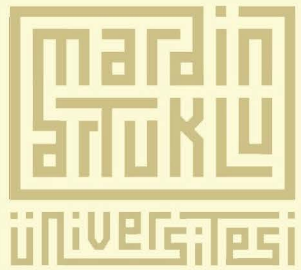


MUKADDİME

mardin artuklu üniversitesi
sosyal bilimler enstitüsü dergisi

2010 / 2



Mardin Artuklu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
MUKADDİME

ISSN: 1309-6087

**Mardin Artuklu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**

Mukaddime

Sayı 2, Güz 2010

Editör

Dr. İbrahim Özçoşar

Editör Yardımcısı

Reyyan Kavak Yürük

Yayın Kurulu

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

Sekreteryaya

Çiğdem Akyüz

Özetler

Arapça Ahmet Abdülhadioğlu **Farsça** Hayrullah Acar **Kürtçe** Selim Temo Ergül

Hakem Kurulu

Prof.Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN (Uludağ Ünv.), Prof.Dr. Abide DOĞAN (Hacettepe Ünv.), Prof.Dr. Adnan DEMİRCAN (Harran Ünv.), Prof.Dr. Ahmet GÜNEŞ (Gazi Ünv.), Prof.Dr. Ahmet KANKAL (Dicle Ünv.), Prof.Dr. Ali YILMAZ (Ankara Ünv.), Prof.Dr. Atabey KILIÇ (Erciyes Ünv.), Prof.Dr. Ayhan ÖZTÜRK (Cumhuriyet Ünv.), Prof.Dr. Azmi ÖZCAN (Bilecik Ünv.), Prof.Dr. Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Ünv.), Prof.Dr. Doğan ÖZLEM (Yeditepe Ünv.), Prof.Dr. Ensar ASLAN (Ahi Evran Ünv.), Prof.Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Ünv.), Prof.Dr. Erman ARTUN (Çukurova Ünv.), Prof.Dr. Fazıl GÖKÇEK (Ege Ünv.), Prof.Dr. Fazıl Hüsnü ERDEM (Dicle Ünv.), Prof.Dr. İbrahim KAVAZ (Fırat Ünv.), Prof.Dr. İlhan GENÇ (Dokuz Eylül Ünv.), Prof.Dr. İsmail YİĞİT (Marmara Ünv.), Prof.Dr. Kadri YILDIRIM (Mardin Artuklu Ünv.), Prof.Dr. Kenan İNAN (Karadeniz Teknik Ünv.), Prof.Dr. M.Ruhi KÖSE (Yüzüncü Yıl Ünv.), Prof.Dr. Mahmut ATAY (Fırat Ünv.), Prof.Dr. Mehmet ÇELİK (Celal Bayar Ünv.), Prof.Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Ünv.), Prof.Dr. Mehmet TÖRENEK (Atatürk Ünv.), Prof.Dr. Mesut YEĞEN (İstanbul Şehir Ünv.), Prof.Dr. Mithat SANCAR (Ankara Ünv.), Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ünv.), Prof.Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Ünv.), Prof.Dr. Sami ŞENER (Sakarya Ünv.), Prof.Dr. Selim ERDOĞAN (Dicle Ünv.), Prof.Dr. Ş.Tufan BUZPINAR (İstanbul 29 Mayıs Ünv.), Prof.Dr. Şaban Teoman DURALI (İstanbul Ünv.), Prof.Dr. Talat HALMAN (Bilkent Ünv.), Prof.Dr. Yavuz AKPINAR (Ege Ünv.), Prof.Dr. Yılmaz KURT (Ankara Ünv.), Prof.Dr. Zafer ÖNLER (Onsekiz Mart Ünv.), Prof.Dr. Ziya KAZICI (Marmara Ünv.), Doç.Dr. Ahmet ERKOL (Dicle Ünv.), Doç.Dr. Ahmet Hakkı TURABİ (Marmara Ünv.), Doç.Dr. Bekir Berat ÖZİPEK (İstanbul Ticaret Ünv.), Doç.Dr. Cemalettin ERDEMCİ (İnönü Ünv.), Doç.Dr. M.Edip ÇAĞMAR (Dicle Ünv.), Doç.Dr. M.Salih ARI (Yüzüncü Yıl Ünv.), Doç.Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ünv.), Doç.Dr. Metin BOZAN (Dicle Ünv.), Doç.Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Ünv.), Doç.Dr. Musa BAĞCI (Dicle Ünv.), Doç.Dr. Refik KORKUSUZ (Dicle Ünv.), Yrd.Doç.Dr. İrfan YILDIZ (Dicle Ünv.), Yrd.Doç.Dr. Recep USLU (İstanbul Teknik Ünv.)

Mukaddime Dergisi hakemli akademik bir dergidir. Bahar ve güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki kez yayınlanmaktadır.

İletişim Adresi

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

Dizgi Nezir Güneş, **Baskı** Kriter Yayınevi

İÇİNDEKİLER

Sunuş

Kâdî Abdülcebâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi
Yunus Cengiz 1

Heidegger's Encounter with Metaphysics
Musa Duman 23

Kürtler'de Sosyal ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret
A.Vahap Uluç 35

Gırnata'nın İşgali (1492) Sonrasında Endülüs'teki
Müslümanların Asimilasyonu
Feridun Bilgin 53

Anadolu'da Müslümanlara Karşı İlk Haçlı Yapılanması
(Bizans – Seyfüddevle El- Hamdânî Mücadelesi)
Edip Akyol 79

Mardin'deki Tarihi Köprüler Üzerine Bir Değerlendirme
İrfan Yıldız, Erkan Koç 97

Mor Loozor Manastırı Şükran Yaşar	119
Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Formel İfadeler ve Bunların Tip Yapısı Nerin Yayın	131
Hetê Şexsêko Girdî Ra Ke Îngilizî Cayo Xozayî De Museno Destkewtişê Morfîmanê Rêziwanî/Gramerî Netice Altun	159
Eğitim Kurumlarının Başarısı Açısından Kalitenin Önemi Sevilay Meraler	175
Entegre ve Sürdürülebilir Bir Kalkınma Anlayışı ile GAP Lokman Toprak	189
Kitap Tanıtım ve Değerlendirmesi Ramazan Aras	211

Sunuş

Ortadoğu'nun tarihi ve sosyo-kültürel mirası üzerinde yeni bir bilim geleneği oluşturma heyecanı ile bilginin hikmet ve irfan ekseninde dikkate alındığı bir idealle çıktığımız bu bilim yolculuğunun şimdi ikinci durağındayız. Dergimizin ilk sayısının ardından ikinci sayımızda akademik birikimlerin disiplinlerarası bir perspektifle aktarıldığı makalelerle sosyal bilimler alanında hedeflediğimiz çizgiyi yakalama yolunda adım adım ilerlediğimiz görülecektir.

Mukaddime dergisinin ikinci sayısında Yunus Cengiz, "*Kâdî Abdülcebbâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi*" adlı makalesi ile Kâdî Abdülcebbâr'a göre akıl ve algı kavramları arasındaki ilişkiyi çözümleyerek Kâdî'nin insanın herhangi bir bilgiye doğuştan sahip olduğunu kabul etmediğini, ona göre akıl dahil tüm bilgilerin ampirik tecrübeyle oluştuğunu aktarmakta ve onun bu yaklaşımını Aristo ve diğer İslam düşünürleri ile kıyaslamaktadır.

İkinci sırada, Musa Duman'ın "*Heidegger's Encounter With Metaphysics*" adlı İngilizce makalesi yer alıyor. Makalede, Heidegger'in Batı geleneği ve Batının tarihsel hareketinde metafiziğin belirleyici rolüne dair düşünceleri değerlendiriliyor.

"*Kürtlerde Sosyal ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret*" başlıklı makalede Abdulvahap Uluç, Kürt aşiretleriyle ilgili sosyolojik çalışmaları analiz etmenin yanı sıra Kürt toplumunun aşiret yapılanmasını ve bu yapılanma ile ilgili kullanılan değişik terminolojileri tespit etme amacı taşıyor.

"*Gırnata'nın İşgali(1492) sonrasında Endülüs'teki Müslümanların Asimilasyonu*" adlı makalesinde Feridun Bilgin, Endülüs'teki Müslümanların Hristiyanlaştırma sürecinin İspanyol yönetim mercilerinin tümü (devlet, kilise, engizisyon) tarafından ısrarla sürdürülen bir faaliyet olduğunu ispatlama yoluna giderek bu konuda, İspanyol krallığı tarafından yayımlanan fermanların asıl hedefinin İslâm'ın Endülüs Müslümanlarının sosyo-kültürel, iktisadî ve dinî yaşamlarından uzaklaştırılması olduğu tezini işliyor.

"Anadolu'da Müslümanlara Karşı İlk Haçlı Yapılanması" adlı makalede Edip Akyol, Anadolu'daki Müslümanların Bizanslılar ile yaptıkları mücadeleleri irdeliyor.

Sanat tarihi alanında, İrfan Yıldız ve Erkan Koç'un "Mardin Köprüleri Üzerine Bir Değerlendirme" ile Şükran Yaşar'ın "Mor Loozor Manastırı" adlı makaleleri kültürel mirasın akademik ortamda ele alınarak tanıtılması amacı taşıyor.

Nerin Yayın'ın "Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Formel İfadeler ve Bunların Tip Yapısı" adlı makalesi, özellikle halk edebiyatındaki formel ifadelerin Karacaoğlan şiirlerinde gösterilmesi ve Karacaoğlan şiirlerinin şekil özelliklerinin göstergelerinin açıklanması hususunda, alandaki bir eksikliği doldurması açısından iddialıdır.

Mukaddime dergisinin çok dilli özelliğine uygun olarak Kürtçe'nin Zazaca lehçesiyle yazılan "Hetê Şexsêko Girdî Ra Ke Îngilizî Cayo Xozayî De Museno Destkewtişê Morfîmanê Rêziwanî/Gramerî" başlıklı makalede, İngilizce öğrenme geçmişi olmayan bir yetişkinin Amerika'da İngilizceyi edinme süreci araştırılmıştır. Eğitim ile ilgili Sevilay Meraler'in yazdığı makalede ise kalite okullarının eğitim sürecindeki başarıya etkisi verilerle ortaya konmakta ve soruna çözüm yolları sunulmaktadır.

Lokman Toprak'ın "Entegre ve Sürdürülebilir Bir Kalkınma Anlayışı ile Gap" adlı makalesinde, Gap'ın amacı ve uygulanabilirliği çerçevesinde Güneydoğu Anadolu Bölgesi genelindeki yatırım durumu analiz edilmiştir.

Ramazan Aras, Birgül Açıkyıldız'ın "The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion" adlı çalışmasını derginin kitap tanıtımı kısmında değerlendiriyor.

Son söz olarak; derginin zamanında çıkması için yoğun bir tempoyla çalışan arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Doç. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Editör

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BİLGİ SİSTEMİNDE ALGI-AKIL İLİŞKİSİ

Yunus CENGİZ

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniv. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Özet

Bu yazının amacı, Kâdî Abdülcebbar'ın bilgi sistematığı açısından önem arz eden akıl ve algı kavramları arasındaki ilişkiyi çözümlemektir. Akılcı yaklaşımıyla bilinen Mu'tezile ekolüne mensup bir düşünür olan Kâdî Abdülcebbar'a göre akıl, bir yeti veya cevher değil insanın bilinçli eylemlerini ve düşünsel çıkarımlarını sağlayan ilkeler düzeyindeki bilgilerdir. Kâdî, insanın herhangi bir bilgiye doğuştan sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre akıl dahil tüm bilgiler ampirik tecrübeyle oluşur. Her bilgi zaman bakımından algıyla başlasa da bu bilgilerin test edilmesi akıl ile mümkün olur. Kâdî Abdülcebbar bu tutumuyla akıl ve algı arasındaki döngüsel süreçte akla yargıç olmak gibi bir misyon yükler.

Anahtar Kelimeler: Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile, Akıl, Algı, Bilgi.

Abstract

Relationship between Reason and Perception in Qadi Abd al-Jabbar's Knowledge System

The aim of this paper is to analyze the relationship between reason and perception from the viewpoint of Qadi Abd al-Jabbar's knowledge system. He is an important thinker of Mu'tazila known by their rationalistic approach. According to Qadi Abd al-Jabbar, reason is not power or substance but it is the knowledge of basic principles that

makes possible deduction and action. Qadi doesn't accept that man has got any knowledge from birth. According to him, the whole knowledge including reason comes into existence by experience. Even though every knowledge begins by perception, verification of those knowledge is possible through reason. Thus, Qadi Abd al-Jabbar attaches to reason the task of judge in this circular process.

Keywords: Qadi Abd al-Jabbar, Mu'tazila, Reason, Perception, Knowledge.

Kurte

Di Sîstema Agahiyê a Qadî Ebdulcebar de Têkiliya Têgihan û Eqîl

Armanca vê nivîsê, dahûrandina têkiliya têgînên têgihan û eqîl e, ku di sîstematîka Qadî Ebdulcebar de girîngî nîşan dide. Li gorî Qadî Ebdulcebarê mensûbê ekola Mu'tezîle, ku bi hevngirîya xwe tê nasîn, eqîl, ne hut an gewher, lê agahiyên di asta prensîban de ye, dike ku çalakîyên zanedar û deranên ramanî bi dest kevin. Ramangêrê me napejirîne ku mirov bi çêbûna xwe ve xwediyê agahiyekê ye. Li goriya wî eqîl jî di nav de hemû agahî bi tecrîbeyê empirîk çêdibin. Hemû agahî jî aliyê zemên ve bi têgihanê dest pê bike jî, test kirina van agahiyan bi eqîl mimkûn dibe. Qadî Ebdulcebar bi vê helwesta xwe di pêvajoya nav têgihan û eqîl de mîsyoneke sereke dide eqîl.

Peyvên Sereke: Qadî Ebdulcebar, Mu'tezîle, Eqîl, Têgihan, Agahî.

چکیده

ارتباط عقل و ادراک در نظام علمی قاضی عبدالجبار

هدف از این نوشتار، برای تحلیل رابطه میان عقل و ادراک از نظر نظام علمی قاضی عبدالجبار می باشد که از نظر وی، از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. قاضی عبدالجبار که یکی از متفکران مکتب - مشهور به عقل گرایی- معتزله بود، عقل، از نظر وی یک استعداد و یا جوهر نیست. بلکه در حد قوانین دانستنیهایی است که افعال شاعرانه و فرآورده های فکری را تأمین می کند. متفکر ما، این نظر را نمی پذیرد که انسان از بدو تولد برخی از چیزها را دانا باشد. از نظر وی همه علوم، حتی خود عقل، با تجربه به دست می آید. هر چند از نظر زمانی، همه دانستیها با ادراک شروع می شود لکن تحلیل این علوم، فقط به توسط عقل انجام می پذیرد.

قاضى عبد الجبار با اين ديده گاهش، كه دوراني است بين عقل و ادراك، نسبت به عقل، به عنوان يك قاضى مي نگرد.
كلمات كليدي: معتزله، قاضى عبد الجبار، عقل، ادراك، علم.

الملخص

العلاقة بين العقل و الإدراك فى النظام المعرفى للقاضى عبد الجبار

الغرض من هذه الرسالة تفصيل العلاقة بين العقل و الإدراك من ناحية النظام المعرفى للقاضى عبد الجبار المنسوب الى مذهب المعتزلة المعلوم بعقلانيته. العقل عنده ليس بقوة و لا جوهر بل هو جمع المعارف فى مستوى المبادئ التى بها يمكن الاستدلال والفعل المقصود. مفكرنا لا يقبل أن الانسان ذو معرفة عند الولادة. اضافة الى العقل جميع العلوم عنده يكون بالاختبار. ولو كان كل معرفة يبدأ بالإدراك لا بد محاكمتها بالعقل. بوقفه هذا يحمل القاضى عبد الجبار العقل وظيفة قضائية فى وتيرة دورية بين العقل و الإدراك.

الكلمات الاساسية: القاضى عبد الجبار، المعتزلة، العقل، الإدراك، المعرفة.

Giriş

Kuramsal düşünce tarihinin başından beri algı ve akıl arasındaki ilişki tartışılmıştır. Platon örneğinde olduğu gibi kimi zaman tüm bilgilerin akılca üretildiğini savunan *akılcı düşünürler* olduğu gibi D. Hume örneğinde olduğu gibi tüm bilgilerimizin duyu tecrübesiyle üretildiğini savunan deneyci düşünürler de olmuştur. Kimi zaman da Kant'ta olduğu gibi bilginin kaynağının deneyle sınırlı olmadığını aklın da bilgi ürettiğini savunan *akılcı düşünürler* olmuştur (Kant, 1999, s. 3-10; Denkel, 1998, s. 17; Hume, 2009).

“Bilgilerimizin oluşum süreci akılla başlamıyorsa duyu tecrübesiyle edindiğimiz algılar nasıl oluyor da bilgiye dönüşebiliyor veya üretimi duyu tecrübesine dayanmayan akılsal bilgiler varsa bu bilgiler nasıl mümkün olabiliyor?” sorularına yanıt aramak için taraflar doğuştan bilgilerin olup olmadığını, aklın mahiyetini, aklın duyu tecrübesiyle ilişkisini konumlandırmaya çalışmışlardır.

Bu yazı, İslâm düşüncesinin inşasında önemli bir yeri olan, akılcı olması ile bilinen Mu'tezile ekolünün önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbar'ın¹ (ö. 415/1025) akıl-algı ilişkisiyle ilgili düşüncelerini,

¹ İran'daki Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde dünyaya gelen Kâdî Abdülcebbar, Basra'da Ebû Hâşim Cübbâ'nin öğrencisi Ebû İshâk Ayyâş'tan, Bağdat'ta ise Ebû Abdullah el-Basrî'den Mu'tezile'nin tevhid ve adalet usulünü detaylı olarak öğrenmiştir.

başka bir ifadeyle duyu tecrübesi dışında edinilen akılsal bilgilerle başlangıcı algıya dayanan duysal/algısal bilgiler arasındaki ilişkiyi saptamayı amaçlamaktadır.

Kâdî Abdülcebbar, konuyu akıl ekseninde işlediği için ayrıca her iki bilgi alanı akılla ilgili olduğundan önce aklın mahiyeti sonra da açıklanmak istenen bilgi alanları işlenecektir.

A) Aklın Mahiyeti

Arapça bir kelime olarak akıl, sözlükte bağlamak, bağlanmak, tutmak ve tutunmak anlamlarına gelir. Bu yüzden, devenin ayağının bağlanması “*akl*” ile ip ise aynı kökten “*ikâl*” ile ifade edilir. “*Kadın saçlarını ördü.*” cümlesinde “örmek” yine “*akl*” kelimesiyle ifade edilir” (İsfahânî, t.y, s. 341-342). “Müfredât” isimli eserin sahibi İsfahânî (ö. 971/1563) iki akıl çeşidi ve buna göre iki akıl tanımı verir: “*Aklın iki çeşidi vardır. Bilgilenmeyi sağlayan yetiye de, bu yeti ile elde edilen bilgiye de akıl denir.*” İsfahânî, düşüncesini kanıtlamak için Kur’an ayetlerinden ve hadislerden örnek verdikten sonra Hz. Ali’ye atfedilen şu şiiri aktarır: “*Akl, iki kısımdır: Doğal (matbu’) akıl ve edinilmiş (mesmu’) akıl. Gözde ışık yokken nasıl ki güneşin aydınlığı fayda vermiyorsa, doğal akıl olmadığında da edinilmiş akıl fayda vermez*” (t.y., s. 342).² Ona göre, matbu’ akıl insandaki bilgilenme kuvvesini, edinilmiş akıl ise bu yeti ile elde edilen bilgiyi ifade eder.

Cürcânî, (ö. 816/1413) döneminin yaygın akıl tanımlarını sıralarken, “*Eşyanın hakikatini anlamayı sağlayandır.*” tanımına yer verir (1306, s. 65-66). İsfahânî, tanımın yüklemine “yeti” ve “bilgi” olarak ifade ederken Cürcânî, tanımın yüklemine genel bir ifade ile bağlamıştır. Türkçe sözlüklerde de aklın anlamı buna yakındır: “*İnsana özel manevi bir kuvvedir. Tamamıyla anlaşılması zordur. Zekâ, fehm, idrâk, düşünme, tefekkür, hafıza, zekâ, görüş anlamlarına*

En kapsamlı eseri “Muğnî”yi Ramehürmüz’de te’lif etmiştir. Büveyhoğulları döneminde kadılık yapmış; Rey şehrinde vefat etmiştir (Güneş, 2003, s. 56).

² Hz. Ali’ye atfedilen bu şiirde belirtilen güneş benzetmesi, Aristo’nun ışıkla ilgili benzetmesini anımsattığından, matbu aklın kuvve şeklindeki akla, mesmu aklın fiili durumdaki akla denk geldiğini düşünürsek ilk akla gelen, bu sözlerin Hz. Ali’ye ait olmasının zor bir ihtimal olmasıdır. Bu sonuca götüren bir diğer belirti ise mesmu akıl ister duyumsanan anlamında ele alalım ister dini nas anlamında alalım duysal temelli akılla salt akıl arasındaki tartışma veya akıl-nas ilişkisi de yine geç dönem tartışmalarının konusudur. Hz. Ali’nin akıl ile ilgili pek çok vecizesinin olması, yoğun teorik tartışmaları yansıtan bu şiirin Hz. Ali’ye aitliği sonucuna götürmez. Hz. Ali’nin akıl ile ilgili vecizeleri daha çok direk ahlâk ve erdemi ifade eden vecizelerdir.

gelir” (Sami, 1989, s. 943). Öyle görünüyor ki; akıl kavramı pek çok hususu ifade edecek şekilde Türkçe sözlüklerde kullanılmıştır.

Aristo, aklın çeşitlerini belirterek, akıl yetisinin keyfiyetini ifade eder. Akıl ona göre edilgin (*münfail*) ve etkin (*fa'âl*) olmak üzere ikiye ayrılır. Edilgin akıl, üzerinde fiilen hiçbir şeyin yazılmamış bulunduğu bir tablet gibidir. Robin'in ifade ettiği gibi, Aristo şunu kasteder: Düşünme sürecinden önce aklın kuvve halinde bulunması, tıpkı yazılmamış bir yazının kuvve halinde mumda bulunması gibidir (Arslan, 2007, s. 223). Bir konudaki düşünceyi akla konu yaptığı için İbn Rüşd bu çeşit akli edilgin kuvve olarak ifade eder (t.y., s. 228). Bu çeşit akıl sadece bir imkân, bir ön kabul ve içinde hiçbir belirleme içermediğine göre onu fiil haline geçirecek bir şeyin olması gerekir. O halde bu edilgin akli harekete geçirecek bir başka akla gereksinim vardır. Aristo bu akla etkin (*fa'âl*) akıl der. Aristo bu çeşit akli bir benzetme ile anlatır: *Fa'al* akıl bir tür ışıktır. Kuvve olarak renkler nasıl ancak ışık ile görünür olabiliyorlarsa akılsallar da faal akıl sayesinde *edilgin* akıl tarafından kabul edilebilir hale gelir (Arslan, 2007, s. 224).

Fârâbî (ö. 339/950) “Risâle fi'l-‘Akl” isimli eserinde çeşitli akıl tanımlarına yer verirken Aristo'nun akli şu şekilde tanımladığını söyler: “*İnsana tümel öncüller ile kesin bilgiyi sağlayan kuvvedir. Bu tümel öncüller kıyasın bir eseri veya akıl yürütmelerin bir sonucu değildir insanın doğal yapısının gereği olan, bu yüzden de zorunlu olarak doğrulanan bilgilerdir.*” Fârâbî bu kuvvenin nefsin bir parçası olduğunu bu öncüllerin de teorik bilgilerin temel ilkeleri olduğunu ifade eder (1986, s. 8-9).

Aristo, “Nikomakhos’a Etik” isimli eserinde, eserin pratik hayat ile ilgili olmasının da gereği olarak akli bilgelik, erdem ve deneyim bağlamında ele alır. Burada yukarıdaki açıklamalardan farklı olarak, aklın bir kuvve olmasından söz etmez. Özellikle, akıl ve akıl yürütmeyi karşılaştırırken kullandığı ifadelerle, aklın neliği ile ilgili bizi sonuca ulaştıran veriler sunar. Ona göre akıl delillendirmenin ilk değişmez öncülleri ile ilgili iken akıl yürütme ise başka öncüller ile yapılandır. Bu anlamda akıl, hem zaman hem görev açısından iki durumda söz konusudur: Hem düşünmenin başında, delillendirmenin değişmez ilk öncülünün oluşmasında hem de akıl yürütmenin sonunda devreye girmektedir. Sonuncusunu kendi ifadesi ile söyleyecek olursak: “*Tek teklerden tümel olanlar çıkmaktadır. Öyleyse bunlar ile ilgili bir sezgi olmalıdır, işte bu akıldır. Bunun için akıl hem başlangıç hem de sonuçtur. Delillendirme bu ilkelerden yola çıkarak ve bu*

öğelerle ilgili olarak gerçekleşir” (2007, s. 126/1143b; krş. Fârâbî, 1986, s. 9-10).

Aristo'nun “Nikomakhos’a Etik” isimli eserinde belirttiği akıl, edinilebilir akıldır. Yaşının ve deneyimlerinin artmasına paralel olarak kişide temel teorik ilkelerin yer edinmesiyle akıl değişir. Çünkü kişi sahip olmadığı bilgilere daha sonra ulaşabilir. Bu yüzden bu akıl çeşidi açısından tüm insanların durumu aynı değildir, kiminde daha az kiminde daha çok olabilir (2007, s. 126/1143b).

“Burhan (Analitik)” isimli eserinde yaptığı açıklamalarından Aristo'nun, akıllı kuvve olarak gördüğü anlaşıyorken “Nikomakhos’a Etik” isimli eserinde farklı tutum sergilediği görülür. Bu eserinde akıllı, açık bir ifade ile zorunlu bilgiler olarak ifade etmez; ancak akıl ile akıl yürütmeyi sağlayan teorik temel ilkeler arasında güçlü bir ilişki kurar (2007, s. 126/1143b). Kurulan bu ilişkiden hareketle Fârâbî gibi düşünürler, haklı olarak Aristo'nun sisteminde aklın temel önermeler anlamına geldiğini söylemişlerdir (Fârâbî, 1986, s. 10). Gerçekten de söz konusu eserde edinilebilen ve tecrübenin artmasına binaen artan bir olgu olarak aklın değerlendirilmesi, Fârâbî'nin haklılığını göstermektedir.

Aristo, akla bir görev daha verir. Tikel bilgilerin oluşumundan sonra bir bütün olarak bu verilerin bilgi halini almasını akla bağlar. O, aklın bu işlevi yerine getirmesine de sezgi demektedir (2007, s. 126/1143b). Bu durumda Aristo'nun, yerine getirdiği görev/işlev açısından akıllı tanımladığı söylenebilir. Ona göre akıl, hem kuvve hem de zorunlu teorik bilgilerdir. Hatta aklın sezgi işlevinden söz edilebilir.

Mu'tezile'nin ilk dönemlerinden beri bilgilerin akla dayandırılması eğilimini görmek mümkündür. Mu'tezile ekolünün ilk düşünürü olarak kabul edilen Vasıl b. Ata'nın (ö. 131/148) “*Hakikat akıl ile bilinir*” (Zeyne, 1978, s. 18) sözü ve akla yaptığı vurgular bu ekol içindeki akla yapılan vurguların ilk adımları olarak kabul edilebilir. Yine bu ekolün ilk simalarından, Yunan felsefesi ile oldukça içli dışlı olmuş, özellikle kader ve insan fiillerine ilgi duyan Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) ilk defa, akılsal bilgilerin nakli (dinî metinlere dayalı) bilgilerin önüne geçirilmesi gerektiğini düşünmesi bu çerçevede değerlendirilebilir (Zeyne, 1978, s. 19).

Mu'tezile'yi kuramsal bir sisteme kavuşturan bu açıdan da özel bir yeri olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) sisteminde akıl, “*İnsanın kendisini diğer varlıklardan ayırmasını sağlayan zorunlu bilgiler.*” anlamına gelmektedir. Yaptığı bir başka tanıma göre akıl,

“Bilgiye ulaşmayı sağlayan yetidir” (Eş’ârî, 1950, s. 154). Bu iki tanımı beraber düşünürsek Ebû'l-Hüzeyl hem zorunlu bilgileri akıl olarak kabul etmekte hem de bu bilgilerden hareketle çıkarsamaya dayalı diğer bilgilerin bilinmesini sağlayan bir yetinin varlığını kabul etmekte ve bu yetiyi akıl olarak ifade etmektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in akli yeti olarak ve zorunlu bilgi olarak tanımlaması, Aristo'nun akıl tanımlarını çağrıştırmaktadır. Bu tanımı felsefecilerden aldığı kesin olarak söylenese bile konulara getirdiği izah tarzından Ebû Hüzeyl'in onlardan etkilendiği anlaşılmaktadır. Ebû Hüzeyl'in akli zorunlu bilgiler ile tanımlaması, sadece aklın tanımı ile ilgili yaklaşımını değil, sistemleşecek olan Mu'tezile ekolünün üzerine kurulduğu bilgisel temeli ve akıl yürütme yönteminin ilk ilkelerini ifade eder. Ebû Hüzeyl'in akıl için yaptığı iki tanım o günkü akıl ile ilgili tartışmaları da yansıtır.

İslâm düşünce tarihçilerince oldukça önemsenen “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn” isimli eserde ilk dönem kelâmcıların akıl ile ilgili düşünceleri “Ergen Olmanın Tanımı Hakkında Değişik Görüşler” başlığı altında özetlenmektedir. Ergenliği “kemâlu'l-akl” (aklın olgunluğu, rüşd) olarak belirten kelâmcılar, akli bilgi olarak ya da kuvve olarak belirtmekte ve aklın olgunlaşması için kişinin tecrübe ve akıl yürütme melekeseine sahip olmasını şart koşmaktadır. Bu eserde verilen bilgilere dayanılarak söylenebilir ki ilk dönem kelâmcıların akli ele almalarının sebebi, aklın bilgisel araç olarak değerini tespit etmekten ziyade, insanın yükümlü sayılması için asgari şartı tespit etmektir. Bu yüzden, akıl olabildiğince somut nitelikler ile açıklanmıştır. Akli bilgi ile tanımlayan kelâmcılar, aklın içeriğini salt akıl, duyu verisi ve akıl yürütme ile elde edilen bilgiler olarak tespit etmişlerdir (Eş’ârî, 1950, s. 54-156).

Fârâbî'nin belirttiği üzere, ilk dönem kelâmcılarının önemli bir kısmı akli bilgi olarak kabul etmiştir. Ona göre, kelâmcılar herkesin üzerinde anlaştığı ya da yaygın olarak kabul edilen bilgileri akıl olarak nitelendirmişlerdir (1986, s. 7-8).

Bu kanaate göre, akıl yürütme ve duyu organları ile elde edilen bilgiler ya da zorunlu bilgiler olmasına bakılmaksızın, yaygınca kabul edilen bilgiler kelâmcılarca akıl olarak kabul edilmiştir. Fârâbî'nin sözlerine bakılırsa, kelâmcılar, sahip oldukları akıl anlayışının Aristo'nun akıl anlayışıyla aynı olduğunu belirtmişlerdir. Oysa Fârâbî'ye göre, kelâmcıların ilk öncüllerine bakıldığında zorunlu bilgileri değil, yaygın kabulleri esas almış oldukları; bu yüzden de, Aristo'nun akıl tanımlamasından farklı bir akıl anlayışına sahip oldukları görülecektir. Sonuç olarak Fârâbî, kelâmcıların akıl ile

kastettiklerinin bir şey, pratize ettiklerinin ise başka bir şey olduğunu söylemektedir (Fârâbî, 1986, s. 12).

Duyu aracı (hasse), yeti (kuvve), yetenek, alet ve cevher olarak aklın tanımlanamayacağını vurgulayan Kâdî Abdülcebbâr, bu şekilde yapılan akıl tanımlarını eleştirir (t.y., c.11, s. 377).

Bazı felsefeciler - örneğin Kindî - aklı, “Eşyayı hakikatiyle anlamamızı sağlayan basit cevherdir.” şeklinde tanımlar (1950, s. 165). Kâdî Abdülcebbâr böyle bir tanımlama ile ilgili olarak şöyle der: “Akıl, bilgilerin esası olduğu için, cevher/töz kabul edilse bile, bu kabul dil ve terminoloji açısından yanlıştır. İnsandan söz etmeksizin aklın varlık olarak kanıtlanması düşünülemez, oysa akıl cevher kabul edildiğinde, başlı başına bir varlık olarak kabul edilmesi gerekir.” Genel bir kabul ile Kindî’nin de kabul ettiği gibi cevherler kendi başına varlığı olandır ve arazları taşırlar. Cevherlerin özleri değişmez (1950, s. 166). Böyle bir sonuç, Kindî açısından tutarlı bir sonuçtur; çünkü Kindî, diğer felsefecilerde olduğu gibi akli kendi başına bir varlık olarak kabul eder. Kâdî Abdülcebbâr, değişken olmasını gerekçe göstererek akli cevher olarak görmeyi yanlış bulur. Eleştirisi şöyle özetlenebilir: “Cevherler arazlardan bağımsız olarak vardır; oysa aklın kendisi arazdır. Buna ek olarak, cevherler birbirine denktir; akıl cevher olmuş olsaydı, her insanın akıl seviyesinin aynı olması gerekirdi”(t.y., c.11, s. 377).

Kâdî Abdülcebbâr’ın akli kendi başına bir öz (zât) olarak kabul etmemesinin sebebi, onun insanın neliğiyle ilgili düşüncesinde aranabilir. Ona göre, bedenle birlikte veya bedenden ayrı beden üzerinde etkin ruh gibi bir varlık yoktur. Kâdî, insanın tanımlanmasında ruha ilgi duymaz. Bu durumda beden dışında bir öz kabul edilmediğine göre aklın gerçekleşimi de beden dışında değil, nesnel gerçekliğin egemen olduğu beden ve çevreyle izah edilecektir.

Aklın araç (âlet) olarak kabul edilmesi ile ilgili Kâdî Abdülcebbâr şunu ifade eder: “Şayet araçıdan kastedilen akli bir cisim olarak kabul etmek ise cevher için belirtilen gerekçelerden dolayı akli araç kabul etmek yanlıştır. Eğer çıkarsama ve akıl yürütmeye ulaştırmak anlamında araç kabul ediliyorsa anlamca doğrudur; ancak ifade olarak yanlıştır. Çünkü araç demek dilde somut cisim anlamına gelir.” Akli kulak ve göz gibi bir organ olarak kabul edenleri de Kâdî aynı gerekçe ile eleştirir (t.y., c.11, s. 378).

Başta Aristo ve Fârâbî olmak üzere çoğu felsefeciye göre akıl, çıkarsamayı ve akıl yürütmeyi sağlayan bir kuvvedir (Fârâbî, 1986, s.

7-8). Kâdî'ye göre şayet akıl, *akıl yürütmeyi* sağlayan anlamında kullanılıyorsa *kuvve* olarak kabul edilebilir; ancak akıl gerçek anlamda, fiillerin oluşturulmasını sağlayan güç anlamında kullanılıyorsa bu yanlıştır. Böyle olsaydı her akıllının bilgi sahibi olması gerekirdi (t.y., c.11, s. 379).

Kâdî Abdülcebbar'a göre akıl, “*Oluştugu takdirde yükümlüye akıl yürütmeyi (nazar), çıkarsamayı (istidlâl) ve yükümlülükleri yerine getirmeyi mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibarettir*” (t.y., c.11, s. 375). Bu tanımda “oluştugu takdirde”, “akıl yürütmeyi mümkün kılması”, “yükümlülükleri yerine getirmesi” ve “belli bilgilerin toplamı” ifadeleri dikkat çekmektedir. Kâdî Abdülcebbar açısından değeri olan bu ifadelerin her biri ilgili yerlerde çözümlenecektir.

Tanımın yükleminden başlanacak olursa Kâdî Abdülcebbar akıllı “belli bilgilerin toplamından” ibaret görmektedir. Ona göre akıl, ne kuvvedir ne cevherdir. Akıl birtakım bilgilerdir. Bu bilgiler apaçık kendi ifadesiyle insanın içinden atamayacağı zorunlu bilgiler olduğu için belli (*mahsus*) olarak nitelenmiştir.

Akıl, bilgi olarak tanımlandığına göre Kâdî Abdülcebbar açısından bilginin temel niteliğini ifade eden özet bir açıklamayı yapmakta fayda vardır. Kâdî'ye göre bilgi, “*Konuya ilişkin bilen-özneye zihinsel kesinliği gerektiren yeter nedendir*” (t.y., c.11, s. 13). *Sükûnu'n nefis* şeklinde Mu'tezile geleneğinde yaygın olarak işlenen zihinsel kesinlik, bilen-öznenin herhangi bir endişe, korku, kuşku ve sanıyı taşımadığı, vardığı sonucu kesin bir kanıtla gerekçelendirebileceği son halini ifade eder. Bu tavrıyla özne-nesne ilişkisinde Kâdî'nin tercihini öznenen yana koyduğu söylenebilse bile, kesin (yakîn) bilgi için koştuğu bir diğer şart, onun özne-nesne ilişkisinde denge yolunu tutmaya çalıştığını gösterir. Ona göre zihinsel kesinliğin yanı sıra varılan zihinsel sonucun vakıya mutabık olması gerekir. (t.y., c.11, s. 13). Denilebilir ki bu koşullara göre bir bilginin kesinlik ifade etmesi için hem akıl ile gerekçelendirilebilir olması hem de bu sonucun gerçekliğe uygun olması gerekir.

Akıl olarak belirttiği belli bilgileri Kâdî Abdülcebbar *Kem'alu'l-'akl* (akılın ergenliği, rüşd) ifadesiyle niteler. *el-Muğni* isimli eserinde “...şunu bilmek akıl kemalindendir...” diyerek bize bu bilgilerin niteliklerini örnekler üzerinden sıralar (t.y., c.11, s. 382):

- (i) İrâde, kaçınma ve kanı niteliklerinin farkında olmak. Çünkü bu bilgiye sahip olmayan kişi,

eylemi yapanın kendisi olduğunu bilmez (t.y., c.11, s. 382).

- (ii) Algı konusu cisimler ile ilgili bazı durumları bilmek. Örneğin (cevherlerin, atomlarının) ayrışabilmelerini ve birleşebilmelerini bilmek, bir cismin iki yerde olamayacağını, cisimlerdeki bazı halleri bilmek (t.y., c.11, s. 382).
- (iii) Bir cismin hem öncesiz hem sonradan olmuş olamayacağını bilmek (t.y., c.11, s. 383).
- (iv) Bazı eylemlerin sonucunu iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirebilmek (t.y., c.6a, s. 186).
- (v) Algılarının farkında olmak (t.y., c.11, s. 380).
- (vi) Bir eylemin yapılabilirliğinin ve kaçınılabilirliğinin farkında olmak (t.y., c.11, s. 297).
- (vii) Yönlendirici neden (yarar ve zarar bilgisi) oluştuğunda gerekli eylemde bulunabileceğinin farkında olmak (t.y., c.6a, s. 186).

Yukarıda akıl olarak sıralanan bilgilerin “aklın kemalindendir.” ifadesini müteakip olarak zikredilmesinin sebebi Kâdî’nin süreçselci yaklaşımından kaynaklanır. Ona göre akıl, insanın duyu tecrübesiyle beraber süreç içinde oluşan en temel ilkeleri ifade eder. Aklın tanımı yapılırken vurgulanan, “oluştugu takdirde” cümlecigi de onun bu tavrını göstermektedir.

Yukarıdaki maddelerin her biri Kâdî’nin yaşadığı dönemin düşünsel tartışmaları bağlamında önem arz eden yargılar olmak açısından önemliyse de bizim açımızdan daha da önemli olan bu önermeleri teorik düzleme çekebilmek ve aşağıda verilen bilgi tasnifi açısından konumunu saptayabilmektir. Kâdî Abdülcebbar’ın “*Bu bilgiler sayıyla değil nitelikle bilinir*” (t.y., c.11, s. 380) sözünü de anımsadığımızda akıl olarak belirtilen bilgiler ile ilgili kavramsal bir çerçevenin oluşturulmasının önemi kendisini daha da hissettirmektedir.

Bu bilgilerin Kelâm epistemolojisi açısından konumunu ve ifade ettiği değeri tespit etmeden önce Kâdî’nin ve çağdaşlarının kabul ettiği bilgi tasnifini özetlemekte fayda vardır:

Kelâm bilgi sisteminde bilgiler zorunlu bilgi (*el-ilmu'd-darûrî*) ve akıl yürütmeye dayalı bilgi (*el-'ilmu'n-nazarî*, *el-ilmu'l-müktesebe*) olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunlu bilgi, akıl yürütme ve çıkarsamaya gereksinim duymadan oluşan, herkesçe bilinen apaçık bilgiler olarak tanımlanmıştır (Gölcük, 1997, s. 90). Akıl yürütmeye dayalı bilgiler ise zorunlu bilgilere dayalı olarak oluşturulan ikincil bilgiler olarak kabul edilmiştir. Kâdî Abdülcebâr çağdaşlarının tasnifine benzer bir şekilde zorunlu bilgileri algısal bilgiler (*el-ilmu'l-idrâkî*) ve akılsal bilgiler (*el-ilmu'l-aklî*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Akıl ile ilgili tanımından da anlaşıldığı kadarıyla akıl olarak belirttiği bu bilgilerin Kâdî açısından, biri eylemsel diğeri düşünsel iki görevi vardır:

Aklın eylemsel görevi canının çektiğine sürükleyenler içinden kişiyi kötü isteklerden korumaktır. Bu engelleme, ancak bilgi ile mümkündür. Böyle bir sonucun dilsel açıdan gerekçesi şudur ki her iştah duyduğuna karşı devenin engellenmesi için devenin bağlandığı bağa *akl* denilmektedir. Zaten “a-k-l” kelimesinin sözlük anlamı da bağlamak, alıkoymaktır. Devenin bağlı olduğu bağ deveyi nasıl koruyorsa, bilgi de kişiyi aynı şekilde kötülüklerden korumaktadır (İbn Manzur, 1302, s. 485-492; Kâdî, t.y., c.11, s. 387). Bu yüzden bilgiye *akıl* denilmektedir. İster zorunlu bilgi olsun, ister çıkarımsal bilgi olsun tüm bilgiler kişiyi kötülüklerden koruduğuna göre tüm bilgiler akıl olarak tanımlanacak mıdır?

Kâdî'nin bu soruya cevabı olumsuzdur. Sadece zorunlu bilgiler akıl olarak tanımlanacaktır (t.y., c.11, s. 386). Pratik gaye ile aklın “mâni'/engelleyen” olarak ifade edilmesi önceki kelâmcıların, örneğin Cübbâî'nin akıl tanımlamasına uygun bir açıklamadır (Eş'arî, 1950, s. 154-156).

Aklın düşünsel görevine gelince, akıl yürütme ile ancak ulaşılabilecek bilgilere ulaşmak, bir takım temel bilgilerin kabul edilmesi ile mümkündür. Bu temel bilgiler akıl olarak ifade edilmekte ve bu maddenin gerekçelendirilmesi de yine dil temelinde yapılmaktadır. Sözlük anlamı ile çağırışım yapılacaksa her “bağlama” aynı zamanda bir sabitlemeyi ifade etmektedir. Devenin durmasını sağlayan ipe *ikâl* denildiği gibi, akıl yürütmeyi gerçekleştiren temel bilgilere de akıl denilmiştir (İbn Manzur, 1302, s. 485-492; Kâdî, t.y., c.11, s. 386).

Bu açıklamalar ile biri pratik, diğeri teorik, aklın iki temel görevinin belirtilmiş olması önemliyse de daha dikkat çekici olan, aklın bilgi olarak tanımlanmasının dil temelinde gerekçelendirilmiş

olmasıdır. Bu durum Mu'tezile açısından şaşırtıcı değildir. Mu'tezile benzer tüm konularda dilin müsaade ettiği ölçüde kavramları içeriklendirmiştir. Örneğin iradeyi tanımlarken Kâdî dâilcilerin tanımını esas almıştır (Kâdî, t.y., c.6/2, s. 3-5). Düşüncenin dil sathında geliştirilmesi anlaşılabilir ve açıklanabilir bir kuramın oluşmasını sağlamıştır.

