı Kafkasların zirvelerinde dalgalandıkça İran, Rus ordularının işgalinden korunacaktır".<sup>54</sup>

Dağıstan, Çeçenistan ve Çerkesistan taraflarında kurulan Mürid Devleti'nin idare şekli, bu konuda ele geçen bir Rus subayının raporuna göre şöyleydi: Devlet, bütün kanun, idare ve malî meselelerde, ceza hükümlerinde İslâm Dininin temel esaslarına göre hareket etmekteydi. Genel olarak her Kafkaslı müslüman erkek savaşçı idi. Ancak bu, daha ziyade olağanüstü durumlarda söz konusuydu. İmamlığın gelir kaynakları; zekât, hayvan vergisi, öşür, ganimetlerin beşte biri, cinayet veya suçlar dolayısıyla alınan para cezalarından elde edilen gelirler vs. idi. Merkezî yönetim İmam Şâmil'in başkanlığında, Şeyh Cemaleddin'in tavsiyesiyle 1842'de kurulan Divanhâne tarafından yerine getirilmekteydi. Ülke çeşitli bölgelere taksim edilmiş ve her bölgede nâib denilen yöneticiler olup bunlar Şâmil tarafından tayin edilirdi. Nâibler buldukları yerlerde tam yetki ve sorumluluk sahibi idiler. Üç tane bölge vardı:

a) Çeçen bölgesi: Lideri bir Çeçen köyünde oturan ve büyük itibarı olan, Şâmil'in Kazikumuh'lu kayınpederi Abdullah Tsakhar. Onun emrinde de şu nâibler bulunuyordu:

1- Şubuta ve Cabarla Nâibi: Müteveffâ Cevad Han'ın yerine geçen Şuayb Molla, 2-Büyük Çeçnia Nâibi: Ahverdi Muhammed, 3- İçeri Nâibi: Şuayb, 4- Oh Nâibi: Ulu Bey.

b) Avar bölgesi: Lideri Hacı Murat. Bu zât, Tloh, Tehnutsal, Ahvan ve Karata'nın bağımsız toplumları ile İlgali'nin görevden alınmasından beri Kaysubu toplumunun köylerini idare etmektedir.

c) Andalal bölgesi: Lideri Tilit'i Kibit-Muhammed. 1- Gidet'l, 2- Andalal. Nâib Muhammed Kadı 3- Karah ve Tleiseruh Nâibi Karah'lı Abdurrahman Dîbir.

53 Nitekim Karl Marks, 1843'de şöyle yazıyordu: "Hürriyetin nasıl elde edilmesi lâzım geldiğini Kafkasya Dağlılarından ibretle öğreniniz. Hür yaşamak isteyenlerin nelere muktedir olduğunu görünüz.". Hızal, A.g.e., s. 40. Rusya komünistleri de ihtilâlin ilk yıllarında Çarlık rejimine karşı mücadele eden İmam Şâmil'i takdir etmekteydiler. Bkz. Saydam, Abdullah, "Sovyetler Birliğinin Milliyetler Meselesine Bakışı", Türk Kültürü, Sayı 327 (Temmuz 1990), s. 388.

54 Nakşibendî şeyhi Kazikumuh'lu Şeyh Cemaleddin'in Ağustos 1848 tarihinde Şeyhülislâm'a gönderdiği mektupta "Allah yolunda cihat eden İmam Şâmil ile adamlarına padişahın niçin yardım etmediğini" soruyor ve bu konuda yardımcı olmalarını istiyordu. Aynı meâlde bir metup da Mekke Şerifi'ne gönderilmiş ve padişahın yardıma iknâ edilmesi istenmişti. İmam Şâmil'in de bu konuda sistemleri vardı. Bkz. Bennigsen - Quelquejay, A.g.e., s. 342-348.



Ayrıca Bogulal, Kiyalel, Cemalal ve Unkrat kazaları iki nâib tarafından yönetilmekte, fakat bir bölge oluşturamamaktadırlar. Andi bağımsız bölgesi, özel bir nâib olan Andi'li kadı tarafından, Salato ve Gümbet, Gümbet'li nâib Ebu Bekr (Abakar) Dibir tarafından yönetilmektedir. Dido, Antsuh, Halal ve Lezgin Dağları'nın doğu kısmında bulunan diğer bazı toplumlar tarafsız vaziyettedirler<sup>55</sup>.

Kırım Savaşına varıncaya kadar Rusya, ordusunu istediği gibi kullanmasına rağmen, İmam Şâmil'in devletini ortadan kaldıramadı. Bu savaş ile birlikte Rusya daha kötü duruma düştü. Doğu Anadolu'da Osmanlı ordusu ile savaşan Rus ordusunun, cephe gerisini koruyabilmek, Şâmil'in hücumlarını durdurabilmek için önemli ölçüde askeri kuvveti de cephe gerisinde istihdâm ettiği görülmüyordu. Her ne kadar hem Osmanlı Devleti hem de İmam Şâmil bunun farkında idilerse de, şartlardan yeterince faydalandıkları söylenemez. Zirra taraflar uygulanacak savaş planı konusunda anlaşamıyorlardı. İmam Şâmil, yapılan bütün yazışmalarda, aynı anda Gürcistan üzerine yürüyüp Vladikafkas-Tiflis askerî hattı'nı ele geçirmek ve böylece Rusya'nın cephe ile bağlantısını kesmek düşüncesini ileri sürmüştü. Ayrıca Çerkesistan'da bulunan nâib Muhammed Emin de batıdan hücum ederek İmam Şâmil'in kuvvetleriyle birleşecekti. Osmanlı Devleti içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla bu planın gereğini yerine getiremedi. Bununla birlikte İmam Şâmil'e ve adamlarına, Kafkasya'nın ileri gelenlerine, ulemâya, kabile reislerine evâmir-i aliyye göndererek onları cihâda davet etmiş, İmam Şâmil ve yanındakilere çeşitli rütbelere tevcih edilmişti. Ancak Dağlılar Osmanlı Devleti'nden çok daha büyük ölçüde yardımlar bekliyorlardı<sup>56</sup>. İmam Şâmil, Tiflis yakınlarına varmış; Muhammed Emin Efendi, Çerkes-Abaza bölgesindeki iklim ve coğrafi şartların olumsuzluklarına rağmen civardaki kabileleri nüfuzu altına aldığı bildirerek, Osmanlı Devleti'nin hareket tarzını sorduğu 19 Mayıs 1854 (23 Ramazan 1270) tarihli Arapça arzâsında, sadece iltifât etmekle yetinilmesinden dolayı serzenişte bulunuyordu<sup>57</sup>. Buna karşılık Osmanlı yönetimi de, İmam Şâmil'den çok daha büyük başarılar beklediğinden elde edilenleri yetersiz bulmuş ve İmam'ı bütün kuvvetiyle harekete geçmemekle suçlamıştı<sup>58</sup>.

Kırım Savaşı müttefiklerin zaferi ile sonuçlanmasına rağmen Kafkasyalılar bundan yararlanamadılar. İmam Şâmil'in Varna'ya gönderdiği heyet İngiliz ve Fransız kumandanlarıyla da görüşmüşler, fakat müsbet sonuç elde edilememişti. Zira batıluların gözü daha çok Çerkesistan'ın kaderi üzerindeydi<sup>59</sup>. Burası Rusya'dan alındığı takdirde, Çar hükümetinin Karadeniz'deki gücü büyük darbe yiyecekti. Ancak kazanılan zafere

<sup>55</sup> Bennigsen - *Quelquejay*, *A.g.e.*, s. 329 - 330 (Ek: 4).

<sup>56</sup> Gerçi Ahmet Paşa kumandasında silah ve cephane yüklü bir donanma Kafkasya'ya gönderilmek üzere yola çıkarılmıştı, ancak İngiliz amirali J.W.D. Dundas'ın kaprisleri yüzünden Varna önlerinde gereksiz yere dolaştırılıp perişan edilmişti. Hızal, *A.g.e.*, s. 40 - 41.

<sup>57</sup> Bkz. *Başbakanlık Arşivi, İrade Dahiliye*, No: 19234 (Ekleri mevcut).

<sup>58</sup> Mesela Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, s. 90; Bu konularla ilgili belgelere dayalı daha geniş bilgi için bkz. Budak, Mustafa, "1853-1856 Kırım Harbi Başlarında Doğu Anadolu Kafkas Cephesi ve Şeyh Şamil", KA, s. 52-58.

<sup>59</sup> Henze, *A.g.e.* s. 20-21.

rağmen Çerkesistan'ın Rusya'dan koparılması da mümkün olamamıştı<sup>60</sup>.

Kırım Savaşı sırasında ölen I. Nikola'nın yerine geçen II. Aleksander, Kırım yenilgisinin açtığı yarayı Kafkasya'da kazanacağı bir büyük zafer ile kapatmak istiyordu. Bu amaçla Kafkas Orduları Başkumandanlığına şöhretli bir asker olan Baryatinsky getirildi. Baryatinsky, ilk iş olarak Dağıstan ve Çeçenistan'ı geniş çaplı bir kuşatma altına aldı. O'na göre müridleri bertaraf etmenin tek yolu, bütün bölgeyi abluka altına alarak Türkiye ve İran'dan gelen silah ve mühimmat ile gönüllülerin girişine engel olmakla mümkün olabilirdi. Gerçekten de o sırada böyle bir silah kaçakçılığı vardı. Rusya bunu engellemek için bölgeyi abluka altına alırken, diplomatik yollarla da Osmanlı Devleti ile İran üzerinde baskı kurmak suretiyle Kafkasya'ya silah sevkiyatında rolü olanların cezalandırılmasını sağlıyordu. Meselâ böyle bir olaya ismi karışan İsmail ve Ferhat Paşalar, Rusya'nın İstanbul Büyükelçisi'nin müracaatı üzerine muhakeme edilmiş, İsmail Paşa'nın Bursa'ya, Ferhat Paşa'nın İzmid'e sürgün edilmeleri kararlaştırılmış, ancak Büyükelçi Tutnif'in bu cezaların hafif olduğu, hükümetin olayı takbih etmediğini, bunun bir düşmanlık eseri gibi yorumlanacağını söylemesi üzerine İsmail Paşa'nın Bolu'ya Ferhat Paşa'nın Kütahya'ya gönderilmesi kararlaştırılmıştı<sup>61</sup>.

Rusya, ayrıca büyük miktarlarda paralar harcayarak, uzun süren savaşlardan bıkmaya başlayan bir kısım halkın silahlarını bırakmasını sağladı. İmam Şâmil de bunun karşısında Dağıstan'ı iyice tahkim etti ve halkı Rusların hilelerine karşı uyardı. 1856-1859 yılları arasında süren bu dönemde Ruslar nihayet başarıya ulaşabildiler. Önce Çeçenistan düştü, daha sonra Dağıstan'ın kalelerini teker teker ele geçiren Baryatinsky bizzat, İmam Şâmil'in bulunduğu Gunib kalesine, 14 taburluk Rus kuvvetiyle saldırdı. İmam Şâmil yanındaki 400 müridi ile savaşı sürdürdü, fakat müridlerin sayısı 100'e düşünce teslim olmak mecburiyetinde kaldı (6 Eylül 1859). İmam Şâmil'e çok iyi davranan Ruslar 1869'a kadar Moskova'nın güneybatısındaki Kaluga şehrinde ikâmet ettirmişlerdi. Daha sonra geri dönmek şartıyla hacca gitmek üzere izin alan İmam Şâmil, oğullarını Ruslara rehin bırakarak önce İstanbul'a geldi. Burada padişah ve devlet erkânı tarafından törenle karşılandı, emrine konak tahsis edildi<sup>62</sup>, padişah ile

<sup>60</sup> *Bu konuda Osmanlı Devleti'nin ihmâline dâir Cevdet Paşa, Tezâkir, I, s. 100-101'de şunları anlatmaktadır: Paris Konferansı'nda İngiltere Hariciye Nâzırı ve murahhası evvelî olan Lord Clarendon ile Paris'teki İngiliz elçisi ve murahhası sâni olan zat hufyeten söyleşip ba'dehu dışarı çıkarken Âli Paşa'ya işaret etmekle o dahi beraber çıktıkta sefir-i müşârinileyh "Biz Kafkas memâlikinin bir başka şekle konulmasını der-miyân edeceğiz.. Fakat yalnız bizimle olmaz ve bunun asıl menâfii Devlet-i Aliyye'ye aittir. Siz dahi muâvenet etmelisiniz" demiş. Âli Paşa da buna cevaben "Bizce oraların o kadar ehemmiyeti olmayıp bizim Çürüksu tarafında biraz münâzaah yerlerimiz var. Oralarını kurtarmakla iktifâ eyleriz" deyu cevap vermekle İngiliz murahhasları hayret ile sükuta mecbur olmuşlar ve Rusyalı'ya müsaade sureti gösterilmiş deyu İngilizler tarafından Clarendon'a itiraz olundukta "Ben bir Türk'ten daha ziyade Türk olamam" deyu Âli Paşa'ya târiz eylemiş olduğu dahi mesmu'dur.*

<sup>61</sup> *İsmail ve Ferhat Paşaların cezalandırılması ile ilgili 17 Şaban 1273 tarihli arz tezkeresi, Rus Seffrinin yazısı ve soruşturma evrâkı Başbakanlık Arşivi, İrade-Mec-lis-i Mahsus, No: 384'de bulunmaktadır.*

<sup>62</sup> *BA, İrade-Dahiliye, No: 41780, 42643, 42163.*

görüştü<sup>63</sup>, sonra da Mısır üzerinden Hicâz'a gitti. Ancak Rusya'ya dönmek istemediğinden padişah aracılığıyla Çar'dan izin aldı ve oğullarının Osmanlı Devleti'ne gönderilmesi ni istedi. Bu istek Rusya tarafından kabul edildi. Uzun bir mücadele hayatından sonra Şâmil 4 Şubat 1871'de Medine'de öldü. Bu arada akrabaları ve adamlarının bir çoğu Osmanlı Devleti'ne hicret etmiş olup, hükümet tarafından kendilerine her türlü yardım yapılmış, ileri gelenlere maaş bağlanmıştı<sup>64</sup>.