Akıl olarak belirtilen bilgilerin görevi başka bilgilerin elde edilmesini sağlamak olduğuna göre, Kâdî'ye göre temel olacak bu bilgilerin 'belirgin' olması gerekmektedir. Bu bilgiler, bir çıkarımın temel öncülü olacak ve bu bilgilere dayanılarak nazârî denilen çıkarımsal bilgiler elde edilecektir. Teknik bir ifade ile, "asl/temel" olarak kabul edilen bu bilgilere dayanılarak "fer'/uzantı" bilgileri elde edilecektir (Kâdî, t.y., c.11, s. 380). Bu durumda akıl olarak belirtilen bu bilgiler *aslı*, bundan hareketle ulaşılan bilgiler de *fer'i* ifade eder. Kâdî, mantıksal çıkarımdaki bu görevinden dolayı akıl olarak kabul edilen bu bilgilerin *zorunlu bilgiler* olması gerektiğini düşünmektedir (t.y., c.11, s. 386).

Zorunlu bilgiler, *akılsal* ve *algısal* olmak üzere ikiye ayrıldığına göre bize düşen sonraki başlıklarda bu iki bilgi alanının tanımlamasını yapmak ve birbiriyle ilişkisini saptamak olacaktır.

B) Algısal Bilgilerin Oluşumu

Kâdî Abdülcebbar insanın verili bir bilgiyle doğduğunu kabul etmez. Ona göre akıl dahil tüm bilgilerimiz, başlangıcını yaşam süreci içerisinde doğayla kurduğumuz duyuşal ilişkiden alır (t.y., c.12, s. 58). Bu yönüyle Kâdî, insanın doğuştan bazı bilgilere sahip olduğunu düşünen İbn Sinâ gibi düşünürlerden ayrılır. Kâdî Abdülcebbar'ın algısal süreci bütün bilgiler için başlangıç aşaması olarak kabul etmesi onun duyu tecrübesine verdiği önemi gösterir.

İslam düşüncesinde algı kavramı *idrâk* ile karşılanır (Cürcânî, 1306, s. 6). İdrâk her ne kadar kavramak, anlamak gibi anlamalara geliyorsa da duyu organları ile birlikte kullanıldığında sadece duyum sonrası zihinsel etkinlik anlamına gelir (Kâdî, 1965, s. 234). Kâdî Abdülcebbar "el-Muğnî" eserinin IV. cildinde bu konuya genişçe yer verir ve idrâk kavramını bu anlamda kullanır.

Kâdî Abdülcebbar, duyum sonrası veri akışlarının zihinsel etkinliğe dönüştüğü yerin kalp olduğunu ifade eder. Kalp, İslâm düşüncesinde yaygın olarak kabul edildiği üzere tüm bilgisel etkinlerin gerçekleştiği yerdir (Fârâbî, 1995, s. 83-85; Kâdî, t.y., c.11,

s. 4). O açıdan kalbin günümüzde kullandığımız zihin kavramına yakın bir anlamı vardır.

Duyum sürecinden sonra algının oluşabilmesi için verinin zihinde nitelik kazanması koşulu aranmıştır. Bu yüzden Cürcânî, algıyı şöyle tanımlar: *“Nefs-i natıkada (düşünen-ben) formun oluşmasıdır. Olumluyarak veya olumsuzlayarak herhangi bir yargıya varmadan gerçeğin (zihinde) somutlaşmasıdır”* (1306, s. 6).

Dış çevreyle ilişkimizi sağlayan, öncelikle bir canlı olarak beş duyuya sahip olmamızdır. Bu yetiler, kendimizi ve çevremizi anlamamızı sağlamaktadır. Çünkü öncelikle bu yetiler ile varlık alanında kendimizi hissediyoruz. Bu sebeple duyumların bilgi sürecinin ilk aşaması olması, bilgi kaynaklarının ilki olmasını gerektirmiştir.

Kâdî'ye göre algı, bilgi yollarının en açığı olmakla birlikte (t.y., c.12, s. 229; Nisâbü'rî, 1969, s. 457) algının bilgi sağlayabilmesi için biri özned, diğeri nesnede iki koşulun yerinde olması gerekmektedir: Algılayanın akıl sahibi olması ve algı nesnesinin karışıklığa imkân vermemesi (t.y., c.12, s. 59). Akıl ile ilgili böyle bir şartın koşulmasının sebebi, akıl olarak kabul edilen bilgilerin algısal bilgiler üzerinde yargıç hükmünde kabul edilmesidir. Nesne için koştuğu şartı belirtmekle, nesneden veya öznenin bedeninden kaynaklanan algı yanılmalarının bilgiyi sağlamaya engel olduğuna dikkat çekmektedir.

Algı ile edinilen bilgilerin oluşmasını aşağıdaki şekilde aşama aşama göstermek mümkündür:

1-Algının oluşması, dışarıdan algı verisinin gelmesi: Daha önce söylendiği gibi duyular aracılığıyla nesnenin niteliğinin zihne aksetmesine Kâdî idrâk/algı demişti. Ebû Alî el-Cübbâî'nin *“Algılarımız bilgilerimizin kendisidir.”* görüşünü aktaran Kâdî, bunun yanlışlığını bir örnekle açıklar: *“Bedenimizde acıyı hissettiğimizde acıyı algılamış olmak yetmez, bu bilgi değildir, bir de neremizin acıdığını anlamak gerekiyor. Bu da ancak bilgi ile mümkündür”* (t.y., c.12, s. 23).

Kâdî, algı-bilgi ilişkisini kanı-bilgi ilişkisi gibi görmektedir: *“Algının bilgisel değeri kanı gibidir. Kanı nasıl ki bilgi için yeterli değilse algı da bilgi için yeterli değildir”* (t.y., c.4, s. 41). Kanı (i'tikâd) İslâm kelamı açısından sanıdan daha yüksek bilgiden aşağı biliş seviyesini ifade eder. Bilgiden farklı olarak kanı, kesin kanıtlarla gerekçelendirme gibi bir içeriği taşımamakta, bu yüzden de kanı ile beraber kuşku hali de mümkün görülmektedir. Tanıdık bir örnekle

kanı ve bilgi arasındaki fark ifade edilecek olursa bir müminin taklit üzere inanması bilgi olarak değil kanı (itikâd) olarak ifade edilir (Kâdî, 1965, s. 190; Neseî, 1993, c.1, s. 17).

Algı bilen-öznenin ampirik bilincinde geçici olan bir şeydir (Akarsu, 1999, s. 14). Algı sürecinde nesneyle tümel değil tikel bir bilişsel ilişki söz konusudur. Kâdî Abdülcebâr geçici ve tek yönlü olma özelliğinden dolayı algıyı kanı düzeyinde bilgilenmenin ilk aşaması olarak görür (t.y., c.4, s. 41).

Buna mukabil bilgi edimi nesneyle kalıcı ve kavramsal hale gelen bir ilişkiyi gerektirir. Bilgi, Kâdî Abdülcebâr'ın ifadesiyle “muhtem fiil” gibidir (1965, s. 188). Yani, bilinçli olarak ve birbirini destekleyecek şekilde dizayn edilmiş edimler gibidir. Bu yüzden bilgi kendi içinde birkaç yargıyı taşımaktadır (1965, s. 156; Nisâbüî, 1969, s. 493). Bundan hareketle örneğin kalemin kırmızılığını algılamak veya kendi örneği ile bir yerimizin acıdığını fark etmek Kâdî'ye göre bilgi değildir, zira bilgi çok yönlü yargısal niteliklerin kabulünü gerektirir (t.y., c.12, s. 23).

Duyum (kendi ifadesiyle “görme”), algı ve bilgiyi birbirinden ayıran Kâdî, duyum ve algının gerçekleşmesini bilginin oluşması için yeterli görmez. Algıyı anlatmak için bir benzerlik ilişkisi kurar. Ona göre, algı-bilgi ilişkisi bilgi-irâde ilişkisine benzer. Nasıl ki “Bunu yapmak benim için iyidir.” sonuç-bilgisi kişinin ona göre eylemi isteyeceği anlamına gelmez, yani bilgi zorunlu olarak irâdeyi doğurmuyorsa burada, algı da zorunlu olarak bilgiyi doğurmaz (t.y., c.4, s. 23).

Kâdî'ye göre algının bilgisel değeri “kanı” gibidir. Sadece objenin “sıfatını” (niteliğini) aktarır, ötesine geçmez. Bu yüzden süreklilik halini almamış algı sadece kanı kazandırırken; bilgi, kanı ve yinelenen algının akabinde gelen algı kişinin etkinliğini artırarak “zihinsel kesinlik” kazandırır (t.y., c.4, s. 41).

2-Zihinsel kesinliğin oluşması: Bilginin oluşması için, algı ve kanının yanı sıra özneye bilen niteliğini kazandıracak bir başka etkenin olması gerekir. Kâdî'ye göre bu etken, zamansal olarak algı ve kanıdan sonra kişide oluşan “zihinsel kesinlik”tir. Zihinsel kesinliği aynı örnek üzerinde düşünecek olursak, “kalemin kırmızı” olduğu kanaatine varmamız *kanıyı*, kalemin -gerekçeleri ile birlikte- sarı, beyaz, siyah vb. olmadığı, kırmızı olduğu sonucuna varmamız *bilgiyi* ifade eder. Bu bilgiyi özneye sağlayan “zihinsel kesinlik”tir. Kâdî'ye göre iç dinginlik ve zihinsel kesinlikten söz etmemiz için varılan bu sonuçtan bilen-öznenin kuşku duymaması gerekir. Kâdî, bu durumu

şöyle açıklıyor: “‘Bu bilgi doğru (sahih)dur,’ dediğimizde bilen-özne, bilmesini sağlayan bilgi konusunda dinginlik içindedir.’ demek istemiş oluruz. Yine bilgiden söz etmemiz için, bilen-öznenin bilgisi konusunda kuşku, şanı ve şans eseri görme içinde olmaması gerekir. Sadece bu durumda bilgisel yargısının doğruluğundan söz edilebilir. Bu durum, (zihinsel kesinliğin oluşması) bilgiyi sonuçlandıran (orijinalinde doğuran, [tevellede]) akıl yürütme gibi kabul edilebilir” (t.y., c.12, s. 26).

Kâdî Abdülcebbâr, başarılı bir şekilde psikolojik olguların epistemolojik değerini belirleyerek bilginin iki yönünü aynı sistem içinde konumlandırır. Bunun bir gereği olarak algının kanı seviyesinde, zihinsel kesinliğin akıl yürütme seviyesinde bir bilişsel olgu olduğunu ifade eder. Onun kanı ve akıl yürütme arasında yaptığı şu karşılaştırma, algı ve akıl arasındaki ilişkiye de uyarlanacak olursa algının niçin tek başına bilgi olarak kabul edilmediği anlaşılır: “Akıl yürütme, bilgi nesnesi ile ilişkili olmak açısından, kanı ile aynıdır, ancak ‘bilgi nesnesi budur.’ ifadesinde olduğu gibi, kanı tek bir açıdan bilgi nesnesi ile ilişkili iken, ‘bilgi nesnesi bu mudur, değil midir, başka bir şey midir?’ ifadesinde olduğu gibi, akıl yürütme pek çok açıdan bilgi nesnesi ile ilişkilidir” (t.y., c.12, s. 9). Akıl yürütmenin, tikel olarak karşılaşılan bir durumun önceden sahip olunan akılsal ilkelerle konumlandırılması ve buna göre karar verilmesi anlamına geldiği düşünülürse tikel bir yöneliş olarak görülen algının biliş halini alması bu yönelişin akıl ile diyalektik bir sürece girmesine bağlıdır. Bu süreçle birlikte akılsal ilkelerin devreye girmesi zihinde oluşan bir ampirik verinin gerekçelendirilmesini ve doğrulanmasını sağlayacaktır (Kâdî, t.y., c.12, s. 58).

Akıl yürütme işleminde mantıkî öncüllerin kurulması açısından Mu'tezile'nin tavrı, Gazali sonrası kelamcılarının tavrından farklıdır. Bu dönemin akıl yürütme yönteminde birinci öncül, apriori olarak kabul edilen tümel bir önermedir (Mahmûd, 1988, s. 168). Tümel akılsal önermeden hareketle sonuca gidildiği için yapılan iş bir çözümlemeden ibarettir. Kant'ın belirttiği gibi apriori önermelerden yapılan çözümlemeler bizi bir başka bilgiye götürmez (Akarsu, 1999, s. 23). Oysa Mu'tezile'nin akıl yürütme yöntemi “duyusal alana dayanarak algı-ötesinin çıkarsanması (kıyasu'l-ğâib ‘ala's-şâhid)” yöntemidir (Cengiz, 2003, 86-95). Bu yöntemle göre, ilk değerlendirilmesi gereken alan duyusal alandır. Algı-ötesi alan hakkında bir sonuca varmak için akıl denilen temel ilkeler duyusal alandan çıkarılır. Bu tavrın yansımaları Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde bariz olarak görmek mümkündür. Örneğin, “Muğnî” isimli

eserinin IV. cildinde “Rü’yetü’l-Bârî” (Allah’ın görülmesi) konusuna başlamadan önce, sadece insan ile ilgili olarak, gereksinim, yarar, zarar, haz, acı, sevinç, üzüntü, doğal istek, duyum, algı ve algı yanımları (illüzyon ve halüsinasyon) konularını oldukça ayrıntılı bir şekilde işleyerek ilahiyat konuları kadar insanla ilgili alana ilgi duyar.

Kâdî Abdülcebbâr’ın bilgi üretiminde duyusal alana ilgi göstermesinin temel sebebi, onun akla dayalı bir anlatım peşinde olmasıdır. Çünkü bilgiyi cisimleştirebildiği ölçüde, böylelikle bir anlatım nesnel dünya ve olgularla bir bağlantısı bulunduğu ve nesnel bir yargılamaya açık bulunduğu bir anlatım aklilik koşullarını yerine getirmiş olur (Habermas, 2001, s. 33).

Zihinsel kesinlik kavramı ile Descartes’in (ö. 1650) açık-seçik kavramı birbirini çağrıştırmaktadır. Daha da ötesi Kâdî’nın zihinsel kesinlik için verdiği örnekle Descartes’in verdiği örnek aynıdır. Her ikisi de konuyu somutlaştırmak için ‘acı duymayı’ örnek vermektedir. Bir konuda yargısal bir sonuca gidilebilmesi için, Descartes’e göre veri olacak bilgilerin açık-seçik olması gerekmektedir. Açık olması ile kastedilen algılanan nesnenin zihin tarafından açıkça görülmesi ya da sonuca ulaştıran bilginin doğru olarak bilinmesidir. Seçik bilgi olması ise bilgi sürecinin sonunda başka bilgilerden ayrı tutulabilen ve niteliği hakkında keskin yargılara ve tanımlara gidilebilen bilgidir. Konunun somutlaşması için Descartes, ‘acı’ örneğini vermektedir. Ona göre, bir kimse yüksek acı duyduğunda, bu acı kendi gözünde açıktır. Ama bu açıklık, acı bilgisinin seçik olduğu anlamına gelmez. Çünkü acıyı hisseden kişinin acıyla birlikte acının niteliği hakkında yanlış yargılara varabilmesi mümkündür (Descartes, 1997, s. 85-86).

Hem Kâdî hem de Descartes, kesin yargıyı sağlayan bilgi sürecinde iki aşamayı kabul etmiş olmaktadır. Kanı (i’tikâd) kavramı ile ‘açık’ kavramı, zihinsel kesinlik ile ‘seçik’ kavramı aynı amaca hizmet etmektedir. Her iki düşünürün acı örneği üzerinden konuyu izah etmeleri Descartes’in Kâdî’den veya Müslüman kültürden etkilendiği anlamına gelir mi? Böyle bir kesin sonuca varmak daha ayrıntılı bir araştırmayı gerektirir. Öncelikle kesin bilginin oluşumu sürecinde ‘acı’ örneğinin Grek kültüründe ve Müslüman kültüründe işlenip işlenmediğini araştırmak gerekir. Eğer bir etkilenme söz konusu değilse Descartes’in yüzlerce örnek içinden acıyı örnek vermesi dikkat çekicidir.

İnsan, dış çevre ile ilişkisinde deneme-yanılma yöntemiyle ve diğer şekillerde bazı bilgiler kazanır. Kâdî bunlara deneyimle elde edilen bilgiler (*el-’ilmu bi’l-hibre*) demekte ve bunları zorunlu bilgiler

olarak, algı ile elde edilen bilgiler içinde saymaktadır (1965, s. 49). Deneyimin bilgilenme kaynağı olması için belli bir sürecin geçmesini ve gerekli koşulların oluşmasını şart koşan Kâdî, dil örneğini verir. Bir dili anlamayan biri, o dili öğrendikten sonra bu dil, kendisi için bilgilenme yolu olur. Yine dilsizin hareketleri, muhatap için anlamsız olabiliyorken hareketlerin ne anlama geldiğini öğrendikten sonra bu hareketler anlam kazanır (Kâdî, t.y., c.15, s. 137). Belli bazı aracı koşulları edindikten sonra bu bilgiler, gerçekleşmesine rağmen Kâdî, bunları mükteseb/edinilmiş bilgi olarak saymaz. Bunun sebebi, gerekli koşulların tamamlanmasıyla bu bilgilerin kesinlik ifade etmesi ve oluşum şeklidir.

Kâdî'nin, zorunlu bilgiler sınıfında, algısal bilgiler gibi gördüğü diğer bir bilgi kısmı da gözlem ve haber ile elde edilen bilgilerdir (t.y., c.12, s. 63). Özellikle haber, bir bilgi aracı olarak İslâm Kelâmı'nda yaygın olarak kabul edilmiş ve haberin bilgi aracı olması için gerekli ölçütler konulmuştur.

Haber *“Bir şeyi doğrulayan veya yadsıyan sözdür.”* ve *“Bir sözdür ki onu söyleyene bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demek mümkündür.”* Her iki tanıma göre bir sözün haber sayılması için yargı ifade etmesi doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olması gerekir. Bu yüzden emir ve nehiy gibi istek kipi ile ifade edilen sözler haber olarak değerlendirilmemektedir. Taftazânî (ö. 906/1500), şehir ve ülkeler hakkındaki bilgiyi haber ile elde edilen bilgiye örnek olarak verir (1976, s. 34-35).

Bir bilgi kaynağı olarak haber hakkındaki açıklamaların sebebi nakil ile elde edilen verileri (dinî metinleri) bilgisel açıdan temellendirmektir. Çünkü nakil, haber kategorisinde değerlendirilmektedir. Kelâmcılar açısından naklin ve diğer tüm aktarımların bilgisel karşılığı haber olmaktır (Sâbûnî, 1995, s. 17). Dolayısıyla algı-akıl veya haber-akıl arasında kurulan ilişkide esas kabul edilen yön, kelâmcıların teolojik sistemini de belirlemektedir.

Bir sonraki başlığa geçmeden Kâdî Abdülcebbâr'ın algısal bilgilerle ilgili söylediklerini sonuçlandıracak olursak ona göre, tüm bilgilerimiz duyum ve algıyla başlamaktadır. Ancak algı tek başına bilgi ifade etmediği için bu verilerin bilen-özne tarafından kavramsal hale getirilmesi gerekir. Bu da akılsal bilginin devreye konulmasını gerektirir. Algısal bilginin bu gereksinimi bizim sonraki başlıkta akılsal bilgileri ayrıntılı bir şekilde çözümlememizi gerektirir.

C) Akılsal Bilgilerin Oluşumu

“Akılsal bilgiler” ifadesi ile Kâdî Abdülcebâr’ın *el-ilmu’l-‘aklî* dediği duyu tecrübesi dışında, insanda oluşan bilgiler kastedilmektedir. Örneğin her hareketin bir nedeninin olduğunu bilmek, cisimlerin hacminin olduğunu söylemek, “daha büyük bir zararı engellemedikçe bir zarar kötüdür” demek böyle bir bilgiye dayanır. Bir önceki başlıktaki bilgi türü ile şu an ele aldığımız bilgi türünü ayırmak için örnek üzerinden konuşacak olursak, “önümdeki kalemi iterek kalemin hareketini izlemek ve kalemin hareket ettiğini bilmek” ile “cisimlerin bir nedenden dolayı hareket ettiğini bilmek” arasında fark vardır. Birincisi algısal bilgi iken ikincisi akılsal bilgidir.

Kâdî Abdülcebâr, bir yandan tüm bilgi türlerinin gerçekleşimi için algıyı olmazsa olmaz görürken, öbür yandan tüm bilgilerin algısal bilgi (el-ilmu’l-idrâkî) olarak görülmesini yanlış bulur: “*Birtakım bilgilerimiz vardır ki algı olmadan akıl ile oluşur*” (t.y., c.12, s. 24). Ona göre, sadece düşünsel çabayla dikkatimizi vermekle içimizde hissettiğimiz bilgiler akılsal bilgilerdir. Kâdî’nin ifadesi ile kişinin algı, irâde, bilgi niteliğine sahip olduğunu bilmesi böyle bir bilgiye örnek olarak verilebilir. Bu bilgilerin algı ve duyu temelli olmadıkları, ancak bu oranda etkin ve açık oldukları kesindir (t.y., c.12, s. 5).

Bu bilgilerin temel özelliği aracılı olarak değil, dolayimsız gerçekleşmeleridir. Kâdî’nin dediği gibi bilgilerimizi tasnif ettiğimizde bunu saptamak mümkündür (t.y., c.12, s. 64). Örneğin, basit matematiksel işlemler böyledir veya insanın irâdesinin farkında olması böyle bir bilgidir. Kelâm ilminde duyu verisi olmadan elde edilen bu tür bilgilere *bedihiyyât* (apaçık bilgiler) da denilmiştir. Günümüz felsefe dilinde bu tür duyu tecrübesi dışında zihnimizde yer alan bilgiler apriori bilgiler olarak ifade edilir (Cevizci, 1999, s. 69). Bağdâdî bu çeşit bilgilere acı, haz, açlık, susuzluk ve üzüntüye ilişkin bilgiler ile üçüncü halin imkânsızlığı gibi bilgileri örnek verir. (Bağdâdî, t.y., s. 8-9.) Bu bilgilerin insanın içinde hissettiği bilgiler olması ve akılsal olmasından hareketle; bu bilgi çeşidini G. Hourani, “akılsal sezgi (rational intuition)” olarak ifade eder (Hourani, 1971, s. 21).

Akl temelli bilgiler ile algı temelli bilgilerin temel farkı, biri tümel bilgi sağlarken diğerinin tikellerle ilgili ayrıntı bilgi sağlamasıdır (Kâdî, t.y., c.12, s. 66). Deneyisel alanda somut örnekler üzerinde gerçekleşen algısal bilginin test edilmesi ve konumlandırılması akılsal bilgiler ile gerçekleşmektedir. Bunun ölçütü bilme nesnesi ile ilgili, “*Bu nesnedeki nitelik bunu gerektirmez veya*

gerektirir.” bilgisinin kişide oluşmasıdır. Özne ile ilgili olarak da kişi akıl temelli bilgilerden dolayı bilen olmak, isteyen olmak, algılayan olmak gibi niteliklere sahip olduğunun farkındadır (t.y., c.12, s. 64 ve 67).

Kâdî, özellikle eylemin temel unsurları denilen, bilgi, güç, hayat ve irâde unsurlarını kanıtlamak için bu bilgi biçimini kullanır. Örneğin irâdeyi kanıtlamadan ve tanımlamadan önce *“İnsan isteyen bir varlıktır.”* bilgisini esas alır ve insanın bu bilgiyi içinde hissettiğini belirtir. Ardından bu niteliği insana sağlayan “manâyı/illetî” arar. Diğer nitelikler için de aynı yöntemi izler (1965, s. 49).

Kâdî, akılsal ve algısal bilgi alanının ilişkisini şöyle açıklar: *“Duyuların sağladığı algılara dayanarak oluşan bilgilerimiz olmazsa, diğer bilgilerimiz de oluşmaz. Bu doğrudur, ancak bu duyusal bilgilerin akılsal bilgilerimiz üzerinde hükümler olduğu anlamına gelmez. Bilakis söylenmesi gereken tecrübi (ampirik) bilgilerimizin, akılsal bilgilerimizin temeli olduğunu kabul etmektir. Ancak söylenen ‘akılsal bilgilerimizin yanlışlığını ve doğruluğunu algı ile test ederiz.’ anlamına geliyorsa, bu yanlıştır. Tam aksine akıl algısal ve ampirik bilgilerimiz üzerine yargılayıcıdır. ‘Ampirik bilgiler daha açık ve güçlüdür veya bilgilerimizin esasıdır’ diye, onları akılsal bilgiler üzerine hükümler kabul etmek doğru olmaz. Çünkü bu bilgilerin doğruluğunu akıl ile elde ediyoruz ve diğer bilgilerden ayırıyoruz. Duyularla elde edilen bilgiler üzerine aklın egemen olması gerekir.”* (t.y., c.12, s. 58).

Öyle anlaşıyor ki; Kâdî, bilginin oluşumunu akıl ile deneysel alan arasında gelişen döngüsel bir süreç bağlamaktadır. Deneysel alandan gelen bilgiler ile tümel bir “sonuç-bilgi”nin oluştuğunu kabul etmekte ve bu tümel bilgilere “akıl” demektedir. Akıl olarak oluşan bilginin, bir sonraki deneysel alanda gerçekleşen bilgi için iki görevinin olduğunu kabul etmektedir: Yarar ve değer açısından sınıflandırmak ve yargı kurmak. Kendi ifadesi ile *“Algılar bilginin ortaya çıkarılışının yeter-sebebi değildir, algılar bilgilerin oluşması için imkân şartıdır”* (t.y., c.12, s. 66). Kâdî’ye göre akıl temelli bilgilerin etkisi ve yargısı sadece algısal bilgiler üzerinde olmak ile sınırlı değil; deneysel alanda gerçekleşen gözlem, deneyim ve haber ile elde edilen bilgiler üzerinde de aklın aynı etkisi ve görevi devam etmektedir. Çünkü Kâdî, akıl ile ilişkileri açısından deneysel bilgiler arasında ayırım yapmamaktadır (t.y., c.12, s. 55-58).

Kâdî’nin algı-akıl ilişkisinde akli esas almasının teolojik arka planı vardır. Deneysel ve akılsal bilgiler arasındaki bu dinamik

ilişkinin yansımalarını, Kâdî'nin bütün teolojik sisteminde görmek mümkündür. Kelâmcılar arasında akıl ve naklin birbirine önceliği problemini bu tartışmaya örnek verebiliriz. Mu'tezile akılsal bilgileri haber dâhil her türlü algı temelli bilgilerin ölçütü olarak kabul ettiği için akli epistemolojik açıdan nakle öncelemektedir (Câbirî, 2001, s. 115-122).

Akıl ve bilgi ile ilgili Kâdî'nin düşüncelerinden hareketle zorunlu bilginin oluşumunu ve algısal bilgiler ile akılsal bilgilerin oluşum sürecini aşağıdaki şekilde somutlaştırabiliriz:

- (i) İnsan doğduğunda herhangi bir bilgiye sahip olmadan doğar.
- (ii) Deneysel tecrübe ile birlikte akıl denilen temel kesin bilgiler oluşur.
- (iii) Algı ile birlikte dışarıdan veriler gelir.
- (iv) Özne bu gelen algısal verilerin ne anlama geldiğini daha önce oluşan akıl (temel kesin bilgiler) ile ölçer ve değerlendirir.
- (v) Bu veriler daha önce oluşan akla (temel kesin bilgilere) uygunsa bu verileri kabul eder. Niçin kabul ettiğini gerekçelendirebiliyorsa, bu aşamaya “sükûnu'n-nefs (zihinsel kesinlik)”, varılan sonuca da bilgi denir. Gerekçelendirmesi söz konusu değilse buna “kanı (i'tikâd)” denir. Verinin akla uygun olup olmaması konusunda tereddütlü olduğunda uygun olması daha muhtemel ise buna “sanı (zan)” denir. Uygun olmaması daha muhtemel ise buna “kuşku (şekk)” denir.
- (vi) (v). aşamadaki bilgi ile birlikte akıl denilen kesin bilgiler daha da artar.
- (vii) Algı ile akıl arasındaki ilişki aklın olgunlaşmasına kadar devam eder.

Aklı algı üzerinde ölçüt kabul eden Kâdî'nin düşüncesine yönelik şöyle bir soru sorulabilir: İnsan doğuştan akıl sahibi değilse, akıl ve ilk bilgiler nasıl oluşur? Şöyle bir örneğin Kâdî'nin düşüncesine uygun olduğu kanaatindeyim: Yaşam tecrübesi içinde farklı zamanlarda farklı haksızlık örneklerini gören bir kişiyi düşünelim. Kişinin tikel olan bu örnekleri görmesiyle bu örneklerin tümelinden kaynaklı olarak zihninde “Haksızlık kötüdür.” ilkesi oluşacaktır. Daha sonra gördüğü

davranışları bu ilkeye göre konumlandıracaktır. Kâdî, bu tür genel ilkelerin tümelini akıl olarak değerlendirmektedir. Bu tür ilkeler, doğuştan verili olan ilkeler değildir. Başlangıç itibarıyla duysal tecrübeye dayanmaktadır. Ancak tikel olaylara dayanmamış olmak açısından da algısal bilgilerden ayrılmaktadır.

Sonuç

Kâdî Abdülcebâr, yaptığı akıl tanımının yüklemi olarak cevher ve kuvveyi değil, bilgiyi tercih etmekle Aristocu gelenekten farklı düşünmekte ve kelamcılarının yöntemini izlemiş olmaktadır. Böyle bir tercihin arka planında aklın kendi başına bir öz olarak değil belli bir deneysel tecrübeden sonra oluşan bir ilnek olarak görülmesi yatmaktadır.

Aklın süreç içinde oluşan bir bilgi olarak kabul edilmesi Kâdî Abdülcebâr'ın duyu tecrübesini önemsemesini ve bu tecrübeyi tüm bilgilerin başlangıç noktası yapmasını gerektirmiştir. Duyu tecrübesinin tikel olaylarla ilgili olması onu tikelleri kavramsal hale getirecek, konumlandırarak, kuşkudan arındıracak bir diğer bilgisel alanın varlığının kabul edilmesi sonucuna yarmıştır ki bu alanı akıl olarak ifade etmiştir.

Kâdî Abdülcebâr'ın akıl ile algı arasında döngüsel bir ilişkiyi uygun görmekle birlikte, akli duyu tecrübesi üzerinde yargıç hükmünde kabul etmesi, ona akla dayalı bir bilgi sistemini oluşturması imkânını vermiştir. Çünkü bu sistemde esas olan bilgiyi somutlaştırabilmek, böylelikle açıklamaların nesnel dünyayla bağlantısını kurabilmektir.

Kaynakça

- Aristoteles, (2007). *Nikomakhos'a etik* (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ felsefe tarihi (Aristoteles)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Akarsu, B. (1999). *İmmanuel Kant'ın ahlak felsefesi*. İstanbul: İnkılâp
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir. M. (t.y.) *Usûlu'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bolay, S. H. (1993). *Aristo metafiziği ile Gazali metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: MEB.
- Câbirî, A. (2001). *el-'Aklu'l-ahlâkyu'l-'Arab*. Beyrût: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabî.

- Cengiz, Y. (2003). *Şehâdete dayanarak gaybın çıkarsanması yönteminin Kelâm ilmindeki işleniş biçimi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cürcânî, Ş. (H. 1306). *Kitâbu't-ta'rîfât*. Mısır: Matba'tu'l-Hayriyye.
- Denkel, A. (1998). *Bilginin temelleri*. İstanbul: Metis.
- Descartes, R. (1997). *Felsefenin ilkeleri* (M. Akın, Çev.). İstanbul: Say.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. (1950). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısıriyye.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1995). *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdila*. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1986). *Risâle fi'l-'akl* (M. Bouyges, Çev.). Beyrût: Dâru'l-Maşriq.
- Gölcük, Ş. (1997). *Bâkılânî ve insanın fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Güneş, K. (2003). *İslam düşüncesinin şekillenişinde akıl ve nass*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Habermas, J. *İletişimsel eylem kuramı* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Hourani, G. (1971). *Islamic rationalism the ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon.
- İbn Manzûr, M. (1302). *Lisanu'l-'Arab*. Mısır: el-Matbaatu'l-Amiriyye.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. (t.y.). *eş-Şerhu'l-kebîr li kitâbi'n-nefs li Aristo*. (İbrahim Garbî, Latince'den Arapçaya Çev.). Tunus: Beytu'l-Hikme.
- İsfâhânî, Ebû'l-Kâsım Râğîb (t.y.) *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Muhammed Seyyid Keylânî, Thk.). Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Kâdî, Abdülcebbâr. (t.y.). *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Mahmûd Muhammed Kâsım, Thk.). (Cilt 4-20). Kâhire.
- Kâdî, Abdülcebbâr. (1965). *Şerhu usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehve.
- Kant, I. (1999). *Critique of pure reason. Philosophical writings*. New York: Cuntinum.
- Mahmud, H. (1988). *el-Medhel ilâ dirâsati 'ilmi'l-kelâm*. Pakistan: idâretü'l-Kur'ân 'ulumu'l-İslâmiyye.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. (1993). *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn* (H. Atay, Thk.). Ankara: DİB.
- Nisâbü'rî, E. R. (1969). *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl*. (Muhammed Abdulhadi Ebû Reyde, Thk.). Matbaatu Mısır, Dâru'l-Kütüb.
- Kindî, Y. (1950). *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye* (Muhammed Abdulhadi Ebû Ride, Neşr.). Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî.
- Sâbûnî, N. (1995). *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. (B.Topaloğlu, Neşr.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Sâmî, Ş. (1989). *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: Enderun.
- Taftazânî, S. (1976). *Şerhu 'akâidu'n-Nesefî*. İstanbul: Bahar.
- Zeyne, H. (1978). *el-Aklu, inde'l- Mu'tezile*. Beyrût: Dâru'l-Afaki'l-Celîle.

HEIDEGGER'S ENCOUNTER WITH METAPHYSICS

Musa DUMAN

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniv. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Özet

Heidegger'in Metafizikle Karşılaşması

Bu çalışmada, Heidegger'in metafiziğe ilişkin fikirlerini yorumluyoruz. Metafizik, Heidegger için, bir felsefe disiplini ve bir felsefe yapma biçimi olmadan önce, en temelde, bir varlık deneyimi ve algısıdır. Ancak o, herhangi bir varlık deneyimi değildir; Batı geleneğini ve Batının tarihsel hareketini, bir bütün olarak, belirlemiş olan bir varlık deneyimidir. Bu tarihsel hareketin vardığı nihai nokta nihilizmdir. Nihilizm, yolun sonudur: bugün yolun sonunda bulunmaktayız. Heidegger için insanlığın insanlık olarak geleceği bu nihilizmi aşım aşamayacağına bağlıdır. Nihilizmden kurtuluş varlığın kendi aslı özüne uyan/uygun bir varlık algısının bizlerde inkişafı ile mümkündür. Ve bu ancak düşünmenin özel alanında varlık sorusunu üstlenmek yoluyla gerçekleşebilir.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Varlık, Nihilizm, Düşünme, Varlık Sorusu, Batı Geleneği.

Abstract

Heidegger's Encounter with Metaphysics

In this article, we interpret Heidegger's views concerning metaphysics. Metaphysics, for Heidegger, is, at bottom, an experience and an understanding of Being before it is a discipline or a form of philosophizing. But it is not an ordinary experience of Being; it is an experience of Being which has determined the Western tradition and its

historical movement as a whole. The eventual destination of this historical movement is a consummated nihilism. Nihilism is the end of the way: we today are standing at such an end. For Heidegger, the future of humanity depends on facing the threat of nihilism “appropriately”, i.e. appropriately to Being itself. Way out of nihilism is possible only through the flourishing of an understanding of Being in us that springs from and corresponds to the authentic essence of Being. And this can happen only by way of appropriating the question of Being in the essential realm of thinking.

Keywords: Metaphysics, Being, Nihilism, Thinking, Question of Being, Western Tradition.

Kurte

Pergîhevhatina Heidegger bi Metafizîkê re

Em di vê xebatê de ramanên Heidegger ên der heqê metafizîkê şîrove dikin. Metafizîk ji bo Heidegger beriya ku bibe disîplîna felsefeyê û şeweya sazkirina felsefê, di asasê xwe de, tecrîbe û têgihaneke hebûnê ye. Lê ew ne tecrîbeyeke hebûnê ya ji rêzê ye; tecrîbeyeke hebûnê ye ku tevgera dîrokî ya Rojavayê bi tevahî diyar dike. Ciyê dawî ku ev tevgera dîrokî digihîjê, nihîlîzm e. Nihîlîzm dawîya rê ye; em îro li dawîya rêyê ne. Ji bo Heidegger dahatûya mirovatiyê, wekî mirovahiya xwe, bi hîlbûna vê nihîlîzmê ve girêdaye. Xelasbûna ji nihîlîzmê bi geşedana têgihana hebûnê a li gorî eslê xwe ve mimkun e. Û ev tenê bi rêya li xwe girtina pîrsa hebûnê a li qada puxteyî a ramanê ve dikare bibe.

Peyvên Sereke: Metafizîk, Hebûn, Nihîlîzm, Ramîn, Pîrsa Hebûnê, Tradîsyona Rojava.

چکیده

نظر هیدگر در باره متافیزیک

در این نوشتار، سعی می‌کنیم نظریات هیدگر، در ارتباط با متافیزیک را توجیه کنیم. متافیزیک نزد هیدگر، قبل از اینکه یک الگو یا ساختار فلسفی باشد، در اصل یک امر مربوط به هستی (وجود) بوده و در ارتباط با ادراک انسانی است. ولی آن، یک امر تجربی در کل هستی نیست. بلکه یک امر تجربی در محدوده عرف و حرکت تاریخی تفکر غربی بوده است. و آخرین نقطه‌ای که این حرکت تاریخی منتهی شد، نیهیلیسم است. نیهیلیسم، آخر خط است. و ما امروز در آخر خط قرار گرفته ایم. از نظر

هیدگر، آینده انسان، در رسیدن به مقام انسان واقعی، بستگی دارد به اینکه، آیا بشر خواهد توانست فراتر از نیهیلیسم گام بگذارد یا نه؟ و راه نجات از نیهیلیسم، وقتی ممکن خواهد بود که، ادراک انسانها با اصل وجود مطابقت داشته باشند و این ادراک در وجود ما انکشاف پیدا کند. و این امر محقق نمی شود مگر اینکه در عرصه تفکر و در حلق اندیشه های ما، سوال «اصل وجود» متبلور گردد.

کلمات کلیدی: متافیزیک، هستی، نیهیلیزم، اندیشه، عرف غربی.

المخلص

افکار هیدگر حول الميتافیزيقا

سنفسر في هذه الدراسة افكار هيدجر في الميتافيزيقيا. الميتافيزيقيا عند هيدجر قبل ان تكون الانضباط الفلسفية و صنع نموذج للفلسفة هي بشكل اساسي تجربة الوجود والادراك. و مع ذلك فانها ليست كاي تجربة للوجود بل هي تجربة الوجود تعين التقليد الغربي و حركة التاريخية للغرب. فالنقطة الاخيرة التي وصلتها هذه الحركة التاريخية هي العدمية. العدمية هي نهاية الطريق : و اليوم نحن في نهاية الطريق. و بحسب هيدجر مستقبل البشرية متوقف على التغلب على العدمية. التحرير من العدمية لا يتحقق الا بوجود الادراك وفقا لجوهر الموضوعية. ويمكن أن يحدث هذا من خلال التفكير تلنزم بشأن مسألة الوجود في مجال الاساسية.

الكلمات الأساسية : الميتافيزيقيا ، الوجود، العدمية، التفكير، مسألة الوجودية، تقاليد الغرب.

One of the most pervasive themes in Heidegger's ontological thinking is the question of nihilism which, in turn, has intrinsic interconnections with the question of metaphysics. Heidegger sees the western tradition as a tradition determined by metaphysics, entity-absorbed understanding of Being which underlies, what he calls, "the history of Being" as the locus of the progression of nihilism, the deep history of the West in which such metaphysical experience of Being has unfolded (and exhausted) its possibilities. Heidegger asserts that (1) "Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist."¹ (Heidegger, 1999, p.206) (2) "Das Wesen des Nihilismus ist geschichtlich als die Metaphysik."² (Heidegger, 1999, p.210) (3) "Die Metaphysik als solche ist der eigentliche Nihilismus."³ (Heidegger, 1999, p. 211, 216) (4) "Der Nihilismus ist,

¹ "The essence of nihilism is the history in which it is nothing with Being itself."

² "The essence of nihilism occurs historically as metaphysicp."

³ "Metaphysics as such is the actual nihilism."

in seiner Wesen gedacht, ... die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes"⁴ (Heidegger, 1977, p. 218). (5) "Das Wesen des Nihilismus nichts nihilistisches ist"⁵ (Heidegger, 1976, p. 414). In what follows I offer some intuitive observations taking up the implications of these specific statements.

Metaphysics, Heidegger believes, is not understandable apart from the of forgottenness of Being inherent in it. As an understanding of Being, it has set the tone and manner of Western man's comportment towards entities (to himself, fellow human beings, nature, world, history and culture, philosophy and art) in ever increasing elision of Being. Further, we see that this underlies the everyday forgetfulness of Being (as his starting-point in *Being and Time*, in the discussions of forgetfulness of Being, fallenness upon or amidst entities, inauthenticity) which conditions and characterizes theory and science, among otherp. We see in *Being and Time* that theoretical attitude grows out of an evasion from man's radical finitude, *Nichtigkeit* as the constant threat of meaninglessness which stirs Dasein's essence as "a priori engagement with meaning". This evasion from finitude and temporality assumes a specific structure of thinking, comportment toward and understanding of Being, i.e metaphysics, which, Heidegger argues, has historically established in the late Greek age. Being a presence-centred, entity-absorbed vision, this experience of Being (metaphysics) misses "Nothing" (*Nichts*) at the core of Being, which is, like void in a jug, an essential dimension of Being. Rather "Nothing ... opens up an expanse in which Being as such is disclosed"⁶ (Lin Ma, 2008, p. 179). As Agamben puts it "*Lichtung* is always already *Nichtung*." (Agamben, 2004, p.80). Metaphysics takes Nothing as a trivial abstraction, the negation of beingp. For Heidegger, nihilism correctly understood is the historically conditioned and rooted occurrence that signifies not only the exclusion of Being (the nil status of Being for thinking) but also of Nothing, from thoughtful consideration. In the technological age which finds the expression of its inner truth in the Nietzschean metaphysics of "will to power", it signifies an utterly inauthentic unconcealment of Being. Actually, we only witness the final (and therefore, extreme) repercussions of a movement which has onset long before, in the late Greek age. Heidegger's account implies that (1) the whole Western

⁴ "Nihilism thought in its essence is... the fundamental movement of the history of the West."

⁵ "The essence of nihilism is nothing nihilistic."