İmam Şâmil'in esaretinden sonra, Çerkesistan'daki nâibi Muhammed Emin Efendi teslim tekliflerini reddederek mücadelesini sürdürdü. Ancak artık Ruslara karşı durmak mümkün olamıyor, peşpeşe mağlubiyetlere uğranılıyordu. Sonunda o da teslim oldu. Buna rağmen Çerkes Millî Mukavemeti bir süre daha devam ettirildi. Fakat Çerkeslerden Natukaylar 1860'da yenildiler. 1861-1862'de Laba-Bela suları arasındaki saha Rus kontrolüne geçti ve mücadele Pşeh havzasına intikal etti. Daha sonra Abadzehler, Ubih ve Şapsuglar mağlup düştü. Nihayet Ahçipsu, Hakuçey, Çiket ve Aibze gibi küçük Çerkes kabilelerinin 21 Mayıs 1864'de Kbaada Yaylası'nda yenilmelerinden sonra Çerkes-Rus savaşları ya da Kafkas İstiklâl mücadelesi şimdilik sona ermiş oldu<sup>65</sup>.

Bundan sonra Ruslar, Çerkesleri, Çeçenleri, Dağıstanlıları ve diğer Kafkas kavimlerini "ya gösterilecek yerlere ya da Türkiye'ye göç etmek" zorunda bıraktılar. Böylece Kırım Savaşından hemen sonra Kırım'dan başlayıp Kafkasya'ya yayılan göç hareketi, Çarlığın tehcir siyaseti yüzünden iyice yoğunlaştı. Muhacirleri iskan edebilmek için 5 Ocak 1860'da Muhâcirin Komisyonu kuruldu<sup>66</sup>. Ancak sayısı her geçen gün artan muhâcirlerin çok arzu edilmesine rağmen iskânı sırasında büyük güçlükler çekilmekteydi. 1862'lerde Osmanlı Devleti'ne hicret edenlerin sayısı 255.414 iken<sup>67</sup>, bu sayı 1864'te 311.333'e, 1865 yılı başlarında ise 595 binin üzerine varmıştı<sup>68</sup>. Bundan sonra gelenlerin çokluğu sayıların kesin olarak tesbitine imkân vermemektedir. Salgın hasta-

<sup>63</sup> BA, İrade-Dahiliye, No: 42165.

<sup>64</sup> Bu konuda Osmanlı arşivlerinde pek çok vesika bulunmaktadır. Meselâ Şâmil'in yakın adamlarından Danyal Sultan'a ve yanındakilere aylık 7.500 kuruş maaş bağlanması hk. BA, İrade - Meclis-i Mahsus, No: 1653 (Eki 3), Şâmil'in kayınpederi Şeyh Cemaleddin Efendi'ye maaş tahsisi hk. İrade-Meclis-i Vâla, No: 22297; akrabalarından Şeyh Mehmed Efendi'ye atıye verilmesi hk. aynı yer No: 22379.

<sup>65</sup> Bala, "Çerkesler", s. 384.

<sup>66</sup> Uğur, Fuat, "Kaf Dağı'nın Ardından Anadolu'ya-Çerkesler", *Güneş Gazetesi*, 23 Ağustos 1990 tarihli nüshasında "Osmanlı Devleti ise, Çerkeslerin sürüleceğini biliyormuşçasına 5 Ocak 1860'da Göçmen Komisyonu kurmuş, 1862'de de iskân yasaları hazırlamıştı. Sürgünün Ruslar ve Osmanlılar arasında önceden belirlendiğini ileri süren tarihçiler, iki ülke arasındaki yazışmalarda bu durumun belli olduğunu söylüyorlar" demektedir ki, bu iddia tarihi gerçeklere uymamaktadır. Zira Göçmen Komisyonu öncelikle Kırımlılar için kurulmuştu. Osmanlı Devleti'nin bu konuda Rusya ile yaptığı yazışma muhacirlerin belli aralıklarla önceden izin alınarak ve iskân mahalleri hazırlandıktan sonra gelmelerini sağlamaya yönelikti, fakat olumlu sonuçlanmadı.

<sup>67</sup> BA, İrade-Dahiliye, No: 32799.

<sup>68</sup> *Takvim-i Vekayi*, 5 Rebiyyülevvel 1281, Def'a 760.

lıklar, dayanıksız gemilerle yapılan yolculuklar yüzünden meydana gelen boğulmalar yüzünden muhacirlerin önemli kısmı Osmanlı Devleti'ne ulaşamamış, ya da ulaştıktan az sonra ölmüştür. Trabzon, Samsun, Sinop, İstanbul, Varna limanlarına denizden, Kars, Erzurum, Batum taraflarına karadan gelenler din, ırk, mezhep ayırımı yapmadan<sup>69</sup>, boş ve kullanılabilir arazi bulunan vilâyetlere gönderiliyordu. Devletin ekonomik gücü muhâcirlerin masraflarını karşılamada zorlandığı için ülke çapında yardım kampanyaları başlatılmıştı<sup>70</sup>. Zaman zaman gönderilen teftiş heyetleri marifetleriyle muhâcirlerin iskânında karşılaşılan güçlüklerin önlenmesi yoluna gidilmekteydi<sup>71</sup>. Bu dönemde gelen muhacirler daha ziyade İstanbul, Edirne, Varna, Rusçuk, Selânik, Konya, Adana, Bursa, İzmir, Kütahya, Samsun, Trabzon, Sivas . . . gibi vilâyetlerin bereketli topraklarına iskân edilmekteydi. Ancak bazı muhâcirlerin yerlerini beğenmemeleri başka yerlerdeki akrabalarının yanına gitmek istemeleri veya başka sebeplerle devleti, geri gitmekle yani asıl vatanlarına avdet etmekle tehdit etmeleri mevcut problemleri daha da artırmaktaydı. Bununla birlikte hükümetin bu konuda elinden geldiğini yaptığı söylenebilir<sup>72</sup>. Öte yandan muhacirlere tahsis edilen paraları zimmetine geçirenlerin sert şekilde cezalandırıldığı görülmektedir. Bütün gayretlere rağmen muhacirlerin acınacak durumları Avrupa'da da yankı uyandırmış, yardım için komiteler kurulmuştu<sup>73</sup>.

69 *Meselâ bir Yahudi topluluğu göç izni istemiş, hükümetçe bu istek kabul edilmişti. BA, İrade-Dahiliye, 23899.*

70 *Takvim-i Vekayi'de yardımda bulunanların isim listesi yayınlanmaktaydı. Meselâ bkz. 732, 733, 744, 756. sayılar.*

71 *BA, İrade-Meclis-i Mahsus, No: 1590.*

72 *Bu konuda ilginç bir mîsal: Tulça'da bulunan Nogay muhacirleri, kendilerinden önce buraya gelen Kırım muhacirlerinden ileri gelenlerine nişân ve maaş verildiği halde kendilerine verilmesine darılarak geri dönmek istemişler, olay, ileri gelenlere nişân ve maaş tahsis edilmesiyle önlenmişti. BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, No: 21755.*

73 *Takvim-i Vekayi, sayı, 753, 755, 757.*

## SÖNÜÇ

Kafkas kabileleri, Rusya'nın hakimiyetine girdikleri halde, hiç bir zaman hürriyet ve istiklâl dâvâsından vaz geçmediler. 1877-1878 Osmanlı - Rus Savaşını kurtuluş ümidi sayarak yeniden silaha sarıldılar. Hatta Kabartay'dan Sohum'a inen bir gurup burada Osmanlı kuvvetleriyle birleşti. İmam Şâmil'in büyük oğlu Gazi Muhammed de paşa rütbesiyle Kafkas cephesine gönderildi. Bazı başarılar elde edildiyse de savaşın kötü sonuçlanması Kafkasya'dan Anadolu'ya yeni bir göç dalgasını beraberinde getirdi. Bu muhacirler de daha öncekiler gibi Osmanlı topraklarının muhtelif yerlerine yerleştirildiler.

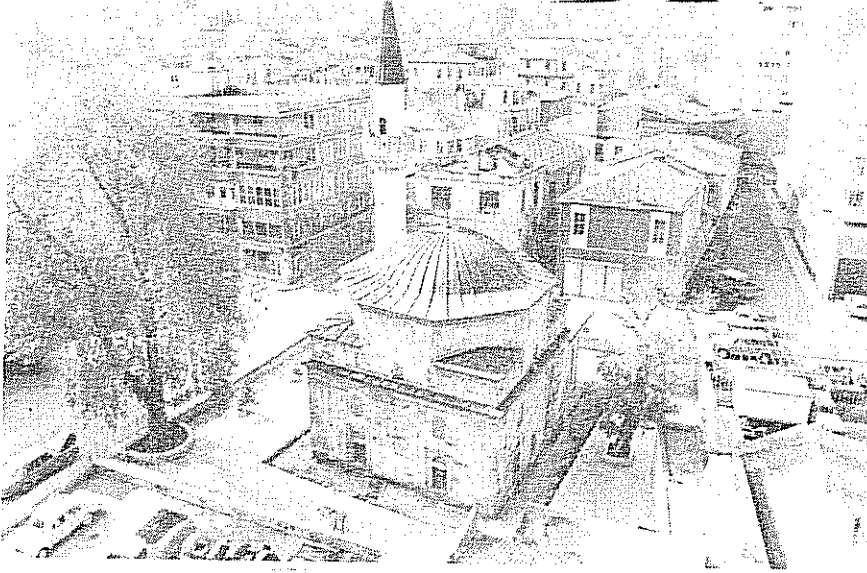
Çarlığın yıkılması üzerine bir kere daha istiklâl için ayağa kalkan ve bağımsız devletler kuran Kafkas Dağlarının ümitleri Kızıl Ordu'nun çizmeleri altında ezildi. Aradan geçen uzun yıllar içinde Kafkaslılar ezildi, horlandı, sürüldü, katledildi. Şimdi ise Gorbaçov'un reformlarından etkilenen Kafkaslılar bir asrı aşan hürriyet mücadelesini yeniden vermek üzere kıpırdamaktadırlar. Sovyetler Birliği'nin başka yerlerindeki gelişmelere nazaran biraz ürkek yahut temkinli de olsa, her halde tarih; Kafkaslıların hür ve müstakil olacağı günleri, fazla uzak olmayan bir zamanda yazmaya başlayacaktır.



## SAMSUN YALI CAMİİ VE KİTABESİ

Dr. İhsan TERZİ\*

Yalı Camii<sup>1</sup> Samsun'un Hançerli Mahallesinde, Buğday Pazarı semtindedir. Caminin vakfiyesi yoktur. Fakat camii için bir dükkânın vakfedildiği kayıtlardan anlaşılmaktadır<sup>2</sup>. Ana mekânın giriş kapısı üzerinde bulunan iki satırlık arabça kitabeden; Hayrettin Hoca adında hayırsever bir kişi tarafından H. 890 - M.1485 tarihinde yapıldığını öğreniyoruz<sup>3</sup>.



I Yalı Camii : Genel Görünüş

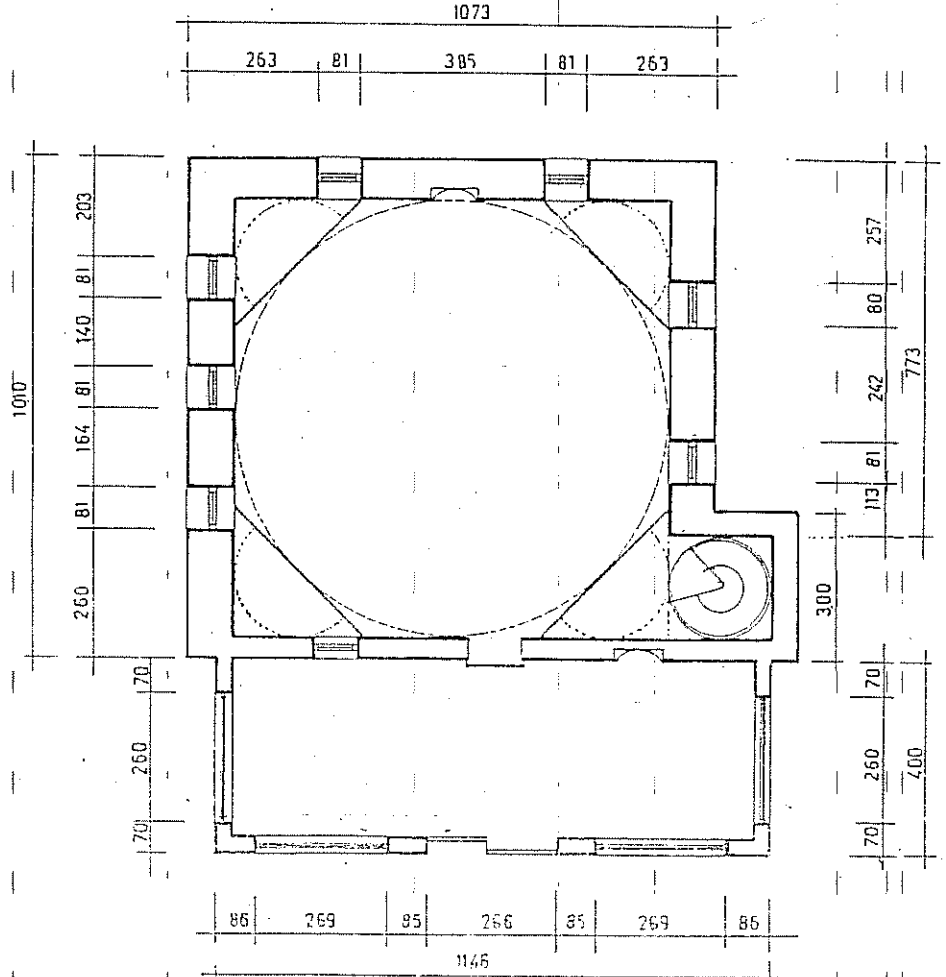
\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Resim-İş Bölümü Öğretim Görevlisi

<sup>1</sup> Halk bu yapıya "Buğday Pazarı Camii", "Hoca Hayrettin Camii"de demektedir.

<sup>2</sup> Samsun Vakıflar Bölge Müdürlüğü Vakıf Eski Eser Fişi, Maz-But Hayrat Partisi, Kütük No 4'te Yalı Camii için şu bilgi verilmektedir: "Samsun'un Hançerli Mahallesinde ve ashâb-ı Hayrât Mehmet bin Abdullah'ın adı geçen cami için bir dükkân vakfettiği hukukî delillerle mevcuttur."

<sup>3</sup> Bu camii için Kemal Vehbi Gül, Tarih Boyunca Samsun ve Samsun Belediyesi, C. I, Ankara 1977, s. 57'de "1312 yılında Sadık Bin Abdullah tarafından yaptırılmıştır." şeklinde yazmaktadır. Eserin kitabesinden yapıtın tarihi ve yaptıran kişinin adı kesinlikle anlaşılabilmesine göre bu bilgilerin yanlış olduğu görülür. Kemal Vehbi Gül bu bilginin kaynağını ve 1312 tarihinin milâdî, hicri veya rumî mi olduğunu belirtmemiştir. Bu bilgilerden hareketle yapı muhtemelen 1312 (H. 1312 -M. 1894, R. 1312 -M. 1896 - 97) tarihinde Sadık Bin Abdullah tarafından tamir edilmiş olmalıdır. Ayrıca yakın zamanlarda caminin son cemaat dış duvarı üzerinde asılan bir panoda yer alan "Yalı Camii H. 971 - M. 1371" tarihi de yanlıştır.

Yapının harim kısmı kesme taş ve tuğladan, son cemaat yeri ile minarenin gövde kısmı yenilenecek tuğla ve betondan yapılmıştır. Örtü ve tromplar dışta kurşunla kaplıdır. Çeşitli zamanlarda yapılan tamirlerle bugüne kadar gelebilen yapı halen kullanılmaktadır.



Yatı Camii

ÖLÇEK: 1/100



Plân : Yapı kare plânlı, tek kubbe ile örtülü bir ibaret mekânı ve bunun kuzeyinde yer alan enine dikdörtgen planlı bir son cemaat yerinden ibarettir. Haremin kuzey-batı köşesine son cemaat yerine bitişik olarak kare kaideli minare yerleştirilmiştir. Harime doğudan üç, batı ve güneyden de ikişer pencere açılmaktadır. Dışa açılan bu pencerelerden başka, kuzeydeki son cemaat yerine de bir pencere ile bir kapı açılmaktadır. Doğudaki üç pencereden birisi kubbe eksenini üzerinde, diğer ikisi ise bunun iki yanına simetrik olarak yerleştirilmiştir. Güney duvarındaki pencereler ise kubbe eksenini üzerinde yer alan mihrap nişine göre simetriktir. Batı cephesindeki pencere açıklıklarından birisi kubbe ekseninin kuzeyine, diğeri ise mihrap duvarına doğru kaymış durumdadır. Ana mekânın kuzey duvarından son cemaat yerine açılan pencere, kubbe aksına göre doğuya kaymıştır. Bu pencerenin batısında ise, mihrap aksından başlayan geniş bir kapı açıklığı yer alır Harimin kuzey-batı köşesine bitişik olan minarenin girişi ise batı duvarının kuzey ucundaki küçük bir kapı açıklığındadır.

Böylece harim plânında doğudan üç, batıdan ve güneyden ikişer, kuzeyden de bir olmak üzere toplam sekiz pencere açıklığı görülmektedir. Bunun yanı sıra kuzeydeki harim girişi ile batıdaki minare girişi olmak üzere iki de kapı açıklığı yer alır. Harimin kuzeyinde yer alan son cemaat yeri doğu ve batı yarıdan birer, kuzeyde ise üç büyük sivri kemer ile dışa açılır. Bu kemerler, ana mekânın kuzey duvarına doğudan ve batıdan bitişik birer payanda ve son cemaat yerinin kuzey cephesinde yer alan dört ayakla taşınır. Ayaklardan ortadaki ikisi dikdörtgen, kuzey-doğu ve kuzey-batı köşelerindekiler ise 'L' formundadır. Son cemaat yerine giriş, ortadaki dikdörtgen formu ayaklar arasında kalan kemer açıklığındadır.

#### Genel Görünüş:

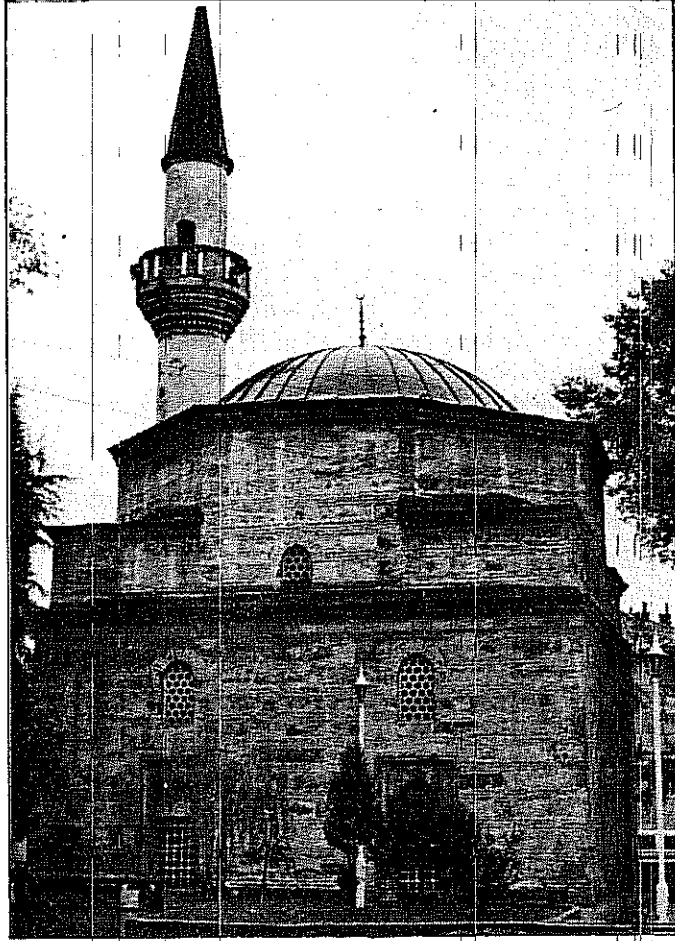
Kare harim, bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla hatilla inşa edilmiş olup kubik bir görünüme sahiptir. Bunun üzerini iki sıra halinde dizilmiş dar bir kirpi saçak frizi dolaşarak beden duvarlarını üstten sınırlandırır, aynı zamanda örtü sistemi ile esas yapıyı birbirinden ayırıcı niteliktedir. Bu saçığın üzerinde yükselen sekizgen kasnak oldukça etkili bir görünüştedir. Kasnağın yarısına kadar yükselen köşelerdeki geçiş unsurları, üstten kurşunla kaplı üçgen şeklinde birer örtüye sahiptir. Bu örtünün dış kenarlarında da ikişer sıra kirpi saçak frizi kullanılmıştır. Sekizgen kubbe kasnağının üst kenarlarında ise, üç sıra halinde kirpi saçak frizi kullanıldığı görülür. Bundan sonra başlayan ve yapının örtü sistemini teşkil eden kubbe, kurşunla kaplanmış ve etekleri kasnak kenarlarında içeri çekilmiş durumdadır.

Kübik yapının kuzeyinde yer alan son cemaat yeri, sivri kemerli cephe açıklıkları dışında oldukça sade bir görünüme sahiptir. Son cemaat yeri örtüsü, konsollarla taşınan geniş saçaklı betonarme düz bir plaka şeklindedir.

Minare, harimin kuzey-doğu köşesinde son cemaat yerine bitişik olarak beden duvarları boyunca yükselen bir kaide üzerine silindirik ve tek şerefeli olarak inşa edilmiştir.