⁶ Lin Ma, in this study, explores interesting connections between Heideggerian and Taoist (or Daoist) Nothing, see chapters 6, 8 and 9.

history is at bottom, at its ontological heart, a movement of nihilism, and (2) becomes intelligible only when placed into such a focus. Being has lost all its richness for the western thought, once it is carelessly and readily taken simply as "presence", a position which proceeded from Being's gradual sinking into a usualness, after the overwhelming wonder (*thaumezein*) of the first beginning before the event of Being, which has come to language as a founding event of language (*logos*) and gifted Western humanity its originary and ground-breaking (*anfänglich*) experience and word for truth, *aletheia*. In the following 2400 years, this originary event, *aletheia*, has increasingly receded into oblivion in favor of an understanding of truth as correspondance (*homoiosis*, *adeaquatio*, accordance, rectitude, certitude, exactitude) between mind and being. To a view of Being as presence there corresponds a view of truth as correspondance. All in all, Being is thought in terms of beings (*Seiendheit*), not in its *own* term. Consequently, Being has been reduced to the uttermost generality, a pure abstraction, an absolutely flat and self-evident level, needed as such for the constancy of entitative vision (*theoria*). The ontological words that embody such metaphysical experience of Being Heidegger suggests, are *idea* and *ousia* (the fundamental and decisive concepts of Platonic thinking, as a thinking of Being, which has been consolidated in the metaphysics of Aristotle). The structure or mechanic of entitative vision (metaphysics) has unfolded as a drive of absolute (*unbedingt*) knowledge of beings which would serve an unfailing basis for the mastery over being. Metaphysics from the outset is determined by the truth of beings (*Seiendheit*), which is a techno-logical framework, a paradigm which while disclosing beings in technologically functional ways, as such and as a whole, left no room for the authentic disclosure (*Wesen*) of Being. If an understanding of Being is an ontological paradigm which, as something essential for our functioning as human beings, situates and guides all human practices (above all, thinking), then metaphysics is a nihilistic ontological paradigm which obscures the truth of Being (*aletheia*, *Lichtung*, *Anfang*, the essential happening of Being as Ereignis) in favor of an absorption in the truth of being.

Technology as the consummation of nihilism drives Being away from the human, and man in turn is bound to receive light from a dead star, be determined by the utterly inauthentic and the poorest disclosure (*Unwesen*) of Being, for to be human being means to receive the disclosure of Being, to have an understanding of what it means to be, to be determined by the giving of Being. Thus for a

human being, beings can only show up through the light of Being, which in turn needs an open site, a clearing, to radiate and light up things. Being (let us say, such light through which anything *is*, that is, presences) is actually a genuinely rich dimension, indeed an unexhaustable richness. Metaphysics is the loss of such richness, i.e. nihilism, in which it is reduced only to presence (*Anwesenheit*) fit to serve for the purposes of control and power.

Accordingly, this experience of being, metaphysics, refers to the supremacy of truth of beings (*Seiende*) to the exclusion and eclipse of the truth of Being as such (*Sein als solches*), *aletheia*. Heidegger argues that the *telos* of metaphysics (all science and knowledge of beings) is technology, the unconcealment of things under a technological projection (exclusively as “resource”—*Bestand*). Perhaps, a Huxleyan world is the ultimate end (say, u-topia) of such technological disclosure of beings: a well-functioning social system, maximum comfort, total security, economic prosperity, full reign of pleasures, and the like.⁷ Heidegger finds this thoroughly uncanny. Such utopia requires a totally inauthentic man, a type of human being totally alienated to his own Being that is given to him in his radical finitude. Heidegger by contrast has in mind a man who lives on the earth as mortal. Hence Heidegger, in some key postwar essays, such as “The Thing” (1950), “Building Dwelling Thinking” (1951), and “... Poetically, Man Dwells...” (1951)⁸, refers to humans as “mortals”, one element of the fourfold structure of *Lichtung* (*Geviert*). The implication is clear: man can maintain his essence, that is, continue to be *Dasein*, “an a priori engagement with meaning”, only in so far as he remains, one way or another, a mortal awareness. Otherwise, man would lose touch with “meaning”, cease to be a temporal site required for the disclosure of Being, which is the very spectre of nihilism for Heidegger. Thus, in the *Der Spiegel* interview, the interviewer provokes Heidegger: “everything is functioning... we have peak production. Men are... well provided for. We live in prosperity. What is really missing here?” (Wolin, 1993, p.105). Heidegger retorts:

Everything is functioning. This is exactly what is so uncanny, that everything is functioning and that functioning drives us more and more to even further functioning, and that technology tears men loose from the earth and uproots them... We don't need any atom

⁷ See Aldous Huxley's *Brave New World* (New York: Harper and Row, 1969).

⁸ These three writings can be found in Heidegger (1971).

bomb. The uprooting of man has already taken place. The only thing we have left is purely technological relationships. This is no longer the earth on which man lives. (Wolin, 1993, pp. 105-106)

Heidegger in this interview complains of the widespread blindness of today's world concerning the danger inherent in the nihilism of global technology. Nihilism "the absence of the God in the time of decline" (Wolin, 1993, p.107) owes its rule to its hiddenness and inconspicuousness. Then such absence, before all else, is what needs to be realised. Indeed, in the consummated nihilism of the modern age, the defining fact is that Being happens in its default, has abandoned being. But such absence of Being, the most thought-provoking aspect of modern life, does never provoke any question at all. Therefore, this nihilistic condition of Western tradition which now in late modernity has reached its climax with the full hegemony of technology is a double-layered phenomenon, namely the abandonment of Being and the forgetfulness of Being which in turn, it seems, aggravate each other. As Joan Stambough succinctly puts "what Heidegger calls true nihilism has two aspects or factors: (1) that Being remains absent, and (2) that thinking leaves out, omits, neglects to pay heed to this remaining absent." (Stambough, 1991 p.144). Yet, one should also note that such elision of Being drives Being away from the realm of its truth, for Being and thinking in Heidegger are not two separate and isolated phenomena: so to speak, Being lives (*west*) in thinking, and thinking is the happening of disclosure of Being. (As is explicitly defended in *Was Heisst Denken*, it is not a human possession). However, thinking as a historically structured receptivity of the disclosure of Being remains almost bound to operate in the structure or realm the previous thinking (principally, Plato and Aristotle) has established. Ever since thinking has lost *aletheia*, ceased to be a thinking of Being, the essential togetherness and thus unity of both has disappeared as the "privation" of both, that privation which is the exact meaning of nihilism in Heidegger's sense. Then, 3 moments emerge: (1) the two phenomena Stambough notes (i.e the role of Being and the role of thinking) are primordially, that is, in the first beginning of the early Greek thinking, unitary and simultaneous, (2a) but later, they have gone separate and consequent: in the onset of metaphysics (Plato and Aristotle), the latter has given rise to the former, (2b) and in the ensuing history of Being (particularly, today), the former determines the latter. In any case, these thoughts invite the very difficult problem of freedom in Heidegger. Actually, the problem of freedom is one of the central difficulties in Heidegger's whole

philosophy. Sometimes Heidegger seems to say everything is ineluctably determined by Being (*Geschichte als Geschick*), thus in this history, nothing is human doing. And sometimes he emphasizes the human role as decisive in the emergence of nihilism and metaphysics. Nevertheless, the impression is hard to avoid that we are just *figurants* in the world theatre of Being. The questions, precisely what is our role in the relation of man and Being (in their “identity”)?, precisely where does the human freedom consist?, what kind and degree of freedom does thinking involve?, perhaps are questions that remain unsettled and deeply intriguing for Heidegger himself as well, even though Heidegger has written extensively on the issue of freedom. As a matter of fact, the problem of freedom in (later) Heidegger’s thought is a fairly complex one that exceeds the scope of the present study. At least, let it suffice to indicate that part of the trouble, presumably, lies in Heidegger’s firm conviction not to think of freedom in terms of human will and morality⁹ (Heidegger, 1985 p.9). Thus Heidegger’s freedom is not the freedom of *an* individual, but rather a condition prior to it, namely the fundamental aspect of *Lichtung als das Freie*. One should even ask if there is any room in the thought of later Heidegger for the individuality of human being at all.

Yet, nothing can be “certain” about the future of Being. In his late writings, Heidegger seems to think that appropriate human attitude can foster the growth of “that which saves” (*das Rettende*). Heidegger inspired from Meister Eckhart calls this thoughtful attitude toward Being *Gelassenheit*, perfect passivity of thinking (a whole of questioning-listening-waiting) as man’s perfect activity (the fulfilment of all human action) which thus fosters the growth of *das Rettende* in *Geringe*, in (little) things that as “rings” serve as souvenirs of Being, embody the nearness, re-call us our essence, our “belonging” to Being. *Gelassenheit* is a letting-be which clears the authentic space (*Zeit-Spiel-Raum*) of ondom: it lets Being speak for itself, essentially happen (as the radical mystery of *a-letheia*); it lets beings be, step into radiance (as the beings *of* Being); and it lets oneself be (as one’s own self). *Gelassenheit* stands at the opposite pole of the absolute self-assertion of will (“will to will”), which Heidegger sees grow in each moment of metaphysics in its history, i.e in the history of Being. Once will is the ultimate principle of thinking whereby our fundamental understanding of Being is structured, then there is no “place” for

⁹ “Freedom not the property of man, but rather: man the property of freedom.” Exactly the same point can be found also in Heidegger, 1988, (p. 145).

Being itself to show up in its own character (*A-letheia*). All sorts of consciousness (e.g. Descartes' cogito, Hegel's absolute self-consciousness, Husserl's pure consciousness) are simply its variationp. A willful engagement with the world (and this as consolidated and intensified over the ages) distracts human essence as the place (*Ortschaft*) or openness (*Offenheit*) for the disclosure of Being. It distracts attention from the essential (Being itself) to the derivative, to beings as "objects" of the self-assertion of will, thus to beings to be mastered. As Heidegger indicates: "As the will to will, this life demands in advance that all knowledge move in the manner of guaranteeing calculation and valuation" (Heidegger, 1973 p.109).

Man stands and dwells in such open (*Lichtung*) in which he receives the gift of Being, the unconcealment and presence of beings as such and as a whole (in terms of a unified pattern). In and through such open, such space of meaning (the field of intelligibility or vision), alone, man can encounter entities. But the open is opened first through and as the unconcealment of Being as such which reveals beings in such and such a way. We lose sight of such unconcealment and thus of *Lichtung* itself in favor of what is revealed in the light of it. *Lichtung* thus is the nearness of Being: man dwells in the nearness of Being; such nearness is man's primordial essence, its abode, its home. But if metaphysical attention is consumed by what is unconcealed (what is present), and out of a habit of thinking structured and hardened in a long tradition, forgets the event of unconcealment as such, then man through this history goes alienated to his home/ his ownmost (*Wesen*). Heidegger draws attention to the nihilistic essence of homelessness which he argues marks Western existence from the ground up and in particular modernity, since metaphysics entails a thorough-going alienation to home (the nearness of Being). Nihilism then shows itself as "the unhomely mind" of the Western humanity.

Accordingly, nihilism in its world-historical forms, and finally in the form of technology, is "the most uncanny (*unheimlichste*) guest", as Nietzsche (the philosopher of homelessness) cries out, renders man "unhomely" (*unheimlich*), without an authentic dwelling, a home. In fact, the whole problematic of nihilism, in Heidegger's thought, arises from Heidegger's encounter with Nietzsche and is at bottom Nietzschean, but Heidegger appropriates and transforms it in a new light. Nietzsche's metaphysics of "will to power", contrary to Nietzsche's intentions, leaves Being in an extreme darkness, and concomitantly, the essential realm (home) of human essence in which man is related to Being. Search for home in our age, according to

Heidegger, then needs to take up a direct and decisive confrontation with the question of nihilism. Such confrontation should take place in the form of “thoughtful questioning”, viz. thoughtful submission to, and journeying in, the path opened by the question of Being (i.e. *Gelassenheit*), not driven for conclusive results or final answers, but a tentative open questioning that is least affected by will and most attuned to the willless reverberations of poetic saying stirred by the silent voice of Being. Even for that purpose, as we pointed out in our study, willful attempts like “overcoming nihilism or metaphysics” should be abandoned. One first of all needs to focus on the task of thinking as preparing proper openness (readiness) for the emergence of Being in its true essence. Besides, this cannot come about unless we take up a dialogue with the Western tradition, especially with the early Greek thinking which harbours in itself the remembrance of Being, the upsurge of wonder, as the event of the first beginning. Falling away from such remembrance, its fading away into metaphysics, is the source of the forgetfulness of Being, of the hidden history of nihilism as a destiny. Such a dialogue “in and for remembrance nourishes the possibility of a transformation of destiny.” (Heidegger, 1984 p.101) So *Gelassenheit* involves *An-denken* (recollective thinking) which needs to re-call (*er-innern*), appropriate (*er-eignen*) and shelter (*wahren*) the remembrance of Being (*Gedächtnis*) by embodying it in po(i)etic saying, which is the opposite of the forgetfulness of Being. Heidegger here has in mind Hölderlin, the poet-thinker of homecoming (*Heimkunft*).

Gelassenheit is hence what is left to humans as the only authentic option outside of the dominion of technology, in the age of technological nihilism: it is the submissive and listening attitude conducive to the flourishing of *Besinnung* (or *besinnliches Denken*, essential thinking) that is deeply attentive to language (“the house of Being” (Heidegger, 1998 p.239; 1982 p. 135) i.e the primordial manner in which the truth, un-concealment, of Being “takes place”) and whereby responsive or response-able to Being. *Besinnung* is *Gelassenheit* as “*Gelassenheit zum die Fragwürdigen*” (Heidegger, 2000, p. 63), as that in which the question of Being submits itself to its matter and thereby gets underway, makes room and way for Ereignis. A way is the site of the event of Being (Ereignis). The way of thinking is the question of Being: to think means to be on this way, and thus to be underway. To be on a way (*unterwegs*), in Heidegger’s sense, is something adventurous, the matter of radical uncertainty: one cannot know beforehand what will happen. Being an adventurous venture, thinking, nonetheless, harbours in itself, that is, on its *own* path, the

advent of the essential happening of Being (*Wesen des Seyns*) which Heidegger calls with various namep. Perhaps the principal one is Ereignip. Heidegger also identifies it with Hölderlin's *das Heilige* (Heidegger, 1994, p. 232)¹⁰, the last God "the totally other over against the gods who have been, especially the Christian God." (Heidegger, 1999, p. 283) In the *Der Spiegel* interview, he speaks of a God which alone can save up. (Wolin, 1993 p.107) We will, Heidegger seems to say, remain in the grip of nihilism up to the essentially uncertain but hoped-for advent of a God, (assuming that we undertake *Gelassenheit*). Such a God (as *Es*) would grant (*gibt*) us, mortals, a language, a world, a home within which we could re-call and discover ourselves as ecstatic dwellers of the ecstatic nearness, the inexhaustible richness and the radical mystery of Being.

Kaynakça

- Agamben, G. (2004). *The open: man and animal*.(K. Attell, Tranp.). Stanford: Stanford University Presp.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, language, thought* (A. Hofstadter, Tranp.). San Fransisco: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1973). *The end of philosophy* (J. Stambaugh, Tranp.). New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*, GA 9 (F-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt: Vittorio-Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Holzwege*, GA 5 (F-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt: Vittorio-Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *On the way to language* (P. D. Hertz, Tranp.). San Fransisco: Harper & Raw.
- Heidegger, M. (1984). *Early greek thinking* (D. F. Krell and F. A. Capuzzi, Tranp.). San Fransisco: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1985). *Schelling's treatise on the essence of human freedom* (J. Stambough, Tranp.). Ohio: Ohio University Presp.
- Heidegger, M. (1994). *Zollikoner seminare: protokolle-zwiegespräche-briefe* (M. Boss, Ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks* (W. McNeill, Tranp.). Cambridge: Cambridge University Presp.
- Heidegger, M. (1999). *Metaphysik und nihilismus*, GA 67 (Hans-Joachim Friedrich, Ed.). Frankfurt: Vittorio-Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Contributions to philosophy: from enowning* (P. Emad and K. Maly, Tranp.). Bloomington: Indiana University Presp.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und aufsätze*, GA 7 (F-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann.

¹⁰ Heidegger here asserts "Was sagt Hölderlin's Dichtung? Ihr Wort ist: das Heilige."

- Ma, L. (2008). *Heidegger on east-west dialogue: anticipating the event*. London: Routledge.
- Stambaugh, J. (1991). *Thoughts on Heidegger*. Washington, D.C: Center for Advanced Research on Phenomenology and the University Press of America.
- Wolin, R. (ed.) (1993). "Only a God Can Save Us" in *The Heidegger controversy: a critical reader*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

KÜRTLER'DE SOSYAL VE SİYASAL ÖRGÜTLENME: AŞİRET

A.Vahap ULUÇ

Yrd. Doç. Dr., Harran Üniv. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Kamu Yönetimi Bölümü

Özet

Aşiret türü toplumsal ve siyasal örgütlenmeler; ekonomik ihtiyaçların karşılanması, dış tehlikelere karşı can güvenliğinin sağlanması gibi gereksinimler sonucu oluşturulmuş organizasyonlardır. Günümüzde toplumların birçoğu bu tür örgütlenmeleri aşmış olmakla birlikte Kürt toplumunun toplumsal örgütlenmesi hala büyük ölçüde bu örgütlenmeye dayanmaktadır.

Çok farklı iklim ve fiziki özelliklere sahip, geniş bir coğrafyada yaşayan Kürt aşiretleri üzerine farklı bölgelerde yapılmış çalışmalara bakıldığında, bütün çalışmalarda aşiretlerin tümünün aynı anlam içeriğine sahip - bazı küçük farklılıklar olsa da - katmanlardan (aşiret, kabile, sülale, aile) oluştukları görülmektedir. Bununla birlikte her aşiretin, katmanları için kullandığı terminolojinin ise değiştiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Örgütlenme, Aşiret, Kürtler.

Abstract

Social And Political Organization Among Kurds: Tribe

Social and political organizations like tribes, are organizations that have been established due to requirements such as meeting economical needs, providing security of life against external threats. Today, although

many societies have gone beyond such kind of organizations, the social organization of Kurdish society is, to a large extent, still based on this.

Considering the studies conducted in different areas, on Kurdish tribes that live in a large geographical line having very different climates and physical features, it has been noted in all studies that all of the tribes are comprised of segments (tribe, clan, lineage, family) that have the same - in spite of minor differences - meaning scopes. However, it has been detected that the terminology used by each tribe for their segments change.

Keywords: Social Organization, Tribe, Kurds.

Kurte

Di Nav Kurdistan de Rêxistîbûna civakî û Siyasî: Eşîret

Rexistîbûnên civakî û siyasî yên wekî eşîretan, ew organizasyon in ku ji bo bi dest xistina pêdiviyên aborî û ewletiya canî hatine pê. Di roja îro de gellek civak ji van rexistîbûna derbas kirine, digel vê yekê rêxistîbûna civaka kurdan hê jî, bi giranî pala xwe daye ser vê rêxistîbûnê.

Dema mirov li xebatên li ser eşîretên kurdan, ku li herêmên cuda hatine kirin, dînihere, tê dîtin ku di van hemû xebatan de hemû eşîr, digel çend cudatîyan, ji tevînekan (eşîr, qebîle, binemal, malbat) hatine pê. Digel vê yekê hatiye çespanandin ku her eşîret ji bo tevînekên xwe termînolojiyeke cuda bi kar tîne.

Peyvên Sereke: Rêxistîbûna Civakî, Eşîret, Kurd.

چکیده

سازماندهی یا تشکیلات اجتماعی و سیاسی کردها: عشیره

قبیله ای یا عشیره، سازماندهی های سیاسی و اجتماعی، برای تامین نیازمندی های مانند تامین نیازهای اقتصادی، امنیتی زندگی در مقابل خطرات خارجی سازماندهی شده اند. امروز، بسیاری از این نوع سازماندهی در جوامع به کنار گذاشته شده، هر چند هنوز سازماندهی اجتماعی جامعه کرد، تا حد زیادی بر سازماندهی می باشد.

نگاه به مطالعات انجام شده در مناطق مختلف از قبایل زندگی قبایل کردی که آب و هوای بسیار مختلف و ویژگی های فیزیکی، در یک جغرافیای وسیع زندگی می کنند، در تمام مطالعات از تمام قبایل که دارای معانی مشابه به محتوا - حتی اگر برخی از جزئی تفاوت - دارد، (عشیره، قبیله

ای ، اصل و نسب ، خانواده) شکل می گیرد. با این حال، هر قبیله ای، در واژگان مورد استفاده برای لایه های متفاوت وجود داشت.

کلمات کلیدی: سازماندهی اجتماعی ، قومی (عشیره) ، کردها.

الملخص

التنظيم الاجتماعي والسياسي عند الأكراد : القبلية

انشئت نوع القبيلة من المنظمات الاجتماعية والسياسية لتلبية الاحتياجات الاقتصادية وتوفير الأمن الحياة ضد التهديدات الخارجية. مع ان اكثر المجتمعات تراجعت عن هذه المنظمات في يومنا الحاضر نرى ان التنظيم الاجتماعي للمجتمع الكردي ما زال يعتمد إلى حد كبير على هذه المنظمة.

عندما ننظر الى الدراسات التي أجريت في مناطق مختلفة من القبائل الكردية التي تعيش في منطقة جغرافية واسعة و لها ميزات مختلفة في الاقليم و في المعالم الطبيعية نرى في جميع هذه الدراسات ان القبائل تكونت من طبقات متشكلة من نفس المعنى في المحتوى كالقبيلة والعائلة والأسرة. ومع ذلك، تم العثور على كل قبيلة، وتختلف في المصطلحات المستخدمة للطبقات.

الكلمات الأساسية : التنظيم الاجتماعي ، القبيلة ، الاكراد.

Giriş

İnsanların topluluk hayatı, bilinçli bir toplumsal örgütlenmenin ürünüdür. Bu gerçek, ilkel topluluklardan, modern toplumlara doğru içinde bulunulan sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyine göre kompleks bir biçim alır. Günümüzde gelişmiş modern dünyanın toplumsal örgütlenme biçimi, millet olma halidir. Bununla birlikte bugün dahi bazı toplumlarda millet-altı örgütlenme örneğini gösteren topluluklar varlıklarını sürdürmektedir. Kürtlerde aşiret yapılanması bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Modernleşme süreciyle birlikte eski öneminden çok şey kaybetse de, aşiret yapılanması Kürt toplumu için hala etkinliğini korumaktadır.

Aşiret türü örgütlenme biçimlerinin yüzyıllara dayanan uzun bir süreç boyunca varlıklarını devam ettirebilmeleri, sistematik bir örgütlenme biçimine dayanmalarına bağlanabilir. Bu yapılanmada, iç içe geçmiş değişik düzeydeki akraba toplulukları karşılıklı sorumluluk duygusu ile güçlü bir dayanışma örneğini sergilemektedirler. Burada ilk akla gelen şey, aynı dili konuşan, aynı kültürün ürünü olup geniş bir coğrafyada yaşayan Kürt aşiretlerinin tümü acaba aynı katmanlardan oluşan örgütlenme biçimini mi oluşturmaktadırlar, yoksa aralarında bir fark var mı? İkincisi, bu aşiretlerdeki

örgütlenmede örgütlenmenin her katmanı için kullanılan terminoloji aynı mıdır?

Bu çerçevede, bu çalışmada, Kürt aşiretleri üzerine yapılmış belli başlı bilimsel çalışmalarda geçen aşiret örgütlenmeleri değerlendirilmiştir. Buna göre, Kuzey Irak'taki Rewanduz bölgesinde yaşayan aşiretleri 1938'de inceleyen R. Leach'in; yine Kuzey Irak'ta bulunan Caf aşiretini 1950'li yıllarda inceleyen Barth'in; Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşayan Alikan aşiretini 1960'ların sonlarında doktora çalışması olarak araştıran İsmail Beşikçi'nin; 1974-76 yıllarında Kürtlerin yaşadığı bütün coğrafyaları (Türkiye, Irak, İran, Suriye) gezerek aşiretler üzerine doktora çalışması yapan M.V. Bruinessen'in ve 1980-82 yılları arasında doktora çalışmasının konusunu yaptığı Hakkâri yöresindeki aşiretleri araştıran Lale Yalçın-Heckmann'ın çalışması ile Mardin yöresindeki aşiretlerin inceleme konusu yapıldığı 2007'de tamamlanan doktora çalışmamız karşılaştırılmıştır.

1. Sosyal ve Siyasal Örgütlenme

Bütün topluluklar, belirli biçimde örgütlenirler. Toplumsal örgütlenmenin temeli kültüre dayanmaktadır. “Kültürün temel gerçeği, insanların sürekli gruplar halinde örgütlenmesidir. Bu gibi grupların ilişkileri, Rousseau'nun ‘toplum sözleşmesi’ne benzeyen bir anlaşmayla, bir geleneksel yasa ya da töreyle düzenlenir” (Malinowski, 1990, s. 45). Sosyal örgütlerin hemen hepsi bilinçli bir örgütlenmenin sonucudur. Belli bir hiyerarşi içinde örgütlenmiş topluluklar, örgütlenmemiş topluluklara göre varlıklarını daha uzun süre devam ettirebilme şansına sahiptirler (Beşikçi, 1992, s. 101). Toplumsal hayatın devamı ve ihtiyaçların temin edilmesinde toplulukların örgütlenmesi bir zorunluluktur. “Soy grupları ya da sülaleler (lineages), klanlar (clans), boylar (phratries), kollar (moieties) toplumların karşılaştığı pek çok sorunu çözümlemede çok etkilidirler. İşlevleri arasında zarar vermeden paylaşılması mümkün olmayan kaynakların düzeninin korunması; ailelerin tek başlarına karşılayamayacağı kadar iş gücü gerektiren görevlerin yerine getirilmesi; bir grubun başka bir gruptan destek ve koruma talep etmesi gibi örnekler verilebilir” (Haviland, 2002, s. 313).

Malinowski, “insanları ortaklık kurmaya iten ne onların heyecan tepilerinin benzerliği, ne aynı uyarıcılara gösterdikleri tepilerinin benzerliğidir, yalnızca yapay varolma koşullarının etkisi altında edinilmiş bir alışkanlıktır” (1989, s. 138-139), der. Birlik ruhu tüm

grupların ortak bir özelliğidir. Grup yapısı, kişinin tek başına ulaşamayacağı türden hedeflerin elde edilmesinde insanların işbirliğine giderek karşılıklı bağımlı hale gelmelerinin sonucudur (Arkonaç, 2001, s. 256). Uzun süreli bir arada yaşama sonucunda topluluklar “onu oluşturan ayrı ayrı kişilerin sahip olduğu özelliklerden çok farklı yeni özelliklere sahip olur. Bilinçli kişilik ortadan kalkar, bütün bu kişilerin fikirleri ve duyguları tek bir yöne çevrilir” (Arkonaç, 2001, s. 367) ve sonuçta “sevinçte ve tasada” ortak kolektif bir bilinç oluşur.

Ortak ihtiyaçların karşılanması güdüsüyle bir arada yaşamaya başlayan ve kolektif bilinçle hareket eden insan topluluklarının örgütlenme biçimlerinden bir tanesi de aşiret yapılanmasıdır. Tasada ve kıvançta aynı kaderi paylaşmayı tercih etmiş aşiret yapılanması bazı toplumlarda bugün dahi önemini korumaktadır. Bu toplumlardan bir tanesi de kuşkusuz Kürtlerdir.

Kürt toplumsal örgütlenmesi - büyük ölçüde - yüzyıllara dayanan örf ve adetlerin toplumsal ilişkilerin biçimini belirlediği aşiret temelli yapıya dayanmaktadır. Buradan yola çıkarak, Kürt toplumunu Max Weber’in yaptığı ideal sınıflandırma biçimlerinden geleneksel otorite tipinin içkin olduğu toplum kategorisinin içerisine sokabiliriz. Geleneksel toplumlarda “egemenleri belirleyen geleneksel kurallardır ve onlara uyulması da geleneksel konumlarından dolayıdır. En yalın örneğinde bu tür örgütlü egemenlik, asıl olarak birlikte büyümüş olmaktan ileri gelen kişisel bağlılık duygusudur. Erki elinde bulunduran kişi de bir ‘üst’ değil, kişisel efendidir, onun yönetsel görevleri “resmi görevliler” olmayıp kişisel hizmetçilerdir” (1995, s. 331). Anthony Giddens da kabile toplumlarında veya göreceli küçük sözlü topluluklardaki başat yapısal ilkenin, gelenek ve akrabalık eksenini üzerinde işlediğini söyler (1999, s. 243). Aşiret temelli yapıda da sosyal ilişkileri düzenleyen kurallar, yüzyıllara dayanan geleneklerin oluşturduğu alışkanlıklar bütünüdür. Kürt aşiretlerinde de itaat, aslında öndere değil onun da bağlı olduğu ataların miras bıraktığı gelenek ve göreneklere bağlıdır.

Toplumların en basit örgütlenme biçiminden, daha karmaşık örgütlenme biçimlerine doğru yaşadıkları süreci anlatan Durkheim; toplumun en küçük biriminin “horde” (topluluk) olduğunu, hordelerin birleşmesinden “klan”ların, klanların birleşmesinden “aşiret”ler ve aşiretlerin birleşmesinden de “halk birlikleri”nin oluştuğunu söyler (Doğan, 2000, s. 45). Yine aynı şekilde Haviland “Kültürel Antropoloji” çalışmasında soy topluluklarının sisteminden bahseder (2002, s. 327-329): “Sülale” (lineage) toplulukları aynı soydan

geldiklerini söylerler ve bunu ispatlarlar. Zaman geçtikçe sülaleye katılan yeni üyeler olur. Bu durum, sülalenin kaynaklarının sülale topluluğuna yetmemesi ve yönetimde bir takım zorlukların ortaya çıkmasına sebep olur. Bunun üzerine sülaleler bölünür ve bu bölünme sonucunda “klan”(clan)lar ortaya çıkar. Ancak aynı klana mensup fertler aynı soydan geldiklerini söyler; ama bunu ispatlayamazlar. Birden fazla klanın bir araya gelmesi sonucu da “boy” (phratry)lar oluşur. Boylar da aynı atadan geldiklerini iddia etseler de bunu kanıtlayamazlar.

2. 19. Yüzyıldan Önce Kürtlerde Sosyal ve Siyasal Örgütlenme

Kürt tarihi üzerine yapılmış en eski çalışma, Bitlis beylerinden Şerefhan’a ait olan Şerefnâmedir. Şerefnâme’de Kürt emirliklerinden bahsedilir. Çalışmada “Büyük Lor” olarak bilinen “Fadlavi” ailesi beyleri (mir), Diyarbakır ve Cizre Beyleri (Mervaniler), Hasankeyf ailesi olarak ün yapan “Dinever” ve “Şehrezar” beyleri, “Al-ı Eyyub” (Eyyubiler) ismiyle bilinen Mısır ve Şam sultanları hakkında bilgilere yer verilmiştir. Bunların dışında Erdelan, Hakkâri, İmadiye, Bohtan (Cizre), Çemişgezek (Tunceli), Mırdasi (Eğil, Palo), Sason (Siirt), Hizan (Bitlis) beyliklerinden (Emirlik) bahsetmektedir (Erdelan 1998, s. 37). Bütün bu emirlikler, birden fazla aşireti ve aşiret dışı topluluğu himayesine alan siyasal topluluk hüviyetindeydiler.

Kürtler, yaşadıkları coğrafyada 19.yüzyıla kadar bir dizi emirlik oluşturdular. Bu emirliklerin her biri, bir hükümetin miras yolu ile unvan hakkı tanıdığı bir aile tarafından yönetiliyordu. Hükümet (Osmanlı devleti) aile bireylerinden istediği birini emir olarak seçebiliyordu (McDowel, 2000, s. 46). Bu beyliklerin “Mir” (emir) unvanı ile bilinen liderleri, bazen adlarına para bastırıp, kendi adlarına hutbe okutacak kadar nüfuz sahibi olmuşlardır. Örneğin Revanduz bölgesinin emiri Mir Muhammed, o kadar güçlü idi ki Osmanlı Devleti’nin parasına karşılık, kendi adıyla bakırdan sikkeler bastırıldı. Ön yüzünde “El Emir Mansur Muhammed Bey” ve arka yüzde de “Darb fi Revanduz” yazılıydı. Yine kendi adına para bastıran emirlerden bir tanesi de, 1847’de iktidarına son verilen, Botan Emiri Bedirhan Paşa’dır. Bastırdığı paranın ön yüzünde “Emir-i Botan Bedirhan” ve arka yüzünde “Hicri 1258” yazılıydı (2002, s. 47).

Bruinessen, emirliklerle Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler konusunda şu tespitlerde bulunmaktadır: “Osmanlı Devleti asırlar boyunca aşiretler ve köylülerle doğrudan ilişki kurmak yerine bölgesel

Kürt elitini aracı olarak kullanmıştır. Çok önemli stratejik ya da ekonomik değer taşıyan bölgeler merkezden atanan askeri yöneticilerle yönetilmişti, ama kural olarak dolaylı yönetim geçerliydi... Kürt emirlikleri Osmanlı İmparatorluğu’na dâhil edilmelerinden önce de vardı ve yönetici ailelerin konumları merkezin onları tanınmasıyla daha da güçlenmişti. Merkezi devlete karşı bazı askeri ve küçük çapta vergi yükümlülükleri vardı. Toplanan vergilerin büyük çoğunluğu emirlerce alınıyor, bu yolla saray yaşantısı sürdürülebiliyordu. Emirlikler, aşiretlerden ya da aşiret birliklerinden oluşuyordu... Raiyet (köylü) ve aşiretlerin doğrudan ilişki kurdukları tek yönetim biçimi emirler, hanedan ve maiyetlerindekiydi” (1995, s. 107).

19. yüzyılda Kürtlerin yaşadığı bölgede Baban, Rewanduz, Botan, Bahdınan gibi özerk bölgeler vardı. Özerk bölgelerin himayesinde asayişin sağlanması, dış tehdit algısını büyük ölçüde azaltmıştı. Bunun sonucu bu emirliklerin bünyesindeki aşiretler çözülme sürecine girmişti. Ancak Osmanlı Devleti’nin 19.yüzyılda yaşadığı toprak kayıpları karşısında hâkim olduğu topraklar üzerinde egemenliğini devam ettirmek için merkezi yapıyı güçlendirmeye çalıştı. Bunun için de yerel güçlerin hâkimiyetinde olan özerk bölgelere merkezden yönetici atadı. Osmanlı’nın merkezileşme politikaları 19.yüzyılın ortalarına doğru bütün emirliklerin ortadan kaldırılması ile sonuçlandı. Bunun sonucunda bölgede ortaya çıkan asayiş sorunu, aşiretlerin varlığını tekrar zorunlu hale getirdi.

Osmanlılar döneminde Kuzey Irak bölgesinde bulunan emirliklerden bir tanesi de Baban Emirliği idi. Barth’ın anlatımı ile bu emirlik, Kuzey Irak topraklarının önemli bir kısmına hâkimdi ve paşalık biçimindeki bu emirliğin bölgedeki etkinliği, “aşiret biçimindeki siyasal örgütlenmelerin büyük bir bölümünün parçalanmasına ve büyük serf grupları ile kiracı çiftçilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.” Barth, gezgin olan Claudius James Rich’in 19. yüzyılın erken dönemlerindeki Baban yönetimine dair gözlemlerine dayanarak 1851 yılında söz konusu emirliğin Osmanlı merkezi hükümeti tarafından sona erdirilmesi ile birlikte, bu emirliğin yönetimi altındaki aşiretlerin tekrar güçlenerek bölgede istikrarsızlığa sebep olduklarını söylemektedir (2001, s. 17). Bruinessen de bu savı desteklemektedir: “Yönetişel reformun ardından (emirliklerin kaldırılıp, merkezden yöneticilerin atanması) bölgede hızla aşiretler arası kavgalar başladı” (1995, s. 108).

Kısacası 19. yüzyıla kadar aşiretlerden oluşan geniş bir bölge üzerine iktidarını tesis etmiş olan emirlikler - 1800’li yılların

ortalarına kadar - Osmanlı Devleti'nin merkezi sisteme geçmeye başlaması ile birlikte tek tek ortadan kaldırıldı ve bununla birlikte aşiretlerin varlığı tekrar önem kazanmaya başladı. Çünkü o zamana kadar asayiş ve düzeni temin eden emirlikler artık yoktu, her aşiret kendi başına kalmış ve birbirlerini tehdit eder olmuşlardı. Onun için herkes kendi aşiretine sığınmak zorunda kaldı.

3. 19. Yüzyıldan Sonra Kürtlerde Sosyal ve Siyasal Örgütlenme

19. yüzyılın ortalarına doğru emirliklerin varlığına son verilmesi ile birlikte iki önemli durumla karşılaşıldı: Birincisi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi aşiretler, sosyal ve siyasal örgütlenmenin temel belirleyicileri olarak tekrar ortaya çıktı. İkincisi de şeyhlerin (dini liderler) önemi arttı. Din adamlarının önemini artıran iki önemli gelişme vardı: İlki, daha önce aşiretler arasındaki kavgaları yöneten “mir”ler artık yoktu ve emirliklerin kaldırılması ile aşiretler arası çatışmalar başlamıştı (Jwaideh, 1999, s. 143). Bu kaos ortamında şeyhler, dini kimlikleri ile aşiretler arasındaki çatışmaları sonlandıran ve bölgedeki güvenliği sağlayan “barış elçisi” rolünü oynadılar. Bu da, onların halk nezdindeki otoritelerini güçlendirdi. Diğer de, emirliklerin kaldırıldığı 1800’li yılların ortaları aynı zamanda eş zamanlı misyonerlik faaliyetlerinin arttığı dönemdir. Bu yıllarda Batı’dan gelen misyonerler bölgede yaşayan Hristiyanlara yönelik yoğun faaliyette bulunuyorlardı. Buna tepki gösteren halk, dine (İslam’a) daha yakın durmaya başladı. Dolayısıyla dinin temsilcileri olan şeyhlerin de itibarı arttı (Bruinessen, 1995, s. 109).

Konu ile ilgili tespiti gelinecek olsa, şu söylenebilir: Emirliklerin kaldırılması sonucu ortaya çıkan boşluğun doğurduğu aşiretler arası kavgalar, aşiretleri tekrar sosyal hayatın temel aktörü haline getirdi. Bölgede devlet otoritesi güçlü olmadığından can ve mal güvenliği ancak bir aşirete sığınarak temin edilebilirdi.

Barınma, can güvenliği ve ekonomik ihtiyaçların karşılanması amacıyla ortak tehlikeler karşısında ortak bir kimlikle hareket eden ve Arapça bir kavram olan aşiret, “öz ve norm olarak politik bir birliktir” (Weber, 2002, s. 483). Hay, aşiret için dış saldırılara karşı üyelerini korumak ve eski gelenek ve yaşam biçiminin devamlılığını sağlamak için var olan bir topluluk ya da topluluklar federasyonudur (2005, s. 71), der. Ayrıca E. Gellner, Ortadoğu toplumlarındaki aşiretlerin “devletimsi” bir örgütlenmenin temelini teşkil ettiklerini söyler (Aktaran: Vergin 2003, s. 32).

Gerçekten de aşiretler, devlet düzeyinde disiplinli bir örgütlenme değilse de devletin sahip olduğu birçok niteliği hatırlatmaktadırlar: Aşiretlerin;

Her şeyden önce üzerinde yaşadığı, kendilerine ait, dışardan müdahalenin kabul edilmediği bir toprak parçası,

Bir lideri (ağa), liderin yönetimi gerçekleştirdiği bir mekânı (köy-misafir odası),

Suç işleyen kişiyi liderin talimatıyla yargılayan ve cezalandıran (malını elinden alma, cellikırın¹, falakaya yatırma, bir odaya haps etme) bir mahkemesi (köy odası) ve “yargı gücü”,

Ayrıca dış tehlikeler karşısında eli silah tutan her bireyinin silâhına girdiği bir askeri gücü vardır.

Kürt aşiretleri üzerine yapılmış en eski sosyolojik çalışmalardan bir tanesi, Doktor Rıza Nur’un tavsiyesi üzerine Ziya Gökalp’ın 1920’li yıllarda Mardin ve Urfa yöresindeki aşiretler üzerine yaptığı çalışmadır. Çalışmayı yayına hazırlayan Şevket Beysanoğlu, önsözde, Dr. Rıza Nur’un Gökalp’a bu çalışmayı yaptırmasının sebebini şöyle anlattığını aktarır:

“Ziya Gökalp’e Kürtleri tetkik ettirdim. Maksadım, bu gibi malumatı toplayıp vaziyeti ilmi, iktisadi bir surette öğrendikten sonra, Kürtlere Türk olduklarını anlatmak için teşkilat yapıp faaliyete geçecektim. Bugün Kürt denilen bu adamların çoğunun Türk olduğunu çoktan bilirim. Yalnız onlara bunu bildirmek, öğretmek lazımdı” (1992, s. 6).

“Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler” başlıklı çalışmasında Gökalp, aşiret örgütlenmesine geçmeden önce aşiretin tanımını yapar. Gökalp, aşiretin birbiri içinde bulunan zümreler gibi olduğunu, bu zümrelerin ne “hittavi” (aynı ülkede oturanlar), ne de “mesleki” olduğunu, bu topluluklara “kavmi zümreler” denildiğini, bunların bir taraftan aileye diğer taraftan siyasi bir heyete benzemelerinden dolayı “siyasiyen ailevi zümreler” adını da aldıklarını ve bu zümrelerin genellikle “gerçek” ya da “hayali” bir akrabalığa istinat ettiklerini ifade eder ve aşiretlere ait örgütlenmeyi

¹ Aşiret coğrafyasından kovma, bir nevi sürgün.

kavim (millet)den en basit zümrelere kadar şu şekilde sınıflandırır (1992, s. 18):

- Kavim	Şa'blerden mürekkep	Ethnie
- Şa'b	Kabilelerden mürekkep	Peuplade
- Kabile	Amarelerden mürekkep	Confederation
- Amare	Batınlardan mürekkep	Tribu
- Batın	Semiyelerden mürekkep	Phratrie
- Semiye	Talisemiyelerden mürekkep	Clan

Yukarıdaki sınıflandırma çerçevesinde Gökalp, Kürt aşiretlerini kabile düzeyindeki örgütlenmenin içinde kabul eder:

“Aşiretler merkez-i sıkleti haiz olan zümre esas olmak üzere tasnif edilmiştir. Bir aşirette merkez-i sıklet (ağırlık noktası) ‘semiye’de ise ona ‘semiyevi aşiret’ namı verilir. Avustralya aşiretleri bu sınıfa mensuptur. Bunlara ‘basit totemli aşiretler’ adı da verilir. Merkez-i sıklet ‘batın’da ise ona ‘batni aşiret’ namı verilir. Şimali Amerika Hintlileri bu sınıfa mensuptur. Bunlara ‘mütekâmil totemli aşiretler’ de denilir. Merkez-i sıklet ‘amare’de ise buna ‘amarevi aşiret’ adı verilir. Afrika aşiretleri bu enmuzece mensuptur. Bunlarda artık totemizmden eser kalmamıştır. Evvelki sınıflarda maderi neseb (anaerkil) esas iken, bu enmuzecde ‘pederi nesep (ataerkil)’ hâkimdir. Merkez-i sıklet ‘kabile’de ise buna ‘kabilevi aşiretler’ denilir. Arap ve Kürt aşiretleri bu enmuzece mensuptur” (1992, s. 21).

Buradan da anlaşılmaktadır ki; Gökalp, Kürt ve Arap aşiretlerini yaptığı sınıflandırma içinde Avustralya, Kuzey Amerika ve Afrika aşiret örgütlenmelerine nazaran millet (kavim-ethnie) toplumsal örgütlenmesine daha yakın dolayısıyla daha gelişmiş görür. Gökalp’ın yukarda yaptığı sınıflandırma, Türkiye’de en büyük takipçisi olduğu Durkheim’in yaptığı ve yukarda kısaca değindiğimiz sınıflandırmaya yakındır.

Ayrıca Gökalp, bütün Kürt aşiretlerinin iki ana bende (kol) ayrıldıklarını ifade eder: Bunlar “Mil” ve “Zil” bentleridir. Örneğin Hasanan, Dekuri gibi aşiretler “Mil” bendine, Celali, Karakeçi ve Kikan gibi aşiretler de “Zil” bendine mensuptur (Gökalp 1992, s. 31). Ancak Gökalp, bu temel iki tasnifin dışında aşiretlerin kendi

örgütlenmesi içerisinde de iki alt bende ayrıldıklarını söylemektedir: “Kürtlerin hassa-yi mümeyyizesi ‘iki bende münkasım olmak’tır” (Gökalp 1992, s. 31). Örneğin Omeryan Aşireti, Mahmudki ve Atmanki biçiminde, Midyat kazası Huverki ve Dekşuri adları ile iki bende ayrılmaktadır. Gökalp bu ayrıma “dübendi” (Kürtçe’de iki kol, iki kısım anlamına gelmektedir) denildiğini söylemektedir. Gökalp’ın yaptığı bu ikili ayrımı destekleyen yapı, Mardin’in Kızıltepe ilçesinde yerleşik olan ve Kikan Çırıkan ve Kikan Halacan biçiminde iki kola ayrılan Kikan aşiretinde de görülmektedir.