Güney cephesi, bu cephede beş pencere açıklığı bulunmaktadır. Bunlardan en üsttekilerden biri, beden duvarlarını üstten kuşatan kirpi saçığın hemen üzerinde, kubbe kasnağına açılmış sivri kemerli alçı şebekelidir. Küçük ölçüdeki bu pencerenin kemeri, tuğla sıraları ile meydana getirilmiştir. Alçı şebekesi ise, bal peteği şeklinde ajurludur. Yapının beden duvarlarına açılan dört pencereden üstteki ikisi sivri kemerli, alttaki ikisi

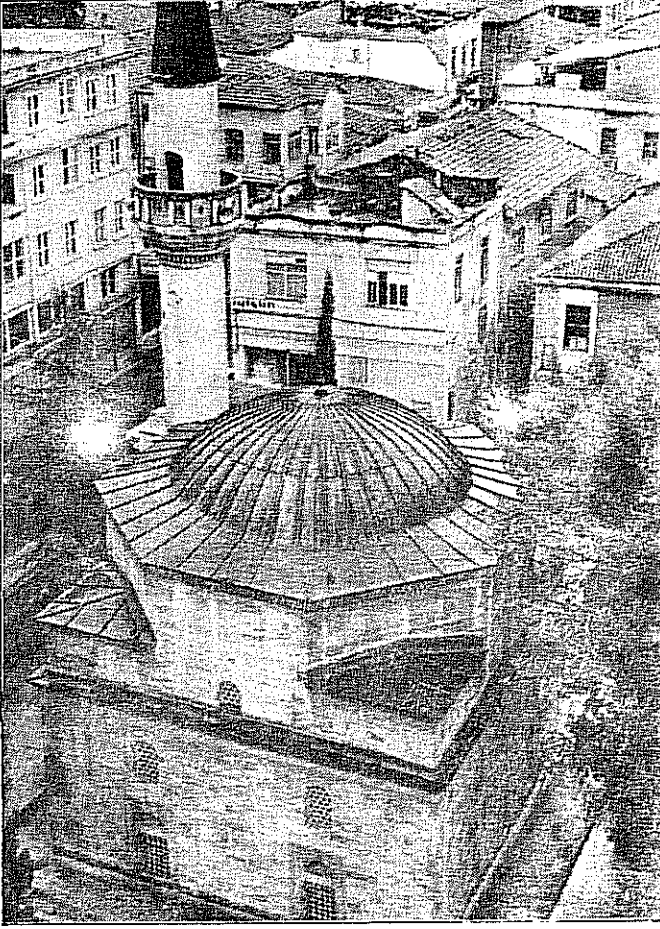
ise dikdörtgen formludur. Bunlar cepheye kubbe eksenine göre simetrik olarak yerleştirilmiştir. Kubbe kasağına açılan pencerede olduğu gibi burada yer alan üst sıra pencerelerde de pencere kemerlerinin tuğla ile örüldüğü ve balpeteği formunda alçı şebekeler



Resim 2. Güney Cephesi

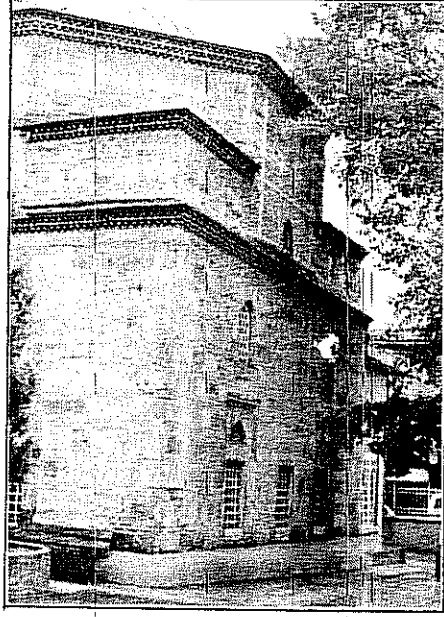
kullanıldığı, görülmektedir. Bunlardan aha altta bulunan dikdörtgen formdaki pencereler ise demir parmaklıklarla kapatılmıştır. Pencere açıklığının üst kenarını teşkil eden lento üzerinde sivri kemer formunda ve yüzeysel bir niş görünümünde birer alınlık bulunmaktadır. Bu alınlıkla beraber pencere açıklığını dikdörtgen formdaki sade profilli bir çerçeve kuşatmıştır. Bu çerçeve içinde kalan pencere yüzeyi, cepheye göre daha içerdedir. Bu cephede profilli pencere çerçeveleri ve pencere açıklıkları ile kırı saçak frizleri dışında herhangi bir süs unsuruna rastlanmaz.

Doğu Cephesi: Harimin güney cephesi ile doğu cephesi, pencere kompozisyonu bakımından esasen aynı düzendedir. Bu cephede farklı olarak alttaki pencereler arasına ve tam cephe ortasına bir üçüncü pencere açılmıştır. Bu pencere, iki yanındaki pencere-

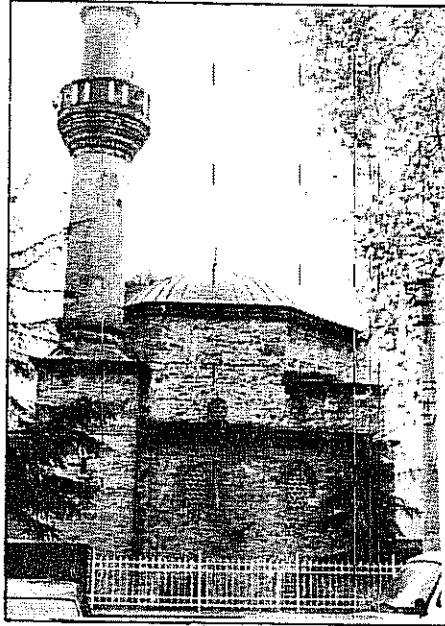


Resim 3. Örtü sistemi ve güney - doğudan görünüşü

lerden farklı olarak yalnız sağır kemerden yoksundur. Fakat büyüklük ve demir parmaklık yönünden aynı özelliğe sahiptir. Buna karşılık süsleme açısından diğerlerine göre oldukça sade olup hiç bir özelliğe sahip değildir. Bu pencere dışında yapının doğu cephesinde görülen diğer bir unsur da kuzeyde yer alan son cemaat yerinin doğu cephesini meydana getiren sivri kemerdir. Harim cephesinden daha ileride bulunan kemer açıklığı, bugün cemekânla kapatılmış durumdadır.



Resim 4. Doğu cephesinden görünüş



Resim 5. Batı Cephesinden görünüş.

Batı Cephesi: Harimin bu cephesinde beş pencere açıklığı bulunmaktadır. Bunlardan en üstte yer alanı, diğer cephelerde olduğu gibi kubbe kasmağındadır. Bu cephenin beden duvarlarında yer alan dört pencereden ikisi alt sırada ve diğer ikisi de üst sırada bulunmaktadır. Aynı düzey doğrultudaki bu pencerelerden üst sıradakiler, binanın doğu ve güney cephelerinde yer alan üst sıradaki pencerelerle aynı özelliğe sahiptirler.

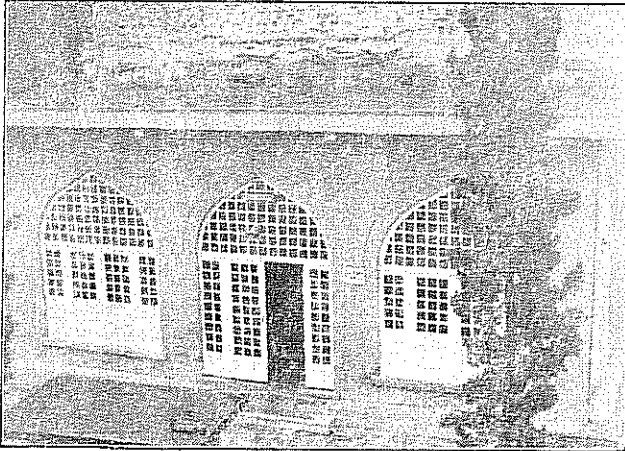
Ana mekânın batı cephesinin kuzey ucundaki kare plânlı minare kaidesi beden duvarlarını aşacak kadar yükselir. Minare kaidesi, harim duvarları gibi bir sıra taş üç sıra tuğla hatlı bir duvar örgüsü ile inşa edilmiştir. Kaide, üstte bir kirpi saçak ile son bulur. Piramidal pabuç bölümünden sonra, tek şerefeli silindirik minare gövdesi başlar. Minare gövdesi ve petek bölümü sıvalı ve beyaz badanahtır. Şerefenin taş plakalardan meydana gelen korkuluğu poligonaldır. Korkuluk yüzeylerinin her biri ortasında, baklava dilimi şeklinde delikler açılmıştır. Korkuluk alt kenarında başlayan şerefe altı süslemesi, bir kaç sıra düz profilli kademedan sonra mukarnas dişleri görünümünde bir friz ile daha da daralır. Onun daha altında ise poligonal yüzeyli ve aşağıya doğru daralan geniş bir kuşak bulunur. Daha altta kalan bir sıra dendâne ile, şerefe altı büsbütün daralır. Bunu da, altında hafif çıkıntı yapan enine zikzak şeklinde dar bir süs kuşağı minare gövdesi ile şerefe altını birbirine bağlar.

Şerefenin üstünde yer alan petek bölümünden sonra minare örtüsü sivri kurşun külâh biçimindedir.

Minare cephesine bitişik olarak inşa edilen son cemaat yerinin batı cephesi de, doğuda görüldüğü gibi sivri kemerli bir açıklıktan ibaret olup bu da cemaatla kapatılmıştır.

Kuzey Cephesi: Son cemaat yerinin bulunduğu bu cephede, kuzeye bakan üç büyük sivri kemer gözü ile bunları taşıyan ayaklar görülür. Kemer açıklıklarından iki yanda bulunan, cemaat ile örtülü olup ortadaki kemer gözü kapı açıklığı olarak kullanılmaktadır. Bu cephede herhangi bir süs unsuru görülmez. Ancak, kemer köşeliklerine yerleştirilen dört adet konsol geniş betonarme saçığı taşıır.

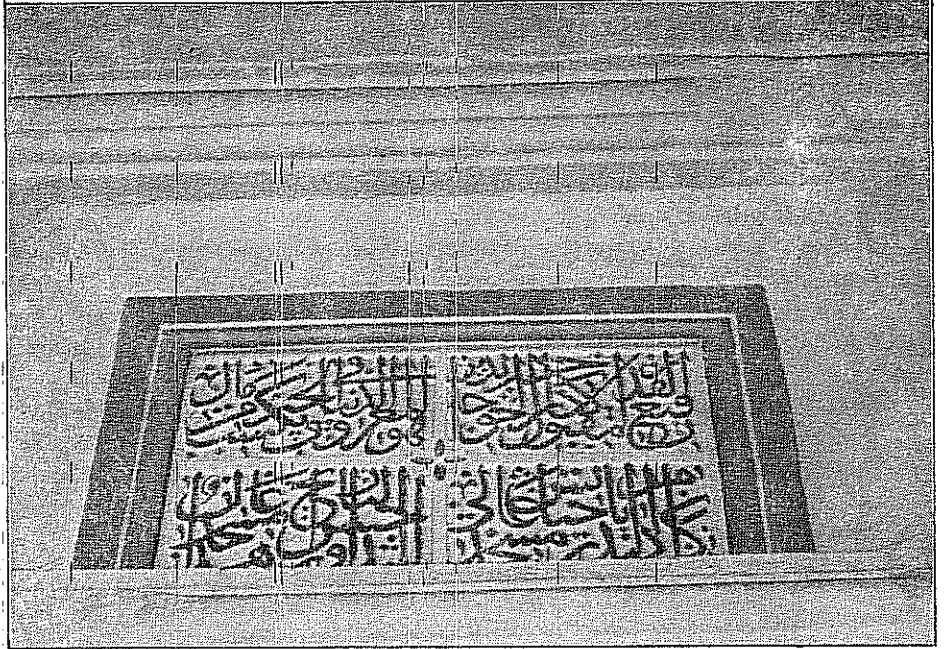
Daha geride kalan harim cephesinde ise sadece kirpi saçaklar vardır.



Resim 6. Kuzey Cephesinden görünüş.

## İÇ GÖRÜNÜŞ

Son cemaat yerine basit cemekeanlı kapı açıklığından girildiğinde düz badanalı sade bir duvar yüzeyi ile karşılaşılır. Girişin hemen karşısındaki harim portalı oldukça sade ve dikdörtgen biçiminde bir kapı açıklığından ibarettir. Bu kapı açıklığını genişçe ve az profilli dikdörtgen bir çerçeve kuşatır. Kapı açıklığı üstünde yer alan silme ile çerçevelenmiş düz yüzeyli panonun alt bölümüne eserin iki satırlık kitabesi yerleştirilmiştir. Kapı açıklığının doğu yanında harimden son cemaat yerine açılan bir pencere



Resim 7. Kitabe

bulunmaktadır. Bu pencere güney cephedeki alt sırada yer alan bir çift pencere ile aynı özelliğe sahiptir. Kapı açıklığının batı yanında ise poligonall plânlı niş şeklinde bir mihrabiye görülür. Bu mihrabiye nin kavsarası iri birimlerden oluşmuş dört sıra stalaktitlidir.

Dikdörtgen formdaki kapı açıklığından harime girildiğinde sade fakat aydınlık bir mekân ile karşılaşılır. Kubik ana mekânı örten kubbeye geçiş tromplarla sağlanmıştır. Tromplar ile bunlar arasındaki duvar yüzeylerine yerleştirilen yüzeyel sağır kemerler sivridir. Bunlar arasında kalan pandandif görünüşteki yüzeylerde yazı rozetleri vardır. Bu rozetlerde Allah, Muhammed ve dört halifenin isimleri yazılıdır. 1980 yılından önce bu rozetlerin etrafı bitkisel bördürle çevrili idi. Yine kubbe eteğini çerçeve dolaşan mavi boyalı bir süs kuşağı ve bunun üst kısmında bitkisel bir friz vardır. Motifler mavi

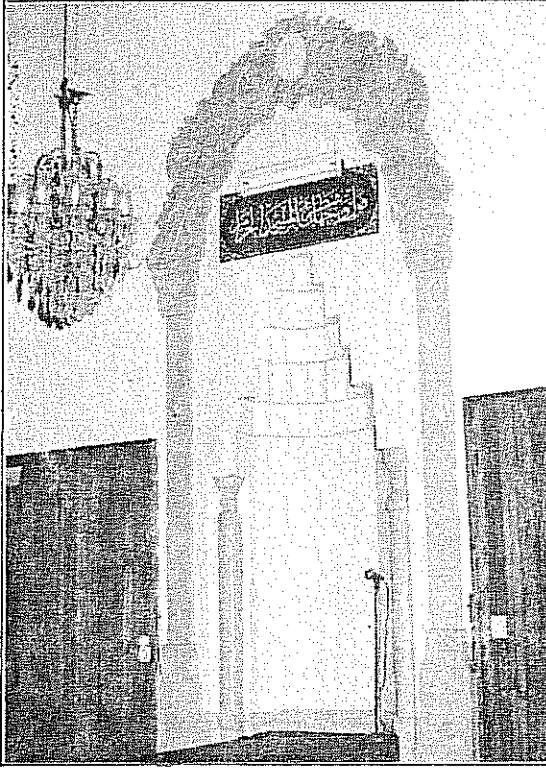
zemin üzerine kırmızı boya ile işlenmişti<sup>4</sup>.

Bugün kubbenin eteğinde mavi boya ile yapılmış kalınca bir kuşak yer almaktadır.

Kubbe göbeğinde yer alan kalem işleri süslerden günümüze çok az bir bölümü kalmıştır. Bu yüzden karakterleri hakkında bir fikir edinemiyoruz. Kubbe göbeği ile eteği arasında ise sarı renkte bir kuşak vardı. Bu kuşakla kubbe göbeği arasındaki yüzeyde, aralıklarla daire motifleri sıralanmıştı<sup>5</sup>. 1980 yılından sonra yapılan onarımlarda bu kısımlar kazınarak zemin beyaza boyanmıştır.

Harimin duvarları, pencere açıklıkları ve mihrap dışındaki yüzeyler de oldukça sade ve düz beyaz badanalıdır.

Mihrap, ortadaki düz ve yanlardakilen meyilli üç uzunlamasına dikdörtgen yüzeyden meydana gelmiş, derinliği fazla olmayan sade bir niştir. Mihrap kavsarası beş sıra kademeye yukarı doğru daralarak yükselir. Bu kademelerden alttan ikincisi ile en üstteki küçük bölüm zikzaklı bir şekilde girinti-çıkıntı yapar.



Resim 8. Mihrap

<sup>4</sup> İhsan TERZİ Samsun'daki Türk Eserleri, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü. DTCE. 1980, resim : 16 - 17.

<sup>5</sup> İhsan TERZİ, Aynı Tez, resim : 18.

Mihrap nişini, iki yandaki hafif profilli küçük ve yüzeysel birer sütunce sınırlandırır. Bu sütunçeler üzerindeki plastik bir dal motifi aralıklarla dolunarak yukarı doğru yükselir. Sütuncelerin üst tarafında yer alan başlıklar üzerinde 'C' ve 'S' kıvrımlı geniş ve plastik bitkisel süsler iki yandan yükselerek bir kemer gibi mihrap kavşarısını üstten çerçeveseler. Sütuncelerle birlikte alçı malzemeyle plâstik olarak yapılan bu bitkisel süsleme barok karakterli olup en üst bölümün ortasına da düzyüzeyle oval bir kartuş yerleştirilmiştir. Mihrap nişini taçlandıran bu süsleme ile niş kavşarısı arasında kalan duvar yüzeyine boya ile işlenmiş dikdörtgen bir yazı panosu yerleştirilmiş ve lacivert bir zemin üzerine bir ayet yazılmıştır.

Minber yakın dönemlerde yapılmış olup hiç bir tarihi özellik taşımamakta, basit ve sıradan bir örnektir.

Kitabe,

Rafi'al-kadri makbul al-akabir Hayr ad-Din Hoca Huva'l-Mu'izz fi'd-Dunya va fil-hayr yaksıbu mala

Zıkr-i nam iddur eya hayatbes Mescid-i Galı At-Ta'rin "el-hüsnü's sudur" haza Mescid-i Galı

Kadri yüçe, büyüklerin makbulu Hayrettin efendi

O, dünyada izzet sahibi ve hayırlar için mal kazanmış idi.

Ey hayat sahibi kişi, bu değerli mescidin adını yad eyle.

Tarih "el-hüsnü' -sudur" olup bu mescidin adı "Mescid-i Galı (Yalı Mescidi) dir.



## PERDE ARKASINDAN YÖNETİLEN CEMEL ve SİFFİN MUHAREBELERİ\*

Yazan . Prof.Dr. Muhammed Hamidullah

Çeviren : Sıddık Yüksel\*\*

Ne İslâm Peygamberinin doğum yeri olan Mekke'de ne de benimsediği ülke olan Medine'de devletler veya krallıklar vardı. 569'da doğan ve 609'da İslâm'ı tebliğ etmesi için Allah (c. c) tarafından görevlendirilen, mükemmel bir zihin gücüne sahip olan Hz. Muhammed'i, belli ki, şartlar bir devlet kurmaya zorladı. Mekke'de birlikte yaşadığı hemşehrileri tarafından zulmedilince muhacir olarak Medine'ye geldi. Durum iç açıcı değildi. Hz. Peygamberi katletmek için düzenledikleri suikastta başarısız olan ve kendilerinden kaçıp kurtulduğunu ve emin ve sağlam bir şekilde Medine'ye ulaştığını anlayan putperest Mekkeliler sürgünde bile onu rahat bırakmayacaklardı: Medine sakinlerine onu ya öldürmeleri ya da kovmaları, yoksa kendilerinin gerekli tedbirleri alacakları şeklinde ultiatom üzerine ultiatom gönderdiler. (Krş. Sünen-i Ebu Davut, 19/23, Benu'n-Nadır; İbn Habîb, Kitâbu'l-Muhabbar, s. 271 - 4).

Allah (c. c) tarafından "takip edilecek güzel bir örnek" (Kur'an 33/21) olarak gönderilmiş olan biri bunu göstermek zorunda idi. Bu yüzden, öncelikle, kendisi gibi genelde üzerlerindeki elbiseleri haricinde bir şeyleri olmayan muhacirler olarak Medine'ye gelen yüzlerce Müslümanın itibarını iade etmeye özen gösterdi. Problem hiç bir zaman bertaraf edilemedi ve nihayet iyi bilinen (İslâm) Kardeşliği yoluyla her Mekkeli aile zengin Medineli bir ailenin tam üyesi oldu. (Krş. İbn Hişâm, es-Sire, s. 344-5, Avrupa baskısı).

Daha sonra olanlar: Medine bölgesinde oturan Mekkeli muhacirler. Medineli Müslümanlar ve yerli gayri müslim Araplar, Hristiyanlar ve Yahudiler gibi bütün kabilelerin temsilcilerinden oluşan bir toplantı düzenlendi (El-Buhârî 96/16/18'e göre onlar Enes b. Mâlik'in ebeveynlerinin evinde toplandılar). O, merkezî bir teşkilât, konfedere bir Şehir-Devleti kurmayı teklif etti. Yahudiler dahil orada bulunanların ekseriyeti kabul etti. Çeşitli sebeplerden, gayri Müslimler bile Hz. Peygamber'in devletin başı olmasına rıza gösterdiler. Haklar, yükümlülükler veya güçler sınırlandırılarak merkezî ve konfedere birimler arasında dağıtıldı ve tamamı kayıt altına alındı. (Krş. "Dünyada Yazılı İlk Anayasa" isimli kitabım.)

Bu mutlu gelişmelerle teşvik edilen Hz. Peygamber, o zaman Medine civarındaki kabilelerin yerleşim alanlarında seyahatlar yapmaya başladı ve onlara askerî ittifak oluşturmayı teklif etti: Şayet size biri saldırırsa yardımınıza koşacağız ve biri bize saldırırsa ve biz sizden yardım istersek, siz de bizim yardımımıza geleceksiniz; dinî ihtilâflar hariç. Bu anlaşma metinlerinden birkaçı bize kadar ulaşmıştır (Krş. İbn Sa'd, I/ii, s. 24, 26, 27 vs.) ve bunlar Medine'nin Kuzeyinde, Güneybatısında ve Batısında yaşayan kabilelerle ilgilidirler.

Eski Hindu siyasi felsefecilerinin ideal olarak ileri sürdükleri gibi, mendele, yani

\* "The Teleguided Battles of Jamal and Siffin" adıyla "Journal of the Pakistan Historical Society, Vol. XXX, Part IV, October 1982" nin 233 - 251. sayfelerinde yer alan makalenin tercümesi.

\*\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Görevlisi.

kendisi ile düşmanı arasında bir dost kavimler zinciri oluşturma fikri, gerçekleştiğinde, İslâm'la müşerref olmaktan başka günahları (!) olmayan kadın erkek bir çok Müslümanı katletmiş, hatta onlara maddî ve ekonomik zarar vermiş olan Mekkelî putperestlerden intikam alma ve onları cezalandırma vakti gelmiş oldu. Hz. Peygamber mülayim bir yol, yani ekonomik bir baskı uygulamayı teklif etti: Kuzey'e (Mısır, Suriye ve Irak'a) giden Kureyş kervanları Medine'nin müslüman kesiminden ve müttefiklerin yaşadığı bölgeden artık geçmeyeceklerdi. Mekkeliler kabul etmeyip zorla geçmek istediler. Bu, Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarıyla sonuçlandı (Kırs. benim Battlefields of the Prophet Muhammad isimli kitabım). Mekkeliler bütün ümitlerini yitirince, Hz. Peygamber sakin bir karşı taarruz başlattı. Mekke bölgesinde kıtlık vardı ve Hz. Peygamber Müslüman olan Necd bölgesinden Mekke'ye yapılan erzak ihracatı ile ilgili yasağı kaldırarak Mekke'deki fakirlere yardım etmek maksadı ile 500 altın kadar büyük miktarda bir parayı oraya gönderdi. Kuzey ülkelerle ilişki kesildiğinden Mekkelî tacirlerin malları depolarda çürüyordu. Hz. Peygamber, Mekke'nin gerçek kralı olan Ebu Süfyan'ın mallarıyla Medine hurmalarını takas etmeyi teklif etti. (Bütün bu olayları kırs. Serahsî, El-Mepsut X 91-92 ve Şerhu's-Siyer'l-Kebir, I, 70; Ebu Ubeyde, Kitâbu'l-Emval, s. 631) Sonra, Haram Aylar esnasında barış antlaşmasını sonuçlandırmaya karar vererek Mekke'ye (Hudeybiye'ye) gitti. Hudeybiye'deki barış görüşmeleri sırasında, Ebu Süfyan'ın Mekke'de bulunmamasından dolayı, Hz. Peygamberin kendisine İslâmî bölgeden geçerek ticaret için Suriye ye gitmesine bile izin vermiş olabileceğine inanmak için sebepler mevcuttur. Hendek savaşında önemli ölçüdeki Yahudi desteğine rağmen, Mekkeliler, Hudeybiye'de, Müslümanların üçüncü taraflarla savaşması halinde tarafsız kalmayı kabul ettiler. Bu, Yahudi kalesi Hayber'in fethini ve boşaltılmasını mümkün kılmıştır.