Kürtlerin sosyal ve siyasal örgütlenmeleri üzerine yapılmış en eski çalışmalardan bir tanesi de Edmund R. Leach’ındır. Leach, 1938 yılında Irak’taki Rewanduz bölgesinde yaşayan Kürtleri toplumsal ve iktisadi yönden incelemiştir. Leach, aşireti tanımlarken aşiret teriminin hem bir grup insanı, hem de bu grubun üzerinde yaşadığı toprakları tanımladığını belirtir. Örnek olarak da Balık aşiretini göstererek bu ismin hem bir aşiret, hem de bölge ismi olduğunu söyler. Leach’ın bu tespitine uyan başka örnekler de verilebilir. Örneğin Mardin yöresindeki Omeriya ve Batman’daki Raman aşiretleri, isimlerini yaşadıkları bölgenin isminden almıştır. Leach, aşiret biriminin bir veya daha fazla klandan oluştuğunu ve bu her bir klana “taifa” denildiğini, aşiretin özünde siyasal bir grubu tanımlarken, taifanın akrabalık grubuna tekabül ettiğini ifade eder. Bunun yanında “taifa”nın de kendi içinde “tire” (kol) denilen altbölümlere ayrıldığını ve fakat bu iki terimin çoğu zaman birbirinin yerine kullanıldığını söylemektedir. Bu sınıflandırmayı antropolojik terimlerle karşılaştıran Leach, aşiret, “taifa” ve “tire”nin sırayla kabile, klan ve soya denk düşükleri sonucuna varır (Leach, 2001, s. 34-36). Bundan anlaşılmaktadır ki; Leach aşireti siyasi bir birlik, “taifa” ve “tire”yi de akraba toplulukları olarak düşünmektedir.

Kuzey Irak’taki aşiretler üzerine 1950’li yıllarda çalışma yapmış Barth da, Caf aşireti bağlamında aşiret örgütlenmesini incelerken aşiretin siyasal bir örgütlenme olduğunu bunun altında “tire” denilen alt birimlerin bulunduğunu ve tirenin de temelde siyasi bir birim olduğunu ifade eder. Ayrıca tirenin altında “hoz” denilen sülale² gruplarının olduğunu ve bunlardan başka yaylaya çıkan tirelerin “hal” (zoma, şeni) denilen birçok çadır kamplarına bölündüğünü ve her “hal”ın de her biri ayrı bir çadırdaki yaşayan bazı “hane”lerden – genellikle 20-30 dolayında – oluştuğunu belirtir (2001, s. 45-49).

² Ortak bir atadan geldiklerine inanan ve bunu ispatlayabilen topluluk.

Şimdiye kadar Kürt aşiretleri üzerine yapılmış en önemli çalışmalardan bir tanesi de İsmail Beşikçi'ye aittir. Doktora tezi (Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar) Göçebe Alikan Aşireti üzerine olan Beşikçi, sadece doktora çalışması ile yetinmemiş, daha sonraları da bölgenin sosyal, ekonomik ve siyasal yapısı üzerine çalışmalar hazırlamıştır. Onun için Beşikçi'nin bu alanda yaptığı çalışmalar önemlidir.

Göçebe Alikan Aşireti'nin sosyal ve siyasal yapısını inceleyen Beşikçi, aşiretin toplumsal örgütlenmesinde beş büyük kademenin olduğunu ve bunların küçükten büyüğe doğru, Çadır, Zoma, Kabile, Aşiret ve Ulu Kişi biçiminde sıralandığını söylemektedir (1992, s. 101,105).

Çadır, göçebelere ait bir konut biçimidir. Yerleşik toplumlardaki ev karşılığında kullanılmaktadır. Zoma, bir konaklama düzenidir, soy-sop durumunu ifade etmez. Aşiret içindeki ayrı ayrı kabilelerden ailelerin belli bir süre için, yayla dönemlerinde aynı mekânda çadırlarını kurma işidir. Kabile de birbirlerine tamamen kan bağı ile bağlı hane ve ailelerden meydana gelir.

Aşiret ise kabilelerin birleşmesinden meydana gelmiş, siyasi bir birlik olup, daha ziyade evlenme yolu ile meydana getirilen akrabalıkların, hısımlıkların tümüdür. Kabile reislerinin üzerinde bir aşiret lideri vardır. Aşiret başı, aşiretin idaresinden, öteki aşiretlere karşı soy-sopun devamının sağlanmasından ve diğer aşiretlere karşı aşiret üstünlüğünün sağlanmasından sorumludur. Evlenme yalnız aşiret içinde olur.

Ulu Kişi, aşiret örgütünün en üst katında yer almaktadır. Aşiretler arasındaki savaşlarda birbiri ile anlaşabilen veya güçlü bir aşiretin otoritesini kabul eden aşiretler bir araya gelir ve en güçlü olan bir aşiretin liderinin önderliğini kabul eder. Kısacası Ulu Kişi, oluşturulan aşiretler konfederasyonunun başkanıdır.

Kürtlerin toplumsal yapısını ve aşiretlerin oluşumunu hem sosyal, hem politik, hem ekonomik ve hem de antropolojik yönden inceleyen Martin Van Bruinessen bu alanda yapılmış en kapsamlı çalışmaya sahiptir. Bruinessen, "Ağa, Şeyh ve Devlet: Kürdistan'ın Sosyal ve Siyasal Yapısı" adlı doktora çalışmasını gerçekleştirmek üzere 1974-76 yılları arasında Kürtlerin yaşadığı bütün coğrafyaları (Türkiye, İran, Irak ve Suriye) gezmiş ve gözlemlerde bulunmuştur.

Bruinessen çalışmasında, bütün Kürtleri kapsayan ortak bir sosyal ve siyasal örgütlenmenin olmadığını söylemekte, bunun sebebi olarak

da Kürtlerin yaşadığı coğrafyanın büyüklüğünü, doğal bitki örtüsünün çeşitliliğini, bir dizi değişik üretim şeklinin bir arada oluşunu ve tarihi olayların farklı bölgeleri değişik biçimlerde etkilemesini göstermektedir (2003, s. 81).

Aşiretler ile ilgi yaptığı analizlerinde Bruinessen, Kürt aşiretlerini şöyle tanımlar: “Kürt aşireti gerçek ya da gerçek olduğu varsayılan ortak bir ataya dayanan ve akrabalık temelinde örgütlenmiş, genellikle toprak bütünlüğü de olan kendine özgü bir iç yapıya sahip sosyo-politik bir birimdir. Doğal olarak aşiretler de kendi içlerinde alt-aşiretlere bölünmüşlerdir. Bu alt gruplar da bir kez daha klan, sülale ve benzeri daha küçük birimlere ayrılırlar” (2003, s. 82).

Bruinessen de aşiretleri genel hatları ile en büyük birimden en küçüğe doğru, aşiret, kabile, sülale ve hane biçiminde sınıflandırır. Ona göre aşiret ve klan (kabile) siyasi birer birim iken, daha alt birimler olan sülale ve hane, soy-sop akrabalığına dayanmaktadır. Bununla birlikte sülaleleri saf soy-sop akraba grubu olarak görmez, sülalelere zamanla dışarıdan katılımların olduğunu söyler (2003, s. 82-83).

Bruinessen de, Gökalp gibi, Kürt Aşiretleri’nin esas olarak Zılan (Zil) ve Milan (Mil) denilen iki ana bend(kol)den ortaya çıktığı yönündeki söylenceden bahseder (2003, s. 125). Bruinessen, Kürtlerin örgütlenmesinin en üst tepesine 19.yüzyılın sonlarına kadar varlığını devam ettiren emirlikleri yerleştirmektedir (2003, s. 199-200).

Kürt Aşiretleri üzerine yapılmış önemli, en son çalışmalardan biri Lale Yalçın-Heckmann’ın 1980-1982 yılları arasında, Hakkâri yöresindeki akrabalık ilişkilerini incelediği “Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri” adlı sosyo-antropolojik doktora çalışmasıdır.

Heckmann, aşiret örgütlenmesinin en alt birimi olarak “mal”ı görür. “Mal”, hem “hane”, hem “aynı evi paylaşan akraba grubu”, hem de “sülale” anlamına gelir. Antropoloji literatürü çerçevesinde “mal” terimini hem sülale (aralarında akrabalık bağı olduğuna inanan ve bunu ortak bir ataya dayandıran gruptur) hem de klan (aralarında akrabalık bağı olduğuna inanan ve bunu ortak bir ataya dayandıramayan grup) manasında kullanmaktadır. Çünkü ona göre, mal kısmen sülale ve kısmen de klan tanımına karşılık gelmektedir. Bir aşirete mensubiyetin, bir hanenin üyesi olmaktan sonraki en önemli şartı, bir “mal”a mensup olmaktır. Bir “mal”ın ne kadar çok sayıda eli silah tutan adamı varsa, aşiret içinde o kadar güçlü ve nüfuz sahibi bir sülale olduğu kabul edilir (2002, s. 132-134).

Aşiret sistemindeki “mal”dan sonraki birim ocak/kabilelerdir. Ocak/kabile aşiretin bir altındaki birimdir. Her aşiret belirli sayıda kabilelerden oluşur. Ocak/kabile biriminden sonraki birim aşirettir. Sülalelere ve aşiretin bölümlerine mensup olan insanların toplamına aşiret denir. Heckmann’a göre aşiretlilerin, bir grubu aşiret olarak tanımlaması için kullandıkları ideolojik ilke, bu grubun aynı baba soyundan gelmiş olmasıdır. Ancak ortak bir soy ideolojisi “mal”dan aşirete doğru giderek önemsizleşir. Heckmann de Bruinessen gibi aşiret örgütlenmesinin en yüksek birimi olarak, 19.yüzyılın sonlarına doğru tümüyle ortadan kaldırılan ve “mir”ler tarafından yönetilen “emirlik”leri göstermektedir (2002, s. 136).

Mardin’de yerleşik olan Kikan aşireti üzerine yaptığımız çalışmada vardığımız sonuçlara göre, örgütlenmenin başında aşiret bulunmaktadır. Yirmi kabileden oluşan Kikan aşiretinde aşiret kimliği akrabalık esasına dayanmayan, siyasal bir birliktir. Aşiret’in altında yer alan kabileler ise akraba olduklarını iddia eden ancak bunu ispatlayamayan klan toplumsal örgütlenmesine denk düşer. Kabilelerin içinde “bavık” ya da aynı anlamda kullanılan “mal” denilen sülaleler vardır ve bunlar hem akraba olduklarını söylerler hem de bunu ispatlarlar. Her sülale yine “mal” denilen en küçük toplumsal birim olan belli sayıdaki aileden oluşur. Kikan aşiretinde “mal” terimi Heckmann’ın Hakkâri yöresindeki aşiretler için yaptığı tanımlamaya uymaktadır. Yani “mal” terimi hem sülale, hem “aynı evi paylaşan akraba grubu”, hem de “oturulan mekân” anlamında kullanılmaktadır. Aşiret fertleri aynı zamanda aşiret ile kabile kavramları arasındaki farkı bilmedikleri için bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmaktadırlar. Sadece aşiretin yaşlıları bu iki kavram arasındaki ayırımın farkındadırlar. Hatırlanacağı üzere Leach de incelediği Rewanduz bölgesindeki aşiretlerde “taife” ile “tire”nin birbirinin yerine kullanıldığını söylemekte idi.

Bütün bunların yanında şu bilgiyi vermek de faydalı olacaktır. Göçebelik hayatına ait bir yerleşim düzeni olarak Barth’ın çalışmasında geçen “hal”, Beşikçi’nin çalışmasında “zoma” olarak geçmektedir. Bizim yaptığımız çalışmada ise aynı konaklama düzenine çalışmanın konusu olan Kikan aşireti “şeni” demektedir. Bu yerleşim düzeninde ailelerin oturduğu ev, Barth’ın çalışmasında “hane” Beşikçi’de “çadır” iken, bizim çalışmamızda “kon”³ olarak tespit edilmiştir.

³ Keçi kılından yapılma en az on metre uzunluğunda ve altı yedi metre genişliğinde bir konut biçimidir.

Genel Değerlendirme

Kürtler, 19.yüzyıla kadar çok sayıda aşireti ve aşiret dışı toplulukları bünyesinde toplayan ve başlarında “mir”lerin bulunduğu, yerine göre kendi adlarına para basacak kadar özerk davranabildiği emirlikler bünyesinde örgütlenmişlerdi. Bu örgütlenmeler, yarı-devlet biçimindeki örgütlenmeler idi. Topluma nüfuz edebilen bu yarı-merkezi yapılar içerisinde aşiretsel yapılar çözülme sürecine girmişti, ancak Osmanlı devletinin merkezileşme politikaları ve 19.yüzyılda bu emirliklerin varlığına son verilmesi üzerine aşiretler yine toplumsal birer aktör olarak güç kazanmaya başladı.

İnceleme alanımız içinde yer alan çalışmaların tümünde “aşiret” siyasal bir organizasyon olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda, aşireti oluşturan “kabile”ler birbirleri ile kan bağı ile bağlı olmayıp, çevresel, sosyal ve ekonomik koşulların yarattığı zorunluluklar sonucu bir araya gelerek bir aşiret federasyonu oluşturmuşlardır. Her kabile, belli sayıda “sülale”den ve her sülale belli sayıda “aile”den oluşmaktadır. Bu çerçevede, Kürtlerin siyasal ve sosyal örgütlenmesi üzerine yapılmış çalışmaların ayrıntılarına girilmediği takdirde - bütün aşiretlerin (en azından çalışmamıza konu olan aşiretler için söyleyebiliriz) hiyerarşik örgütlenmesi açısından - bütün çalışmaların genel hatları ile aynı sonuçlar verdikleri söylenebilir. Ayrıntıdan kasdımız örneğin, bazıları emirliklerden bahsetmezken, bazıları da tarihsel olarak emirlikleri örgütlenmenin en üst tepesine koymaktadır. Yine örneğin, Bruinessen ve Barth kabileyi ağırlıklı olarak siyasi bir birim olarak görürlerken, Leach ve Beşikçi kan bağı esaslı bir birim olarak görürler.

İnceleme konusu olan bütün aşiretlerde, aşiret-altı birimler aynı ya da yakın anlama sahip olmakla birlikte, farklı terimler ile ifade edilmektedir. Buna göre, aşiret-altı bir örgütlenme olan ve “klan” (aynı soydan geldiklerini söyleyen, ama bunu ispatlayamayan topluluk) anlamına gelen birim Leach’ın çalışmasında “taife”, Barth’ın çalışmasında “tire”, Heckmann’ın çalışmasında “ocak/kabile” geri kalan çalışmalarda da “kabile” olarak geçmektedir. Aynı şekilde incelenen bütün aşiretlerde kabile altında yer alan toplumsal birim “sülale”dir. Aynı soydan gelen insanların oluşturduğu toplumsal birim olan sülale, terim olarak Bruinessen, Heckmann ve bizim çalışmamızda geçmektedir. Ancak hem bizim, hem de Heckmann’ın incelediği aşiretlerde sülaleye aynı zamanda “mal” da denilmektedir. Ancak Leach’ın incelediği aşiretler sülaleye “tire” demektedirler, Bart’ın incelediği Caf aşireti ise aynı terime “hoz” demektedir. “Mal” tabiri bizim ve Heckmann’ın çalışmasında geçen aşiretler tarafından

hem aynı soydan gelen sülale, hem aynı evi paylaşan aile hem de oturlan mekân olarak “hane” biçiminde kullanıldığı tespit edilmiştir.

Bunların yanında, Leac’ten edindiğimiz bilgilere göre, Rewanduzlular kendi aşiret örgütlenmeleri içerisinde yer alan ve “kabile”ye karşılık gelen “taife” ile “sülale”ye denk gelen “tire” terimlerini karıştırıp, birbirlerinin yerine kullanmaktadırlar. Aynı kavram kargaşası inceleme konumuz olan Kikan Aşireti’nde de söz konusudur. Kikan aşiretine mensup olanlar, genelde “kabile” ile aşiret kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmaktadırlar.

Ayrıca Beşikçi’nin çalışmasında göçebe halindeki aşiretlerde “bir konaklama düzeni” olarak “zoma” vardır. Aynı konaklama düzenine Barth’ın incelediği aşiretler “hal” derken, bizim çalışmamızın konusu olan aşiretin bu tür konaklama düzenine “şeni” dediği tespit edilmiştir.

Görüldüğü gibi Kürt aşiretlerinde aşiret terminolojisinde birimler için kullanılan terimler standart değildir. Bir aşirette, aşiret-altı birime “kabile” denilirken, bir diğerinde “taife”, bir başkasında da “tire” denilebilmektedir. İkincisi terimler birbirlerinin yerine kullanılabilir. Ancak bütün bunların yanında Kürt aşiretlerinin ortak bir hiyerarşik örgütlenmeye dayandığı söylenebilir. Aşiretler üzerine yapılan çalışmalarda varılan sonuçlara göre genel olarak “aşiret”, siyasi bir birim olarak kabul edilmiş iken; “kabile” (taife, tire, ocak), ortak bir soydan geldiklerini söylemelerine rağmen bunu kanıtlayamayan bir birim olarak düşünülmüş. “Sülale” (tire, hoz, mal) aynı soydan gelen, “aile” (mal) ise aynı evi paylaşan topluluk biçiminde tespit edilmiştir.

Bütün bunlardan yola çıkarak, en azından karşılaştırmamız içinde yer alan çalışmalardan hareketle Kürt aşiretleri için bir örgütlenme şeması çıkarılabilir:

Emirlik ➡ Aşiret ➡ Kabile (Taife, Tire, Ocak) ➡ Sülale (Tire, Hoz, Mal) ➡ Aile (Mal)

Kaynakça

- Arkonaç, S.A. (2001). *Sosyal psikoloji*. İstanbul: Alfa.
- Barth, F. (2001). *Kürdistan’da toplumsal örgütlenmenin ilkeleri*. İstanbul: Avesta.
- Beşikçi, İ. (1992). *Doğu’da değişim ve yapısal sorunlar (göçebe alıkan aşireti)*. Ankara: Yurt.
- Bruinessen, M.V. (1995). *Kürdistan üzerine yazılar*. İstanbul: İletişim.
- Bruinessen, M.V. (2003). *Ağa, şeyh, devlet*. İstanbul: İletişim.
- Doğan, İ. (2000). *Sosyoloji*. İstanbul: Sistem.
- Dowel, M. (2000). *Kürtler*. İstanbul: Avesta.
- Gellner, E. (1995). *Anthropology and politics*. Blackwell, Oxford. Aktaran: Vergin, N. (2003). *Siyasetin sosyolojisi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Giddens, A. (1999). *Toplunun kuruluşu* (H.Özel, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gökalp, Z. (1992). *Kürt aşiretleri hakkında sosyolojik tetkikler* (Ş. Beysanoğlu, Çev.). İstanbul: Sosyal.
- Haviland, W. (2002). *Kültürel antropoloji*. İstanbul: Kaknüs.
- Hay, R.H. (2005). *Kürdistan’da iki yıl 1918-1920*. İstanbul: Avesta.
- Jwaideh, W. (1999). *Kürt milliyetçiliğinin tarihi*. İstanbul: İletişim.
- Kutlay, N. (2002). *21.yüzyıla girerken Kürtler*. İstanbul: Peri.
- Leach, E.R. (2001). *Rewanduz Kürtleri* (S. Birwan, H.Özsoy, S.R. Şengül, Çev.). İstanbul: Aram.
- Malinowski, B.(1989). *İkel toplumlarda cinsellik ve baskı* (H. Portakal, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Malinowski, B.(1990). *İnsan ve kültür* (M.F. Gümüş, Çev.). Ankara: V Yayınları.
- Şerefhan, (1998). *Şerefname*. İstanbul.
- Weber, M. (1995). *Toplumsal ve ekonomik örgütlenme kuramı* (Ö. Ozankaya, Çev.). Ankara: İmge.
- Weber, M. (2002). *Sosyoloji yazıları* (T. Parla, Çev.). İstanbul.
- Yalçın-Heckmann, L.(2002). *Kürtler’de aşiret ve akrabalık ilişkileri*. İstanbul: İletişim.

Ek**Tablo 1.** Aşiretler Üzerine Yapılan Çalışmalarda Aşiret Örgütlenmesi İle İlgili Varılan Sonuçlar

LEACH	BARTH	BEŞİKÇİ	BRUİNESSEN	L.Y. HECKMANN	BİZİM ÇALIŞMAMIZ
-	-	Ulu Kişi	Emirlik	Emirlik	Emirlik
Aşiret	Aşiret	Aşiret	Aşiret	Aşiret	Aşiret
Taife	Tire	Kabile	Kabile	Ocak/Kabile	Kabile
		-			
Tire	Hoz	-	Sülale	Sülale/Mal	Sülale/Mal
-	-	-	Hane	Mal	Mal
-	Hal	Zoma	-	-	Şeni
-	Hane	Çadır	-	-	Kon

GIRNATA’NIN İŞGALİ (1492) SONRASINDA ENDÜLÜS’TEKİ MÜSLÜMANLARIN ASİMİLASYONU

Feridun BİLGİN

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniv. Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

Özet

Gırnata’nın işgal edilmesiyle (1492), Endülüs Müslümanlarının 8 asır süren İspanya hakimiyetleri sona erdi. İspanyolların “megali ideası” olarak görülen Endülüs’ü yeniden ele geçirme, “Reconquista” hareketinin askerî ve siyasî evresi tamamlanmış oldu. Gırnata Müslümanlar’ın mal, can ve nesil emniyetini garanti altına alan bir anlaşma ile Hristiyanlara teslim edildi. Fakat bir süre sonra (1499) İspanyol yönetimi İspanya’da “tek din” ve “tek ulus” politikaları doğrultusunda harekete geçti.

Bu makalemizde, İspanyol Katolik Devleti’nin ifade edilen politikası doğrultusunda Endülüs Müslümanlarının asimile süreçlerini ve bu süreçte başvurduğu yol ve yöntemlerin neler olduğu üzerinde duracağız. Hristiyanlaştırma sürecinin İspanyol yönetim mercilerinin tümü (devlet, kilise, engizisyon) tarafından ısrarla sürdürülen bir faaliyet olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu konuda İspanyol krallığı tarafından yayımlanan fermanların asıl hedefinin İslâm’ın Endülüs Müslümanlarının sosyo-kültürel, iktisadî ve dinî yaşamlarından uzaklaştırılması olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, İspanya, Reconquista, Moriskolar, Engizisyon, Gırnata.

Abstract

After the Invasion of Granada (1492) in the Assimilation of Muslims Spain

With the occupation of Granada in 1492 the sovereignty of Andalus Muslims for eight ages in Spain had concluded. In this manner, Reconquista movement's which is started by Spanish State military and political period was completed.

According to delivery agreement the safety of Granada Muslims body, material and generation was delivered to the Spanish Kingdom. However, after a short time the Spanish Kingdom in Spain acted to create only one religion and nation. In this purpose the Spain Kingdom started to assimilate Andalus Muslims. The most important of assimilation medium became edicts issued was to take Islam away from the Andalus Muslims' economical, social and cultural life.

Keywords: al-Andalus, Spain, Reconquista, Moors, Inquisition, Granada.

Kurte

Bişaftina Misilmanên Endilûşê Piştî Dagirtina Girnatayê (1492)

Bi dagirtina Girnatayê (1492), hikumdariya Misilmanên Endilûşê ku heşt sed sal domand, bi dawî bû. Pêvajoya leşkerî û siyasî a tevgera "Reconquista" ku wekî "îdeaya megalî" ya Spaniyan dihat dîtin û li ser ji nû ve bidestxistina Endilûşê hatibû avakirin çû serî. Misilmanên Endilûşê, bi hevbesteke ku ewletiya mal, can û nîfşên wan diparast radestî Xirîstiyanan bûn. Lêbelê piştî demekê (1499) rêveberiya Spaniyan li gorî siyaseta "yek ol" û "yek netew" tevgeriyan.

Em ê di vê gotara xwe de li ser pêvajoya bişaftina Misilmanên Endilûşê a li gorî siyaseta Dugela Spaniyan a Katolik û rê û rêbazên ku di vê pêvajoyê de hatine bi kar anîn rawestî. Em ê hewl bidin ku pêvajoya Xirîstiyankirinê a rêveberiya Spaniyan ku tevî hemû merciyên xwe (dugel, dêr, engîzîsyon) bi awayekî bergerî domand, bidin nîşan dan. Di vî warî de armanca asafî a fermanên ku ji aliyê Qraliyeta Spaniyan ve hatine belavkirin bi dîrxistina Misilmanên Endilûşê a ji sosyo-çandî, aboriyî û olî ye.

Peyvên Sereke: Endilûş, Spanya, Reconquista, Morîskoyan, Engîzîsyon, Gîrnata.

چکیده

خودباختگی مسلمانان اندلس در دوران پس از اشغال غرناطه (1492)

با اشغال غرناطه (1492) فرمانروایی مسلمانان اندلس پس از 8 سده پایان یافت.

دوران سیاسی نظامی موسوم به روکونکوستای، کامل شده و اندلس دوباره به دست اسپانیایی ها افتاد. غرناطه به شرط حفظ جان و مال و ناموس مسلمین به اسپانیایی ها تسلیم شد اما اندکی بعد (1499) حکومت اسپانیا سیاست دین واحد، ملت واحد را در پیش گرفت.

در این مقاله به موضوع ازخودباختگی مسلمانان در زیر فشارهای دولت کاتولیک اسپانیا پرداخته و به تلاش های تبشیری مسیحیان اشاره می شود که تاثیر دولت، کلیسا و دادگاه های انگیزاسیون، بر مسلمانان مشهود بوده و در این راستا سیاست اسپانیایی ها از منظر دور کردن مسلمانان اندلس از فرهنگ دینی، اجتماعی و اقتصادی اسلام مورد بررسی قرار می گیرد.

کلمات کلیدی: اندلس، اسپانیا، اگونکریستا، مارسیکولار، انگیزاسیون، غرناطه.

الملخص

استيعاب المسلمين في الاندلس بعد احتلال غرناطة عام 1492

انتهت هيمنة الملمين الاندلسيين التي استمرت لمدة ثمانية قرون بعد احتلال غرناطة عام 1492. وقد تمت المرحلة السياسية والعسكرية لحركة اعادة احتلال الاندلس للأسبان و هي تسمى حركة الاسترداد. تم تسليم الغرناطة للمسيحيين بعد اتفاق يضمن سلامة حياة المسلمين وجبلهم و اموالهم. ولكن بعد فترة (1499) الحكومة الاسبانية، بدنت تنفيذ سياسة في اسبانيا وفقا للسياسات "الدين واحد" و "أمة واحدة".

في هذه الدراسة، سنركز على السبل والوسائل المطبقة في هذه العملية من قبل الإمبراطورية الإسبانية الكاثوليكية و عملية استيعاب مسلمي الأندلس. و سوف نسعى الى اثبات جميع عمليات التنصير التي ادمت باصرار من قبل السلطات الإدارية الإسبانية (الحكومة، والكنيسة، ومحاكم التفتيش). الهدف الرئيسي من نشر المراسيم من قبل مملكة اسبانيا هو ازالة الاسلام من حياة المسلمين الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والحياة الدينية.

الكلمات الاساسية: الاندلس، اسبانيا، الاسترداد، محاكم التفتيش، غرناطة.

Giriş

Müslümanların Endülüs'teki hâkimiyetlerinin sarsılmaya başlanması, Endülüs'ün önemli şehirlerinden biri olan Tuleytula'nın (Toledo) 478/1085 yılında Hristiyanların eline geçmesiyle başlamış, Muvahhidler ile Kastilya krallığı arasında 609/1212 yılında yapılan ve

Muvahhidler'in hezimetleriyle sonuçlanan İkâb (Las Navas de Tolosa) (Merrâküşî, 1963, s. 181-184; İbn Haldun, 1979, c.VI, 249; İnân, 1974, s. 282-326; O'Callaghan, 2004, s. 70-77) savaşıdan sonra ise askerî hâkimiyetlerinin sarsılmasıyla zirveye ulaşmıştır. Nitekim bu hezimetten sonra Endülüs Müslümanlarına 3 asır başkentlik yapmış olan Kurtuba'nın (Cordova) 633/1236 yılında, Endülüs'ün bir diğer önemli şehri olan İşbiliyye'nin (Sevilla) 646/1248 yılında Hristiyanların eline geçmesiyle askerî ve siyasî hakimiyetleri bitme noktasına gelmiştir.

Hristiyanların hakimiyetine geçen Endülüs topraklarındaki Müslümanların bir kısmı Kuzey Afrika'ya, bir kısmı Gırnata gibi Müslümanların elinde kalan Endülüs şehirlerine göç etmiştir. Göç etmeyip yerlerinde kalan büyük çoğunluk ise Hristiyanların hakimiyetinde yaşamaya başlamıştır. Hristiyanların hakimiyetinde yaşamaya başlayan bu Müslümanlar'a "Mudeccen/Mudejar" ismi verilmiştir (Garia, 1993, s. 18). Mudejarlar, din ve inançlarını rahatça yaşama konusunda kendilerine teminat verilen kimselerdi. Mudejar statüsü, İspanyolların hakimiyeti altında yaşayan Müslümanlara nasıl davranacakları konusunda, Müslümanların "ehl-i zimme" uygulamasından esinlenerek oluşturdukları bir statüydü.

56

Askerî ve siyasî faaliyetlerini devam ettiren Hristiyanlar, tarihte Katolik Krallar (Mendoza, 1830, s. 63; *Ahbârü'l-'asr fî İnkadâi devleti Benî Nasr* (müellifi meçhul), 1991, s. 54) ismiyle de bilinen Kastilya kraliçesi İzabella ile Aragon kralı Fernando'nun 1469 yılında evlenmesiyle, Endülüs Müslümanları için ciddi sonuçlar doğuracak yeni bir süreç başladı. İzabella ve Fernando'nun evliliği, Müslümanlar karşısında dağınık bir vaziyette devam eden İspanyol saldırılarının daha güçlü ve daha sistemli hale gelmesini sağladı. Nitekim bu evlilikten sonra Endülüs Müslümanlarının elinde kalan son İslâm toprakları da (Gırnata'nın civar bölgeleri) tek tek işgal edildi¹. 1490 yılına gelindiğinde Endülüs Müslümanlarının elinde sadece Gırnata şehri kaldı.

Endülüs'ün "son kalesi" olarak da ifade edilen Gırnata şehrinin 9 aylık bir direnişten sonra 1492 yılında yapılan anlaşmayla² Hristiyanlar'a teslim edilmesiyle, Endülüs Müslümanlarının 8 asır süren İspanya hâkimiyetleri sona erdi. İspanyolların "megali ideası" olarak görülen Endülüs'ü yeniden ele geçirme "Reconquista" hareketinin

¹ Ründe (Ronda) 1485, Muklîn (Moclín) 1486, Beleş Mâleka (Vélez Malaga) 1487'de, Mâleka 1487'de, Almería (el-Meriyye) 1489'de işgal edildiler.

² Anlaşmanın tam metni için bk. Marmol, 1797, c.I, s. 83-98; Harvey, 1997, s. 344-350.

askerî ve siyasî evresi tamamlanmış oldu. Benî Ahmer (Nasrî'ler)³ Devleti'nin başkenti Gırnata⁴, 56 maddeden oluşan bir antlaşmayla Hristiyanlara teslim edildi. Antlaşma, Müslümanlar'ın sosyo-kültürel yaşamları ile din, mal, can ve nesil emniyetini garanti altına alan hükümlerden oluşuyordu. Fakat, bu taahhütlere rağmen teslim antlaşmasındaki Müslümanların haklarını garanti altına alan hükümlere kısa bir süre için (7 yıl) İspanyol yönetimi tarafından riayet edildi. 1499 yılından sonra İspanyol yönetimi, İspanya'da "tek din" ve "tek ulus" politikaları doğrultusunda harekete geçti.

Bu makalemizde, İspanyol Katolik Devleti'nin ifade edilen politikası doğrultusunda Endülüs Müslümanlarının asimile süreçlerini ve bu süreçte başvuru olan yol ve yöntemlerin neler olduğu üzerinde duracağız. Hristiyanlaştırma sürecinin İspanyol yönetim mercilerinin tümü tarafından ısrarla sürdürülen bir faaliyet olduğu ortaya koymaya çalışılırken yayımlanan fermanlarla asıl hedefin İslâm'ın Endülüs Müslümanlarının sosyo-kültürel, iktisadî ve dinî yaşamlarından uzaklaştırılması olduğu görülecektir.

A. Asimilasyonun Etkili Araçları: Kraliyet Fermanları

Yukarıda ifade edilen hedefler doğrultusunda harekete geçen İspanyol yönetimi, öncelikle Hernando de Talavera (1423-1507) isimli bir papazı Gırnata başpiskoposluğuna tayin etmiştir (Marmol, 1797, c.I, s. 107-108). Talavera, Müslümanları Hristiyanlaştırmak için iknâ yöntemini benimsemiş ve bu konuda kısmî olarak da bir başarı sağlamıştır. Fakat bir süre sonra kilise çevreleri, Kardinal Talavera'nın Gırnata Müslümanlarını Hristiyanlaştırmak için izlediği ikna yöntemini yetersiz ve yavaş bulmuş, öncelikle Gırnata şehrinde engizisyon mahkemesinin kurulmasını (1499) ve bu mahkemenin Kurtuba Genel Engizisyon Mahkemesi'nin bölgesine dahil edilerek

³ Nasrîler hanedanı (1232-1492) Hazrec kabilesinin soyundan geldiğini iddia eden Muhammed b. Yûsuf b. Nasr tarafından kurulan ve başkenti Gırnata olan Endülüs'ün son hanedanıdır. Muhammed b. Yûsuf Muvahhidler'in yıkılmasından sonra Gırnata ve etrafındaki bölgelerde hâkimiyet kurmuş, etrafı Hristiyan krallıklarla çevrili olduğu halde yaklaşık 250 yıl süren bir devletin temellerini atmıştır. Muhammed b. Yûsuf b. Nasr'ın İbnü'l-Ahmer olarak tanınmasıyla bu devletin bir diğer adı Benî Ahmer olmuştur. Nasrîler ismi hakkında bk. İbn Haldûn, 1997, IV, 172; ayrıntılı bilgi için bk. İbn İzâri, 1983, IV, 330 vd.; Levi-Provençal, E. (...). Nasrîler, *İslam Ansiklopedisi*, IX, 114-118.

⁴ Sierra Nevada dağının kuzeybatı eteklerinde, Genil (Şenil)'in sağında, denizden 689 m. yükseklikte kurulan şehrin ismi günümüzde Granada olarak kullanılmaktadır. Müslümanlar tarafından ise Gırnata ve bazen de Agarnata olarak kullanılmıştır. Endülüs'te en uzun süre İslâm hâkimiyetinde kalan ve Zirîler'le Nasrîler'e payitahtlık yapmış bir şehirdir; bk. Özdemir, M. (...). Gırnata, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIV, 51-57.

bölge halkı tarafından gaddar olarak bilinen Diego Rodriguez Lucero isimli şahsın getirilmesini sağlamışlardır⁵. Gırnata'nın Engizisyon mahkeme alanına dâhil edilmesiyle ilk adımı atılan bu yeni Hristiyanlaştırma politikasının yürüyebilmesi için başpiskoposluk görevini heyecanla sürdüren Talavera'nın yardımcılığına, Francisco Ximenez de Cisneros⁶ isimli şahıs tayin edilmiştir⁷. Lea'nin: "Bu olağanüstü adama İspanya çok şey borçludur ama yaptığı hizmetler tamiri imkânsız uygulamalardan dolayı gölgede kalmıştır" diye bahsettiği (2006, s. 41) Cisneros, Gırnata Müslümanlarını ciddi manada rahatsız etmiştir.

Kardinal Cisneros'un Gırnata'ya tayin edilmesiyle Gırnata Müslümanları için yeni bir dönemin kapıları aralanmış, Hristiyanlaştırma planı revize edilerek Müslüman fakihlerin ve halkın da hazır bulunduğu toplantılarda münazaraya girmeleri sağlanmıştır. (Janer, 1857, s. 21). Bu münazara toplantılarının birinde 3.000-9.000 arasında kişi din değiştirip üzerlerine kutsal su serpilerek vaftiz edilmiştir (18 Aralık 1499)⁸. Cisneros'un Gırnata'daki bu çalışmaları sonucunda görevinin ilk günlerinde toplam 11.000 kişi zorla Hristiyanlaştırılmış (Zayas, 1996, s. 11), Gırnata'daki birçok cami

⁵ Lucero'nun, Müslümanların mallarını müsadere işlemlerinde acımasızlığı sebebiyle Kastilya kralı Fernando'nun güvenini kazandığı, fakat bir müddet sonra onun bu hile ve gaddarlık dolu davranışları sonucunda Kurtuba'da başgösteren ayaklanmadan (1506) sorumlu tutularak görevden alındığını kaydedilir; bk. Hitos, F. A. (1993). *Mártires de la Alpujarra en la Rebelión de los Moriscos (1568)*, Granada: Universidad de Granada, s. 26; Lea, H. C. (2006). *İspanya Müslümanları, Hristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri* (Abdullah Davudoğlu, Çev), İstanbul: İnkılâb Yayınları, s. 41.

⁶ Madrid yakınlarındaki Ximenez köyünde 1436 yılında doğdu. Hayatının büyük bir bölümünü Doğu dillerini bilhassa Arapçayı öğrenmek için harcadı. 1492 yılında İspanya'da büyük din adamı unvanı ile din işlerinin tanzim edilmesi vazifesini üstlendi. 1499'da ise Papa tarafından Kastilya'daki din adamlarından mesuliyetle görevlendirildi. Müslümanlar'a karşı ciddi bir mücadele veren Ximenez Gırnata'daki vazifesinden sonra 1505 yılında komutasındaki İspanyol savaş birlikleriyle Cezayir'deki Vahran kasabasına saldırdı. Bu saldırı esnasında birçok Müslüman öldürüldü ve birçoku esir edildi. 1517 yılında öldü; bk. Lea, H. C. (1998). *el-'Arab ve'l-Müslimün fi'l-Endelüs ba'de sukûti Gırnata* (Hasan Saïd Kermi, trc.), Beyrut: Dâru Lübnân, s. 45-46, dn.2.

⁷ Bu esnada Cisneros'un Alcalá'da bir üniversitenin temellerini atmakla meşgul olduğu ve Tuleytûla'da (Toledo) Başpiskopos olarak görev yaptığı belirtilir; bk. Mendoza, H. (1830). *Guerra de Granada* (Benito Monfort, haz.), Valencia: Libreria de Mallén y Berard, s. 64; Boronat, P. y Francisco, B. (1992). *Los Moriscos Españoles y su Expulsión*, Granada: Universidad de Granada, s. 108; Hitos, s. 26.

⁸ Hristiyanlaştırılan şahısların sayılarını karşılaştırma için; bk. Hitos, s. 26; Lane, S.-Poole, S. (1888). *The Moors in Spain*, London, s. 269; García, G. C. (2007). "Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzin (1499-1500)", *En la España medieval*, sy. 30, s. 336; ayrıca bk. Iversen, R. F. (2002). *Prophecy and Politics: Moriscos and Christians in Sixteenth and Seventeenth Century Spain*. Yayınlanmamış doktora tezi, Princeton University, US, s. 41

gibi⁹ Gırnata'nın Beyyâzîn semtinde bulunan büyük cami “San Salvador” ismiyle kiliseye dönüştürülmüştür (Marmol, 1797, c.I, 114; Boronat y Barrachina, 1992, s. 108; Lea, 1998, s. 46). Müslüman genç kızlar, İspanyol erkeklerle; Müslüman erkekler ise İspanyol kızlarla evlenmeye zorlanmış, Müslümanların ileri gelenlerini Hristiyanlaştırmak maksadıyla yüklü miktarlarda borçlanarak din değiştirecek olanlara hediyeler vermiştir (Rıdvân, 1998, s. 77). Fakat bu çabalara rağmen yeteri kadar din değiştirme hadisesi meydana gelmeyince Kardinal Cisneros daha sert tedbirlere başvurarak Müslümanlara Gırnata teslim antlaşmasıyla daha önceleri tanınmış olan dinî ve sosyal haklarını ellerinden almıştır (Mendoza, 1830, s. 64).

Gırnata Müslümanları, baskı altında din değiştirme sürecinin devam etmesi hâlinde İspanya'da hiçbir Müslüman'ın kalmayacağı endişesine kapılmışlardır. Gırnata'nın soylu bir ailesine mensup olan Zegri isimli Müslüman'ın başına gelenler, bu endişelerinin yersiz olmadığını ortaya koymuştur.¹⁰ Rivayet edildiğine göre Zegri, Hristiyanlığı kabul etmediği için Cisneros tarafından hapsedilerek günlerce aç ve susuz bırakılmış işkencelere daha fazla dayanamayınca da Cisneros'a gelerek rüyasında Tanrı'nın kendisine Hristiyan olması gerektiğini söylediğini belirterek yaptıklarından dolayı kardinalden affını istemiştir. Bu durumdan memnun olan Cisneros, ona Zegrî Gonzalo Fernández Zegrî ismini vererek Hristiyanlaştırmıştır (Boronat y Barrachina, 1992, s. 108; Hitos, 1993, s. 27).

B. Kastilya ve Gırnata Müslümanlarının Hristiyanlaştırılması

Kardinal Cisneros'un Gırnata'daki Hristiyanlaştırma çalışmaları devam ederken diğer taraftan da bu sürecin bir an evvel tamamlanması için İspanyol yönetimi tarafından fermanlar yayımlanmaya başlanmıştır. Fermanların yayımlanmaya başlamasıyla resmî Hristiyanlaştırma süreci başlamıştır. Bu amaçla, İzabella İspanya'nın diğer bölgelerinden Gırnata'ya gelen yeni Hristiyan olan Müslümanların şehre girişlerini ve Gırnata Müslümanlarıyla temaslarını önlemeye yönelik bir ferman yayımlamıştır (20 Temmuz 1501) (Boronat y Barrachina, 1992, s. 112). Fakat bu fermanın Müslümanların,

⁹ Coleman, D. W. (1996). *Creating Christian Granada: Religion and Community on the Old-World Frontier, 1492-1570*. Urbana, Illinois, s. 1.; Bu sayının 50 bin olduğu da belirtilmiştir; bk. Salim, S. A. (1993). *A'lakatü Mısır el-Memlûkiyye bi Gırnata Kabîlu ve vukubu sukûtiha, el-Zikrâ hamsemie senetü li sukûtu Gırnata, 1492-1992*, Zagvan, s. 112. Zegrî olayı hakkında geniş bilgi için bk. Marmol, 1797, c.I, s. 114-116; Hitos, 1993, s. 27; Iversen, 2002, s. 84

Gırnata'nın çevre bölgelerden temin ettiği buğdayın ulaşımını sağlamaları (Sâmerrâî ve diğerleri, 2000, s. 307) ve muhtelif ticârî faaliyetleri ellerinde tutmaları sebebiyle (Lea, 2006, s. 54) tatbiki mümkün olmamıştır. 30 Temmuz 1501 tarihli ikinci bir ferman yayımlanmış Morisko erkeklerin kadınlarla farklı saatte hamama gitmeleri yasaklanmıştır (Ortiz ve Vincent, 1998, s. 125).

Aynı sene içerisinde Gırnata Müslümanlarının silâh taşımalarını yasaklayan ve bu yasağa uymayanların yakalandıklarında hapis cezasına çarptırılacaklarını ve mallarının müsadere edileceğini; ikinci kez yakalandıklarında ise, ölümle cezalandırılacaklarını muhtevî yeni bir ferman yayımlanmıştır (27 Eylül 1501). (Lea, 2006, s. 53; Özdemir, 1996b, s. 272-3). Silâh taşıma yasağının getirilmesi sadece, şiddetin kol gezdiği bir dönemde, Endülüs Müslümanlarını nefsi müdafaa noktasında bir acziyet içerisine düşmelerine sebebiyet verecek önemli bir yasak olmuştur. Çünkü, Hristiyanlaştırma süreci devam ettirilirken bu sürecin devamını durduracak en önemli araçlardan biri olan silâhlar Müslümanların elinden alınmıştır. Daha sonraki süreçlerde silah yasakları, yayımlanan fermanlarda yerini zaman zaman alacaktır. Nitekim, 1526 yılında yayımlanan fermana Moriskolar'a verilecek olan silâh ruhsatlarının sınırlandırılması aynı amaca hizmet edecektir (Marmol, 1797, c.I, s. 141-142).