Mekke ile ilgili bilgileri vermeyi tamamlamadan önce, Yahudilerin niçin Hz. Peygamber'in düşmanı olduklarını birkaç kelimeyle açıklayayım. Bütün iyi dilekeleri ve dostluk gösterilerine rağmen Benu Nadir isimli Yahudi kabilesi Hz. Peygamber'i katletmek için plan hazırladı: "Üç kişiyle gel ve bizim hahamlarımızla tartış; şayet onlar ikna olurlarsa biz İslâmiyeti kabul edeceğiz", diyerek onu davet ettiler. Bir Yahudinin Arap hanımı Hz. Peygamber'i ondan vaktinde haberdar etti ve Nadiriler Medine'den sürgün edildiler. (Abdürrezzak'ın Müsennef, No. 7933'ü ve Samhûdi, s. 298 ile kırs.) Mekkelilerin Hendek'i muhasarasını Hayber'den organize edenler onlar idi. Hayber'in ele geçirilmesiyle, askerî ve siyasî tehlike ortadan kaldırdı ama nesilden nesile devam eden Yahudi nefreti hâlâ sürüyor.

Hudeybiye mütarekesi iki yıl sürdü. Sonra Mekkeliler onu bozdular ve Hz. Peygamber kan akıtmaksızın Mekke'yi fethederek askerî dehasını gösterdi. Hz. Peygamber tarafından orada ilân edilen genel af öylesine umulmadık ve öylesine uygun bir anda oldu ki Mekkelî müşrikler çok fazla etkilendiler ve o gece bitmeden takriben hepsi içtenlikle İslâm'la müşerref oldular. Bu, Arabistan'ın her tarafındaki putperestlerin önyargılarını yıktı ve onlar da İslâm bayrağı altında toplandılar.

Küçük Medine Şehrinin yalnızca bir bölümünde başlamasına rağmen, İslâm devletlerinin sınırları, sadece on yıl içerisinde, Arabistan sınırlarına, Filistin ve Irak'ın Güney kesimlerine ulaştı. Hz. Peygamber son nefesini verdiği 3 milyon kilometre kareden fazla bir alanı yönetiyordu ve o dönemde İslâm'ı kabul eden insan sayısı yarım milyon kadardı. Hz. Peygamber'in siyasî meşgulliyetlerinin arasında, dinini kabul etmeleri için değişik hükümdarlara mektuplar yazdığı da hatırlanmalıdır. Onları götüren

bu elçilerden biri Bizans diyarında öldürüldü ve imparator tazminat ödemeyi reddedince Bizans'la harp başladı.

Hız. Peygamber'in üzücü vefatı sırasında, Medine'nin merkezinde bulunan Müslümanlar zorluklara katlanarak kurdukları Devlet'i korumakta hemfikir idiler, ancak kimin halife olacağı hususunda aynı fikri paylaşmıyorlardı. Üç eğilim vardı: I. Medineli ensâr halifenin Hazrec grubundan olmasını istedi, fakat buna Evs grubu karşı çıktı. II. Hız. Peygamber'in ailesi Benu Hâşim Peygamber'in yakın bir akrabasının seçilmesi için hanedanlık yönetimine meyilli idi. III. En yetkili şahsın seçilmesini tercih eden Müslüman çoğunluk.

Hassân b. Sâbit'in mersiyesinde Hız. Peygamber'in vefatı esnasında yabancı entrikalara da açıkça işaret edilmektedir.

Defnedilecek kişi mezara konduğunda

Yesribli (Medineli) Hıristiyan ve Yahudiler sevindi.

(El - Belâzuri, Ensâb, I, 593)

Keza Ebu'l-Heysem İbni't-Tayyihân da yazdığı mersiyesinde şöyle diyordu:

Hıristiyanlar onun aleyhinde konuşuyorlar, iki yüzlüler de,

Onlar hepsi aynı ipin parçalarıdır, Yahudiler de.

O üç grup insanın tamamı

Bize karşı yürüyorlar mızraklarla ve günahlarla.

(El-Vâkıdı, Kitabu'r-Ridde, s. 3)

Bir Ensâr tarafından Hız. Peygamber'in "el-Eimmetü min Kureyş" (Yönetici başkanlar Kureyşliler arasından olacaktır) sözü hatırlandı ve diğerleri tarafından da kabul edildi; Ensâr'dan olanlar öncelikle adaylıktan çekildiler ve hazır bulunanlar, halifelik görevini isteksiz olan Hız. Ebu Bekir'e yüklediler (Kırş. Vâkıdı, a. g. e). Ama o, bununla beraber, o makamı istemiyordu: Üç gün sürekli olarak onun habercileri Medine sokaklarında,

Ebu Bekir sizden sadakat yemininizi bozmanızı ve bir başkasını seçmenizi istiyor", diye bağurdılar (El-Belâzuri, Ensâb, I, 587). Halifeliğe, o makam için kendini düşünmeyen birinden daha çok kim lâıyk olabilirdi? Hem Sünniler hem de Şiiiler tarafından kabul edilen, ancak şu ana kadar kimsenin onun ifade ettiği şeyleri düşünür görünmediği meşhur bir gerçek vardır. Kaydedilir ki, Hız. Ebu Bekir'in halifeliğe seçilmesi üzerine Hız. Fatıma, yanında babasının amcası Abbas (a. a) olduğu halde, Hız. Ebu Bekir'i görmeye gitti ve ondan hem Hız. Peygamber tarafından bırakılan malı mülkü varislere dağıtmasını hem de Fedek bölgesini kendisine vermesini, v.s. istedi. O, kocası Hız. Ali (r. a)'nin rızası ve emri olmaksızın oraya gidebilir miydi? Kendisi, kocası ve babasının amcası onun meşru bir halife olduğunu tanımadılarsa, o ona niçin gitti? Zira, aksini düşünürsek, Hız. Peygamber'in sözde mehtemel varisi olan kocasının lehinde makamı terketmesini söylemesi gerekirdi.

Hız. Ebu Bekir'in kısa hizmet süresi, mürtedlerle savaş, Kur'an-ı Kerim'in kitap şeklinde toplanması ve Bizans ve Sasaniler'e karşı savunma savaşları gibi ürkütücü zor problemlerle doluydu. Ölüm döşeginde bir halef atadı ve onun ismini halka şu şekilde tavsiye etti.

Osman b. Affân'dan kâtiplik yapmasını istedi ve vasiyetnamesini ona şöyle yazdırdı: 'Ben Ebu Bekir, bu dünyada, hayatının son anlarında, o dünya hayatının ilk anlarında, bir imansız bile inanmağa başladığında, bir Agnostik dinsiz şüphesini giderdiğinde ve şüpheci ve reddeden bir şahıs tasdik etmeğe başladığında, benden sonra seni halef olarak atıyorum. . . . O anda yorgunluk ve harcadığı çaba yüzünden bayıldı:

daha beteriyle karşılaşmak korkusuyla, Hz. Osman kendi inisiyatifini kullanarak ifadeyi tamamladı. Ancak Hz. Ebu Bekir az sonra sendine geldi ve ona vasiyetnemenin neresinde kaldığını sordu. Hz. Osman son ibareyi okudu: "Benden sonra halef olarak sizin için Ömer b. Hattâb ı atıyorum". Hz. Ebu Bekir "fakat ben herhangi bir isimden bahsetmemiştim; sen kendi ismini yazabilirdin, ayrıca sen ona lâyıksın; ne ise dindarlığın ve güzeli arzulayan dürüstlüğü için Allah (c. c) sana rahmet etsin", deyip yazdırma işini tamamladı. (Tam metin için bkz., el-Beyhaki, Sünen, VIII, 149; el-Belâzuri, Ensâb, II, 486, İstanbul El Yazması, kendimin el-Vasâiku's-Siyâsiyye, N 302/D). Sonra emniyet müdüründen onu dışarı çıkarmasını, halkı toplamasını ve onlara, "işte halifenizin vasiyetnamesi, o sizden, ismi bu mühürlü zarfta zikredilen halefine biat etmenizi istiyor", diye söylemesini istedi. Hz. Ebu Bekir'e güven öylesine büyüktü ki, onu tereddütsüz kabul ettiler.

Hz. Ebu Bekir'in vefatından sonra, vasiyet mektubu açıldı ve Hz. Ömer için birlik yeminini (bey'atı) ittifakla tazelediler. O, on iki yıl sonra anlaşmazlık sonucu öldürüldü; son nefesini vermeden evvel, aralarından birini halife olarak seçmeleri için bir komisyon (Ehlü s-Sûrâ) atadı. Onlar Aşere-i Mübeşşere (Hz. Peygamber'in haklarında cennete girecekleri hususunda müjde vermiş olduğu on kişi) idi. İki vefat etmişti, Hz. Ömer de vefat etmek üzereydi. Aşırı hassas olan Hz. Ömer kalan yedi kişiden kendisinin en yakın akrabası olan birini de gruptan çıkardı. Oy verirken eşitlik olabileceğinden, sınırlı hakları olan, yani sadece eşitlik olduğunda oy verecek olan, o durumda bile Abdurrahman b. Avf'in bulunacağı taraf lehinde oy verecek olan yedinci bir üye ekledi. Abdurrahman'a duyulan bu müstesna güven, belki, yaralanıp evine getirildiğinde, Abdurrahman'ı görmeyi arzu etmesinden, Abdurrahman'ın kendisinin halife olarak atanacağı korkusuyla, içeri girip selâm verir vermez, "Hayır, hayır, beni atama. Halifeliği istemiyorum", demesindendi.

Hz. Ömer vefat ettiğinde, komisyon toplandı ve Abdurrahman şu teklifte bulundu: Aday olmayanlar beyan buyursun. Bu çıkarma sonucu sadece Hz. Osman ile Hz. Ali kaldı. Bunun üzerine Abdurrahman halifeyi seçmek için birinde hemfikir olmaları gerektiğini belirtti. İki de Abdurrahman'ın hakemliğine razı oldular. O şahsı seçimini yapacak yerde halka danıştı. İbn Kesir'in (Bidâye, VII, 146) sözleriyle "tek tek ve toplu olarak, gizlice ve açıkca halka danışmaya başladı; hatta evlere gidip kadınların fikrini sordu; okullarda öğrencilerin, Medine'den transit geçen seyyahların bile fikrini aldı. Bedevileri de ihmal etmedi. Yalnız iki kişi, yani Ammâr ve Mikdât Hz. Ali'nin lehinde, diğerleri Hz. Osman'ın lehinde idiler. Fazılasız üç gün üç gece süren bu danışmalardan sonra kararını bildirmek için genel kurulu toplantıya çağırdı. Önce Hz. Ali ve Hz. Osman'a tek tek, birbiri arkasına "Eğer sizi halife seçmezsem diğerlerine tabi olma ya söz verir misiniz?", diye sordu. Onlar "Evet", dediler. Sonra alenen "Eğer sizi seçersem, Kur'an ve Hadis'le ve seleflerin Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer'in tatbikatiyle amel etmeye söz verir misiniz?", diye sordu. Hz. Osman "Evet", dedi. Hz. Ali "Kur'an ve Hadis'e 'evet' ama Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in tatbikatına isteyerek değil. Ben kendim de ictihat yapabilirim", diye söyledi. Bunun üzerine Abdurrahman başını semaya kaldırdı ve "Ey Allahım! Bilirsin ki benim İslâm ümmetinin refahından başka menfaatim yoktur" deyip sonra Hz. Osman'a biat etti. Diğerleri onu takip etti.

Hz. Osman'ın dönemi İslâmiyet ve Müslümanlar için fevkalâde refah bir dönemdi. H. 27 yılında onun orduları bir taraftan İspanya'ya girdiler, diğer taraftan da Okyanus

ötesine ulaştılar (Kırş. Taberî ve Belâzurî). O öylesine dindardı ki, yeteri kadar zengin olduğunu ve halkın parasına ihtiyacı bulunmadığını düşünerek halifelik maaşını kabul etmeyecekti. Yumuşak huyluluğu ve de cömertliği her tarafta biliniyordu.

H. 33-35 yıllarındaki olaylar sırasında, Taberî rivayet ediyor ki, Hz. Osman'ın hilâfeti esnasında Abdullah b. Sebe, diğer adıyla İbnü's-Sevdâ isimli Yemenli bir Yahudi İslam'a ihtida ettiğini beyan etti; dindarlıkta aşırı idi. Sabah namazı için camiye gelir, yatsı namazından sonra camiden ayrılırdı; daima nafil namaz kılmaya, oruç tutmaya, tesbih v. s.'ye özen gösterirdi. Geniş İslâm imparatorluğunda, Hicaz'da, Basra'da, Küfe'de, Suriye'de, Mısır'da seyahatlar yaparak takvasını halka göstermeye başladı. Her yerde kendisi gibi gerçekte İslâm'ı yok etmeyi arzulayıp faydalanmak gayesiyle İslâm'ı kabul eden kimseleri araştırdı. Böylelerini bulunca onlara basit ve müessir planını gizlice anlattı. Onlardan işaretini alıncaya kadar beklemelerini istedi. Her taraftaki güvenilir temsilcilere gönderilen şu anlamda bir mektup vardı: "Aziz kardeşim çok talihlisiniz. Bölgenizde İslâmiyet hayatiyetini sürdürüyor, vali dürüst, idare âdildir, halbuki benim bölgemde İslâmiyet ölmüş durumdadır, kimse onu tatbik etmiyor, vali sarhoştur ve kızların peşinden koşturuyor, idare bozuktur ve iyileşme ümidi de yoktur". Nitekim Medine'den her kasabaya mükerrer mektuplar geliyordu. Bunlar camilerde namazlardan sonra temsilciler tarafından okunuyordu. Ayrıca her yerden de Medine'ye mektuplar geliyordu. Başlangıçta halk kulak asmadı ama durum tekrarlandığında ve çeşitli şahadetlerle teyit edildiğinde halk kızmaya başladı. Bir kısmı haberi halifeye ulaştırdı. O, her zamanki gibi, hemen harekete geçip ne yapılabileceğini halka danıştı. Medine'den güvenilir ve tarafsız kimselerin, gezip İslâm yolundan saptıkları söylenen bölgelerde soruşturma yapmaları için gönderilmeleri kararlaştırıldı. Galiba, gruplar halinde değil de her biri belli bir bölgeye gittiler. Taberî'ye göre, görevlendirilen memurlar vaktinde Medine'ye dönüp bilinmeyen şahıslar adına yapılan suçlamaların tamamen asılsız olduğunu ve memurlardan birinin, Ammar b. Yâsir'in gecikmiş olması ve Mısır'da kalması haricinde her şeyin güzel ve normal<sup>1</sup> olduğunu naklettiler. Çok geçmeden Mısır valisi, halifeyi "Mısır'da bazı kimseler Ammar'ı kendi tarafına çekip onun etrafında topladılar. Onlar arasında Abdullah İbnü's-Sevdâ da var", diye uyardı. Halife sakin olmayı emretti. Taberî hikâyesinin devamını şöyle naklediyor: "H. 33 yılının Şevval ayında İbnü's-Sebe (diğer adıyla İbnü's-Sevdâ) beraberinde altı yüz kişi olduğu halde Medine'ye gitmek üzere Mısır'dan ayrıldı. Şüphe uyandırmamak için, hac için Mekke'ye gideceklerini bildirdiler. Diğer Sebeist gruplar da aynı anda Medine'ye gitmek üzere Basra ve Küfe'den ayrıldılar. Elbette onların hepsi Yahudi kökenli değildi; onlarla beraber ferasetten yoksun bazı iyi niyetli Müslümanlar da vardı. Sebeistlerin propagandası, kötülüklerin sebebi (!) olan Hz. Osman'ı hilâfetten indirme isteğiyle, onları kendi taraflarına çekmişlerdi. Ama onun yerine kimin getirileceği konusunda aralarında herhangi bir anlaşma yoktu; Mısırlılar Hz. Ali'yi istiyorlardı; Basralılar Talha'yı, Kufeliler Zübeyr İbnü'l-Avvâm'ı arzu ediyorlardı. Müslüman kitleleri taraflarına çekmek için zemini dikkatlice hazırladılar. Gerçekten Medine'den, Hz. Ali tarafından değil de onun adına başkaları tarafından imzalanmış ve Mısırlıların, Hz. Osman'ı halifelikten kovmaya yardım etmek için, Medine'ye gelmelerini isteyen mektuplar gitmişti (Kırş. Taberî). Diğer mektupların bir kısmı, vilâyetlerin halkını Hz. Osman'a karşı isyan etmeğe davet eden

<sup>1</sup> *Maalesef bir çok kimsenin Hz. Osman'ın aleyhinde uydurulan hikâyelere inanmağa devam ettiği vilâyetlerde bir şey yapılmadı.*

Hız. Aişe (İbn Sa'd, III/i, s. 57), diğeri de Talha ve Zübeyr tarafından (İbn Kesir, III, 175) imzalanmıştı. Bu konuya birazdan döneceğiz.

Suriye-Filistin valisi Muâviye, şüpheli kimselerin farklı vilâyetlerden Medine'ye gitmek üzere yola çıktıklarını duyduğunda, durumu halifeye yazıp ondan Suriye'den başkente güvenilir bir grup asker göndermesi için kendisine izin vermesini diledi. Halife teklifi geri çevirdi.

Mısırlı, Basralı ve Kufeli isyancılar Medine'ye vardıklarında, önce sevdikleri liderleri Hz. Ali'ye, Talha'ya, Zübeyr'e ve Hz. Peygamber'in hanımlarına gittiler. Hepsi, kendilerinin bu guruplar tarafından niçin bu kadar sevildiklerini soruşturdıklarında, tabii olarak halifelik teklifini reddettiler ve onları evlerinden kovdular. Sonra Mısırlılar doğrudan halifeye gidip valilerinin davranışından şikâyetçi oldular. Hz. Osman, "Onun yerine kimi istiyorsunuz?", diye sordu. Onlar da "Hz. Ebu Bekir'in oğlu Muhammed", dediler. Onun Medine'de günahkâr olarak tanındığı ve kız kardeşi Aişe'nin ondan açıkça nefret ettiği hatırlanmalıdır.

Hız. Osman tereddütsüz ve derhal isteği kabul etti, tayin mektubunu yazıp Muhammed'e verdi ve kendisinden Mısır'a gitmesini istedi. İsyancılar isteklerini bu kadar kolayca yerine getireceklerini hiç ummuyorlardı; hayrete düştüler ve tayin edilen vali Muhammed'in refakatinde Mısır'a dönmekten başka yapacakları bir şey kalmadı. Arkasından olayların meşhur bölümü başladı: Hz. Osman'ın gövve başındaki valiyeye, Muhammed Mısır'a vardığında onu öldürmesi için gizlice haber gönderdi. Taberî, İbn Hacer, Zevâ'idü Müsnedi'l Bezzâr, Pir Candu'nun el yazması (MS)/Pakistan, tarafından bahsedilen gerçeklerden okuyucular hüküm çıkarsın. Diğerleri arasında el-Metalibü'l- Aliyye, s 4438'in Küveyt baskısında ve İbnü'l-Arabi'nin el-Avâsım mine'l Kavâsım'ından aynı şeylerden söz edilmektedir.

"Mısır heyeti memnun olarak geri döndü ve Muhammed'le birlikte yolda giderlerken, hızlı tek hörgüçlü devesi üzerindeki bir adam onları geçip Mısır'a doğru gitti, az sonra Medine'ye doğru geri döndü ve her defasında onların arasından geçti, onların arasından geçtiği bir seferinde, onlara hakaret edip küfretti, sövüp saydı. Onlar, 'Kimisin ve ne istiyorsun?' diye sordular. O gururla 'Ben halifenin postacısıyım ve Mısır valisine bir mektup götürüyorum', diye söyledi ve onu onlara gösterdi. Merakını uyandırdığında Muhammed mektubu açtı ve halifenin Mısır'da görevde bulunan valiyeye Muhammed oraya vardığında kendisini öldürmesini ve arkadaşlarına da başka cezalar vermesini emrettiğini anladı." —O mektubun uydurulmuş olduğunu ve İbnü's-Sebe tarafından gönderildiğini söylemeye gerek var mıdır? Tabiatıyla Muhammed çok kızdı, Medine'ye geri dönüp şikânde çıkardı; Hz. Osman yeminle onu kendisinin yazmamış olduğunu temin ettiğinde ona inanmadı.

Mısırlı isyancılar daha sonra Hz. Ali'ye gittiler ve "Kalk ve hiç bir sebep yokken öldürülmemizi emreden halifeyi öldürmek için bizimle gel", dediler. Hz. Ali tabii olarak reddetti. Mısırlılar 'Medine'ye gelmemizi yazan sen olduğun halde şimdi nasıl reddedebiliyorsun?', dediler. O, "Allah hakkı için size asla bir şey yazmadım", dedi. Onlar hayretle birbirlerine baktılar. Bir başka rivayette, Hz. Ali, "Mısır'a giderken Hz. Osman'ın taklit edilmiş mektubundan dolayı geri döndünüz; ancak ülkelerine dönmüş olan Basra ve Kufe heyetleri de sizler gibi, aynı anda Medine'ye döndüler; size neler olduğunu nereden biliyorlardı? Eminim ki entrika Medine'de hazırlandı", diye söyledi (Krş. Taberî).

Hac mevsimi yaklaşıyordu. Halife Hz. Osman Medine garnizonunda bulunan askerlere Mekke'ye gitmeleri için izin verdi ve başkent emir gereği boşaltıldı. İsyancılar Hz. Osman'ın evini kuşattılar; mescitte namaz kıldırmasına müsaade etmediler. Taberî'nin naklettiğine göre, Yemenli birisi yani, İbnü's-Sebe'nin yardımcısı olup görünüşte kendisi gibi Yahudi olan el-Gafikî namaz kıldırmağa başladı. -O, Hz. Osman'ı öldürdükten sonra, onun okumakta olduğu Kur'an-ı Kerim'e tekme vurup kapatan ve halifenin dizleri üzerine düşüren kişiydi. -Halifenin evinin kapısını yaktılar ama içeri nüfuz edemediler. Bu yüzden, Muhammed'le birlikte diğer sokağa gidip arka duvara tırmandılar ve Kur'an okuyan halifeyi katlettiler; hanımını parmaklarını kesmek suretiyle yaraladılar; evde ne varsa yağmaladılar. Önce Muhammed halifenin sakalına yapışarak hamle etmek istedi, fakat yaşlı Hz. Osman yumuşak bir sesle "Baban (Ebu Bekr es-Siddik) hayatta olsa ve burada bulunsaydı. . . ", diye söyleyince, o utanıp geri döndü. Diğeri işi bitirdi. Kaderin cilvesi, Hz. Osman'ın Yahudi olduğunu iddia ederek Müslümanlara ait Bakf'-Mezarlığına gömülmesine engel oldular. Daha sonra, Muaviye halife olduğunda, masum şehit Hz. Osman'ın mezarının bulunduğu o yeri satın alıp onu Bakf mezarlık alanına dahil etmiştir.

"Harb"i kazanmak ve mukavemet etmeyen, kuvveti olmayan halifeyi öldürmek kolaydı ama barış nasıl kazanılacaktı? Adaletin penceresinden kurtulmak için suçlarını meşrulaştırmak istediler. Önce Hz. Ali'ye gidip halifeliği ona teklif ettiler. O onları evinden kovdu. Sonra Talha'ya, Zübeyr'e gittiler, fakat onlar ne onları ne de halifeliği kabul ettiler. Sonra akıllarına şu çözüm geldi. Medine sokaklarında halka Hz. Ali'yi halifeliği kabul etmesi için zorlamaları, şayet kabul etmezlerse kendilerini katletmeğe başlayacaklarını ilân ettiler. Halk Hz. Ali'ye giderek ağlayıp sızlandılar ve kendilerini, Allah aşkına, ahlâksız isyancıardan kurtarmasını istediler. Hz. Ali merhametli idi, ama "Halifelik herkesi ilgilendiren bir meseledir, onu ne sizden ne de onlardan kabul edebilirim; halka danışılmalı, şüphesiz bir halife istiyoruz. Öyleyse yarın sabah namazından sonra halka soracağım", diye söyledi. Minbere çıktı, masum katliamın matemini tutup halktan halife olarak birini seçmelerini istedi. İlk konuşan İbnü's-Sebe'nin adamlarından biri oldu; "Ona yalnız, samimi Müslümanların dediği gibi, Müslümanların en iyisi olan sen lâyıksın". Görev için teklif edilen başka bir isim yoktu ve halk bağlılık yemini etmeye başladı. İsyancılar, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer, Talha, Zübeyr, Usâme, Şuheyb gibi en seçkin kişilerden bir kısmının uzak ve tarafsız kaldıklarını farkettiler. En çok Talha ve Zübeyr'den korkuyorlardı, bu yüzden onları camiye süngü altında getirip Hz. Ali'ye biat etmeyi kabul etmezlerse kendilerini öldürmekle tehdit ettiler; başkalarını zararsız ve tarafsız buldular ve bağlılık yeminini daha sonra yapacaklarını düşündüler. Bu nedenle onlar cebir ve zorlama altında biat ettiler.