İspanyol yönetimi, Hristiyanlaştırma sürecini bir an evvel tamamlamak için ardı sıra fermanlar yayımlamaya devam etmiştir. 12 Ekim 1501 tarihinde yeni bir kraliyet fermanı yürürlüğe konulmuş; bütün Arapça kitapların yakılması, Arapça konuşulmasının yasaklanması ve Arapça konuştukları tespit edilenlerin ölüm cezasına çarptırılması emredilmiştir (Kettanî, 1997, s. 65-69). Müslümanların Kur'an ve İslâm dinî ile bağlarını koparmaya yönelik bu fermanın öngördüklerine karşın, Müslümanlar Arapça kitapları gizlice okumaya devam etmişlerdir. Nitekim yıllar sonra Gırnata'nın Beyyâzîn semtindeki bir evin duvarları arasında 60 adet Kur'an ve İslâm dinî ve ibadetlerini anlatan kitaplar bulunmuştur (Şubat 1570). Aynı şekilde Mâleka şehrinde de benzer eserler, engizisyon mahkeme memurları tarafından ele geçirilmiştir (1567). (Ortiz ve Vincent, 1998, s. 125).

Kral Fernando, 12 Şubat 1502 tarihli yeni bir ferman yayımlamıştır. Buna göre; (Janer, 1857, s. 23-25; Fernandez ve Gonzalos, 1866, s. 432.) Nisan ayı sonuna kadar 14 yaşın üstündeki erkekler ile 12 yaşından büyük olan kadınların Kastilya Krallığı'nı terk etmeleri, bu yaş grubunun altındaki çocukların ailelerinden alınıp Hristiyan ailelere verilmesi istenmiştir. Zorunlu göçe tâbi tutulan Müslümanların, altın ve gümüş haricinde taşıyabildikleri mallarını yanlarına almalarına izin

verilmiştir. İspanyol yönetimi her ne kadar Moriskolar'ın göç etmelerine izin vermişse de yapılacak göçler için bazı sınırlamalar getirmiştir. Moriskolar'ın Navar ve Aragon bölgelerindeki kıyı kesimlere göç etmelerine izin verilmemiştir. Ayrıca yurt dışına gitmeyi tercih edecek olan Moriskolar'ın sadece Biskay Limanı'nı kullanmalarına ve sadece Mısır'a gitmelerine müsaade edilmiştir. Bu karar, bir taraftan Moriskoların göç etmelerini zorlaştırıp onların Hristiyanlığı kabul etmelerini sağlamaya yönelik iken diğer taraftan da Kuzey Afrika'ya göç etmelerini engelleyerek ileride İspanyol krallığına karşı Akdeniz'de hareket eden korsanlara katılmalarını önlemeyi amaçlamıştır.

İspanyol yönetiminin göç şartlarını zorlaştırmasına ve sadece Mısır'a gitmelerine izin verilmesine rağmen bazı Moriskolar, bir yolunu bulup Fas, Cezayir ve Tunus'a hicret etmeyi başarmıştır (Makkârî, 1998, c.VI, s. 280; Lea, 2006, s. 55). Yolculuk şartlarını göze almayan ve hicret etmeye gücü yetmeyenlerin topluluklar hâlinde Hristiyanlığı kabul etmeleri, fermanın göç etme şartlarını zorlaştırarak Müslümanların din değiştirmelerini sağlamak şeklinde ifade edilebilecek olan amacına, görünüşte ulaşıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Lea, İspanya'da kalan Müslümanların kendi istekleriyle Hristiyan olduklarını ifade etmelerinin aldatıcı bir durum olduğunu ifade etmiştir (2006, s. 56).

Bu fermanın uygulanması sonrasında yaklaşık 50.000 kişi Hristiyanlaştırılmış, Nisan'ın sonuna kadar Kastilya topraklarını terk etmeyenler/edemeyenler resmen Hristiyan kabul edilmişlerdir¹¹. Bu tarihlerde (1502), İspanyol yönetiminin Gırnata ve civarında yaşayan Müslümanlar hakkındaki kanaati, onların şeklen Hristiyan oldukları, gizlice İslâmî ibadetlerini icra ettikleri şeklindeydi. Bir müddet sonra, Kral Fernando, Navar topraklarını da kendisine bağlayınca (1512), 1502 yılındaki fermanın hükümlerini buradaki Müslümanlara da teşmil etmiştir. Fakat, bu bölgedeki Müslümanların çoğu, Fransa sınırındaki bölgelerde yaşadıkları için, boyun eğmek yerine göç etmiştir. Göç etmeyip geride kalanlar ise fermanın öngördükleri doğrultusunda resmen Hristiyan kabul edilmişlerdir. Çünkü göçü tercih etmeyip yerinde kalmak, Hristiyanlığı kabul etme manasına gelmiştir. Dolayısıyla bu kimseler artık Hristiyan kabul edilmiş, onların hakiki birer Hristiyan olup olmadıklarıyla alâkalı takibatin yapılması ise engizisyon mahkemesine havale edilmiştir (Özdemir, 1996b, s. 275).

¹¹ Fermân, Müslümanların Hristiyan olmamaları durumunda Müslümanlar'ın yurdu terketmelerini öngörüyordu; bk. Williams, D. S. (1993). *Beyond the Limits of Genre: The Rhetoric of History in the Guerras Civiles de Granada*. Princeton, s. 202.

Başta Gırnata'da olmak üzere İspanya'nın Kastilya ve Leon bölgelerinde iradeleri dışında Hristiyanlığa sokulan ve fakat kalplerinde İslâm'a olan bağlılıklarını devam ettiren Müslümanlar, bu tarihten (1502) sonra genellikle "Morisco" adıyla zikredilmeye başlandılar (Lane - Poole, 1888, s. 270; Provençal ve Baysun, 1979, s. 427-429; Bilgin, 2010, s. 16-18). Aragon, Belensiye ve Navar bölgelerindeki Müslümanların bu isimle anılmaları ise resmî Hristiyanlaştırma sürecinin bittiği 1526 yılı sonrasındadır. Makalemizin bundan sonraki kısımlarında bu Müslümanlar için "morisco" ismini kullanacağız. Gerek bu konuda yazılan ilmi eserlerin çoğunda bu ismin kullanılması, gerekse günümüzde Moriskoloji ismiyle bir literatürün oluşmuş olması, zorla Hristiyanlaştırılan Endülüs Müslümanları için yaygın olarak "morisco" kelimesinin kullanılması bu ismi tercihimizde önemli olmuştur.

C. 1526 Tarihli Gırnata Fermanı ve Moriskoların Tepkileri

Yukarıda ifade edilen gelişmeler yaşanırken Kral Fernando öldü (1516). Yerine Hristiyanlığı "Tek çobanın yönetimi altında toplamak" ve "Evrensel Krallığı" tesis etmek arzusunda olan V. Carlos (1516-1556) geçti (Braudel, 1994, c.II, 31-33; Uzunçarşılı, 1983, c.II, 380). V. Carlos selefinin bıraktığı yerden Hristiyanlaştırma faaliyetlerine hızla devam etti. Devlet işleriyle alakalı olarak Gırnata'da bulunduğu esnada Moriskolarının ileri gelenlerinden Fernando Vegenas, Miguel de Aragon ve Diego Lopez Benexara isimli şahıslar (Lea, 2006, s. 212; İnân, 1987, s. 354) rahiplerin, engizisyon mahkemesi memurlarının ve diğer devlet görevlilerinin kendilerine haksız bir şekilde baskı yaptıklarına dair ona şikâyetle bulundular. Carlos, şikâyetle konu olan meselelerin araştırılması için bir heyet oluşturdu. Heyetin hazırladığı raporu Carlos, dönemin Engizisyon Mahkemesi Genel Başkanı Manrique'ye¹² iletti. Manrique, konuyla alakalı ek bir çalışma yaptırarak bir rapor hâline getirerek Carlos'a sundu. Hazırlanan raporda Moriskolar'ın iyi birer Hristiyan olmaları için yeni bir takım yasakların uygulamaya konulması tavsiye ediliyordu. Carlos, bu raporun ışığında, Moriskolar açısından vâhim sonuçlara yol açacak olan "Gırnata Fermanı'nı" (7 Aralık 1526) yayımladı (Muñoz y Gaviria, 1861, s. 103). Hazırlanan ferman, Moriskoların daha önceki şikâyetlerini gidermek bir yana, onlar üzerinde süregelen baskıların

¹² Alonso Manrique de Lara y Solís (1471-1538) çeşitli dinî vazifelerinden sonra engizisyon genel başkanı iken Sevilla'da attan düşerek ölmüştür; bk. http://en.wikipedia.org/wiki/Alonso_Manrique_de_Lara (Mart 2009)

daha da artırılmasını ihtiva eden yeni şartları içermektedir. Moriskoların İspanyol yönetimi nezdindeki yoğun çabalarıyla kararı alınan fakat yürürlüğü durdurulan fermana göre;

Arapçanın kullanılması ve Mağribî elbiselerin giyilmesi, terzilerin bu tarzda elbise dikmeleri ve gümüşçülerin onların (Arapların) âdetlerine uygun mücevherat üretmeleri yasaklanacaktı. Gırnata'daki hamamların kapatılması, doğumların (herhangi bir Mağribî merasimin yapılmaması için) Hristiyan ebelerle bırakılması, silâh ruhsatlarının sıkı denetim altına alınarak Müslümanların silâhsızlandırılmaları sağlanacaktı. Cuma ve düğünlerin yapıldığı günlerde Müslümanlara* has âdet ve göreneklerin yapılmaması, cumartesi günleri de Hristiyan âyinlerinin ikâme edildiğinin görülmesi için Moriskolar'a ait evlerin kapıları açık kalacaktı. Ellere, ayaklara ve kadınların başlarına kına yakması yasaktı. Kastilya'da çocukların eğitimi için kurulan okullar Gırnata, Vâdîş ve el-Meriyye'de açılacaktı. Hiçbir Mağribî isim kullanılmayacak ve vaftiz (hür ve köle fark etmez) olmayan hiç kimse koruma altına alınmayacaktı. (Marmol, c.I, 142-142; Bleda, 2001, s. 656; Longas, 1998, s. 353-354; Epalza, 1992, s. 46) Ayrıca, Morisko ve Hristiyanların birbirlerine “köpek”¹³ demeleri yasaklanacak şayet bir Morisko bir Hristiyan’a “köpek” derse ilkinde on gün, bir Hristiyan bir Morisko'ya “köpek” derse altı, tekrarı hâlinde ise iki katı hapisle cezalandırılacaklardı (Lea, 2006, s. 79, dn. 17).

İspanyol Krallığı, bu yeni baskı ve yaptırım fermanına karşı oluşabilecek tepkileri azaltmak ve Moriskoların gözünü korkutmak için Ceyyân Engisizyon Mahkemesi'ni Gırnata'ya nakletmiştir (Lea, 2006, s. 212). Gırnata Moriskolar'ı fermanın yürürlüğe konulmaması için İspanyol yönetimi nezdinde girişimde bulunarak, fermanın iptal edilmesi veya ertelenmesi karşısında ödedikleri ek vergilere ilâveten 80.000 duka altın vermeyi Carlos'a teklif etmişlerdir. Carlos, bu sırada Kastilya Devleti'nin içinde bulunduğu kötü ekonomik koşulları göz önünde bulundurarak bu teklifi kabul etmiş ve fermanın yürürlüğe konulmasını 40 yıl boyunca durdurmuştur (Muñoz y Gaviria, 1861, s.

¹³ Bu hitap tarzı Morisko ve Hristiyanlar arasında bir birlerini aşağılama amacıyla kullanmışlardır. Hristiyanlar Moriskolar'a “Arap köpeği” olarak hitap ederken, Moriskolar Hristiyanlara “Hristiyan köpekler” olarak hitap etmişlerdir.

105-106; İnân, 1987, s. 358). Gırnata'da Moriskolar'ın sadece kılıç ve hançer, köylerde ise mızrak taşımalarına izin verilmiştir.

Gırnata fermanının 1530 ve 1540 yıllarında yürürlüğe konulması yönünde kilise ve engizisyon mahkeme çevresinin çabaları sonuç vermemiştir (Lea, 2006, s. 214). 1537'de Müslümanların yerlerini terk etmelerini ve sahil kentlerine yaklaşmalarını yasaklayan bir başka ferman çıkarılmıştır¹⁴. Şayet bir Morisko sahil kentlerinden birinde yakalanacak olursa büyük miktarda fidye ödeyecek ve malları müsadere edilerek cezalandırılacaktı. (Muñoz y Gaviria, 1861, s. 108.) Daha sonraki bir fermanla da Moriskoların yoğun olarak yaşadıkları Gırnata bölgesinden, Belensiye bölgesine geçişleri de yasaklanmıştır (1541) (İnân, 1987, s. 355; Kettânî, 1992, s. 111).

D. 1567 Tarihli Ferman ve Moriskoların Tepkileri

Carlos dönemi (1516-1555), Endülüs Müslümanlarının resmî Hıristiyanlaştırma sürecinin tamamlandığı, fakat yayımlanan fermanların tam anlamıyla uygulanamadığı, Moriskolar'ın bundan istifade ile gizlice dinî vecibelerini yerine getirdikleri bir dönem olmuştur. Carlos'tan sonra İspanya tahtına geçen oğlu II. Philip dönemi (1555-1598)¹⁵ ise bu baskıların sürekli ve kalıcı hale gelmesi için İspanyol Devleti tarafından yeni adımların atıldığı, Moriskolar açısından daha da zorlu geçecek olan bir dönem özelliği taşımıştır.

Dönemin Gırnata başpiskoposu Pedro de Guerrero (1499-1576), Katolik inancı ve kilise manevî hayatının temellerinin tartışıldığı İtalya'da yapılan Trent Kilise Konsili'ne katıldıktan sonra (1563) Roma'ya uğramıştır¹⁶. Papa III. Paul'a, Endülüs'te yaşayan Moriskolar'ın sadece ismen Hıristiyan olduklarını, kalben Katolik inâncına iman etmediklerini söyleyip şikâyetle bulunmuştur (Marmol, c.I, s. 141.) Bu görüşmeden sonra Papa, İspanya kralı Philip'e "bu

¹⁴ İspanyol yönetimi Moriskolar'ın Kuzey Afrika ile olası haberleşmesini kendisine her zaman bir tehdit olarak görmüştür. Bu sebeple de her defasında kıyı kentlerden onları uzak tutmak için çaba sarfetmiştir.

¹⁵ II. Philip döneminin akademik bir çalışma çerçevesinde ele alındığı eser için bk. Braudel, F. (1994). *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. (Cilt 2), (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.), İstanbul: İmge Yayınları.

¹⁶ Bugün İtalya'nın bir şehri olan Trent (Trento) şehri, Roma Katolik Kilisesi'nin çağrısı üzerine toplanan Evrensel Kilise Şurası'na üç kez ev sahipliği yapmıştır. Kilise Şurası Katolik inancının temelleri hakkında Protestanlar tarafından ortaya atılan iddialara cevap vermek ve kilise manevî hayatının çerçevesini çizmek için 1545-47, 1551-52, 1562-63 yıllarında olmak üzere 3 kez Trent'te toplanmıştır; ayrıntılı bilgi için bk. <http://www.newadvent.org/cathen/15030c.htm> (Ekim 2009).

soruna (Moriskoların gerçek manada Hristiyanlaştırılması) çare bularak bu insanların ruhlarının kurtarılmasını" talep eden bir mektup göndermiştir (Marmol, 1797, c.I, s. 141). Bu mektup üzerine harekete geçen II. Philip, peşpeşe yeni fermanlar yayımlamıştır. Bu fermanların ilkinde (1563) (Esteban, 1988, s. 20): Moriskolar'ın izinsiz silâh taşınması yasaklanarak bütün silâh ruhsatlarının yenilenmesi istenmiştir. Ruhsatsız silâhların en geç 50 gün içinde devlet yetkililerine teslim edilmesi mecburiyeti getirilerek, teslimi geciktirenlerin 6 yıl hapis cezası ile cezalandırılacağı ilân edilmiştir.

Başpiskopos Pedro de Guerrero Gırnata'ya dönünce, Kilise Taşra Konsili'ni toplamıştır (1565). Toplantıya, Gırnata Başpiskoposluk bölgesine bağlı olan Mâleka, Vâdîaş ve el-Meriyye şehirlerindeki papazlar katılarak Moriskoların durumu değerlendirilmiştir (Marmol, 1797, c.I, s. 142; Janer, 1857, s. 31). İspanya topraklarında bulunan Moriskoların takiiye yaptıkları tespitine yer verilerek gerçek birer Hristiyan olmaları için her türlü tedbirin alınması gerektiği belirtilmiştir. Başpiskopos Pedro de Guerra özellikle Moriskoların giyim kuşam konusunda Mağribîler gibi giyindiklerini, bu giyim tarzlarının değişikliğe tâbi tutulması üzerinde önemle durup şayet kalpten iman etmişlerse bir Hristiyan gibi yaşamaları ve giyinmeleri gerektiğini dile getirmiştir (Baroja, 2003, s. 141; Lea, 2006, s. 223). Ayrıca, erkek çocukların sünnet edilmesinin önlenmesi, Hristiyan ebeler gözetiminde yeni doğumların yaptırılıp bu çocukların vaftiz edilmelerinin sağlanması ve çocuklara sadece Hristiyan isimlerinin verilmesi, evlilik öncesinde çiftlere Katolik inancının öğretilmesi gibi hususlara uyulması noktasında herhangi bir zaafiyetin gösterilmemesi gerektiğine dair kararlar alınmıştır. (Moreno, 1982, s. 99-100). Bir müddet sonra, Moriskoların yaşadıkları köylere, onları gözetlemek maksadıyla 12'şer Hristiyan ailenin yerleştirilmesi kararlaştırılmış (Ortiz ve Vincent, 1998, s. 39.), Moriskoların arasına yerleştirilen bu aileler cuma ve bayram günlerinde onların Hristiyan âdetlerine uyup uymadıklarını kontrol etmekle görevlendirilmiştir.

Kilise Konsili'nce alınan kararların ve 1526'da Carlos tarafından yürürlüğe konulması ertelenen fermanın içerdiği yasakların uygulanması için Başpiskoposluk harekete geçerek (1566) (Longas, 1993, s. 41.) söz konusu kararların uygulanmasını talep eden bir mektubu II. Philip'e göndermiştir (Coleman, 1996, s. 278). II. Philip, Kilise Konsili'nden gelen çağrılar ve papadan gelen benzer konuları ihtiva eden mektubunu (1563 tarihli) dikkate alarak Moriskoların iyi birer Hristiyan olması için yeni adımlar atmıştır. Konsil'in mektubunda ifade edilen hususların araştırılması için bir "Tahkik Heyeti" kur-

muştur. Başında Engizisyon Genel Başkanı olan Diego de Espinosa'nun bulunduğu heyet (Marmol, 1797, c.I, s. 142; Lea, 2006, s. 222), bilhassa Moriskolara müsamahasız davranan şahıslardan oluşturulmuştur. Konu hakkında bir süre çalışan heyet, hazırladığı raporu Philip'e sunmuştur. Raporun amacı, İspanyol yönetimi tarafından adı konulan sorunun nasıl ve ne şekilde çözülmesi gerektiğine dair yöntemlerin belirlenmesine yönelik olmuştur. Heyetin hazırladığı raporda özetle şu hususların üzerinde durulmuştur; Moriskoların gerçekten iyi birer Hristiyan olmaları için kıyafetlerini, dillerini, örf ve âdetlerini terk etmelerinin sağlanması ve Carlos döneminde Gırnata'da yayımlanan fakat Moriskoların çabalarıyla yürürlüğe girmesi engellenen 1526 yılındaki fermanın içerdiği yasakların uygulamaya konulması olmuştur (Baroja, 1957, s. 141; Lea, 2006, s. 223).

II. Philip, hızlı harekete geçilmesi taleplerini soğukkanlılıkla karşılamış, Moriskolara karşı uygulayacağı katı politikanın doğruluğu hususunda tam manasıyla emin olmak için o sırada Alcala'da ilâhiyat profesörü olan, daha sonra da Avilá piskoposluğuna tayin edilen güvendiği bir papaz olan Dr. Otadui ile görüşmüştür (Lea, 2006, s. 223). Görüşmede papaz, krala, şayet insanlardan biri kendisine bir Kastilya deyişi olan; 'Daha çok Mağribî, daha çok para' derse, kendisinin de onlara daha eski bir Kastilya deyişi olan 'Ne kadar az düşman olursa o kadar iyidir' sözünü hatırlatmasını ve 'Ne kadar çok Mağribî ölürse, o kadar çok para olacaktır; çünkü düşmanın sayısı azalacaktır' sözlerini söylemiş, Moriskolara yapmak istedikleri konusunda İspanyol kralını teşvik etmiştir.

Bu görüşmeden sonra II. Philip 1526 yılında yürürlüğü durdurulan fermanın maddelerini ve Gırnata Kilise Konseyi'nin önerilerini (1565) dikkate alarak (Marmol, 1797, c.I, 142; Aguïlera, 1997, s. 583-610; Lea, 2006, s. 223) Moriskolara karşı geniş çaplı tedbirlerin alınmasını içeren ve kraliyet kaza yetkisini derebeylerin arazisine de teşmil eden yeni bir ferman hazırlamıştır (1566). Kraliyet kaza yetkisi, o ana kadar derebeylerin topraklarında aileleriyle yaşayan Moriskolara, derebeylerin izni olmadan teşmil edilmemişti. Bu yeni fermanla birlikte, Moriskolar devlet güçlerine karşı korumasız bırakmıştır. Çünkü, Moriskoların toprak sahiplerinin arazilerine yerleşmeden önce işledikleri bazı suçların dosyaları yeniden açılarak onların üzerindeki baskı artırılmıştır (Lea, 2006, s. 220).

II. Philip, hazırlanan yeni fermanın Gırnata'da duyurulması esnasında hazır bulunması için Gırnata bölge valisi Kont Tendilla'nın bulunmasını emretmiştir. Bu emir, kendisine iletildiğinde Kont Tendilla, bölgeyi ve bölge halkını en iyi tanıyanlardan biri olarak II.

Philip'ten, ya fermanın uygulanmasının askıya alınmasını veya da kendisine takviye birlikler gönderilmesini talep etmiştir (Marmol, 1797, c.I, s. 147). Aslında, Tendilla'nın yapmak istediği şey, fermanın yürürlüğe konulmasıyla ortaya çıkması muhtemel tehlikeler konusunda kralı uyarmaktı. İspanyol savaş konseyi de, sorunun çözümü noktasında, Kont Tendilla'yı ve önerilerini desteklemiştir. Fakat, İspanyol Kraliyet Meclis üyelerinin, teşkilatsız ve silâhsız olan Moriskolar'ın* yargı gücüyle itaat altına alınacağı düşüncesinde olmaları, Tendilla'nın girişiminin sonuçsuz kalmasına neden olmuştur. Çünkü, İspanyol yönetimi Moriskoların başkaldırmaları durumunda, yeterli silah ve mühimmatları bulunmadığından kısa süre içerisinde etkisiz hale getirileceklerini düşünmüştür (Lea, 2006, s. 224).

II. Philip, bir süre sonra ülkeyi “dâhil” düşmanlardan temizlemek maksadıyla gizlice hazırlattığı kanun (1566) metnini 1 Ocak 1567 tarihinde ilân edilmek ve dağıtılmak için hazır hâle getirmiştir (Harvey, 2005, s. 214). Söz konusu tarih, Fernando ve İzabella'nın Gırnata şehrini işgal etmelerinin yıldönümüydü (Marmol, 1797, c.I, 148; Lea, 2006, s. 224; İnân, 1987, s. 360). Hazırlanan yeni fermana göre (Marmol, 1797, c.I, s. 143-145; Longas, 1998, s. XLV-XLVI; Hitos, 1993, s. 37-38);

Moriskolar, en geç 3 yıl içinde Kastilya dilini öğrenmekle mükellef tutulacak ve 3 yıldan sonra da kimse alenen veya gizlice Arapça konuşmayacak ve yazmayacaktı. Arapça ile yapılmış bütün mukâveleler (yapılmış olan kontrat ve yazışmalar) geçersiz sayılacaktı. (Fermanın yayımlanmasından sonraki) 30 gün içinde bütün kitaplar Gırnata Meclis Başkanı Deza'ya teslim edilecek, suç unsuru olanlar ayıklanarak gerisi sahiplerine teslim edilecek ve üç yıl sonra bunlar da tamamen imha edileceklerdi. Bundan böyle hiç kimse Mağribî kıyafet giymeyecek, terziler onları dikmeyecek, ipekten olanlar bir, pamuktan olanlar (Araplara has kıyafetler) iki yıllığına giyildikten sonra ortadan kaldırılacaktı. Bu iki yıl içinde kadınlar örtünmeyecek ve yüzlerini örtmeyecekti. Nişan ve düğün merasimlerinde kilise âdetlerine uyulacaktı. Bu tür kutlamalarda Cuma günü öğle vakti (Moriskoların cuma namazı kılıp kılmadıkları rahat kontrol edilsin diye) evlerin kapıları açık tutulacak, böylece Katolik görevlilerin teftiş maksadıyla Morisko evlerine rahatça girebilmeleri sağlanacaktı. Zambra ve Leilalar-şarkı ve

oyunlarla şenlik- (Katolik) dine aykırı olmamasına rağmen cuma ve bayram günlerinde yasaklanacaktı. Mağribî isim ve soy isimler terk edilecekti (kabile ismine atıf yapılan İbn gibi), kına yakmak yasaktı, şahsî ve umuma açık bütün hamamlar yıkılacaktı.¹⁷ Bir Moriskonun ruhsatı olsa dahi Mağribî köle edinemeyecek, siyahî köle ruhsatlarının hepsi Deza'nın tasdikinden geçecekti. Arapça kitapların Kastilya diline çevrilmeleri zorunlu olacaktı.

II. Philip, yeni fermanın ihtiyâtı elden bırakmadan tavizsiz uygulanması maksadıyla Pedro de Deza'yı¹⁸ Gırnata Şansölyeliği'ne (Gırnata Meclisi Başkanlığı) getirmiş (5 Mayıs 1566) ve fermanın duyurulup icra edilmesi için Pedro de Deza'yı Gırnata'ya göndermiştir (25/05 /1566) (Baroja, 1957, s. 143). Ayrıca, II. Philip, Gırnata Şansölyeliği'ni (Meclis Başkanlığı) yeni Kastilya'nın¹⁹ bütün bölgeleri için, Valladolid Şansölyeliği'ni de eski Kastilya²⁰ için en yüksek mah-keme hâline getirmiştir (Lea, 2006, s. 221; Tâhâ, 2004, s. 50). Bu yeni yapılanma, Moriskolar'ın sıkı bir şekilde denetimleri amacıyla yapılmıştı.

Pedro de Deza, ilk iş olarak, fasih Arapça konuşabilen ve Gırnata Moriskolarıyla iyi ilişkiler içinde olan Alonso de Horozco isimli şahsı görevlendirmiştir. Alonso, Gırnata Moriskoları'nın ileri gelenlerini San Salvador Kilisesi'ne davet ederek, fermanın ilân edilmesi durumunda halkın galeyana gelmemesi için, halkı ikna etmelerini istemiştir. Şayet halkı ikna edecek olurlarsa, kendilerine kral tarafından pâye ve makam verileceğini söylese de, Morisko ileri gelenleri, buna teşebbüs edemeyeceklerini, halkı ikna için çaba sarfetmeleri durumunda halk tarafından taşlanacaklarını söyleyip bu teklifi reddetmişlerdir. Çünkü onlar bu fermanın halkın asla kabul etmeyeceği şartları ihtiva ettiğini biliyorlardı (Marmol, 1797, c.I, s.

¹⁷ Lea, Simancas arşivinde karşılaştığı tarihsiz bir kanun metninde Gırnata şehrindeki tüm hamamların yıkılmasının emredildiği, evinde veya başka bir yerde hamam olarak kullanılan yerleri muhafaza eden kişilere ilk seferde 50 gün zincirli hapis ve 100.000 maravidi para cezası, ikinci kez aynı suçu işlediklerinde bu cezanın iki katı, üçüncü kez işlediklerinde ise tüm malının yarısına el konularak 5 yıl kürek cezasıyla cezalandırılacağı belirtiliyordu; bk. Lea, *İspanya Müslümanları*, s. 226, dn.29.

¹⁸ Pedro de Deza'nın Gırnata'daki yeni görevine getirilmeden evvel hem engisizyon mahkemesinin bir yargıcı hem de Toro şehrinde Roma Kilisesi'ne bağlı bir kardinal olduğu belirtilir; bk. Marmol, I, 146.

¹⁹ İspanya'nın özerk bölgelerinden biri olan yeni Kastilya'da yer alan şehirler; Albacete, Ciudad Real, Cuenca ve Guadalajara'dır.

²⁰ İspanya'nın en büyük özerk bölgesi olan eski Kastilya'da, Ávila, Burgos, León, Palencia, Segovia, Soria, Salamanca, Valladolid ve Zamora şehirleri yer almaktadır.

149; Lea, 2006, s. 226). Konuyla ilgili olarak ikinci kez yapılan toplantıdan da herhangi bir sonuç alınamamıştır.

Moriskolar, fermanın uygulanmasını engellemek veya ertelemek maksadıyla, Mulay Fransızco Nunez isimli Morisko bir şahsın başkanlığında bir heyet kurarak Gırnata Meclis Başkanı'na ve Engizisyon Genel Başkanı Espinosa'ya da başvurdular, fakat her iki makamdan da bir netice alamadılar (Janer, 1857, s. 33; İnân, 1987, s. 360; Kettânî, 1992, s. 113). Bir süre sonra içerisinde Beyzâ (Baza) şehrinin ileri gelenlerinden biri olan ve Moriskolar tarafından güvenilir bir Hıristiyan olarak kabul edilen Don Juan Enriquez, Gırnata'daki Moriskoların ileri gelenlerinden Juan Fernandes ve Vâdîaş şehrinin Moriskolarından Fernando el-Habaqui isimli şahısların olduğu bir heyet, Gırnata'daki İspanyol yetkililer nezdinde ikinci kez girişimde bulundular (İnân, 1987, s. 361; Kettânî, 1992, s. 113). Bu girişimden de sonuç alamayan Gırnata heyeti, İspanyol Devlet Konseyi nezdinde girişimlerde bulunmak için Madrid'e gitti. Moriskoların taleplerini değerlendirmek amacıyla toplanan konseyde, Alva dükü ve Alcantara komutanı Luis de Avilá'nın fermanın ertelenmesi yönündeki görüşlerine karşın, önceden durumu haber alıp devlet konseyi nezdinde girişimlerde bulunan dönemin Engizisyon Genel Başkanı Espinosa ve Gırnata Şehir Meclis Başkanı Deza'nın aleyhte tavırları sebebiyle buradan da ilga veya fermanın ertelenmesine yönelik herhangi bir karar çıkmadı (Lea, 2006, s. 227). Soruna çözüm arayışlarının yoğunlaştığı bu dönemde, bölge genel valisi Kont Tendilla bu kez bizzat Madrid'e giderek Osmanlıların İspanya kıyılarına akıllar düzenledikleri böylesi bir dönemde bu fermanı yürürlüğe koymanın devleti yeni sorunlarla başbaşa bırakacağı uyarısında bulundu²¹.

Tüm bu girişimlerin sonuçsuz kaldığı bu süreçte, fermanın öngördüğü bazı yasakların uygulanma zamanı da gelmişti. Fermanın ilânı üzerinden bir yıl geçtiği için, başpiskopos bütün rahiplere yeni yıl (1568) merasimlerinde ipek kıyafetlerin giyilmemesi hususunda Moriskoları ikâz etme talimatı vermiştir. Bu arada Gırnata Meclis Başkanı Deza da, 3 ile 15 yaş arası bütün Morisko çocuklarının Hıristiyan akâidini ve Kastilya dilini öğrenmeleri için ailelerinden alınıp kilise okullarına yerleştirilmesini emretmiştir (Lea, 2006, s.

²¹ Bu dönemde Osmanlılar, İspanyol Devletini kuzeyde Tuna vadisi, güneyde Akdeniz ve Kuzey Afrika yönünden tehdit etmeye başlamıştı.

228; Kettânî, 1992, s. 114). Bu gelişmeler üzerine Gırnata Moriskoları büyük Gırnata isyanını (1568-1570)²² başlatmışlardır.

E. Aragon-Belensiye Müslümanlarının Hristiyanlaştırılması

Gırnata ve Kastilya bölgelerinde Hristiyanlaştırma faaliyetleri için sert politikalar takip eden Katolik Krallık, Aragon bölgesindeki Müslümanlara Aragon'daki yöneticilerin tavırları sebebiyle farklı bir şekilde muamele etmiştir. Bu bölgede Müslümanların çalışkanlıklarını ifade etmek için “mientras mas moros mas ganancia” (kimin emrinde daha çok Müslüman varsa, o daha çok kazanç sahibi olur) ya da “quien tiene moro tiene oro” (kim bir Moro'ya sahipse altına sahiptir) sözleri atasözü hâlini almıştır (Muñoz y Gaviria, 1861, s. 106; Lea, 2006, s. 66). Bu sebeple Gırnata ve Kastilya örneklerinde olduğu gibi baskı yapıldığında Müslümanların çoğunun vaftiz yerine sürgünü tercih edecekleri ve bu durumun da bölge ekonomisine ciddi manada zarar vereceği yetkililer tarafından değerlendirilmiştir (Özdemir, 1996b, s. 276). Fakat tüm hassasiyetlere rağmen bu yöndeki çabaların engizisyon memurları tarafından bağımsız bir şekilde icra edildiği, Kral Fernando hayatta iken bu bölgedeki engizisyon yetkililerine gönderdiği emirnâmeden anlaşılmaktadır (5 Ekim 1508). Bu emirnâme, tebaaları arasında Müslüman olan bazı derebeylerin, engizisyon mahkeme memurlarının Müslümanları istekleri dışında zorla Hristiyanlaştırıldıkları, bir kısmının sebepsiz yere tutuklandığı ve haklarının çiğnendiği şikâyetleri sebebiyle gönderilmiştir. Kral Fernando, bu şikâyet üzerine mahkeme memurlarına, kimsenin zorla vaftiz edilmemesini, din değiştirmenin ancak gönül rızasıyla olması gerektiğini, bu konuda baskıya başvurulmamasını ve bu sebeple tutuklananların serbest bırakılmasını emretmiştir. Şayet kendisinin emrettiği gibi hareket edecek olurlarsa kendilerine ve dinlerine en büyük hizmeti yaptıklarını kabul edecekti (Lea, 2006, *Ekler*, belge no: III). Aslında, Katolik kral Fernando, Müslümanların Hristiyanlaştırılmalarını engellemekten ziyade, bölgenin hassasiyetlerini dikkate alarak ikna yöntemini önermiş, Gırnata ve Kastilya bölgesinde yürütmüş olduğu baskıyla din değiştirme politikasına başvurmamıştır. Fakat bu toleransa rağmen bu bölgedeki Müslümanların din değiştirmeleri Gırnata ve Kastilya bölgesine göre daha hızlı olmuştur (Braudel, 1994, c.II, s. 156).

²² Büyük Gırnata isyanının sebep ve sonuçları için bk. Bilgin, F. (2010). *Nasrîler (Benî Ahmer) Devleti Sonrasında Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar)*. Yayınlanmamış doktora tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul. s. 108-146.

V.Carlos İspanya tahtına oturduktan sonra (1516) Aragon ve Belensiye bölgelerindeki Müslümanlara karşı baskılar ortaya çıkmaya başladı. Carlos, ilk olarak Aguilar kentinde Müslümanların eğitileceği bir kilisenin inşası için, Müslümanların müsadere edilen mallarından elde edilen gelirlerin yarısını bu kilisenin inşa edilmesi için tahsis etti. Bir süre sonra, Hristiyan esnafın başlattığı Germería İsyanı (1520)²³, sonuçları itibariyle Belensiye bölgesindeki Müslümanların ağır bedeller ödemek zorunda kaldığı bir isyan oldu. İsyan esnasında Müslümanların zorla dinlerinin değiştirilmesi bir sistem hâline getirilerek kilise ve devlet, buradaki uygulamalardan hareketle İspanya'nın diğer şehirlerinde uygulayacakları Hristiyanlaştırma faaliyetinin teorik ve pratik alt yapısını oluşturdu. Aynı zamanda bu isyan, arkasında devlet ve kilise çevrelerini yıllarca meşgul edecek önemli bir teolojik sorun bıraktı: baskı altında zorla din değiştirmeleri sağlanan Müslümanların vaftizlerinin geçerli olup olmadığı sorunuuydu.

Bir süre sonra Belensiye bölgesindeki Müslümanlar, din değiştirmeleri için sert tedbirleri içeren yeni bir fermanla (16 Kasım 1525) karşı karşıya kaldılar (Muñoz y Gaviria, 1861, s. 92; Danvila y Collado, 1901, s. 153). Buna göre; Müslümanlara başlarına yarım ay şeklinde mor bir şapka takmak zorunluluğu getirildi. Bulundukları yerleri terk etmeleri yasaklanan Müslümanlar, böyle bir durumda yakalanacak olurlarsa kendilerini yakalayanların kölesi olacaklardı. Gümüş, altın gibi ticari değeri olan her şeyi satmaları yasaklandı. Ne saldırı ne de savunma için silâh taşıyacaklardı. Hristiyanlara ait bayram günlerine saygı duymak ve bir âyin merasimi ile karşılaştıklarında hürmeten başlarındakini çıkarıp secdeye varmak zorundaydılar. Ayrıca kiliselerdeki Hristiyan inancının öğretildiği toplantılara katılmaları konusunda gerekli hassasiyeti göstermeleri gerekiyordu.

Carlos, bir müddet sonra, Belensiye bölgesindeki Müslümanların 31 Aralık 1525 tarihine kadar, Katalonya ve Aragon'daki Müslümanların ise (vaftiz olmayan çocuk, kadın ve erkeklerin tümü) Ocak 1526 yılına kadar bulundukları bölgelerden sürülmelerini emreden yeni fermanlar çıkardı (Bleda, 2001, s. 648; Danvila y Collado, 1901, s. 155-157). İspanyol kralının çıkarmış olduğu fermanların amacı aslında Moriskoların sürgün şartlarını zorlaştırarak onların Hristiyan olmalarını sağlamaktı. Fakat bu zor şartlar altında göç etmeyi tercih eden Moriskoların çıkması İspanyol yönetimini zaman zaman zor durumda bıraktı. Nitekim, bu fermanlar (Aralık 1525'te çıkarılanlar), Belensiye bölgesinde Müslümanların tarım, imalât, sanayi ve ticaret

²³ Germería İsyanı (1520) isyanı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bilgin, 2010, s. 107-108.

alanlarındaki çalışmalarını durdurmasına sebep olunca, bu gelişmelerden zarar gören soylular aralarından bir heyeti, fermanın yürürlüğe girmesini engellemek amacıyla Carlos'a gönderdiler (Özdemir, 1996 b, s. 282). Heyet, Carlos'a Fernando tarafından yapılan ve daha sonra da Carlos tarafından tekrarlanmış olan yemini (bölgelerindeki Moriskoların zorla vaftiz edilmeyeceklerine ve sürgüne gönderilmeyeceklerine dair) hatırlatarak, bölge ekonomisinin Moriskolar tarafından ayakta tutulduğunu, refah ve üretimin onlar tarafından sağlandığını, topraktan elde edilen hasadın onlar tarafından kaldırıldığını; kilise ve manastırların onlardan alınan vergilerle ayakta durduğunu ifade ettiler. Ayrıca heyet, Müslümanların denizden uzak bölgelerde iskân edilmeleri sebebiyle, Kuzey Afrika ile irtibata geçmelerinin imkânsız olduğunu, dolayısıyla bu konuda da herhangi bir endişe taşınmaması gerektiğini izah ederek fermanın yürürlüğe konulmasını engellemek istedi. Fakat Carlos, Belensiye soylularının isteklerini karşılamak bir yana, bu kez de Aragon'daki Müslümanların yerlerini terk etmelerini yasaklayan, yerinde olmayanların en geç bir ay içerisinde dönmelerini emreden, cami ve mezbahaların²⁴ kapatılmasını isteyen, önceki fermanın tam tersi yeni bir ferman (22 Aralık 1525) yayımladı (Lea, 2006, s. 97-98).

Carlos'un bu tavrı, Aragon Müslümanları arasında huzursuzluğa sebebiyet verdi ve Almonacir Müslümanları, din değiştirmeleri için gönderilen Hristiyan vaizlere kapılarını kapatarak (Ekim 1525) Ocak 1526'da şehir işgal edilene kadar sürecek olan bir isyan hareketi başlattılar. Yine isyan eden ve Sarakusta yakınında bulunan Maria Kalesi'nde toplanan bir grup Müslüman ise Kuzey Afrika'dan yardım beklentileri boşa çıkınca Hristiyanlar tarafından ele geçirilip köle olarak alıkonuldular (Lea, 2006, s. 98; Özdemir, 1996b, s. 282). Meydana gelen bu gelişmeler üzerine, Belensiye'deki Müslümanlar Katolik Kral'ın peşpeşe yayımladığı fermanların yol açtığı tahribattan kurtulmak için on iki fakihten oluşan bir heyeti Carlos'la görüşmeleri için Madrid'e gönderdiler. Belensiye heyeti, Carlos'tan kendileri hakkında verilen bölgelerini terk etme, cami ve mezbahaların kapatılmasını emreden fermanın yürürlüğe konulmamasını talep ettiler. Sonuç vermeyen bu girişimin akabinde Belensiye bölgesindeki Müslümanlar, kolluk kuvvetleri tarafından etrafları çitlerle çevrili mekanlarda üzerlerine su serpilerek toplu bir şekilde zorla vaftiz edildiler. Vaftiz çalışmalarının başını çekenlerden biri olan Antonio de Guevara isimli şahıs, 1525-1526 yıllarında 27.000 Müslüman'ı bu

²⁴ Moriskoların İslâmî usullere uygun olarak hayvan kesmelerinin önüne geçilmesi için onların kasaplık yapımları yasaklanmıştı; geniş bilgi için bk. Bilgin, 2010, s. 181.

şekilde vaftiz etmekle övünmüştü. Toplu vaftizler esnasında saklanmaya çalışan Moriskoların kimi “Bana su değmedi” diyerek kimi de “takiyye”²⁵ yaptığını söyleyerek Hristiyan olmadıklarını daha sonra ifade ettiler (Lea, 2006, s. 99; Özdemir, 1996b, s. 283). Bu vaftiz işlemleri vuku bulurken Müslümanlar, Benguacil ve Sierra de Espadan gibi yerlerde yeni isyanlar çıkardılar. (Bu iki isyan hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Danvila y Collado, 1901, s. 159-163; Moreno, 1982, s. 89). Sierra de Espadan’da çıkan isyan diğerine nispetle daha büyük ve daha tehlikeliydi (Sanz ve García, 2002, s. 15). Selim Almanzo (el-Mansur) isimli şahsın önderliğindeki isyancılar, barakalar inşa edip dağlarda mevzilendiler. Avrupa’nın birçok bölgesinden askerlerin katıldığı ve Haçlı ruhuyla hazırlanan orduyla isyancılar arasında vuku bulan savaşta bu isyan kanlı bir şekilde bastırıldı²⁶. Bölgedeki Müslümanlar takip edilerek camiler, Kur’ân-ı Kerimler yakıldı.