Halk Hz. Ali'nin işe, Hz. Osman'ın katillerini tevkiif ederek başlayacağını umuyorlardı. Günler haftalar geçti. Medine isyancıların kontrolü altında idi ve Hz. Ali onların rızası olmadan bir şey yapamazdı.

Şimdi de Medine'den İslâm imparatorluğunun her tarafına bir başka mektup gidiyordu: Ali halife olmak için Hz. Osman'ı öldürdü, bu yüzden suçluvara dokunmadı. Halk yavaş yavaş bunlara inanmağa başladı. Adalet mekanizmasının işleyişiyle herkesden çok halife Hz. Osman'ın dul eşi ve çocukları ilgileniyorlardı. Ümitsizliğe düşünce, Hz. Osman'ın kanlı elbisesini ve katliam sırasında isyancılar tarafından kesilen kendi parmaklarını Suriye valisi ve Hz. Osman'ın yakın akrabası olan Muaviye'ye göndererek

katliamın öcünü almasını istedi. Şahsen, sanıyorum ki Suriye'den Hz. Ali'ye gelen Sebeistlerin mektupları onu Muaviye'ye karşı kıskırtmayı amaçlıyordu, çünkü o mektuplarda Muaviye'nin Hz. Ali'ye karşı olduğu, sadece halife olmayı planlamadığı aynı zamanda sapık ve kötü (!) bir Müslüman olduğu söyleniyordu. Farklı bölgelerden gelen benzer mektuplar uzun ve planlı bir temele dayanarak sürdüğünden ters etkisi olması da kaçınılmaz oluyordu.

Her nasılsa, Hz. Ali en iyi arkadaşlarından oluşan şurâya karşı siyasi bir hata işledi; Hem Muaviye dahil diğer valilere Hz. Osman'ın vefatını ve kendisinin halife seçildiğini bildirip kendisine biat etmelerini, kendi vilâyetlerinde halka bağlılık yemini yaptırılmalarını istedi hem de Muaviye'ye valilikten alındığını, Medine'den kendisi (Ali) tarafından gönderilen bir şahsa görevi teslim etmesini söyledi.

Sebeistler kesinlikle Hz. Ali'ye karşı Muaviye'yi zehirlemeğe çalışıyorlardı, ama onun onlar tarafından görevden uzaklaştırılması o kadar kolay değildi. Gerçekten Muaviye nazikçe cevap vererek Hz. Osman'ın katilleri tevkif edilip cezalandırıldığında biat edeceğini söyledi. Konuya tekrara döneceğiz.

(Sebeistlerin) mektupları Mekke'ye Hz. Aişe'ye, Hafsa'ya ve Hz. Peygamber'in diğer hanımlarına da gitti. Onlara Hz. Ali'nin canileri cezalandırmayı reddettiğini ve Müminlerin Anneleri olarak, çocukları Hz. Osman'ın katilinin başını istemenin görevleri ve imtiyazları olduğunu söylüyorlardı. Basra'dan gelen mektuplar, şayet Hz. Peygamber'in hanımları Basra'ya gidecek olurlarsa kendilerine yardım edeceklerini bildirmek için gönderilmişse benziyorlar.

Çok geçmeden Talha ve Zübeyr Medine'den ayrıldılar ve Mekke'den geçerek Basra'ya gitmek istediler. Tarihçilerimize göre, Hz. Ali, eğer onlar Basra hazinesini ele geçirirlerse ve orada bulunan askerî garnizona ait ordu toparlanırsa, yönetim için tehlike oluşturacaklarından korkuyor ve seziyordu. Bu yüzden kendisi de aceleyle Irak'a gitti. Hafsa kardeşi İbn Ömer tarafından politikanın dışında kalması için ikna edildi: Hz. Aişe yakın akrabaları ile birlikte Irak'a gitti. Onun adamları ve Hz. Ali'nin ordusu Cemal muharebesi için Basra yakınlarında karşı karşıya geldiler.

Sebeistlerin mektup savaşıyla ortaya çıkan yanlış anlama mevcuttu. Müslümanlar açısından bazı tarafsız kişiler barış müzakereleri için aracılık yaptılar ve gerçekten de çok geçmeden çok şey anlaşıldı. Ne Hz. Ali Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasına karşıydı ne de Hz. Aişe, Talha veya Zübeyr'in şahsı ihtirasları vardı. Barışa ulaşıldığı ve her iki kamptaki insanlar ilk defa sakin bir şekilde uyudular. Orada bulunan İbnü's-Sebe oyunu kaybetmişti ama ümidini yitirmedi. Sabahleyin çok erken saatte o ve arkadaşlarından bir grup Hz. Aişe'nin kampına girip oradan Hz. Ali'nin kampına geçme saldırısı başlatıldı; tabiatıyla Hz. Ali Hz. Aişe'nin hainlik edip barışı bozduğunu düşündü. Onun adamları çok geçmeden durumu kontrol altına aldılar; bu sefer de Hz. Ali'nin antlaşmayı bozduğunu sandı. Olayı cesureca karşıladı ve sonuna kadar devesinden inmedi. Perde arkasından yönetilen savaşın bu bölümüne Cemal muharebesi denmesi bundandır. Hz. Aişe kuşatıldı ve yakalandı; adamları kaçtı. Tabii, durum aydınlatıldı ama çok geç. Hz. Aişe Hz. Ali'ye o andan itibaren rakibi Muaviye'ye karşı kendisine yardım etmeyi teklif etti. Hz. Ali teşekkür ederek yardımına ihtiyacı olmadığını söyledi ve ona lâyık olduğu hürmeti göstererek gidişini düzenledi.

Tarihçiler Cemal vakasından önce veya hemen sonra vuku bulan, şu anda zikredilebilecek küçük bir olayı haber vermişlerdir. Bir gün bazı salih Müslümanlar Hz. Ali'yi,



münasebeti bulunan bir gerçeğe işaret edeceğim.

Kur'an nüşhalerinin havaya kaldırılmasıyla harp durdurulduğunda ve mesele Allah (c.)'ın<sup>9</sup> Kur'an-ı Kerim'in hakemliğine havale edildiğinde, kişi arasında gerginlik olmasına rağmen, Hz. Ali'yi ikna etmeye ve onu hem de Ebu Musâ el-Eş'arı'yi kendisinin hakemi olarak tayin etmesi için razı olmaya ikna etmeye muvafak olan Yahudi kökenli Eş'as b. Kays el-Kindi idi (Kırs. Taberi, I, 3332-5). Muharebeden önce Hz. Ali, oğlu Hasan'ı Basra'daki gönüllüleri askere yazması için göndermişti ve Ebu Musâ vali olarak iç harbin büyük günah olduğunu, Hz. Peygamber'in Müslümanlara, ellerinden gelirse, tarafsız kalmalarını emrettiğini söyleyerek o işi engelledi. Buna kızan Hz. Ali onu görevden azletmişti. Ve çok geçmeden de arkadaşları Hz. Ali'den hakem heyetine temsilcisi olarak, onu tayin etmesini istediler.

Xillarca araştırma yaptıktan sonra ve önceden düşünüldüğü ortaya konan fikirleri bir kenara iterek, Hz. Osman'ın katilinin ve tabii kavgalarının perde arkasından yönetilen meseleler olduğunu, ve Hz. Ali, Muaviye ve Aişe'nin ve diğerlerinin salih imanı savaghtıkları ve kesinlikle gahşi ihtisaları bulunmadığı sonucuna ulaşmış bulunuyorum. Tahkim (hakemlik) ile ilgili sonraki olaylar hususunda çok sayıda yanlış anlamalar mevcuttur, fakat onu bu makalede ele almayacağım. Bu yüzden, bu sonuçları alimlerin tetkikine sunuyorum. Tashihce acığım.

Hız Osman'ın katillerinin onun ordusunda serbest oldukları, onlara karşı bir harekette bulunmadığı hususunda uyardılar. Hız, Ali adamlarına dönüp "Hız, Osman'ın katilleri kemlerdir?", diye sordu. On iki bin kişi ayağa kalkıp her biri "Benim!", diye bağırды. Hız Ali'nin, hüsnüeyine rağmen, bir yöneltici için gerekli olan gerçek hüriyete sahip olmadığını kabul edilmelidir.

Cemel muharebesinin zaferi Hız, Ali'nin prestijini artırdı ama Suriye gibi büyük vilayetler hala onun kontrolünden uzaktı. Muaviye ile haberleşmeler devam etti. Bu haberleşmeler Şerif Razi'nin, bir Süi urunu olup Sunniler arasında da önemli bir yer bulmuş Nebcül-Belağa adlı eserinde muhafaza edilmişlerdir. Ondan bahsetmeden önce küçük bir ayrıntıyı vereyim:

Hız, Aişe'nin halkı Hız, Osman'a karşı isyan etmeleri için kızkırtan bir mektup yazdığı gayası yayıldı. Onun katledilmesinden sonra, Hız, Aişe kendisine atfedilen şeyi öğrendiğinde, "Hayır, müminlerin inandığı, imansızların inandırdığı. Bir olana yemin ederim ki bu yerde öldürdüm ana kadar bu kimselere bir şey yazmadım!" (İbn Sa'd, III/1, s. 57), diye söyledi. Taberi'nin tercümesinde: "Şayet (haksız yere) bir kamçı öldürünü yazdınızda, onu öldürünüz!", diyor. Masluk, "Müminlerin Annesi, o senin yazdığını anladığımızda, onu öldürdünüz ve yikanmış bir kumaş parçası kadar lekeli ama onun haline edilmemiş şeker kadar temiz ve yikanmış bir kumaş parçası kadar lekeli yazdığınızda, onu öldürdünüz." Hız, Aişe'nin inandığı, imansızların inandırdığı, imansızların inandırdığı. Bir olana yemin ederim ki onlara bir şey yazmadım", diye söyledi. İbn-A'mes böylece halkın, onun adı kullanılarak uydurma şeyler yazıldığını anladığını ifade ediyor.

Muaviye başlangıçta hahilîği istemiyordu; "Sabit'in-i evvelin" in huzurunda o görev için kendisini çok aciz hissetmiş olabılır, ama zamanla o görevi doğru itildi ve o "Bir gün bana Hız, Peygamber 'Ey Muaviye, iktidar ele geçirirsen müsamahakar ol", dediği andan itibaren onu bir gün elde etme ümidini besledim", demiştir. Kendisi ile Hız, Ali arasında teati edilen ve Nebcül-Belağa da yer alan mektuplardan onu anlayınız. Başlangıçta Hız, Osman'ın katillerinin cezalandırılmasından başka şey talep etmiyordu, sohta zamanla Hız, Ali'nin hahilîkte ne hakkı olduğunu sormaya başladı. Hız, Ali de (1) "Ben sizden önce İslamiyeti kabul ettim, Hız, Peygamber'e ve İslam'a sizden daha çok hizmet ettim". (2) "Ben Hız, Peygamber'in ailesindenim ve Hahile, Allah (c. c.)'in peygamberliği verdiği aileden olmalıdır". (3) "Ben Hız, Ebu Bekir'i, Hız, Ömer'i ve Hız, Osman'ı seçen ve Medine'de ikamet eden kimseler tarafından seçildim. Vilayetlerde oturamaları başkentin kararına uymaktan başka yapacakları bir şey yoktur", diye cevap verdi. Hız, Ali'nin Muaviye ve herhangi bir Müslüman üzerinde müteber olacak olan delili, yani Hız, Peygamber'in (Gadir Hum'da) kendisini muhtemel varisi olarak görevlendir-diğine dair delili, hiç bir zaman kullanılmaması, müstesna ve önemli bir durumdur. Hız, Ali kesimlikle hahilîğin dünyevi bir şey olduğunu, hiç önemli olmadığını düşünerek, ilk üç halifenin hilafeti esnasında kendini feda etmeye müktedir oldu. Hem hahilîk iddia-sında bulunurken hem de haklarını savındığında bu delili ihmal etmesinin sebebi ne idi? Kendisinden hahilîk hakkını ispat etmesi için deliller istendiğinde sılahat için kulla-nıldı? Hız, Ali mi, Muaviye mi, diye müzakereler olurken ve hem Suriye hem de diğer birkaç bölge Muaviye'ye isteyecek bir etmeye razı olduklarında Harp, yani Siffin Muharebesi kazanılmaz oldu. Tarh okuyan herkesin iyi bildiği ayrıntılara burada girme-me gerek yoktur. Sadece bu makalenin başlığı ile, yani Yahudilerin aldığı rol ile yakinen