F. Engizisyon Mahkemelerinin Hristiyanlaştırmadaki Roller

Endülüs Müslümanlarının Hristiyanlaştırma sürecinde İspanyol Engizisyon mahkemesinin önemli bir yeri olmuştur (Dürârece, 1993, s. 70). Müslümanları ilgilendiren her konuda yetki ve söz sahibi olan mahkeme, İspanyol yönetiminin Müslümanlara yönelik uygulamaya koyacağı bütün projelerin her aşamasında etkili olmuş, kilise ve resmî merciler yanında ülke politikalarının belirlenmesinde üçüncü bir güç olarak görev ifâ etmiştir. Katolik inâncını ve dinini korumak ve bu dinden çıkanları şiddetle cezalandırmak için kurulmuş olan bu mahkemeler XIII. (1232) asırdan itibaren faaliyette başlamıştı. İspanyol Engizisyon mahkemesi, bu amaçla ilk kez İşbiliye’de kurulmuştur (1480). Daha sonraları Kurtuba, Ceyyân ve Tuleytula’da şubeleri açılan mahkemenin, Gırnata şubesi Gırnata’da çıkan ilk isyanlar (Busurrat ve Rinde isyanları) sonrasında Kurtuba Engizisyon Mahkemesi’nin bir şubesi olarak faaliyetlerine başlamış (1499) (Yiğit, 1985, c.IX, s. 79; Sâmerrâî, 2000, s. 306) , 1526 yılından sonra ise müstâkil bir mahkeme olarak faaliyetlerini devam ettirmiştir (Ortiz ve Vincent, 1998, s. 129; Moreno, 1982, s. 102). Önceleri Yahudiler’le

²⁵ Başka din mensuplarının yönetiminde kalan Müslüman azınlıkların durumları hakkında geniş bilgi için bk. Miller, K. A. (2000). Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two Fatwās from Fifteenth-Century Granada, *Islamic Law and Society*, VII/2, s. 256-288.

²⁶ İsyanın başındaki kişi Selim el-Mansur ortadan kayboldu ve yaklaşık 2.000 Müslüman katledildi; bk. Muñoz y Gaviria, D. J. (1861). *Historia del Alzamiento de Los Moriscos, su Expulsion de España*, Madrid: Establecimiento Tipografico de Mellado, s. 98.

ilgilenen İspanyol Engizisyon Mahkemesi 1510 yılından itibaren yoğun bir şekilde özellikle Müslümanlarla ilgilenmeye başlamıştır (Cecil, 1996, s. 151).

Sonuç

Gırnata'nın işgal edilmesiyle (1492) birlikte İspanya'daki Müslümanların İspanya'daki siyasî ve askerî varlıkları tamamen sona ermiştir. İspanyol yönetimi, bu tarihten yaklaşık 7 yıl sonra Endülüs Müslümanlarına Gırnata anlaşmasında taahhüt ettiği hiçbir maddeyi dikkate almamış, İspanya'da gerçekleştirmiş olduğu siyasî birliği (1512'de Navar bölgesinin de Kastilya'ya dahil olmasıyla bu gerçekleşmiş bulunmaktaydı) (Braudel, 1994, c.II, 28.), farklı dinlere mensup olan insanları Katolik inancı etrafında birleştirerek ülkede dini birliği sağlamak istemiştir. Bu amaçla 1499-1526 yılları arasında yayımlanan fermanlarla bu sürecin tamamlanması sağlanmıştır. Resmî Hristiyanlaştırma süreci olarak adlandırabileceğimiz bu süreç, İspanya'nın her bölgesinde yaşayan Müslümanların resmen Hristiyan kabul edilmesiyle son bulmuştur. 1526 yılından sonra İspanya'nın Gırnata, Kastilya, Belensiye, Aragon ve Katalonya bölgelerinde yaşayan herkes "Resmen Hristiyan" kabul edilmiştir. Bu bölgelerde yaşayan insanlar, Katolik Krallık tarafından Hristiyan kabul edildikleri için dinin vazettiği hükümlere uymakla mükellef tutularak bu hükümlere uymayanları ise engizisyon mahkemesinde yıllarca süren yargılama süreçleri beklemiştir. Söz konusu tarihten itibaren bütün Endülüs Müslümanları resmî yazışmalarda ve halkın arasında "cristianos nuevos" veya "moriscos" ismiyle anılmışlardır (Muñoz y Gaviria, 1861, s. 101).

İspanyol yönetimi, Hristiyanlaştırma faaliyetlerine başlarken İspanya'nın farklı bölgelerinde yaşayan Moriskoların durumlarını göz önünde tutarak aynı anda başlamamıştır. Gırnata ve Kastilya bölgelerinde yaşayan Moriskolar'a öncelik vermiş 1502 yılına kadar bu bölgedeki Hristiyanlaştırma çalışmalarını (şeklen Hristiyan olduklarını kabul ederek) tamamlamıştır. Belensiye ve Aragon bölgelerinde ise bu süreç, 1526 yılında tamamlanmıştır. Yani, İspanyol yönetimi, Endülüs Müslümanlarını tedricî olarak asimile etmiştir.

Resmi Hristiyanlaştırma süreci tamamlandıktan sonra İspanya topraklarında yaşayan yüz binlerce Morisko'nun iyi birer Hristiyan olmaları için İspanyol yönetimi, kilise çevreleri ve engizisyon mahkemeleri çalışmalarını aralıksız olarak devam ettirmişlerdir. Moriskolar ve çocukları için kilise okulları açılmış, Katolik akaidinin

eğitim ve öğretimi için kitap ve ilmi haller hazırlanmıştır. Moriskolar gruplara taksim edilerek mahalle papazlarının gözetiminde kiliselere düzenli olarak gelmeleri sağlanmıştır.

Eğitim ve öğretim faaliyetlerinin devam ettirilmesi, Hristiyanlık dininin gereklerinin şahsî ve umumî alanlarda yerine getirilmesi maksadıyla sık sık fermanlar yayımlanmaya devam etmiş, bu fermanların icra edilip edilmediği İspanyol Engizisyon Mahkemesi'ne havale edilmiştir. 1526'da yürürlüğe konulması ertelenen Gırnata Fermanı ve 1567 yılında yayımlanan fermanların içeriklerine bakıldığı zaman İspanya'daki Moriskolar'ın resmî veya şekli Hristiyan olmaları hiçbir zaman İspanyol yönetimi tarafından yeterli görülmemiştir. Bu fermanların (1526 ve 1567) ortak maddelerinde bu durum kendini açıkça belli etmiştir.

Arapça konuşma ve yazma yasaklanmış, Arapça kitapların ortadan kaldırılması sağlanmıştır. Bu yasak, Moriskoların İslâm dini ve kültürüyle olan irtibatını kesmek amacıyla konulmuştur. Bu amaca hizmet için İspanya'nın birçok bölgesinde halk meydanlarında binlerce Arapça eser yakılmıştır.

Mağribî isim ve soy isimlerin kullanılmasının yasaklanması (İbn. gibi) Moriskoların sosyal haritalarını kaybetmesine sebep olmuştur. Bu yasaktan sonra bir Morisko'nun hangi aile ve kabileye mensup olduğunun tespiti zor hâle gelmiştir (Moreno, 1982, s. 114).

İslâmî giyim tarzını yansıttığı gerekçesiyle, Mağribî elbiselerin giyilmesi ve terzilerin bu tarz elbiseler dikmeleri yasaklanmıştır. Kadınların İslâmî usüllere uygun giyinmeleri ve başlarını örtmeleri ve elleri ve ayaklarına kına yakmaları yasaklanmış, sosyal ve bireysel hayatta İslâm'ın izleri yok edilmeye çalışılmıştır. Doğum yapacak Morisko kadınlarının çocuklarına İslâmî isimler vermemeleri için Moriskolar'ın ebelik yapmalarına yasak getirilmiştir.

Evlilik ve benzeri düğün merasimlerinin Hristiyan âdet ve geleneklerine uygun olarak yapılmasına ehemmiyet verilmiştir. Bu amaçla, düğünlerde Mağribîlere has olan leila ve zambra (şarkı ve oyun) izin verilmemiştir. Bilhassa cuma günleri bütün Morisko evlerinin kapılarının açık bırakılması emredilerek Hristiyan yetkililerinin Morisko evlerine rahatça girmeleri sağlanmıştır. Moriskoların cuma gününü kutlamalarının ve namaz kılmalarının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Moriskoları içinde yaşadıkları Hristiyan toplumlarından ayıran en önemli sosyal göstergelerden biri de hamamlardı. Hamamların

Endülüs topraklarında çok olması onların temizliğe ne kadar önem verdiklerini gösterir. İslâm'ın toplumdaki en büyük göstergelerinden biri olarak kabul edilmeleri sebebiyle İspanyol yönetimi hamamların yıkılması için fermanlar yayımlamıştır. Şahsî ve umumî bütün hamamların yıkılması istenmiş, riayet etmeyenlere başta hapis olmak üzere maddî cezalar verilmiştir (Lea, 2006, s. 226, dn.29).

İspanya'da Moriskoların iyi birer Hristiyan olmaları için yapılan çalışmaların yürütülmesi konusunda İspanyol kralları zaman zaman Papalık makamına başvurma gereği duymuşlardır. Toplu vaftizler ve baskıyla yapılan din değiştirmenin geçerli olup olmayacağı konusunda, bu vaftizlerin geçerli olmayacağını ifade eden vicdan sahibi din adamlarının görüşlerine karşılık, Vatikan'dan gerekli ruhsatlar alınmıştır. Vatikan'daki Papalar ilahî iradeye uygun olmadığı hâlde, Moriskoların kurtuluşuna vesile olduğu iddiasıyla baskı altındaki Hristiyanlaştırma faaliyetlerine izin vermişlerdir.

Kaynakça

- Ahbârü'l-'asr fî İnkıdâi devleti Benî Nasr.* (müellifi meçhul) (1991). (H. Münis, Nşr.). Kahire.
- Aguilera, M. B. (1983). *Historia de la conquista de la nobilissima ciudad de loja*. Granada: Ayuntamiento de Loja.
- Baroja, J. C. (1957). *Moriscos del reino de granada: (ensayo de historia social.*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Bilgin, F. (2010). *Nasrîler (Benî Ahmer) devleti sonrasında Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar).* Yayınlanmamış doktora tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Bleda, J. (2001). *Coronica de los moriscos de españa*, Valencia: Universidad de Valencia.
- Boronat y Barrachina, P. (1992). *Los moriscos españoles y su expulsión*. Granada: Universidad de Granada.
- Braudel, F. (1994). *Akdeniz ve Akdeniz dünyası.*(Cilt 2) (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: İmge.
- Burin, A. G. ve Sandoval, A. G. (1996). *Los Moriscos del Reino de Granada, según sínodo de Guadix de 1554*.Granada.
- Cecil, R. (1996). *The Spain inquisition*. New York-London: Norton and Company.
- Coleman, D. W. (1996). *Creating Christian Granada: religion and community on the old-world frontier. 1492-1570*. Urbana, Illinois.
- Danvila y Collado, M. (1901). *Los Moriscos Españoles y su expulsión*. Valencia: Francisco Vives y Mora.
- Dürârece, B. (1993). *el-Endelüsiyyüne'l-Müslimûn ve muhâkemetü't-teftiş, el-zikrâ hamsemie senetü li sukûtu Gırnata, 1492-1992*. Zagvan.

- Epalza, M. (1992). *Los Moriscos antes y después de la Expulsión*. Madrid: Editorial Mapfre. www.cervantesvirtual.com/FichaObra (12.09.2008).
- Esteban, E. S. (1998). *Felipe II y Los Moriscos Valencianos, Las Repercusiones de la revuelta Granadina (1568-1570)*. Universidad de Valladolid, Catedral Felipe II (ed.) Salamanca.
- Fernandez y Gonzalos. (1866). *Estado social y politico detos Mudejeres de Castilla*. Madrid.
- Garía, B. L. (1993). *El Retorno de Los Moros*. (Mapfre. Ed.), İnmiğración Magrebî en España. Madrid.
- Gonzalo, C. G. (2007). Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500). *En la España medieval*, 30, 335-380.
- Harvey, L. P. (2005). *Muslims in Spain: 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harvey, L. P. (1997). *Capitulations of Granada* (T. Ruiz, Çev.). (M. İberia, O. R. Constable, Ed.). Philadelphia.
- Hitos, F. A. (1993). *Mártires de la Alpujarra en la rebelión de los Moriscos (1568)*. Granada: Universidad de Granada.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406) (1997). *Kitâbü'l-Iber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-berber ve men Âsarahum min zevî's-sultânî'l-ekber*. (Cilt VI). Beyrut: Dârü'l-fıkr.
- Înân, M. A. (1974). *Asrû'l-murâbûîn ve'l-muvâhhidîn fî'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme.
- Înân, M.A.(1987). *Nihâyetü'l-Endelüs ve târihu'l-'Arabi'l-mutenassırîn*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Iversen, R. F. (2002). *Prophecy and Politics: Moriscos and Christians in sixteenth and seventeenth century Spain*. Yayınlanmamış doktora tezi, US, Princeton University.
- Janer, D. F. (1857). *Condición social de los Moriscos de España*. Madrid: La Real Academia de la Historia.
- Kettanî, A. M. (1996). Gırnata'nın düşmesinden IX. yy. sonuna kadar Endülü's'te İslam (S. Erşahin, Çev.). *Kutlu doğum haftası sempozyumu* (1996). (s. 65-69). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kettânî, A. M. (1992). *İnbîâsü'l-İslâm fî'l-Endelüs*, İslamabad: Câmîatü'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye.
- Lane-Poole, S. (1888). *The Moors in Spain*. London.
- Lea, H. C. (2006). *İspanya Müslümanları, Hristiyanlaştırılmaları ve sürülmeleri* (A. Davudoğlu, Çev.). İstanbul: İnkılâb Yayınları.
- Lea, H. C. (1998). *el-'Arab ve'l-Müslimün fî'l-Endelüs ba'de sukûti Gırnata* (H. S. Kermî, Trc.). Beyrut: Dâru Lübnân.
- Levi-Provençal. E. Nasrîler. *İslam Ansiklopedisi*. 9, 114-118.
- Levi-Provençal, E. ve Baysun, M. C. (1979). *Moriskolar*, Longas, P. (1998). *La Vida religiosa de Los Moriscos*. Granada: Universidad de Granada.
- Longas, P. (1993). *el-Hayâtü'd-dîniyye li'l-Moriskiyyîn el-Endelüsiyyîn*. (C. Abdurrahman, Çev.). Zağvan.

- Makkarî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö.1041/1631) (1998). *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb = Urfü't-tîb fi't-ta'rîf bi'l-vezîr İbni'l-Hatîb*. (Cilt VI) (İhsan Abbas, Nşr.). Beyrut: Dâru Sâdır.
- Marmol, L. C. (1797). *Historia de rebellion y castigo de los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Sancha Basımevi.
- Mendoza, D. H. (1830). *Guerra de Granada*. (B. Monfort, Haz.). Valencia: Libreria de Mallén y Berard.
- Miller, K. A. (2000). Muslim minorities and the obligation to emigrate to Islamic territory: two fatwās from fifteenth-century Granada. *Islamic Law and Society*. 7/2, 256-288.
- Moreno, A. A. (1982). *The Spanish treatment of Moriscos as a model for the treatment of native Americans*. Yayınlanmamış doktora tezi, Boston University, US.
- Muñoz y Gaviria, D. J. (1861). *Historia del Alzamiento de Los Moriscos, su expulsion de España*. Madrid: Establecimiento Tipografico de Mellado.
- Ortiz, A. D. ve Vincent, B. (1998). *Târîhu Müslimi'l-Endelüs - Mûriskiyyûn (hayâtu ve me'sâtu ekâliyye)*. (A.S.Taha, Trc.). Katar.
- O'Callaghan, J. F. (2004). *Reconquest and crusade in medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Özdemir, M. (1996a). Gırnata. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 14, 51-57.
- Özdemir, M. (1996b). İspanya Krallığı'nın XVI. Yüzyılda Endülüs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Politikası, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 243-284.
- Rıdvân, N. A. (1998). *Cühûdü'l-Osmâniyyûn li-inkâzi'l-Endelüs ve istirdâd fi matla*. Mekke: Mektebetü tâlibi'l-Câmii.
- Salim, S. A. (1993). *A'lakatü Mısır el-memlûkiyye bi Ğırnata kabîlu ve vukubu sukûtiha, el-zikrâ hamsemie senetü li sukûtu Ğırnata, 1492-1992*, Zagvan.
- Sâmerrâi, H. İ. ve diğerleri. (2000). *Târîhu'l-'Arab ve hadâretihim fi'l-Endelüs*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd el-müttehhide.
- Sanz, J. A. C. ve García, P. P. (2002). *Los Moriscos de Cortes y los Pallás*. Valencia.
- Tâhâ, A. Z. (2004). *Hareketü'l-mukâvemeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs ba'de sukûti Ğırnata*. Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1983). *Osmanlı tarihi: İstanbul'un fethinden Kanuni Sultân Süleyman'ın ölümüne kadar*. (Cilt 2). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Williams, D. S. (1993). *Beyond the limits of genre: the rhetoric of History in the Guerras civiles de Granada*. Princeton.
- Yiğit, İ. (1985). *Siyasi-dînî-kültürel-sosyal İslâm tarihi: Endülüs (Ğırnata), Benî Ahmer devleti ve kuzey Afrika İslâm devletleri*. (Cilt 9). İstanbul: Kayhan Yayınevi.
- Zayas, R. (1996). Endülüs'te yüz binlerce Müslüman katledildi. *Endülüs'ten İspanya'ya*. Ankara: TDV., 111.
- <http://www.newadvent.org/cathen/15030c.htm> (Ekim 2009).

ANADOLU’DA MÜSLÜMANLARA KARŞI İLK HAÇLI YAPILANMASI (BİZANS – SEYFÜDDEVLE eL- HAMDÂNÎ MÜCADELESİ)

Edip AKYOL

Diyanet İşleri Başkanlığı

Özet

İslâmiyet’in, Hristiyanlığın aksine büyük bir süratle yayılması, Müslümanların Suriye, Filistin ve Anadolu’ya hâkim olmaya çalışması, Bizans İmparatorluğunu ciddi bir şekilde endişelendirmişti. Bu yüzden Bizans İmparatorluğu, hem İslâmiyet’in yayılışını durdurmak hem de Müslümanların Anadolu’ya hâkim olmalarını engellemek için yoğun bir çaba içerisine girmiştir.

Haçlı seferleri öncesinde Bizans ile yapılan bu mücadelenin İslam toplumu üzerindeki etkileri ve İslam tarihi açısından da önemi büyük olmuştur. Özellikle Bizans ile mücadelenin, Hz. Ömer döneminin son zamanlarına kadar Hristiyan yapısını korumuş bir hanedanlık olan Hamdânîler tarafından yapılması ayrıca önem arz etmektedir.

Çalışmamız, Seyfûddeve’nin Bizans İmparatorluğu ile yaptığı mücadele sonucunda, Bizans İmparatorluğunun Seyfûddeve’ye karşı bir Haçlı yapılanmasına gittiği süreci içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Bizans, Seyfûddeve, Anadolu, Haçlı.

Abstract

First Crusader Formation(Arrangement) against Muslims in Anatolia

Rapidly expansion of Islam contrary to Christianity and the Muslim’s attempts to dominate Syria, Phalestine and

Anatolia, seriously concerned Byzantine Empire. Because of this, Byzantine Empire has begun to show intense effort both to stop the spread of Islam and to prevent the domination of Anatolia by Muslims.

This struggle against Byzantine before the Crusades has important effects on both Community and history of Islam. In particular, the fact that this fight against Christianity made by Dynasty of Hamdaniler that maintained Christianity until the last period of Hz.Ömer is made the issue more important.

This study include the period of formation of Crusades by Byzantine Empire against Seyfuddevle after the struggle of Seyfuddevle with Byzantine.

Keywords: Byzantine, Seyfuddevle, Anatolia, Crusader.

Kurte

Li Anadolê Sazîbûna Yekem a Xaçperestan li Hemberî Misilmanan (Têkoşîna Bîzansiyan û Seyfuddewle el-Hemdanî)

Belavbûna Îslamiyetê, ku berawajiyê Xirîstiyaniyê lezgîn bû û helwesta hakimbûna Misilmanan li ser Surî, Felestîn û Anadolê, Împaratoriya Bîzansê xistibû nav fikaran. Ji ber vê yekê Împaratoriya Bîzansê hem ji bo belavbûna Îslamiyetê rawestîne hem jî ji bo ku hakimbûna Misilmanan li ser Anadolê asteng bike, ketiye nav keftûlefteke mezin.

Bandora vê têkoşîna ku beriya seferên xaçperestî li hemberî Bîzansiyan hatiye kirin li ser civaka Îslamê û ji aliyê dîroka Îslamê ve xwediyê giringiyeke mezin e. Bi taybetî jî têkoşîna li hemberî Bîzansiyan a ji aliyê Hemdaniyan ve, ku heya serdema dawîn a Hz. Omer wekî xanedaniyeke Xirîstiyaniyê dijiyan, giringiyeke cihê nîşan dide.

Xebata me pêvajoya têkoşîna Seyfuddewle a li hemberî Bîzansiyan û sazîkirina xaçperestî ya Bîzansiyan a li hemberî Seyfuddewle daye ber xwe.

Peyvên Sereke: Bîzans, Seyfuddewle, Anadol, Xaçperest.

چکیده

نخستین مقابله صلیبی با مسلمانان در آناتولی (مجادلات حمدانیان، بیزانس، ثیف الدولة)

اسلام بر خلاف مسیحیت در مدت زمان کوتاهی مرزهای جهان را درنوردید و تسلط اسلام بر سوریه، آناتولی و فلسطین، بیزانسی ها را دچار وحشت کرد. به همین خاطر امپراتور بیزانس برای مقابله با جهانگیر شدن اسلام و هم چنین برای عدم تسلط مسلمانان بر آناتولی، فعالیت گسترده ای در پیش گرفت

پیش از دوران مقابلات و هجوم های صلیبی و به ویژه در دوران خلیفه دوم، اسلام قنط فراوانی کسب کرده و در دوران حمدانیان نفوذ اسلام بر مناطق هم جوار بیزانسی ها آنان را به ترس و هراس انداخته و زمینه های شکل گیری حمله بیزانسی ها به مسلمانان فراهم آمد. این پروژه تحقیقی بر آن است تا به بررسی دورانی بپردازد که در نتیجه اقدامات ثیف الدولة، های فراوانی را علیه اسلام صورت دادند. بیزانسی ها مقابلات و رویارویی

کلمات کلیدی: بیزانس، ثیف الدولة، آناتولی، صلیبی.

الملخص

التنظيم الصليبي الاول في الأناضول ضد المسلمين
(قتال البيزنطة و سيف الدولة سلطان الحمداني)

الانتشار الإسلامية السريع على عكس المسيحيين والعمل على السيطرة على السورية و فلسطين و الأناضول كان قد أقلق الإمبراطورية البيزنطية بشكل جدي. لذلك ، فإن الإمبراطورية البيزنطية ، بذلت جهودا كبيرة لمنع انتشار الإسلام والمسلمين في الأناضول.

كان لهذا القتال الذي حصل قبل الحروب الصليبية دحض الصليبيين اثار كبيرة على المجتمع الاسلامي و كان له اهمية كبيرة. و من المهم ايضا ان هذا الحروب قد حصلت في عهد الحمدانيين الذين كنوا يحافظون على بنيتهم المسيحية حتى تواريخ الاخيرة من عهد الخليفة عمر.

تتضمن هذه الدراسة مرحلة التنظيم الصليبي من قبل الإمبراطورية البيزنطية دحض سيف الدولة بعد قتال سيف الدولة دحضهم.

الكلمات الأساسية: البيزنطية ، سيف الدولة ، الأناضول ، الصليبيون.

Giriş

Dünya coğrafyasında Doğu-Batı¹ ifadeleriyle adlandırılan topraklar, insanlık tarihi boyunca çeşitli zaman dilimlerinde tekrarlanan bir sürtüşmeye neden olmuştur. Bu bakımdan, birçok

¹ Doğu-Batı tanımlamaları için (bkz. Togan, 1981, s. 11-22).

medeniyete beşiklik etmiş olan Anadolu'nun² her karış toprağı uzun bir tarihin emsalsiz hazineleri ve hatıraları ile doludur.

Tarih boyunca Müslümanların hemen her dönemde Bizans ile ilişkileri olmuş ve Anadolu'daki Bizans topraklarını miras edinenler bugün bu topraklarda yaşayan Müslümanlar olmuştur. Ancak bu dönem üzerinde bilimsel çalışmaların ülkemizde yeterince yapılmadığı gerçeğini kabul etmek gerekir. Buna karşılık Batılı müellifler, bu konuda daha çok üretken olup bu dönemle ilgili bütün alanlarda geniş kapsamlı çalışmalar yapmakta ve kendi yorumlarını dile getirmektedirler.

Gerek İslam tarihi gerekse Anadolu'nun tarihi için önemli bir dönemi ifade eden Hamdânîler (905–1004)³ ve onların en güçlü siması olan Seyfûddevlî (916–967)⁴, Yukarı Fırat Bölgesinde, Harput (Hısn Ziyad) kalesi yakınında, 923 yılından itibaren Bizans İmparatoru Romanos I. Lekapenos (920–944)'un Şark kuvvetleri Domestikos'u olan komutanı bozguna uğratarak, meşhur Bizans Savaşlarını başlatan kişi olarak tarihe geçmiştir (İşıltan, 1966, “*Seyfûddevlî*”, c. X, s. 536). Böylece Doğu Anadolu'da yıllarca devam eden Bizans taarruzu durdurulmuş ve Müslümanların atağa geçtiği bir dönem başlamıştır. Bundan dolayı, bu dönem sadece Müslümanlar açısından değil aynı zamanda Bizanslılar için de önem taşımaktadır.

² Günümüzde Türkiye'nin Asya kesimindeki topraklarına verilen Anadolu ismi, Ortaçağ'dan beri çeşitli büyüklükte birimler için kullanılmıştır. Anadolu kavramı Bizans döneminde ortaya çıkmıştır. Bu deyim Bizanslıların “güneşin doğduğu yer” anlamında kullandıkları Gerkçe “anatoli” kelimesinden türemiştir. Araplar ve genel olarak Müslümanlar, Anadolu'ya “Bizans Memleketi (Diyar-ı Bizans) demişlerdir. (Bkz. Tuncel, C. III, 1991. S. 106–107).

³ Bölgenin tarihinde önemli rol oynayan Hamdânîler, Araplar'ın en büyük kabilelerinden Rebîa'nın Tağlib koluna mensuptur. (Bkz: el-İş, t.y, s. 199; el-Cümeylî,, 1984, s. 273.) İslâmiyet'ten önce Hristiyan (İslâm'ın ilk döneminde dinlerini korumuşlardı ve asrın sonuna kadar Hristiyan olarak kalmışlardı) olan Tağliboğulları Tihâme'den kuzeye göç etmiş, sonraları kendi adlarını alan Diyâr-ı Rebîa ve Musul bölgesine yerleşmişlerdi. Tağliboğulları sağlam, kuvvetli ve sayıca çoktular. Cahiliye döneminde büyük bir güce sahiptiler. (Bkz. El-İş, s. 199.) Hz. Ömer zamanında cizyeye bağlanan kabile daha sonra Müslüman olmuştur. (Bkz: Karaarslan 1997, c. XV/446).

⁴ Asıl adı Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah Ebu'l-Heycâ b. Hamdan b. Hamdun et-Tağlibî er Rabi'idir. (Bkz: Keyyâli, 1939, s. 6; İşıltan, 1966, “*Seyfûddevlî*” İA, X, s. 536). IV. (X.) asırda, Abbasî devletinin zevali devresinde, ortaya çıkan müstakil hanedanların en mühimlerinden birisi olan Hamdânîler'in kudretli emiri ve bu hanedanın Halep kolunun kurucusudur. Seyfûddevlî, savaşçılığı ve özellikle bu asırda yeniden bir yükseliş devri yaşayan Bizans'a karşı mücadelesi ile İslâm dünyasının kahramanlık destanlarına mevzu olmuş, edip, şair ve âlimlerin koruyucusu sıfatı ile büyük şöhret kazanmıştır (bkz. İşıltan, 1966, “*Seyfûddevlî*” İA, X, s. 536).

İslâmiyet'in, Hıristiyanlığın aksine büyük bir süratle yayılması ve Müslümanların Suriye, Filistin ve Anadolu'ya hâkim olmaya çalışması, Bizans İmparatorunu ciddi bir şekilde endişelendirmiştir. Bu yüzden, hem İslâmiyet'in yayılışını durdurmak hem de Müslümanların Anadolu'ya hâkim olmalarını engellemek için yoğun bir çaba içerisine girdiği görülmektedir.

Haçlı seferleri öncesinde Bizans ile yapılan mücadelenin İslam toplumu ve İslam tarihi üzerindeki büyük etkileri olmuştur. Özellikle de bu mücadelenin, Hz. Ömer döneminin son zamanlarına kadar Hıristiyanlığı korumuş olan bir hanedanlık (Hamdânîler) tarafından olması ayrıca önem arz etmektedir.

Çalışmamızda Seyfûddeve'nin Bizans ile yaptığı bütün savaşları değil, Haçlı seferleri öncesinde Anadolu'da ilk haçlı yapılanması olduğunu düşündüğümüz savaşları ele almayı uygun gördük. Çünkü bu savaşlara kadar Bizanslılar, Müslümanlara karşı kendi güçleri ile karşı koymuş veya taarruzda bulunabilmişlerdir. Ancak Bizanslılar, Seyfûddeve'ye karşı tek başlarına karşı koyamayacaklarını anlayınca bunun üzerine farklı milletler (Bizans, Rus, Ermeni, Bulgar ve Hazarlar)'den yardım istemiş ve adeta bir haçlı ordusu meydana getirmişlerdir. Haçlı ordusu diyoruz; çünkü Bizanslılar henüz Seyfûddeve ile karşı karşıya gelmişken 330/941 Haziranında Rus taarruzuna uğramış ve Ruslar, Bithynia'nın Karadeniz kıyılarına bir çıkartma yaparak Boğaziçi'nin bütün Anadolu yakasını tahrip etmişlerdi (Ostrogorsky, 2006, s. 258–59). Ruslar ile savaş halinde olan Bizanslıların, Ruslardan yardım istemesi ve Rusların da bunu kabul etmesi basit bir ittifak değildir. Burada Müslümanlara karşı yapılan bir ittifaktan söz etmek mümkündür.

1- Seyfûddeve'nin Bizans ile Mücadelesinin Başlaması

327/938 yılının Eylül ayında Seyfûddeve, yukarı Fırat bölgesinde Ioannes Kurkuas'a karşı büyük bir zafer kazandıktan sonra Koloneia (Şebinkarahisar) bölgesini tahrip etmek üzere Bizans arazisine girdi (329/940). Bu arada hilâfet merkezinde karışıklıklar çıkınca Seyfûddeve geri dönmek zorunda kaldı (Ostrogorsky, 2006, s. 258).

Seyfûddeve'nin geri çekilişi, 330/941 Haziranında ani bir Rus taarruzuna uğrayan Bizans için de bir fırsat doğmasına zemin hazırlamıştır. Ruslar, Bithynia'nın Karadeniz kıyılarına bir çıkartma yaparak Boğaziçi'nin bütün Anadolu yakasını tahrip ettiler. Doğuda mevcut olan savaş fasılası (hilâfet merkezindeki karışıklıklardan

dolayı Seyfûddevlle'nin Bizans'la savaşmayı bırakıp geri dönmesi) Ioannes Kurkuas'a, Boğaziçi sahillerindeki savaş sahnesinde görünmek ve düşmanlara karşı etkili harekâta bulunma imkânını verdi (Ostrogorsky, 2006, s. 258).

Rusları Boğaziçi kenarında yendikten sonra Ioannes Kurkuas, Mezopotamya'daki teşebbüslerini yeniden ele almak üzere tekrar Doğu'ya dönebilirdi. Hızlı bir şekilde Martyropolis (Meyyafarikin, şimdiki Silvan), Amida (Diyarbakir), Dârâ ve Nisibis (Nusaybin)'i zapt ettikten sonra (332/943), Hıristiyan kutsal emanetlerin en büyüklerinden birisinin, Abgar efsanesiyle şöhret kazanmış Hz. İsa'nın mucize yaratan tasvirinin, muhafaza edildiği Edessa (Urfâ) üzerine yürüdü. Şiddetli bir kuşatma sonunda, şehir ahali, "insan eliyle yapılmış" *Mandilion*'u Bizans kumandanına teslim etmek zorunda kaldı. Bizans silahları sayesinde Müslümanların elinden kurtarılan kutsal emanet, çok büyük bir tören ile İstanbul'a götürüldü. Bizans başşehirinde, 15 Ağustos 944 (24 Muharrem 333)'te yapılan kutsal emaneti karşılama töreni de çok büyük bir bayrama dönüşmüştür (Ostrogorsky, 2006, s. 258–59).

Ioannes Kurkuas'ın zaferleri, Bizans sınırının büyük ölçüde doğuya doğru kaymasına yol açar. Bu zaferler, Anadolu ve Önasya'da Bizans'ın itibarını yükseltmiş ve Nikephoros Phokas ile Ioannes Çimiskes idaresinde yapılan nihaî taarruzun başlangıcını da teşkil etmiştir. Bizans devletinin gücünün artmasından etkilenen birçok Arap kabilesi, Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra, Bizans eyaletlerinde iskân edilmişlerdir. Arap sınır bölgesinin bu şekilde tenhalaşması, Bizanslıların sonraki ilerlemelerini kolaylaştırmıştır. (Ostrogorsky, 2006, s. 258–59).

2- Bağras ve Maraş Savaşı (333/944)

Seyfûddevlle'nin İhşidîler ile meşgul olduğunu gören Bizans, Seyfûddevlle'nin aynı anda iki cephede savaşamayacağını düşündüler ve bu durumu fırsat bilerek Suğur'a⁵ karşı saldırıya geçtiler. Bu gölgedeki hâkimiyetinin ancak Suğur'u elde tutmak ve güvenliğini sağlamakla mümkün olacağını gören Seyfûddevlle, süratli bir şekilde Bağras ve Maraş'taki savaş meydanına geçerek Bizans ordusuna dar geçitlerde pusu kurup ablukaya aldı ve onları büyük bir hezimet

⁵ Bizans İmparatorluğuyla İslâm devletleri arasındaki müstahkem sınır bölgelerine verilen ad. Bölgenin dâhili yerlerinden olup ayrıca deniz sahilinde ve düşman sınırında bulunan önemli bir yer (Bkz. ŞEK'A, 1977, s. 95).

uğrattı. Ayrıca Müslüman esirleri kurtarıp büyük miktarda ganimet elde ettikten sonra, hâkimiyetini kurmak için yarım kalan işlerini tamamlamak üzere Haleb’e geri döndü (Şek’a, 1977, s. 124).

3- Gazvetü’l-Musîbâ (339/950)

Seyfûddeve, 339 (950–951) senesinde tekrar Bizans topraklarına girerek Semendu ve Harşana’yı fethedip birçok Bizans askerini de esir aldı. İç taraflara doğru ilerleyerek Sâriha’ya kadar (burası Bizans’ın başkentine (İstanbul) yakın bir yerd) ulaştı. Bağras’tan gelenler ile Tarsus’tan gelen atlılarla birlikte daha da güçlenen Seyfûddeve, başında Domestiko⁶ olan Bizanslılarla yaptıkları savaşta onları çok acı bir hezimete uğrattı.

Seyfûddeve, kazandığı zaferin etkisiyle o kadar ilerlemişti ki, düşman toprağında kat ettiği uzun mesafede geri dönüşündeki tehlikeleri unuttu. Geri dönüşünde, düşmanın ona ve ordusuna geçitlerde ve tehlikeli yerlerde pusu kurması kaçınılmazdı. Çünkü burası, Bizans topraklarıydı ve dolayısıyla topraklarını ondan daha iyi biliyorlardı ve nihayet iki ordu arasında savaş başladı (Şek’a, 1977, s.124).

Seyfûddeve’nin bu ilerleyişinin atları, develeri ve askerleri yorması, hatta askerlerin bir kısmının artık savaşmayı reddetmesi (Şek’a, 1977, s. 125–26) ve ordudaki esirlerin çoğunun her an bir isyan tehlikesi arz etmesi de, Seyfûddeve’yi dönmek zorunda bıraktı. Ancak, Seyfûddeve, dönüşte Domestikos tarafından Darb el Kankarûn⁷ geçidindeki, el-Hades’te baskına uğradı. Yanında bulunan Müslümanların bir bölümü esir düştü, bir bölümü de öldürüldü. Bizanslılar, ganimetleri ve esirleri geri almanın yanında, Müslümanların silahlarını ve mallarını ele geçirdiler. Seyfûddeve’nin çok az sayıda askeriyle kurtulabildiği (İbnü’l-Esir, 1996, c. VIII, s.485–86; İbn Kesir, 1995, c. XI s.383; Münecimbaş, c. I, s. 259; Şek’a, 1977, s. 126) bu savaşa “Gazvetü’l-Musîbâ” adı verildi (Abdü’l-Câbir, 1981, s. 22).

⁶ Bizans İmparatorluğunda umumiyetle doğu ordularının başkumandanına verilen unvan (Bkz. Ostrogorsky, 2006, 336; İbnü’l-Esir de, bu unvanın, o gün için Kostantiniye boğazından itibaren olan bütün Bizans diyarı başkumandanlığı olduğunu ifade etmektedir (1966, VIII/521).

⁷ Bu isim – ki ufak bir değişiklik ile Kankarûn okunabilir - , herhalde Zaytûn yanında Ceyhan’ın da batısında aranılması lazım gelen Ermenice *Kangrot (Enginarlık)*’u ve *Konkernat* silsilesini hatıra getiriyor. Bu hususta mevcut olan *el-Havzât (el-Cavzât)* varyantı doğusundaki, Şimdiki *Engizek* dağı bölgesini düşündürmektedir ki, bu sonuncunun adı her halde *Enkuzut (“bol cevizli”)* kalesinden müştak olsa gerekir. (Bkz. Honigmann,1970, s. 83.)

Bu savaşta Seyfûddeve'nin Bizans'ın Başkenti ve en önemli kalesi konumunda olan İstanbul'a yaklaşması onlarda büyük bir korkuya neden oldu. Seyfûddeve ile (bütün güçlerine rağmen) baş edemeyeceğini anlayan Bizanslılar çareyi başka güçlerden yardım istemekle aradılar.

Haçlı Seferlerinin siyasi nedenlerine baktığımızda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Türk tarihçilerinin ortak görüşü, bu seferlerin ana hedefinin Türk ilerleyişinin önünü kesmek amacını taşıdığıdır. Anadolu'da Türk hâkimiyetinin artması ve Avrupa'nın en büyük devleti olan Bizans'ın Türklerin eline geçmesinin her an gerçekleşebileceği ihtimalinin belirmesidir. Bunun gerçekleşmesi halinde de Avrupa'nın hâkimiyetini ellerine geçirmesi durumu başta Bizans olmak üzere bütün Avrupa ülkelerinde bir korku yaratmıştır (Polat, 2006, s. 67).

Yukarıda beyan ettiğimiz gibi Seyfûddeve'nin Bizans'ın başkentine yaklaşması, Bizanslılar'da böyle bir korku meydana getirmiştir. Bu dönemde, henüz Türklerin böyle bir girişimi yoktur. Ancak Seyfûddeve'nin Anadolu'da hâkimiyet kurmaya çalışması ve Bizans'ın başkentine bu kadar yaklaşması, Bizanslıları böyle bir yapılanmaya sevk etmiştir.

4- Hades Savaşı 343 (954–955)

Bizanslılar, daha önce de ifade ettiğimiz gibi 336 yılında “Hades”i⁸ fethetmişlerdi ve her tarafını tahrip etmiş ve çehresini değiştirmişlerdi. Seyfûddeve tekrar burayı ele geçirerek sakinlerinin çoğunun Arap olmasından dolayı burasını bir Arap şehrine dönüştürmek istiyordu.

Seyfûddeve 343 (954–955)⁹ yılında tam teçhizatlı bir ordu ile Hades'e gitti ve yıkılmış surlarını onarmaya başladı. En kısa zamanda onarımını bitirmek istiyordu ve bu nedenle onarımında bizzat kendisi de çalıştı.

Seyfûddeve'nin Hades'i tekrar inşa ettiğini öğrenen Bardas Phokas, sayısız elli bini bulan Rum, Rus, Ermeni, Bulgar, Hazar¹⁰ ve

⁸ Yâkût el-Hamevî, Hades'i “Malatya, Sûmeysât ve Maraş arasında bir bölgede alan kuvvetli bir sınır kalesi” diye tarif etmektedir (bk. 1986, II, 263). Bu tanımlama, Hades'in bir “kale etrafında yapılanmış bir kale-şehir” olduğunu göstermektedir.

⁹ Ostrogorsky olayın tarihini 953 olarak vermektedir. (Bkz. 2006, s. 263).

¹⁰ VII-XI yüzyıllar arasında Karadeniz ile Kafkas dağlarının kuzeyinde ve İdil (Volga) nehri dolaylarında hüküm süren bir Türk devleti. Hazarlar'ın Bizans ile ilişkileri zaman

diğer gruplardan oluşan tam teçhizatlı bir ordu ile onları karşılamaya gitti. Seyfüddevle, hizmetlilerinden oluşan beş yüz kişinin de bulunduğu bir ordu ile Phokas'ın karşısına çıktı. Sabah vaktinden ikindiye kadar devam eden bu savaşta, Bizans ordusundan yaklaşık üç bin kişi öldürüldü ve bir o kadar da esir edildi (İbnü'l-Esir, 1996, c. VIII, s. 508; Ostrogorsky, 2006, s. 263; Şek'a, 1977, s. 128) .

Her iki taraf için de acı sonuçlar meydana getiren Hades savaşı, Araplar için büyük bir şeref, Bizanslılar için ise büyük bir kayıptı. Çünkü onların bu kaybı büyük ordularına rağmen büyük bir hezimetti.

Hades, Bizanslılar için çok önemli bir yerdı ve onlar burayı geri almak için özellikle altı yıl boyunca çalışmışlardı. Hezimetlerinden on bir ay sonra geri almak için tekrar hazırlıklara başladılar. Savaş alanına gelinceye kadar bu durumdan haberdar olmayan Seyfüddevle, devamlı olarak savaşa hazırlıklıydı. Keşif birlikleri ve gözlemciler, Bizans ordusunun Hades bölgesinde olduğu haberini Seyfüddevle'ye ulaştırdı, Arap emiri hemen seyrini hızlandırdı.

Bizanslılar, Seyfüddevle'nin (Bizans ordusunun karşısına geçip onlarla çarpışmaya kadar) gelişinden haberdar olamadılar. İki taraf arasındaki şiddetli çarpışmadan sonra, Bizanslılar hezimete uğratıldı. Bizanslıların ve onlarla beraber bulunanların büyük bir bölümü kılıçtan geçirildi. Domestikos'un kumandanlarının birçoğu esir alındı. Domestikos, mağlup bir şekilde ülkesine geri döndü (İbnü'l-Esir, 1996, c. VIII, s. 517; Müneccimbaşı, s. 259–260; Şek'a, 1977, s. 129–130).

5- Bizanslıların Haleb'i¹¹ İstilâsı 351 (962)

Seyfüddevle'nin arka arkaya kazanmış olduğu bu zaferler, Bizanslıların zihinlerinde, Müslümanların yeryüzünde büyük bir imparatorluk kuracağı endişesini meydana getirdi. Bizanslılar, bu ilerleyişi nasıl durdurabileceklerini düşünmeye başladılar ve bunun için de en güçlü komutanları ile çok büyük bir hazırlığa giriştiler.

Bizanslılar, kaybettiklerini geri alabilmek için en güçlü komutanlarının önderliğinde büyük bir ordu hazırladılar ve başına daha önce de bahsi geçen Nikephoros Phocas (Nikefor)'ı¹² getirdiler.

zaman sekteye uğrasa da Arapların bu bölgeye akın etmeleri sonucu Bizans ile ittifak kurmuşlardı. (Bkz. Taşağıl, "Hazarlar" 1998, c. 17, s. 116–117).

¹¹ Kuzey Suriye'nin en önemli şehri ve kendi adını taşıyan ilin merkezi olup Anadolu'dan Mezopotamya'ya ve Akdeniz'den İran'a giden yolların kavşak noktasında kurulmuştur. Seyfüddevle zamanında Hamdaniler'in başşehri idi. (Bkz. Yazıcı, 1997, "Halep" c. 15, s. 239–240).

Nikefor, 350/961 yılında büyük bir hazırlığa girişti ve Seyfûddeve'nin karşısına çıkmak için hiç durmadan çalıştı ve birkaç ay içinde hazırlığını tamamladı. İmparatorluğun bütün imkânlarını büyük bir ordunun teçhizatı için kullandı. Seyfûddeve'ye karşı kullanabileceği bütün savaş araçlarını yanına alarak, Bizans, Rus, Ermeni, Bulgar ve Hazarlardan oluşan tam teçhizatlı 200.000 kişiden oluşan büyük bir ordu ile Haleb'e yöneldi (İbn Kesir, 1995, c.XI, s.410; Şek'a, 1977, s. 134; Abdü'l-Câbir, 1981, s. 26). Bizanslıların bu muazzam ordularından otuz bini tamamen zırhlı idi. Otuz bin kadarı da yolları ıslah etmek, özellikle yolları karlardan temizlemek ve surları yıkmakla görevlendirilmişti. Ayrıca dört bin kadar katır da dikenli demir taşımakta idi (İbnü'l-Esir, 1996, c.VIII, s.541).

Seyfûddeve, Bizans ordusunu karşılamak için Haleb dışında, yaya ve atlılardan oluşan 4.000 kişilik bir ordu ile Azaz (Aziziye)'a gitti. Ancak karşısındaki bu büyük Bizans ordusuyla savaşamayacağını anlayınca başkente dönüp, şehrin arkasında çadır kurarak hizmetlisi Necâ'yı, onları karşılamak üzere üç bin (3.000) kişilik bir ordu ile gönderdi. Sonra onları karşılamaya giden ve durumun çok ciddi olduğunu gören Seyfûddeve, kısa bir süre sonra tekrar Haleb'e dönerek bütün cephaneliği halka dağıttı. (Şek'a, 1977, s.134-135)

Sabahın erken vaktinde düşman otuz bin (30.000) atlı ile şehre ilk saldırısını yaptı (İbnü'l-Adîm, t.y. s. 78). Bizanslılar ile Araplar arasında büyük bir savaş meydana geldi. Güç bakımından dengeli olmadığı halde savaş devam etti. Seyfûddeve'nin ordusu sayıca az olmasına rağmen çok güçlü olduğunu söyleyebiliriz, aksi takdirde otuz bin kişilik bir orduya üç bin kişinin bu denli karşı koyması düşünülemez. Buna rağmen düşmanın gerideki kuvvetlerden yardım istediği görülmektedir. Johannes Çemiskes, bunlara ilaveten kırk bin kişi daha gönderdi. Bu büyük ve saldırgan ordu, küçük savunmacı orduyla karşı karşıya gelince Seyfûddeve, ordusunu yeniden düzenlemek için Balis'e yöneldi. Ancak bu durum, savaşan diğer Müslümanların gücünü kırdı ve onlardan çoğu öldürüldü, birçoğu şehre yöneldi ve bir kısmı da kaleye iltica etti. Kalenin saldırıya kapanması nedeniyle kaleye kaçanların kurtulmasına rağmen

¹² Nikefor, Bizans aristokrasisinin en önde geleniydi ve Ön Asya'da büyük bir güç oluşturmuştu. Ondan önce dedesi ve babası da çok büyük savaşçıları ve bunlar sülalece savaşçıydılar. Ancak Nikephoros Phocas savaş konusunda, onlardan daha üstündü. Bizanslılar bu büyük savaşçıyı, batı cephesinden doğu cephesine Seyfûddeve'nin karşısına getirdiler (Bkz. Şek'a, 1977, s. 134).

Bizanslılar, şehri kuşatıp surlarda gedik açmayı başardılar (Şek'a, 1977, s. 134–135).

Seyfüddevle, Domestikos'un Haleb'e girdiğini öğrenince derhal aceleyle işe koyulmuş ve toplayabildiği kadar askerle Halep üzerine yürümüştür. Domestikos'la çarpışmalara girdiği hâlde ona karşı koyabilecek güce sahip olmadığı için savaşa devam edemedi ve yanında bulunanların büyük bir kısmı öldürüldü, hatta Dâvud b. Hamdân'ın evlâdından hiç kimse hayatta kalmadı.¹³ Seyfüddevle de küçük bir grupla kurtulup geri döndü. Domestikos, Haleb dışında olup da “ed-Dâreyn” diye isimlendirilen Seyfüddevle'nin sarayını ve burada her biri on bin dirhemden oluşan üç yüz keselik para ele geçirdi. Ayrıca saraydaki bin dört yüz kadar katırı da alıp götürdü. Domestikos, hazinelerde bulunan eşyaların yanı sıra sayılmayacak kadar çokça silâh ele geçirmiş ve hepsini alıp götürerek Seyfüddevle'nin sarayını yıktırdı. Ele geçirebildiklerini geçiren Domestikos, şehir üzerine saldırıya geçerek şehri muhasara altına almış ve çok kimsenin hayatına kıymıştı. Haleb'in surlarını saldırılarla yıkmaya çalışan Bizanslılar, surda bir gedik açtı. Şiddetle şehirlerini müdafaâ eden Halep halkı ise bu müdafaâ sırasında birçok Bizans'ı öldürüp iyi bir müdafaâ örneği sergiledi. Gece bastırınca Haleplilerin açılan bu gedikleri anında onarmalarıyla, bu durumu gören Bizanslılar ise Gevşen Dağı'na çekildi (İbnü'l-Esir, 1996, c.VIII, s. 540; İbnü'l-Adîm, t.y. s. 81–82).

Bizanslıların şehirden uzaklaşmaları üzerine emniyet görevlilerinin yayaları, halkın ve özellikle tüccarların evlerine saldırıp buraları yağmalamak istemişlerdir. Halk da mallarını kurtarmaya çalışmış ve böylece şehir surları müdafaasız kalmıştır. Bizanslılar, surların müdafaasız kaldığını görünce tekrar şehre doğru yaklaşp, onları alıkoyacak kimse olmayınca surların tepelerine tırmanarak şehir halkının kendi aralarında çatışp durduklarını gördüler. Hemen surlardan aşağıya atlayarak şehir kapılarını açmış ve şehre kılıç zoruyla girerek önüne çıkamı öldürüp, yoruluncaya ve usanuncaya kadar Halep halkını kılıçtan geçirmeye devam etmiştir.¹⁴

Bu arada Haleb'te tutsak bulunan bin dört yüz kadar Bizanslı tutuklu, bulundukları yerlerden kurtulup, ellerine geçirdikleri silâhlarla halka saldırmaya başladı. Bizanslılar, Halep'ten on binden

¹⁴ İbn Kesir, 1995, XI/411; Krş. Şek'a, 1977, s. 135. (Burada Nikefor'un Halep'e ancak eman vererek girdiğini sonra da sözünde durmayp onları kılıçtan geçirdiğini ifade etmektedir.)

fazla kız ve erkek çocuğu esir almışlar ve anlatılmayacak kadar çokça ganimet ele geçirmişlerdir. Bizanslıların yanında mal yükleyecekleri vasıtaları ve binekleri kalmayınca Domestikos, geri kalan malların yakılmasını, mescitlerin ateşe verilmesini emretmişti. Halep halkı, ele geçirilen bu çocuk esirlerden üç binin kurtarılması için Bizanslılara çok miktarda mal vermişlerdi. Ancak Bizanslılar, böyle bir teklifi kesinlikle kabul etmemişler ve yukarıda belirttiğimiz mal ve esirleri alıp gitmişlerdir (İbnü'l-Esir, 1996, c.VIII, s.541–42; İbnü'l-Adîm, t.y. s. 80–81).

Bizanslılar, Halep'e girince şehir halkından bir kısmı iç kaleye sığınmış ve tek başına canlarını kurtarmaya çalışmışlardı. Domestikos, Halep'te dokuz gün kaldıktan sonra ele geçirdiği bu büyük ganimetlerle şehirden ayrılmak istedi. Ancak onunla birlikte bu sefere çıkmış bulunan imparatorun yeğeni bu dönüşe itiraz ederek şöyle dedi: *"Bu şehir elimize geçmiş bulunuyor. Şu anda şehri müdafaa edecek hiç kimse de yoktur, neden geri dönüyoruz?"* Domestikos ise: *"Şu anda bizler imparatorumuzun hiç de beklemediği büyük miktarlarda ganimetler ele geçirmiş, çok kimseyi öldürmüş, etrafı yakıp yıkmış ve burada tutuklu bulunan esirlerimizi de kurtarmış bulunuyoruz. Elimize geçirdiğimiz bu ganimetler şimdiye kadar asla ele geçirilmiş ve işitilmiş değildir."* diye cevap vermiş, aralarında tartışma sürüp gitmiş, sonunda Domestikos imparatorun yeğenine şöyle dedi: *"Haydi, o halde kalk, şu iç kaleye doğru yürü ve muhasara altına al. Ben de askerlerimle şehir kapısını tutacağım."* İmparatorun yeğeni atına binerek kılıcı ve kalkanıyla iç kaleye doğru yürümüş ve Bizanslılardan bir grup da onu izlemiştir. Kale kapısına yaklaştığı bir sırada üzerine bir taş yuvarlanmış ve atından düşünce de anında öldürülmüştür. Domestikos onun öldüğünü görünce yanında bulunan bin iki yüz kadar Müslüman esiri kılıçtan geçirerek ülkesine dönmek üzere harekete geçti (İbnü'l-Esir, 1996, c. VIII, s.541–42; İbn Kesir, 1995, c.XI, s.411; İbnü'l-Adîm, t.y. s. 80–81; Münecimbaşı, t.y. s. 261–262; Şek'a, s. 1977, 136; Abdü'l-Câbir, 1981, s. 26–27).

Bizanslılar, kazanmış oldukları bu zafere rağmen yine korku içindeydiler; Çünkü Seyfüddevle her an çıkıp gelebilirdi. Bu korkudan dolayı Kınnesrin tarafına gözcü yerleştirmişlerdi. Bu onlar için bir başarıydı ama yine de Seyfüddevle'nin başarısı karşısında çok büyük bir şey değildi ve Seyfüddevle gelmeden önce hemen oradan ayrıldılar (Şek'a, 1977, s. 136).

Bizanslılar, Halep Sevâd'ından geçerlerken ekinlere dokunmamışlar ve bir daha buraya geri dönme ümidiyle gittikleri için

Sevâd halkına ekinlerini ekmelerini emretmişlerdir (İbnü'l-Esir, 1996, c.VIII, s.542).

Domestikos ayrıldıktan sonra Haleb şehrinin yeniden imarına başlayan Seyfûddeve, Cemaziyelahir ayında Aynu'z-Zarbe'ye giderek burayı da imar etti. Daha sonra, hatibini bir ordunun başında Tarsuslularla birlikte Bizans topraklarında gazaya gönderdi. Bu ordu, çok sayıda kimseyi öldürerek, aldığı ganimet ve esirlerle geri döndü (Müneccimbaşı, t.y. s. 262–63).

Seyfûddeve'nin hizmetlisi Necâ, bir ordu ile Hısnı Ziyâd'a doğru harekete geçti. Bir Bizans topluluğuyla karşılaşan Necâ, onları mağlup ederek beş yüz kişiyi esir aldı ve muzaffer bir şekilde geri döndü. Arkasından Bizanslılar, Sîs Kalesi'ne yürüdüler ve burayı ele geçirdiler (İbnü'l-Adîm, t.y. s. 77).

Bizanslılar, yine bu senenin (351) Şevval ayında (Kasım 962) Menbic'e saldırdılar. Seyfûddeve'nin buradaki naibi, amcasının oğlu Ebu Firâs el-Haris b. Ebu'l-Alâ Sa'îd b. Hamdân'dı. Bizanslılar onu esir aldılar ve Konstantiniyye'ye götürerek, zindana attılar (Müneccimbaşı, t.y. s. 262–63).

6- Bizanslıların Massisa (Misis) ve Tarsus'u İstilâ Etmeleri (354/965)

Bu yılda Bizanslılar Massisa ve Tarsus'u ele geçirdi. Sonradan Bizans imparatoru olacak olan, Bizans başkumandanı Nikefor (Nikephoros Phokas) İslâm diyarına daha yakın bir noktada olabilmek için Kaysâriyye'de bir şehir kurarak orada ikamet etmiş ve bütün askerlerini ve ailesini buraya taşımıştı. Niyetini anlayan Tarsus ve Massisa halkı ona elçi gönderip her türlü malı ve parayı ödemeyi taahhüt ederek ondan emân dilemiş ve dilediği takdirde şehirlerine kendi adamlarını gönderip orada ikamet etmelerini ve kendilerini yönetmelerini istemişlerdi. Nikephoros Phokas, önce bu teklifi kabul etmişti. Fakat bir müddet sonra Müslümanların bir hayli zayıflayıp savaş güçlerini kaybettiklerini, onlara yardım edecek kimsenin olmadığını öğrendi. Bununla birlikte, büyük bir kıtlığın yanı sıra hiç yiyecek bulamadıklarını, bundan dolayı köpek ve leş yediklerini, aralarında veba hastalığının yayılıp gittiğini, onlardan günde üç yüz kişinin öldüğünü haber alınca verdiği sözden cayarak gelen elçiyi hakaretlere uğratarak getirdiği mektubu başının üzerine koyarak ateşe vermiş, elçinin saçını sakalını yakmıştı. İslâm elçisine böyle davranan Nikephoros Phokas ona hitaben şöyle demişti: “*Siz kışın deliğine girip*

de soluyan ve ölmekle karşı karşıya gelen bir yılan gibisiniz. Birisi yılanı yakalayıp da iyilikte bulunur, soğuşun tesirinden kurtararak ısıtıp da besleyecek olursa hemen canlanır ve o insanı sokar. Şu anda sizler de büyük bir zaaf ve güçsüzlük içine düştüğünüzden dolayı bize itaat ediyorsunuz. Sizi bu hâlinizle bırakacak olursam durumunuz düzeldiği anda derhal saldırıya geçeceksiniz ve o zaman sıkıntı ve cefaları yine biz çekeceğiz.” Tarsus ve Massisahların gönderdiği elçi geri dönmüş, Nikefor (Nikephoros Phokas) ordularını toplayarak bizzat kendisi başlarında Massisa üzerine yürümüş, şehri muhasara altına alarak kılıç zoruyla 13 Recep (15 Temmuz 965) cumartesi günü zapt edip halkını kılıçtan geçirmeye başlamış ve birçok Müslüman'ı şehit etmişti. Nihayet önüne çıkanları doğramaktan vazgeçerek şehirde bulunan Müslümanları alıp Bizans diyarına götürdü (İbnü'l-Esir, 1996, c.VIII, s.560–61; Müneccimbaşı, t.y. s. 265).

Nikefor, Massisa'dan sonra Tarsus'u muhasara altına almış, bu arada Tarsus halkı hemen gelip itaatlerini arz ederek ondan emân dilemiştir. Nikefor bu isteklerini kabul edince Tarsuslular şehir kapılarını açmış, o da halka karşı iyi davranarak derhal ellerinde bulunan bütün silâh, para ve taşıyabildikleri bütün mallarını getirip bırakmalarını emretmişti. Tarsuslular, taşıyabildikleri mal ve silâhları getirip teslim edince karadan ve denizden şehirlerini terk ederek yola koyulmuş, Nikephoros da onları Antakya'ya kadar götürecek kimseleri refakatlerine vermiştir (İbnü'l-Esir, 1996, c.VIII, s.561).

Nikephoros, Tarsus'un en büyük camiini kendi hayvanları için ahır yapıp ve minberi de yaktı. Şehri onarıp müstahkem hale getirerek dışarıdan buraya yiyecek maddeleri ve yem taşımış, böylece fiyatlar bir hayli ucuzlamıştı. Bunu öğrenen Tarsuslular, tekrar şehirlerine geri dönüp Nikephoros'un itaatine girmiş ve bir kısmı Hıristiyanlığa girmiştir (İbnü'l-Esir, 1996, c.VIII, s.561).

Nikephoros Phokas, İslâm diyarına yakın olmak için Tarsus'ta kalmayı arzu etmişse de daha sonra Kostantiniyye'ye geri dönmüştü. O sıralarda Domestikos olan İbn-i eş-Şemeşkik (Joannes Çemiskes), Meyyâfârikin'de bulunan Seyfûddele üzerine gitmek istemişse de İmparator Phokas ona kendisiyle birlikte Kostantiniyye'ye gelmesini emretti ve Joannes Çemiskes de Phokas'la birlikte Kostantiniyye'ye döndü. Nikefor, Tarsus'u istila ettiği sırada halkı mescide topladıktan sonra Minbere çıkmış ve etrafındakilere şöyle dedi: “*Ben nerdeyim?*” onlar da “*Tarsus'un minberi üstündesin*” Nikefor: “*Hayır, Beytü'l-Makdis'in üzerindeyim*” demişti. (İbnü'l-Esir, 1996, c.VIII, s.561).

Şüphesiz Nikefor'un bu davranışı onun gerçek niyetini ve hedeflerini ortaya koymaktadır. Yani onun yaptığı bu savaflara kutsallık atfetmesi, bir fetih amacından çok başka hedeflerinin olduğunu göstermektedir.

Nitekim Haçlı seferleri, XI. yüzyılın sonlarında Avrupa dünyasının “Kudüs'ü kurtarma” sloganı ile Türkleri Anadolu'dan atmak ve bütün Ortadoğu'yu ele geçirmek için başlattığı siyasi amaçlı askeri harekâta katılanlara verilen isimdir (Demirkent, 1996, c. 14, s. 525). Bu saldırılara “Haçlı Seferleri” adı gerçekleştiği zamanda değil, daha sonraki dönemlerde (1250 yılından sonra) Avrupalı tarihçiler tarafından verilmiştir. Bu savaflara iştirak eden katılımcılara omuzlarına kırmızı kumaştan dikilmiş haç işaretleri taşımaları nedeniyle haç taşıyan manasına Haçlılar denilmiştir (Polat, 2006, s. 47).

Yine Haçlı Seferleri üzerine Batılı Tarihçilerden gelenekselciler; Kudüs'ün kurtarılması ya da savunulması adına yapılan seferleri gerçek haçlı seferleri olarak değerlendirmektedir (Riley-Smith, 2004, s. 11; Polat, 2006, s. 55).

Nikefor'un yukarıda zikretmiş olduğumuz davranışında da böyle bir gayenin mevcudiyetinden söz edebiliriz. Bununla birlikte Bizans'ın meydana getirdiği ordunun yapısı ve amacı, açık bir şekilde görünmese de, şekil, hedef ve gaye bakımından erken dönemde başlayan haçlı yapılanması olduğunu söyleyebiliriz (Şek'a, 1977, s. 139). Ancak Haçlı seferlerinden farklı olarak, Nikefor'un meydana getirmiş olduğu ordudaki askerlerin elbiseleri üzerinde 'Haç' işareti bulunmamaktaydı.

7- Bizanslıların İslâm Topraklarına Girişi (354/965)

Bu yılın (354/965) Şevval (Eylül-Ekim) ayında Bizanslılar, İslâm topraklarına saldırıya geçerek Âmid üzerine yürümüş ve şehri muhasara altına alarak halkıyla çarpışmalara girişmişlerdi. Bu muhasara sırasında üç yüz kadar Müslüman şehit olmuş ve dört yüz kişi de esir alınmıştı. Ancak Bizanslılar Âmid'i zapt edemeyince oradan ayrılarak Dara'ya gitmiş ve Nusaybin'e yaklaşmışlardı. Bu arada Meyyâfârikîn'den gelen bir kervan ile karşılaşan Bizanslılar, kervanı olduğu gibi ele geçirdiler; bu durumdan korkuya kapılan Nusaybin halkı da derhal yerlerini terk edip kaçmaya başladı, bundan dolayı da bir bineğin fiyatı yüz dirheme ulaştı (İbnü'l-Esir, 1996, c. VIII, s. 573. Ayrıca bkz. Münecimbaşı, t.y. s. 264).

Bu arada Nusaybin'de bulunan Seyfüddlevle, civardaki bedevi Araplara mektuplar yazıp onlarla birlikte kaçmayı düşündü; fakat kaydedildiğine göre, Bizanslılar Seyfûddeve'nin kaçmasından önce Nusaybin'e varmadan geri dönmüş, Seyfûddeve de orada ikametine devam etmişti. Bizanslılar, el-Cezîre bölgesinden Şam bölgesine geçerek Antakya'yı muhasara altına almış, uzun bir müddet şehir halkıyla çarpışmalara giriştikleri hâlde burayı da ele geçiremediler. Bunun üzerine şehrin etrafını yağmalayarak Tarsus'a geri döndüler (İbnü'l-Esir, 1996, c.VIII, s. 573. Ayrıca bkz. Müneccimbaş, t.y. s. 264).

Nihayet Seyfûddeve döneminde, Bizans ile yapılan savaşlar bitmiş oluyordu. Böylece Bizans, her iki taraf için de önem arz eden bu savaşlarla, hem Anadolu'da Müslümanlara karşı bir Haçlı yapılanması teşkil etmiş, hem de daha sonra meydana gelecek olan Haçlı Seferlerine bir hazırlık dönemi oluşturmuştur.

Sonuç

Haçlı seferleri öncesinde Bizans ile yapılan mücadelenin İslam toplumu ve İslam tarihi üzerindeki etkileri büyük olmuştur. Bizans ile yapılan bu mücadelenin geneline baktığımızda Seyfûddeve'nin bir fetih amacı gütmeyeceği, aksine memleketini korumaya yönelik bir tavır içinde olduğu, ancak savunma niteliğinde başlamış olan bu mücadelenin daha sonra Seyfûddeve'nin taarruzlarına dönüştüğü de görülmektedir.

Seyfûddeve ve Bizans savaşları, başta iktisadi ve kültürel sebepler dışında bir mahiyet arz etmiyordu. Birbirini takip eden zor devreler ve savaş tahribatları düşmanlıklara neden olmuştur. Şüphesiz bu nefret ve kinin etnik olduğu da kesin değildir. Ancak Nikefor, Tarsus'u istila ettiği sırada halkı mescide topladıktan sonra minbere çıkıp etrafındakilere şöyle demişti: *"Ben nerdeyim?"* onlar da *"Tarsus'un minberi üstündesin"*. Nikefor: *"Hayır, Beytü'l-Makdis'in üzerindeyim"*. Yine Haleb'i istila ettikten sonra oradan ayrılırken Haleplilere: *"Buraları ekin! Kısa bir süre sonra buraya tekrar geleceğiz"*. Nikefor'un buradaki gayesi Kudüs'ü geri almaktır. Şüphesiz Nikefor'un bu davranışları onun gerçek niyetini ve hedeflerini ortaya koymuştur.

Araştırmacı ve tarihçilerin dini, siyasi ve iktisadi gibi çeşitli nedenlere dayandırdığı Haçlı Seferlerinin başlama sebepleri arasında şunlar gösterilmektedir:

1- İslamiyet'in, Hristiyanlık aleyhine evrensel bir din haline gelmesi ve sınırlarının Doğu ve Batı yönlerinde genişlemesi,

2- Anadolu'da Türk hâkimiyetinin artması ve Avrupa'nın en büyük devleti olan Bizans'ın Türklerin eline geçmesinin her an gerçekleşebileceği ihtimalinin belirmesi,

3- Kudüs'ün Müslümanların elinden kurtarılması (Polat, 2006, s. 55–73).

Buna karşılık, Bizans'ın Seyfüddevle'ye karşı böyle bir yapılanmaya gitmesinin nedenlerine baktığımızda:

a- İslâmiyet'in, Hristiyanlığın aksine büyük bir süratle yayılması, Müslümanların Suriye, Filistin ve Anadolu'ya hâkim olmaya çalışması,

b- Nikefor'un, Hristiyan kutsal emanetlerin en büyüklerinden birisinin, Abgar efsanesiyle şöhret kazanmış Hz. İsa'nın mucize yaratan tasvirini, “insan eliyle yapılmış” *Mandilion*'u almak için Edessa (Urfa)'yı kuşatması ve hedefinin Kudüs'ü geri almak olduğunu ima etmesi,

c- Seyfüddevle'nin, iç taraflara doğru ilerleyerek Sâriha'ya kadar (burası Bizans'ın başkentine (İstanbul) yakın bir yerdi) ulaşması sonucu, Bizans'ın büyük bir korkuya kapılması, olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak Bizanslıların Seyfüddevle ile yapmış oldukları bu mücadelenin, açık bir şekilde görünmese de, şekil, hedef ve gaye bakımından erken dönemde başlayan bir haçlı yapılanması olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdü'l-Câbir, S. M. (1981). *eş-Şi'r fî rihâbi Seyfüddevle el-Hamdânî*. Beyrut.
- Aşûr, S. A. (1987). *Tarihu'l-İslâm ve Hadaratih*. Kahire.
- Avcı, C. (1997). *İslam-Bizans ilişkileri (M. 610–847)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- el-Belazurî (1932). *Fütühu'l-Büldan* (R.M. Rıdvan, Nşr.). Kahire.
- el-Cümeylî, R. A. (1984). *Dirâsâtu fî târihi'l-Abbâsiyye*. Bağdat.
- ed-Dineverî, S. (1982). *Tarihü'l-mavsıl*. Irak.

- el- Hamevi, Y. (1986). *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut.
- Honigsmann, E. (1970). *Bizans devletinin doğu sınırı* (F. Işıltan, Çev.). İstanbul.
- Hammâş, H. (1994). *Dirasât fi târihi'l-İslâm*.
- İbnü'l-Esir (1966). *el-Kâmil fi't-Tarih* (J. Tornberg, Nşr.). Beyrut.
- İbn Kesir (1995). *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*. (M. Keskin, Çev.). İstanbul.
- İbn Hallikân (1948). *Vefayâtü'l-A'yân*. Kahire.
- İbnü'l-Adîm (t.y.). *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb*, I (H. Mansûr, Nşr.). Beyrut.
- el-İŞ, Y. (t.y.). *Tarihî asri'l-hilâfeti'l-Abbâsîyye*. Beyrut.
- Keyyâli, S. (1939). *Seyfûddeve ve 'asru'l-hamdâniyyîn*. Halep.
- Köymen, M. A. (1979). *Büyük Selçuklu imparatorluğu tarihi*. Ankara.
- Kağı, W. E. (2000). *Bizans ve ilk İslam fetihleri* (M. Özay, Çev.). İstanbul.
- Lewis, B. (2002). *Tarihte Araplar* (H. D. Yıldız, Çev.). İstanbul.
- Lapidus, I. M. (2002). *İslam toplumları tarihi (Hz. Muhammed'ten 19. Yüzyıla kadar)*. (Y. Aktay, Çev.). İstanbul.
- Müneccimbaşı (t.y.). *Cami'ü'd-Düvel veya sahaifü'l-ahbar fi vekayi'i'l-a'sar. Nuruosmaniye nüshası, I*, (vr, 227^a-235^b).
- Merçil, E. (1985). *Müslüman-Türk devletleri Tarihi*. İstanbul.
- Merçil, E. ve Işıltan, F. (1966). “*Seyfûddeve*”. İA, X, İstanbul.
- Merçil, E. ve Tuncel, M. (1991). “*Anadolu*”. DIA, III, İstanbul.
- Merçil, E. ve Karaarslan, N. Ü. (1997). “*Hamdânîler*”. DİA, XV, İstanbul.
- Merçil, E. ve Demirkent, I. (1996) “*Haçlılar*”. DIA, C. XIV, İstanbul.
- Merçil, E. ve Taşağıl, A. (1998). “*Hazarlar*”. DIA, XVII, İstanbul.
- Merçil, E. ve Houtsma, M. (1950). “*Abdullah*” mad., İA, I, İstanbul.
- Merçil, E. ve Sobernheim, M. (1950). “*Hamdânîler*”, İA, V, İstanbul.
- Merçil, E. ve Yazıcı, T. (1997). “*Halep*”, DIA, XV, İstanbul.
- Mez, A. (2000). *Onuncu yüzyılda İslâm medeniyeti* (S. Şaban, Çev.). İstanbul.
- En-Nuveyrî, Ş. A. (t.y.). *Nihayetü'l-Arab fi fûnunu'l-edeb.* (Muhammed Fevzi el-'Antil, Nşr.).
- Nuhayli, D. (1979). *Fethü'l-Fâtîmiyyîn li'ş-Şâm*. İskenderiye.
- Ostrogorsky, G. (2006). *Bizans devleti tarihi*. (F. Işıltan, Çev.). Ankara.
- Polat, İ. E. (2006). *Haçlılara kılıç ve kalem çekenler*. Ankara.
- Riley-Smith, J. (2004). *Haçlılar Kimlerdi?* (B. Kılınçer, Çev.). İstanbul.
- Sâmîr, F. (1970). *Ed-Devletü'l-Hamdâniyye fi Mavsıl ve Haleb*, Bağdat, I.
- Şek'a, M. (1977). *Seyfûddeve el-Hamdânî veya memleketü's-seyf ve devletü'l-eklâm*. Kahire.
- Togan, A. Z. V. (1981) *Tarihte usul*. İstanbul.
- Uçar, Ş. (1990). *Anadolu'da İslam-Bizans mücadelesi*. İstanbul.

MARDİN'DEKİ TARİHİ KÖPRÜLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

İrfan YILDIZ, Erkan KOÇ

Yrd. Doç. Dr., Dicle Ün. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi
Uzman, Van Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu

Özet

Mardin ilk çağlardan günümüze birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Bu medeniyetlerden günümüze çeşitli mimari eserler kalmıştır. Bu yapıların önemli bir grubunu oluşturan köprülerden Mardin ilinin sınırları içerisinde günümüze ulaşan sekiz köprü ele alınmıştır. Köprülerden ikisi Kızıltepe'de, üçü Savur'da ikisi Nusaybin'de biri ise Dargeçit'de yer almaktadır. Bunlar Roma, Artuklu ve Osmanlı dönemlerinde inşa edilmiş olup, her bir yapı dönemlerinin mimari özelliklerini üzerinde taşımaktadır. *Dara I. Köprü* ve *Dara II. Köprü* Roma dönemine ait eserlerdir. Kızıltepe İlçesi'ndeki *Dunaysır Köprüsü* ile *Harzem Köprüsü*, Artuklu döneminde inşa edilmiştir. Savur İlçesi'nde bulunan *Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü*, *Hisarkaya Köyü Köprüsü*, *Sürgücü Ahmet Ağa Köprüsü* ile Dargeçit İlçesi'ndeki, *Dargeçit Köprüsü* ise, Osmanlı döneminden kalmadır. Yapılan bu çalışma kapsamında sekiz köprü kısaca tanıtılmış ve bunların köprü mimarisi içerisindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Köprü, Kemer, Selyaran, Korkuluk, Tempan.

Abstract

An Assessment of Historical Bridges, Mardin

Mardin, from the first centuries to present, has been the host of many civilizations and these civilizations have left

various architectural works. Among these structures eight bridges, surviving up to now, constituting a significant group within the boundaries of the province of Mardin, have been addressed. Two of these bridges are located in Kiziltepe, three of them are in Savur, two of them is in Nusaybin, one of them is, however, located in Dargeçit. Built during the Roman, Artukid and Ottoman periods, they possess the architectural characteristics of each period. Dara I Bridge and Dara II Bridge are the works belonging to Roman period. *Dunaysır Bridge* and Harzem Bridge, located in Kiziltepe, were built in the Artukid period. Baskavak Bridge Village, Hisarkaya Village Bridge, Surgucu Ahmet Aga Bridge located in District Savur and *Dargeçit Bridge* located in Dargeçit which are from the Ottoman period. Within the scope of these studies, eight bridges have been briefly introduced and their place in the bridge architecture has been tried to determine.

Keywords: Bridge, Belt, Fender, Railing, Tempan.

Kurte

Nirxandinek li ser Pirên Dîrokî ên li Mêrdînê

Mêrdînê ji serdemên pêşî heya îro xweditiya gellek şaristaniyan kiriye. Ji van şaristaniyan berhemên mîmarî yên têvel heya îro mane. Di nav van avahiyan de pir beşeke girîng digrin ku di nav sînorên welayeta Mêrdînê de heşt heb in. Du pir ji wan li Qoserê ne, sisê li Stewrê, dido li Nisêbînê û yek jî li Kerboranê ye. Ev pir di serdemên Roma, Artûkî û Osmanîyan de hatine avakirin û taybetmendiyên serdemên xwe destnîşan dikin. Pira *Darayê I.* û *Pira Darayê II.* ayidê serdema Romayê ne. Pira Dunaysir û Pira Harzem ku li Qoserê ne, di serdema Artûkiyan de hatine avakirin. *Pira Gundê Başkavak (Ahmedî)*, *Pira Gundê Hisarkaya* û *Pira Sirgucî Ahmed Axa* ku li Stewrê ne û Pira Kerboran ku li Kerboran e, ji serdema Osmanîyan mane. Di vê xebatê de danasîna heşt piran tê kirin û helwest hatiye dayîn ku ciyê van ê di avahîsaziya piran de bê destnîşan kirin.

Peyvên Sereke: Pir, Kevane, Lehibir, Cax, Tempan.

چکیده

تحلیلی درباره پل های تاریخی «ماردین»

ماردین از قرون دور تاکنون میزبان تمدن های فراوانی بوده است. از تمدن های پیشین ساکن در ماردین چندین اثر تاریخی و معماری به جای مانده، و هشت پل تلریخ منطقه ماردین بخشی از این میراث تاریخی و معماری است. از این هشت پل، دو پل در قزل تپه، سه پل در ساوور، دو پل در نویسین و دیگری در دارگجیت واقع شده اند. این پل ها متعلق به دوره های رو، عثمانی و آتاترک هستند و هر کدام از آنها ویژگی های معماری دوه تاریخی خود را جلوه گر می سازند. پل های موسوم به دارای یک و دارای دو، در دوره روم ها، پل های دونایسر و هازم نیز در دوره آرتوکلو ساخته شده و پل های بخش ساوور، یعنی پل روستای باشکاوک (احمدی)، پل روستای حصارکایا و پل احمدآقای سورگوجو در دارگجیت، مربوط به دوره عثمانیان هستند. در این پروژه تحقیقی تلاش شده تا این هشت پل معرفی شده و زوایهی و ابعاد معماری آنها مورد بررسی قرار گیرد.

کلمات کلیدی: پل، قوس و طاق، نرده، دهانه ی آب رو پل، دیواره.

الملخص

تقييم على الجسور التاريخية في ماردین

استضافت ماردین العديد من الحضارات منذ العصور القديمة. وبقيت من هذه الحضارة الأعمال المعمارية المختلفة إلى يومنا الحاضر. تناولنا في هذا البحث مجموعة هامة من ثمانية جسور داخل حدود ماردین. يقع جسران من هذه الجسور في حدود قزليته و ثلاثتها في حدود الصور و اثنتان في حدود نصيبين و واحد في حدود ضارکجيت. وقد بنيت هذه الجسور في فترات الرومان والعثمانيين و الأراقة و تحمل كل واحدة منها خصائص المعمارية لتلك الفترات. جسر ضارا الاول و الثاني جسران من جسور فترة الرومان. بني جسر دنيسر و جسر خرزم في منطقة قزليته في عهد الارائقة. و جسر قرية باشقواق (الاحمدی) و قرية خصارکيا و جسر سورکجو احمد باشا في منطقة الصور و جسر ضارکجيت في منطقة ضارکجيت باقین من عهد العثمانيين. في هذه الدراسة عرضنا بشكل موجز خصائص هذه الجسور الثمانية و حددنا موقفهم و اهميتهم في المعمارية الجسور.

الكلمات الاساسية: جسر، قوس، سد، حظار.

1. Giriş

Mardin ili, tarih boyunca çeşitli isimlerle anılmıştır. Süryaniler şehre, Süryanice “kale ya da kaleler” anlamına gelen “*Merdin, Merdi, Merdo, Mirdo, Merde, Marda, Mardin*” adını vermişlerdir. Şehir, Bizanslılar döneminde Maride, Mardia; Abbasi döneminde

“*Maridin*”; Artuklular, Akkoyunlular ve Osmanlılar dönemlerinde ise “*Mardin*” olarak adlandırılmıştır.

Mardin’de ilk yerleşme, M.Ö 4500’lü yıllarda başlamış olup daha sonraları sırasıyla Saburiler, Sümerler, Akadlar, Babilliler, Mitanililer, Asurlular, Persler, Romalılar, Bizanslılar, Emevi ve Abbasiler, Artuklular, Eyyubiler, Selçuklular, Akkoyunlular ve Osmanlılar ilde hüküm sürmüşlerdir. Bu devletlerden özellikle Artuklular ve Akkoyunlular döneminde imar faaliyetlerine büyük önem verilmiş ve birçok anıtsal yapı inşa edilmiştir.

Bu makale kapsamında Mardin ili ve çevresinde ilk çağlardan itibaren yapılmış köprü mimarisine ait örnekler ele alınacaktır. Bilindiği gibi köprülerin inşasında işlevsel özellikleri yanında anıtsal ve estetik nitelikler ön plana çıkmış ve mimarlık tarihi açısından dikkat çeken önemli bir yapı grubunu oluşturmuştur.

2. Yapı Tanıtımı

2.1. Dara I. Köprü

Dara (Oğuzlar) Köyü’ndedir. Dara Anastasiapolis Şehri (491–518), Anastasius’un iradesi ile Sasani tehlikesine karşı imparatorluğun doğu sınırını koruyan bir garnizon şehri olarak kurulmuştur (Ahunbay, 2005, s.41–74). Köprü’nün Roma İmparatorluğu döneminde, V. – VI. yüzyıla inşa edildiği tahmin edilmektedir. Yapıda kullanılan malzeme ve inşa tekniği de bunu kanıtlamaktadır. Eser, günümüzde kısmen tahrip olmuştur (Fotoğraf 1).

Doğu – batı istikametinde uzanmakta olan eser, yolunun eğimli olduğu, yuvarlak kemerli, üç gözlü köprüler grubuna girmektedir (Çizim-1). Ayaklar birbirine yuvarlak kemerlerle bağlanmıştır. Köprü’nün orta gözü yan gözlere göre daha geniş ve daha yüksek tutulmuştur. Yan ayaklar günümüzde kısmen toprak altında kalmıştır. Yapının döşeme uzunluğu 26.60 m., genişliği 7.15 m. ve yüksekliği yaklaşık olarak 5.30 m.’dir (Fotoğraf 1).

2.2. Dara II. Köprü

Dara (Oğuzlar) Köyü’ndedir. Dara Anastasiapolis Kenti (491 – 518), Anastasius’un iradesi ile Sasani tehlikesine karşı imparatorluğun doğu sınırını koruyan bir garnizon şehri olarak kurulmuştur (Ahunbay,

1991, s.197–203). Buradan hareketle yapı, V.–VI. yüzyıla tarihlendirilebilir.

Günümüzde tahrip olan ve sadece iki gözü ayakta kalan köprü doğu – batı istikametinde uzanmaktadır. Bu iki gözde, kısmen toprak altında kalmıştır. Eski fotoğraflardan anlaşıldığı kadarıyla eser, yolunun eğimli olduğu yuvarlak kemerli, üç gözlü köprüler grubuna girmektedir (Çizim–1). Yapı, kırma taş malzemeden inşa edilmiştir (Fotoğraf 2).

2.3. Dunaysır Köprüsü

Köprü, Kızıltepe–Derik yolu üzerinde, Koçhisar Mahallesi'nde Zergan Çayı üzerindedir (Fotoğraf 3).

Köprünün üzerinde kitabesi yoktur. Köprünün yaklaşık 100 m. güneyindeki Kızıltepe Ulu Camii'nin üzerinde 601/1204 tarihli kitabe vardır. Hem caminin tarihi hem de Kızıltepe'nin XIII. yüzyılda önemli bir merkez olduğu göz önüne alındığında ve yapının konumu, malzemesi, inşa tekniği bakımından Artukoğulları dönemi köprüleri ile benzerliğinden hareketle, köprünün XIII. yüzyılın başlarında Artukoğulları tarafından yapıldığı kabul edilebilir (Yıldız-Koç, 2007, s.287).

Diyarbakır Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 07.03.1996 tarih ve 1773 sayılı kararıyla tescillenen ve çeşitli dönemlerde geçirdiği onarımlarla günümüze ulaşan yapı sağlamdır ve kullanılmaktadır.

Kuzey-güney istikametinde uzanmakta olan köprü, beş gözlü sivri kemerli, yolu eğimli olan köprüler grubuna girmektedir. Yapının döşeme uzunluğu 51.00 m., genişliği 5.40 m. ve yüksekliği yaklaşık olarak 5.00 m.'dir (Çizim–3). Beş gözlü köprünün ortasındaki gözü daha yüksek ve büyük yapılmış, yanlardaki ikişer göz ise daha küçük tutulmuştur. Ayaklarda taşıyıcı olarak sivri kemer kullanılmıştır (Fotoğraf 3).

Köprü ayaklarının memba yönünde, üst kısımları yarım piramidal külahla sonlanan, üçgen tabanlı dört adet sel yaran mevcuttur. Yapının üzerinde herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Eser, sarı renkli düzgün kesme taş malzemeden inşa edilmiş olup, köprü yolu ile sel yaranların yarım piramidal külahları günümüzde betonla kaplanmıştır.

2.4. Harzem Köprüsü

Yapı, Mardin – Ceylanpınar kervan yolu üzerinde Harzem (Ziyaret) Köyü’nde, Zergan Çayı üzerindedir (Fotoğraf 4).

Harzem Köyü’ndeki köprünün üzerinde tarihini verecek herhangi bir yazıt yoktur. Köprünün 20 m. doğusundaki Harzem Medresesi’nin üzerinde 608/1211 tarihli bir kitabe vardır. Köprünün medrese ile aynı dönemde inşa edildiği tahmin edilmektedir. Ayrıca köprü malzemesi, inşa tekniği, formu ve planı bakımından XIII. yüzyılın ilk yarısında Artukoğulları tarafından inşa edilen Kızıltepe Dunaysır Köprüsü ile Artukoğulları döneminde yapılan diğer köprülerle benzerlik göstermektedir. Bu bilgilerden yola çıkarak yapıyı XIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirebiliriz (Yıldız-Koç, 2007, s.288). Yapı günümüzde sağlamdır ve kullanılmaktadır

Köprü Zergan Çayı üzerinde doğu – batı istikametinde uzanmaktadır. Yapı, sivri kemerli, üç gözlü, yolu düz olan köprüler grubuna girmektedir (Çizim-71). Eserin döşeme uzunluğu 24 m., genişliği 3.50 m. ve yüksekliği yaklaşık olarak 3.40 m.’dir. Köprü dört ayak üzerine oturmaktadır. Ayaklar birbirine sivri kemerlerle bağlanmıştır. Yan ayaklar günümüzde kısmen toprak altında kalmıştır (Fotoğraf 4).

Memba yönünde bulunan, üçgen tabanlı yarım piramidal külahla sonlanan sel yaranlardan biri, kısmen günümüze ulaşmış diğeri ise yıkılmıştır. Üzerinde herhangi bir süsleyici unsur bulunmayan köprünün kemer açıklıkları, düzgün kesme taştan, diğer kısımları kırma taş malzemeden inşa edilmiştir.

2.5. Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü

Köprü, Başkavak (Ahmedi) Köyü’nü ikiye bölen Savur Çayı’nın üzerindedir.

Köprü üzerinde iki kitabe bulunmaktadır. Birinci kitabe Hacı İbrahim’e ait 1168/1755 tarihli inşa kitabesidir. İkinci kitabe ise 1278/1861 tarihli olup Hacı İbrahim’in oğlu Emir Hacı Abdullah Bey’in tamir kitabesidir. Köprü 1168/1755 tarihinde Hacı İbrahim tarafından yaptırılmış ve Hacı İbrahim’in oğlu Emir Hacı Abdullah Bey tarafından 1278/1861 yılında onarılmıştır (Yıldız, 2010, s.134).

Diyarbakır Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu’nun 12.03.1997 tarih ve 1939 sayılı kararıyla tescillenen köprü

günümüzde sağlam olup yayaların ve hayvanların geçişi için kullanılmaktadır (Fotoğraf 5).

Köprünün iki kitabesinden birincisi inşa kitabesi olup beyaz renkli kalker taşına kabartma tekniğiyle celi sülüs hatla yazılmıştır. İki satırlık kitabenin dili Arapçadır (Fotoğraf 6).

Metin

- هات احمدیه صاحب الخیرات

- الحاج ابرهیم فی سنه ۱۱۶۸

Okunuşu

1. Hâte Ahmediyye Sâhibu'l - hâyât

2. El – Hâc İbrahim fî sene 1168 /1755

Anlamı: Hayırlı ve güzel işlerin sahibi olan Hacı İbrahim, 1168/1755 yılında Ahmedi'ye geldi.

İkinci kitabe, tamir kitabesi olup birinci kitabenin batısındadır. Kitabe beyaz renkli kireç taşına celi sülüs hatla kabartma tekniğiyle yazılmıştır. Dili Arapça olan kitabe iki satırdan ibarettir (Fotoğraf 7).

Metin

- عمر هذه الجسر صاحب الخیرات السيد عبد

- الله بن ابرهیم الله تعالى ----- فی سنه ۱۲۷۸

Okunuşu

1. Amera hâzihi'l – cîsr sâhibu'l – Hayrât es – Seyyid Abd

2. ('llâh) ibn İbrahim Allâhu Teâlâ..... fî sene 1278/1861.

Anlamı: Bu köprüyü, İbrahim oğlu, hayır ve iyilik sahibi Seyyid Abdullah..... Allah Teâlâ onları (affetsin)..... 1278/1861 yılında tamir ettirdi.

Köprü, doğu – batı istikametinde uzanmaktadır. Eser, sivri kemerli, on dört gözlü ve yolu düz olan köprüler grubuna girmektedir. Döşeme uzunluğu 70.50 m., genişliği 3.10 m.'dir. Köprünün orta bölümü 2.90 m., uç kısımları 2.30 m. yüksekliğindedir (Çizim-5). Yapı, On dört kemer gözlü olup, kemerler on beş ayağa oturmaktadır. Doğudaki iki kemer gözü kısmen toprakla dolmuştur. Kemer gözleri ortaya doğru genişlemekte ve büyümektedir. Taşıyıcı olarak sivri kemerlerin kullanıldığı köprüde onarımlardan kaldığı anlaşılan yuvarlak kemerlere de rastlanılmaktadır (Fotoğraf 5).

Ayakların memba yönlerinde günümüzde sadece doğudan dördüncü ve beşinci ayaklarda yarım silindirik şekilde birer sel yaran vardır. Bu sel yaranlar orijinal olmayıp sonradan yapılmıştır. Mansap yönünde doğudan dördüncü kemerin sağında ve solunda ikişer satırlık birer kitabe bulunmaktadır. Bu yönde, doğudan on ikinci kemer gözü kapatılarak güneydeki çamaşırhanenin bir bölümü olarak kullanılmaktadır.

Köprü'nün üzerinde herhangi bir süslemeye rastlanmamaktadır. Yapı, sarı renkli kaba yonu taştan inşa edilmiş, kemerlerde düzgün kesme taş kullanılmıştır. Köprü yolu günümüzde betonla kaplanmıştır.

2.6. Hisarkaya Köyü Köprüsü

Köprü, Savur – Hisarkaya Köyü yolunda, Çemülhan olarak adlandırılan mevkidedir (Fotoğraf 8).

Hisarkaya Köyü yolu üzerindeki köprü'nün üzerinde tarihini verecek bir kitabesi yoktur. Köydeki yaşlılar köprü'nün Hacı Abdullah Bey (Ö.T. 1297/1880) döneminde yaptırıldığını belirtmektedirler. Köprü, yapım tekniği ve malzemesi bakımından Hacı Abdullah Bey döneminde Savur'da inşa edilen diğer eserlerle benzerlik göstermektedir. Ayrıca yapı Hacı Abdullah Bey'in onarttığı Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü (1278/1861) ile aynı malzemeye sahiptir. Buradan hareketle köprü'nün XIX. yüzyılın ikinci yarısında Savur Emiri Hacı Abdullah Bey tarafından yaptırıldığını söyleyebiliriz (Yıldız, 2010, s.138). Eser günümüzde sağlamdır ve kullanılmaktadır.

Yapı, doğu – batı istikametinde uzanmaktadır. Köprü, yuvarlak kemerli, üç gözlü, yolu eğimli olan köprüler grubuna girmektedir. Yapının döşeme uzunluğu 28.10 m., genişliği 3.50 m. ve yüksekliği 4.30 m.'dir. Günümüzde yayaların ve hayvanların geçmesi için kullanılmaktadır. Yapı dört ayak üzerine oturmaktadır. Memba yönünde, üst kısımları yarım piramidal külahlı sonlanan üçgen tabanlı selyaranlar vardır. Bu selyaranlar günümüzde kısmen yıkılmıştır (Çizim-6). Üzerinde süslemesi bulunmayan yapının kemer açıklıkları ve ayakları düzgün kesme taşan diğer kısımları kaba yonu taştan inşa edilmiştir (Fotoğraf 6).

2.7. Sürgücü Ahmet Ağa Köprüsü

Köprü, Diyarbakır – Sürgücü yolunda, Şeyhan Çayı üzerindedir.

Plan, malzeme ve teknik özelliklerinden hareketle yapının XVIII.–XIX. yüzyılda inşa edildiği anlaşılmaktadır (Yıldız, 2010, s.140). Çeşitli dönemlerde geçirdiği onarımlarla günümüze ulaşan yapı, sağlamdır ve kullanılmaktadır (Fotoğraf 9).

Köprü, doğu - batı istikametinde uzanmaktadır. Yolu düz olan, yuvarlak kemerli, beş gözlü köprüler grubuna girmektedir. Yapının döşeme uzunluğu 48.50 m., genişliği 5.80 m. ve yüksekliği yaklaşık olarak 5.60 m.'dir (Çizim-7). Ayaklarda taşıyıcı olarak sivri kemer kullanılmıştır. Köprünün ayakları 1.70 m. genişliğinde ve 5.20 m. derinliğindedir. Köprü ayaklarının memba yönünde, üst kısımları yarım piramidal külahla sonlanan üçgen tabanlı dört adet sel yaran mevcuttur. Yapının üzerinde herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Köprü, sarı renkli düzgün kesme taş malzemeden inşa edilmiştir (Fotoğraf 9).

2.8. Dargeçit Köprüsü

Köprü, Dargeçit İlçesi'nin Merkezi'nde Saray Mahallesi'nde Değirmen Deresi üzerindedir (Fotoğraf 10).

Plan, malzeme ve teknik özelliklerinden yapının XVIII.–XIX. yüzyılda inşa edildiği anlaşılmaktadır (Yıldız, 2008, s.175). Köprü, günümüzde sağlam olup kullanılmaktadır.

Yapı, doğu – batı istikametinde uzanmakta olup yolu eğimli olan tek gözlü, yuvarlak kemer açıklıklı köprüler grubuna girmektedir. Köprünün döşeme uzunluğu 11.00 m., genişliği 4.00 m., yüksekliği 2.10 m.'dir (Çizim-8). Üzerinde herhangi bir süsleme unsuru bulunmayan yapı, kırma taş malzemeden inşa edilmiştir (Fotoğraf 10).

3. Değerlendirme

Mardin'deki köprüleri plan tipolojisi bakımından hem açıklık ve göz sayılarına hem de yol durumlarına göre iki ayrı grupta değerlendirmek mümkündür.

3.1. Tek Gözlü Köprüler

Tek gözlü köprüler daha çok açıklığı az olan akarsular, nehirler ve dereler üzerinde kurulmuştur. Mardin'deki köprüler içerisinde Dargeçit Köprüsü tek gözlü bir köprüdür.

Anadolu'nun değişik bölgelerinde bu tipte inşa edilen köprü örnekleri mevcuttur. Dargeçit Köprüsü (XIX. yy) tek gözlü bir köprü olması bakımından, Van Muradiye Şeytan Köprüsü (XIX. yy) (Top, 1998, s.12–17; Uluçam, 2000, s.249), Bitlis Tuto I Köprüsü (XIX. yy), Bitlis Paşa Köprüsü, Bitlis Kanlı Köprü (XVII. yy), Bitlis Sindiyan Köprüsü (XVII. - XVIII. yy), Bitlis Germik Köprüsü (XIX. yy), Bitlis Çağlayan Köprüsü (XVI. yy), Bitlis Süleyman Köprüsü (XVIII. - XIX. yy), Bitlis Hersan Köprüsü (XIX. yy) (Öztürk, 2002, 199; Öztürk, 2004, s.98.), Kars Arpaçay Köprüsü (Uluçam, 1992, s.147–165.), Şemdinli Taş Köprü (XIX. yy) (Top, 1996, s.130–142.), Siirt Eruh Gerehan Köprüsü (Boran Vd., 2002, s.17–32.) ile benzeşmektedir.

3.2. Çok Gözlü Köprüler

Mardin ve çevresinde inşa edilen köprülerin çoğu, geniş açıklıklı akarsular üzerinde inşa edildiğinden çok gözlüdür.

Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü, 14 kemer gözlü ve büyük boyutlu olması bakımından, 12 kemer gözlü Muş - Bingöl yolundaki Murat Nehri Köprüsü (XIII. yüzyılın üçüncü çeyreği), 12 kemer gözlü Palu – Karabegan yolu üzerindeki Murat Köprüsü, 12 kemer gözlü Kırşehir Kesik Köprü (1251), 12 kemer gözlü Edirne Yeni Köprü (1842), 13 kemer gözlü Sivas Yıldızeli Köprüsü (XIII. yy), 15 kemer gözlü Kayseri Yozgat yolundaki Çokgöz Köprüsü (XIII. yy) (İlter, 1978, s.125; Tunç, 1979, s.182.) ile benzeşmektedir.

Hisarkaya Köyü (XIX yy), Harzem (XII. yy) ve Dara I., II. (V.-VI. yy) köprüleri üç kemer gözlüdür. Savur Hisarkaya, Dara I., II. ve Kızıltepe Harzem köprüleri üç kemer gözlü olması bakımından Çermik Haburman Köprüsü (1179) (Ünal, 1975, s.165), Muş – Varto yolu üzerindeki Abdurrahman Paşa Köprüsü (XIII. yy.ın ilk yarısı), Cizre Kasrik Köprüsü (XII. – XIII. yy), Hoşap Güzelsu Köprüsü (1671), (Top, 1998, s.35–39.), Siirt Eruh Derviş Ağa Köprüsü (XVII. yy), (Tüfekçioğlu-Boran, 2009, s.298) ile benzerlik göstermektedir.

Sürgücü Ahmet Ağa Köprüsü (XIX. yüzyıl) ile Dunaysır Köprüsü (XIII. yy) beş gözlü bir planlama göstermektedir. Benzer uygulama Anadolu'da Cizre Dicle Köprüsü, Hasankeyf Dicle Köprüsü (1116), (Çulpan, 1973, s.44–38; Tunç, 1979, s.45–95; İlter, 1978, s.31–49.), Diyarbakır Kara Köprü (1208), (Yeşilbaş, 2007, s.38.) de görülmektedir.

Ayrıca Hisarkaya Köyü Köprüsü ile Sürgücü Ahmet Ağa Köprüsü üçgen şeklindeki sel yaranlarıyla, Muş – Varto Abdurrahman Paşa (Kılavuz, 1996, 106.), Artvin Berta, İstanbul Kapağası, Edirne Şihabeddin Paşa (1451) köprüleriyle benzerlik içindedir.

3.3. Yolu Düz Olan Köprüler

Bu tür köprüler, daha çok aralarında fazla kot farkı bulunmayan, iki kıyıyı birbirine bağlamak amacıyla kullanılmıştır. Mardin ili ve çevresinde, bu türden inşa edilen toplam üç köprü mevcuttur. Bunlar Sürgücü Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü (1861), Sürgücü Ahmet Ağa Köprüsü (XIX. yy), Harzem Köprüsü (XII. yy) dır. Bu tür köprülerin Anadolu'da örnekleri, Muş – Varto Kaynarca Köprüsü (XVI. – XVII. yy), Bitlis Alemdar Köprüsü (XVI. yy), Van Muradiye Şeytan Köprüsü (XIX. yy), Hoşap Güzelsu Köprüsü (1671), Bitlis Kanlı Köprü (XVII. yy), Bitlis Destumi Köprüsü (XVII. - XVIII. yy), Bitlis Çifte Köprüsü (XIX. yy), Bitlis Tuto I Köprüsü (XIX. yy), Bitlis Germik Köprüsü (XIX. yy), Konya Ala Köprüsü (1306) dır.

3.4. Yolu Eğimli Olan Köprüler

Bu tür köprüler daha çok aralarında seviye farkı fazla olan iki kıyıyı birbirine bağlamak amacıyla kullanılmıştır. Mardin il sınırları içerisinde bulunan; Dargeçit (XIX. yy), Hisarkaya Köyü (XIX yy), Dara I. (V.-VI. yy), Dara II. (V.-VI. yy) ve Dunaysır (XII. yy) köprüleri yolu eğimli olan köprüler grubuna girmektedir.

Mardin'deki bu köprüler, yolu eğimli olma özellikleri bakımında Bitlis Ahlat Emir Bayındır Köprüsü (XIII. yy), Bitlis Hersan Köprüsü (XIX. yy), Bitlis Çağlayan Köprüsü (XVI. yy), Bitlis Hatuniye Köprüsü (1687), Diyarbakır Haburman Köprüsü (1179) (Çulpan, 1970, s.89–119.) ile benzeşmektedir.

4. Sonuç

Mardin ve çevresinde toplam sekiz köprü mevcuttur. Dara'da bulunan Dara köprüleri, Roma döneminde inşa edilmiş çeşitli dönemlerde onarımlar geçirmiştir. Bu köprülerin ikisi de üç gözlüdür. Dara I. Köprü günümüzde sağlamdır. Dara II. Köprü ise günümüzde yıkılmış, iki gözü ayakta kalmıştır. Kızıltepe ilçesinde bulunan Dunaysır Köprüsü ile Savur ilçesinin Sürgücü beldesinde bulunan

Sürgücü Ahmet Ağa Köprüsü beş gözlüdür ve günümüzde kullanılmaktadır. Harzem Köprüsü ile Hisarkaya Köyü Köprüsü üç gözlü olup sağlamdır. Dargeçit Köprüsü tek gözlüdür. Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü ise 14 gözlü olup Artukluların çok gözlü köprülerinin bir varyasyonudur. Bu köprü, Mardin köprüleri içerisinde en çok göze sahip olan köprüdür.

Osmanlı'nın son dönemlerinde inşa edilen Dargeçit, Sürgücü Ahmet Ağa, Hisarkaya ve Başkavak (Ahmedi) Köyü köprüleri dönemlerinin özelliklerini yansıtmaktadır. Dunaysır ile Harzem köprüleri, Artuklular döneminde inşa edilmiş olup Artuklu köprülerinin özelliklerini taşımaktadır. Dara'da bulunan Dara I. ve II. köprüleri ise Romalılar döneminde inşa edilmiş olup daha sonraki dönemlerde geçirdikleri onarımlardan dolayı dönemlerinin özelliklerini kısmen kaybetmişlerdir.

Başkavak (Ahmedi) Köyü, Hisarkaya Köyü, Dunaysır, Harzem, Sürgücü Ahmet Ağa köprüleri kesme taş malzemeden, Dargeçit Köprüsü ise kırma taş malzemeden inşa edilmiştir. Köprüler üzerinde herhangi bir süsleme ögesi tespit edilmemiştir.

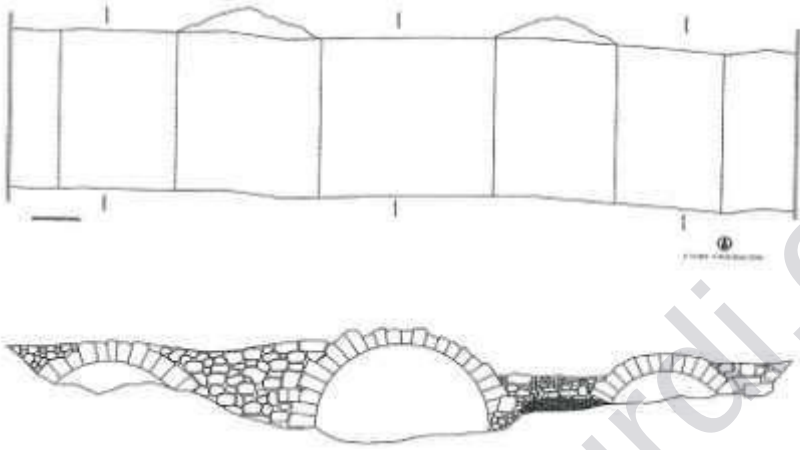
İnşa edildikleri dönemin birer kültürel kimliğini yansıtan bu köprülerin korunup gelecek nesillere aktarılması en büyük temennimizdir.

Kaynakça

- Abdülğani Efendi, (1996). Mardin tarihi (B. Zengin, Çev.). Ankara: Mardin Valiliği.
- Ahunbay, M. (1991). Dara-Anastasiopolis 1990 yılı çalışmaları. *XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı, I*, 197–203.
- Ahunbay, M. (2005). Antik Mardin. *Taşın Belleği Mardin*, 41–74.
- Boran, A., ve diğerleri. (2002). Siirt İli ve İlçelerindeki 2000 Yılı Yüzey Araştırması. *19. Araştırma Sonuçları Toplantısı, C.I.*, 17–32.
- Çupan, C. (1970). Artukoğulları devri taş köprüleri ve özellikleri. *Sanat Tarihi Yıllığı, III.*, 89–119.
- Çupan, C. (1973). *Türk taş köprüleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İlter, F. (1978). *Osmanlılara kadar Anadolu taş köprüleri*. Ankara: Karayolları Genel Müdürlüğü.
- Kılavuz, B. N. (1996). *Muş'taki mimari eserler*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Öztürk, Ş. (2002). *Van Gölü havzası Ortaçağ ve sonrası su mimarisi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van,
- Öztürk, Ş. (2004). Bitlis su mimarisi. Bitlis: Bitlis Valiliği

- Sözen, M. ve Tanyeli, U. (1994). *Sanat kavram ve terimleri sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Top, M. (1996). “Şemdinli'deki mimari eserler”. *Van Gölü Çevresi Kültür Varlıkları Sempozyumu*, 130–142.
- Top, M (1998). *Hoşap'taki Mahmudi beylerine ait mimari eserler*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Tunç, G. (1979). *Taş köprülerimiz*. İstanbul: Karayolları Genel Müdürlüğü.
- Tüfekçioğlu, A.- Boran, A. (2009). *Eruh'ta Osmanlı dönemi eserleri*. Ankara: Siirt Valiliği.
- Uluçam, A. (1992). “Kars'taki mimari eserler.” *Yakın Tarihte Kars ve Doğu Anadolu Sempozyumu*, 147–165.
- Uluçam, A. (2000). *Ortaçağ ve sonrasında Van Gölü çevresi mimarlığı I*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ünal, R. H. (1975). *Diyarbakır İli'ndeki bazı Türk İslam anıtları üzerine bir inceleme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Yeşilbaş, E. (2007). *Diyarbakır'da su mimarisi*. yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Yıldız, İ. ve Koç, E. (2007). “Mardin'in Kızıltepe ilçesindeki Artuklu dönemi köprüleri”, *Artuklular, I.Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri*, II, 283–94.
- Yıldız, İ. (2010) *Savur'daki tarihi eserler*. İstanbul: Mardin Valiliği.
- Yıldız, İ. (2008). *Mardin'deki su mimarisi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Yıldız, İ. (1998). “Van'ın Tarihi Köprüleri”, *Dünyada Van*, 9, 12–17.

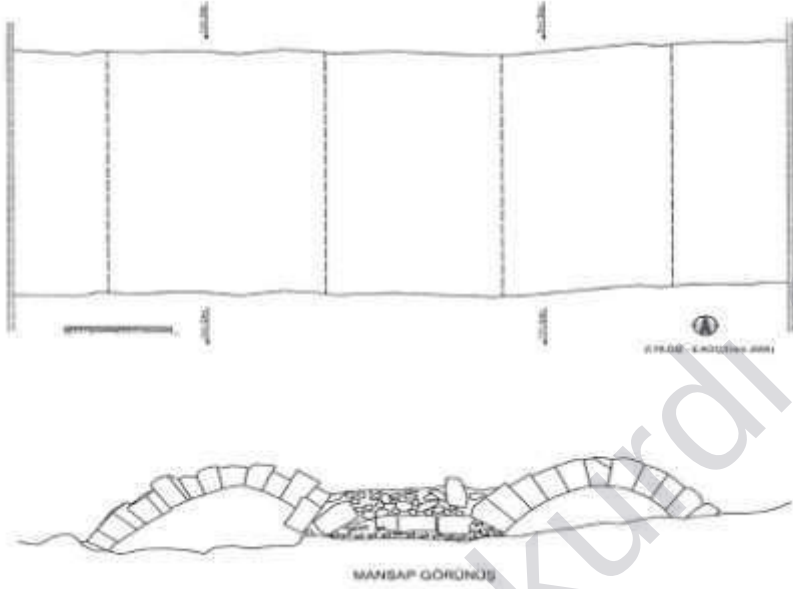
Ekler



Çizim 1. Dara I. Köprüsü'nün Planı –Mansap Görünüşü.



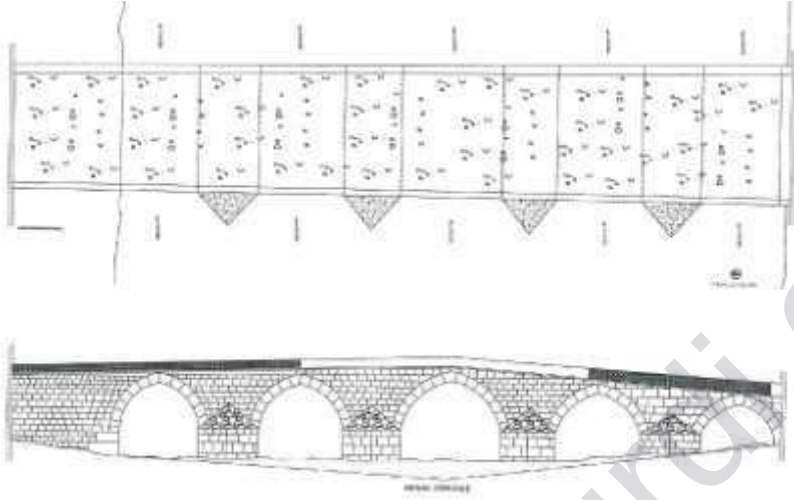
Fotoğraf 1. Dara I. Köprüsü'nün Genel Görünüşü.



Çizim 2. Dara II. Köprüsü’nün Planı –Mansap Görünüşü.



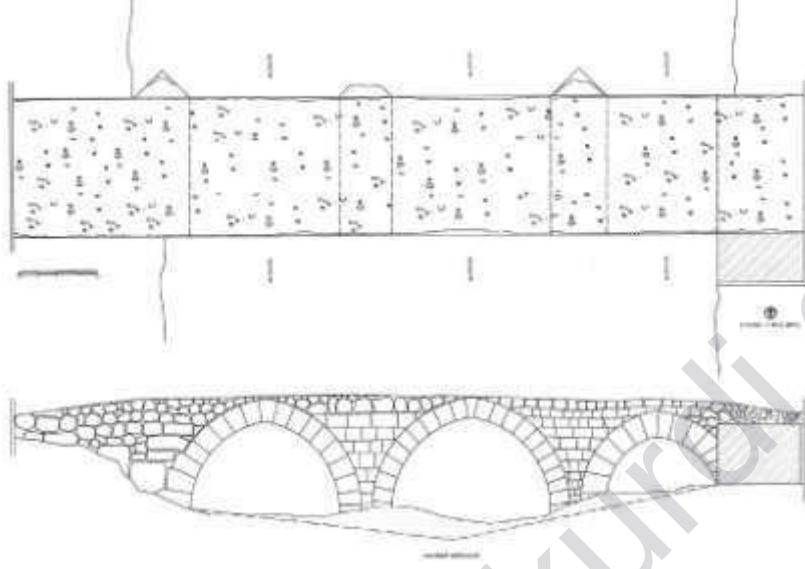
Fotoğraf 2. Dara II. Köprüsü’nün Genel Görünüşü.



Çizim 3. Dunaysır Köprüsü'nün Planı –Mansap Görünüşü.



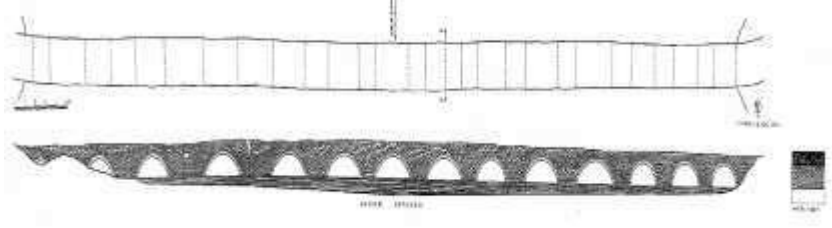
Fotoğraf 3. Dunaysır Köprüsü'nün Genel Görünüşü.



Çizim 4. Harzem Köprüsü'nün Planı –Mansap Görünüşü.



Fotoğraf 4. Harzem Köprüsü'nün Genel Görünüşü.



Çizim 5. Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü'nün Planı – En Kesiti-Mansap Görünüşü.



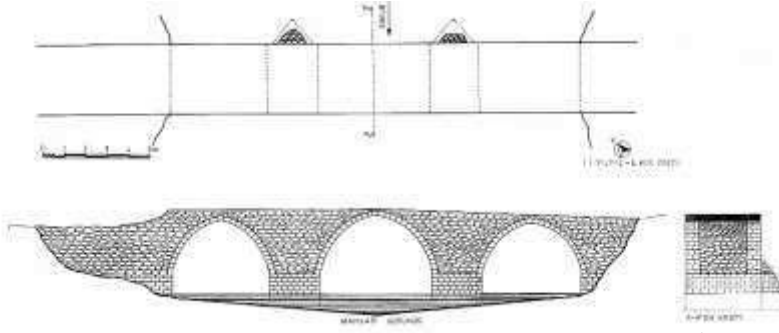
Fotoğraf 5. Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü'nün Genel Görünüşü.



Fotoğraf 6. Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü'nün İnşa Kitabesi.



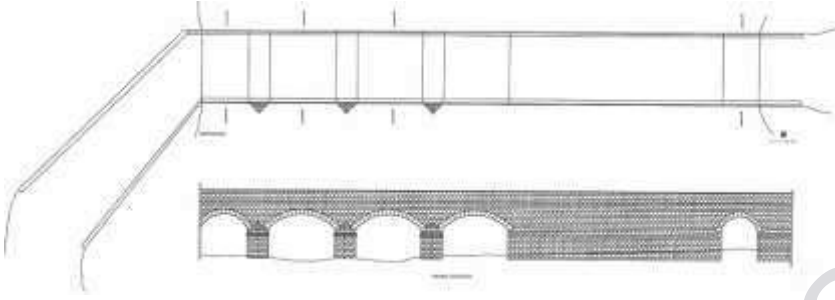
Fotoğraf 7. Başkavak (Ahmedi) Köyü Köprüsü'nün Onarım Kitabesi.



Çizim 6. Hisarkaya Köyü Köprüsü'nün Planı – En Kesiti - Mansap Görünüşü.



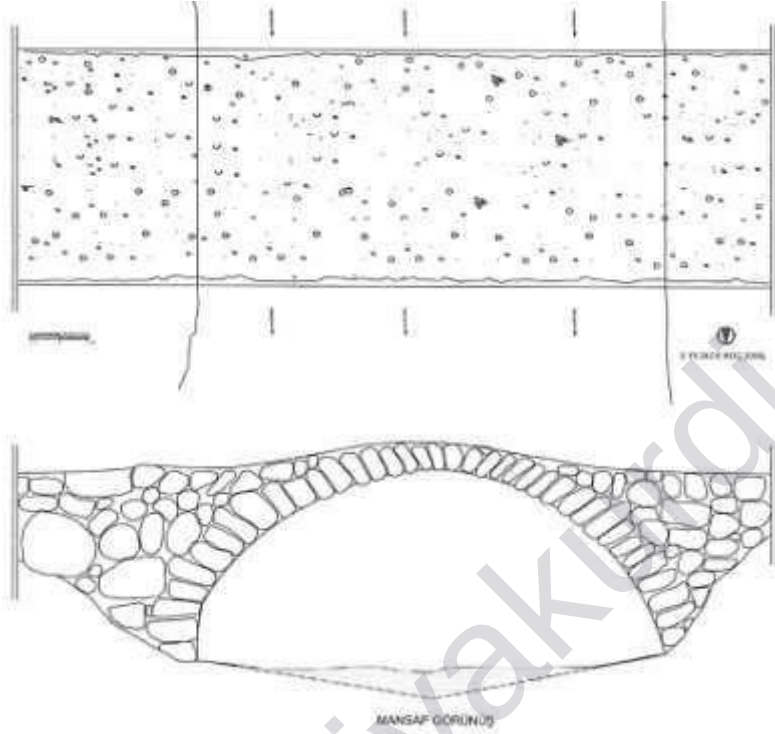
Fotoğraf 8. Hisarkaya Köyü Köprüsü'nün Genel Görünüşü.



Çizim 7. Sürgücü Ahmet Ağa Köprüsü'nün Planı- Memba Görünüşü.



Fotoğraf 9. Sürgücü Ahmet Ağa Köprüsü'nün Genel Görünüşü.



Çizim 8. Dargeçit Köprüsü'nün Planı - Mansap Görünüşü.



Fotoğraf 10. Dargeçit Köprüsü'nün Genel Görünüşü.

www.arsivakurdi.org

MOR LOOZOR MANASTIRI

Şükran YAŞAR

Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniv. Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

Özet

Mor Loozor Manastırı, Midyat'ın Habsnas (veya Habsus, yeni adı Mercimekli) Köyü'ne yaklaşık 1 kilometre mesafedeki bir tepe üzerindedir. Manastırın kuruluş tarihi ve kurucusu kesin olarak bilinmemekle beraber, bazı kısımları V-VI. yüzyıla tarihlenmiştir. Kurucusu veya yenileyicisinin Şamun dı-Zeyte olduğu yüksek ihtimal dâhilindedir. Manastırın uzun süredir kullanılmıyor olması, zamanında gerekli bakımın da yapılmaması, büyük tahribata sebep olmuştur. Manastırın en önemli özelliği ise Tur Abdin bölgesinde hiçbir manastırda olmayan, Doğu Hristiyanlığı tarihinde çileci-sütuncular tabir edilen Stylites (Amudiler)lere ait bir inziva kulesine sahip olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Mor Loozor, Amudiler, Tur Abdin, İnziva Kulesi, Habsnas, Mercimekli.

Abstract

The Mor Loozor Monastery

The Mor Loozor Monastery is on the top of a hill, a few kilometers from the village of Habsnas (or newly named Habsus) in Midyat. Although the date of foundation and the founder are not known precisely, some parts of it are thought to date back V. and VI. centuries AD. It is most

likely that the founder or the one who restored the monastery is Şamun dı-Zeyte. The fact that it has not been in use for a long time and that it hasn't been restored in time have caused much damage. The most distinguishing characteristic of the monastery is that it has a sanctum tower which is unique in the area of Tur Abdin and belongs to the Stylites (Amudis) called in the history of the Eastern Christianity as (Çileci – Sütuncu) hermitic.

Keywords: Mor Loozor, Amudiler, Tur Abdin, İnziva Kulesi, Habsnas, Mercimekli.

Kurte

Mergena Mor Loozor

Mergena Mor Loozor, wekî kîlometerekî ji gundê Habsnasa (yan Habsûs, navê wê yê nû Mercîmeklî) Midyadê dûr e û li ser girekî hatiye avakirin. Her çi qas dîroka avakirin û avakêr nayê zanîn jî, hin beşên wê taybetmendiya sedsalên V-VI'em nîşan didin. Bi ihtîmaleke mezin yê ku damezrandiye û nû kiriye, Şamûn di-Zeyte ye. Bela ku demeke dirêj e ku mergen nayê bi kar anîn û di wextê xwe de xweytî lê nehatiyê kirin, ev bûne sedema texrîbateke mezin. Giringtirîn taybetmendiya mergenê ev e: Mergen xwediyê birceke xewleyê ye, ku di dîroka Xirîstiyaniya Rojhilat de wekî stûnên rencûrî hatine bi nav kirin û ayidê Stylîtesiyân (Amûdiyan) e, ku li ti mergenên herêma Tûr Abdîn tune.

Peyvên Sereke: Mor Lazoor, Amûdiyan, Tûr Abdîn, Birca Xewleyê, Habsnas, Mercîmeklî.

چکیده

صومعه مورلوز

صومعه مورلو، بر روی تپه ای در یک کیلومتری نزدیک روستای مرجیمکلی میدیات واقع شده است. در مورد تاریخ بنا و موسس آن اطلاعات دقیقی در دست نیست. با این وجود برخی تاریخ آن را بین سده 5 تا 6 میلادی تخمین می زنند و موسس و مرمت کننده آن را فردی به نام شامون دزیت می دانند. صومعه از دیر باز بلااستفاده مانده و بخش های زیادی از آن تخریب شده و در شمان لازم مورد تعمیر و مرمت قرار نگرفته است. ویژگی مهم این صومعه استفاده از شیوه معماری ستون های چيله جی Stylites است که در میان صومعه های مسیحیت شرق، متمایز است.

کلمات کلیدی: صومعه، مورلوز، تورابدین، زاویه اعتکاف.

الملخص

دير مور ملوز

يقع دير مور لوزور على تل قريب من قرية حبس الناس بكيلومتر و هذه القرية قريبة من مديات . مع ان تاريخ تأسيس الدير و مؤسسه ليس من المعروف ، بعض أجزائه مؤرخة بين القرون الخامس و السادس. في اغلب الاحتمالات ان مؤسسه او مرممه هو شامون الزيت . الحقت الدير ضرر كبيره لانه كان لا يستخدم لفترة طويلة و لسبب عدم الرعاية في الوقت المناسب المطلوب . أهم سمة من الدير ان له برج العزلة من بروج العموديين الذين كانوا يلقبون في تاريخ المسيحية الشرقية باسم العموديين الزاهدين و هذا البرج لم يكن موجودا في منطقة طور عابدين الا في هذا الدير .

الكلمات الاساسية : مور لوزور , العموديون , طور عابدين , برج العزلة , حبس الناس , مرجمكي.

Giriş

Dinler Tarihi'ne baktığımız zaman, her dinin veya her mezhebin kutsallık atfettikleri coğrafyalar vardır. Bu coğrafyalar ya o dinin kurucusunun doğduğu ya da yaşadığı veyahut da o din ve mezhepçe çok önemli olayların cereyan ettiği mekânlardır. Yahudiler için Kudüs ve civarı, Müslümanlar için Mekke ve Medine havalisi, bizim kültür coğrafyamızda herkesçe bilinen bölgelerdir.

Doğu Hristiyanlığı, özellikle de Ortodoks Süryaniler açısından Tur Abdin tabir edilen bölge, dinî açıdan kutsal kabul edilen bölgeler içerisinde kendine has özellikler taşımaktadır. Yukarı Mezopotamya'nın bir parçası olan Tur Abdin, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin güneyinde, Süryanilerin yoğun yaşadığı bir coğrafya parçasıdır. Bölgenin doğu sınırı Cizre, batı sınırı Mardin, kuzey sınırı Hasankeyf ve güney sınırı Nusaybin kabul edilir. Kireçtaşı ve bazaltlı sıradağlardan, vadilerden oluşan yüksek bir dağ platosu olan bölgenin yüzölçümü 10.000 km² civarındadır.



Şekil 1. Tur Abdin'in sınırlarını gösteren harita

Yukarıdaki haritada da görüldüğü gibi, küçük sayılabilecek bu coğrafyada hâlâ ayakta olan ve yaklaşık üçte biri fiilen ibadete açık bulunan 107 kilise ve manastır yer almaktadır. Bu denli küçük bir coğrafyada, bu sayıda dinî yapının yer aldığı bir bölgenin ikinci bir eşine dünyanın hiçbir yerinde rastlanmamaktadır.

Hristiyanlığın II. yüzyılın başından itibaren bölgeye girişi ile (Çelik, 1987, s.38 v.d.) Tur Abdin bölgesi Hristiyan misyonerlerin önemli misyon merkezlerinden birisi olmuştur. Ancak, bölgede manastır ve kiliselerin inşası IV. yüzyılın sonlarında başlasa da¹, yoğunluklu dinî yapılaşma Kadıköy Konsili(451)'nden sonra Bizans'ın mezhep birliğini sağlama düşüncesiyle giriştiği katliamlar² sürecinde gerçekleşmiştir. Bölge adeta Süryanilerin sığındığı bir liman

¹ Örnek olarak bkz. M.H. Dolapönü, Deyr el – Umur Tarihi(çev. P.Cebrail Aydın), İstanbul – 1971, s.12; P. Gabriel Akyüz, Deyrulzafaran Manastırının Tarihi, Resim Matbaacılık 1998, s.14; P. Gabriel Akyüz, Nusaybin'deki Mor Yakup Kilisesi ve Nusaybin Okulu, Resim Matbaacılık 1998, s. 14; Elif Keser, “Mor Evgin Manastırı”, Geçmişten Günümüze Nusaybin, Sempozyum Bildirileri, Ankara – 2009, s.278. Ayrıca arzu eden P.Gabriel Akyüz'ün Mardin İlinin Merkezinde Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi, İstanbul – 1998 adlı çalışmasına bakabilirler.

² Bu konuda bkz. Mehmet Çelik, Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğu'nda Din – Devlet İlişkileri I, İzmir – 1999, s. 29 v.d.

görevi görmüştür. Daha sonra Moğolların³ ve Timur'un(Dolapönü, 1971, s.103 – 104), Anadolu ve Suriye'yi işgal ve yağmalamalarının bölge de hatırı sayılır dozda zarar görse de, yaralarını kısa sürede sarmayı başarmıştır. Suriye, Irak, Mısır ve Anadolu coğrafyalarının İslâm hâkimiyetine girmesiyle⁴(halk tabanında hızlı bir İslâmlaşma göze çarpmış, bu topraklarda Hristiyanlık gün geçtikçe kan kaybederek sahneden çekilmesine rağmen, Tur Abdin Bölgesi XX. yüzyıla kadar canlılığını korumuştur. Bugün itibariye bölge dinî demografik açıdan 2500 – 3000 Hristiyanı barındırsa da⁵, dinî mimarî açıdan hâlâ o eski ihtişamını ve görüntüsünü muhafaza etmektedir.

Mor Loozor Manastırı

Makalenin konusunu teşkil eden Mor Loozor Manastırı, Midyat'ın Habsnas Köyü⁶'ne yaklaşık 1 km. mesafedeki karşı yamacının üzerindedir. Ovaya hâkim bir tepe üzerinde kurulan manastırın kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak manastırdaki bazı eski bölümlerin V. veya VI. yüzyıla ait olduğu (Hollerwegwer, 1999, s. 38 – 51) tespit edilmiştir. Manastırın kim tarafından kurulduğu da belli olmamakla beraber, kuvvetli tahmin Şem'un dı – Zeyte (Hollerwegwer, 1999, s. 139) tarafından kurulduğu veya en azından yenilendiği yönündedir.

Manastır, üç metre yüksekliğinde kesme taştan örülmüş bir duvarla çevrilmiştir. Giriş kapısı batı duvarının sol köşesindedir. Kapıdan, önce kapalı bir eyvana girilir. Kapının üzerinde bulunan kitabeden(Resim1) bu eyvanın Rahip Yusuf tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Eyvan, manastıra sonradan eklenmiştir. Kitabede tarih bulunmadığı için ne zaman yapıldığı bilinmemektedir.

³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muammer Gül, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Moğol Hâkimiyeti, İstanbul – 2005.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Korkmaz “İslâm Fethinden Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Urfa'nın Siyasi ve Sosyal Tarihi”, Edessa'dan Urfa'ya II(Ed. Mehmet Çelik), Ankara – 2007, s.25 v.d.

⁵ 1980'li yıllarda bölgede 30.000 civarında Süryani yaşamaktaydı. Bir yandan bölgede başlayan terör, bir yandan da bölgedeki ekonomik sıkıntılar, bu vatandaşlarımızın çeşitli Avrupa ülkelerine göç etmelerine sebep olmuştur.

⁶ Halk arasında Habsus da denir. Köyün yeni adı ise Mercimekli'dir.



Resim 1. Yandaki Süryanice kitabenin çevirisi Bu oda Rabban (Rahip) Yusuf'un özverisiyle yapıldı. Onun ruhuna dua edelim.

Giriş kapısının önüne böyle bir oda yapılması, muhtemelen, manastıra gelen ziyaretçilerin kapı açılır açılmaz, manastırın mahremiyetiyle yüz yüze gelmelerini önlemek; nahoş veya uygunsuz bir manzara ile karşılaşmalarına meydan vermemek için olsa gerektir. Yine ihtimaldir ki manastıra gelen ziyaretçiler bu odada kısa bir süre ağırlanır, bu arada içeriye(manastır reisine) haber verilir ve gerekli müsaade alındıktan sonra girişe izin verilir⁷. Eyvanın kuzey duvarından açılan yuvarlak kemerli bir kapı ile manastırın ana avlusuna girilir. Avlunun doğu cephesinde sivri kemerli sütunlarla yükselen bir bölüm, arkasında da manastırın büyüklüğü nazar-ı dikkate alınır, oldukça küçük ve mütevazı bir kilise yer almaktadır.

Maalesef uzun yıllardır kullanılmamaktan ve bakımsızlıktan dolayı manastırın güney duvarının büyük bir bölümü yıkılmış ve tahribata uğramıştır(Resim 2). Maalesef bu odaların içi defneciler tarafından kazılmış ve manastır tabanı tahribat görmüştür (Resim 3).

⁷ Bu, tarih boyunca manastırlarda geçerli olan önemli olan kurallardan biridir. Örnek olarak bkz. Monica Wagner, Saint Basil – Ascetical Works, The Catholic University, Washington – 1962, s.277 v.d. bu kurallar hakkında geniş bilgi için bkz. Bart D.Ehrman – Andrew S. Jacobs, Christianity in Late Antiquity(300 – 450), Oxford University Press 2004, s. 291 v.d. Nitekim günümüzde de bu kurala Midyat'taki Mor Gabriel ve Mardin'deki Deyrû'z – Zaferan manastırlarında titizlikle riayet edilmektedir.



Resim 2. Manastırın yıkık haldeki güney duvarı



Resim 3. Defineciler tarafından tahrip edilen bir oda görüntüsü

Manastırın batı cephesinde odalar bulunmaktadır. Muntazam kesme taştan yapılmış ve oldukça büyük olan bu odalar, rahiplere aittir. Odaların büyüklüğü göz önüne alınırsa, her odada 8 – 10 rahibin rahatlıkla kalabileceği düşünülebilir. Maalesef bu odaların içi defineciler tarafından rastgele kazılmıştır. Manastırın kuzeydoğu kısmında bulunan yapı iki katlıdır. Divanhane tabir edilen bu bölüme, avludan kesme taştan yapılmış merdivenle çıkılır (Resim 4).



Resim 4. Kesme taştan yapılmış merdiven

Mor Loozor Manastırı'nı özellikli kılan, Tur Abdin bölgesinde hiçbir manastırda görülmeyen avlusundaki inziva kulesidir.

Dört basamaklı bir kaidenin üstüne kesme taştan inşa edilmiş bu kulenin maalesef üst kısımları yıkılmıştır (Resim5).



Resim 5. Manastırın inziva kulesi

Doğu Hristiyan mistisizminde Beytü'l – Mamudiyyin(Kuşakçı – Yetim, 1983, s. 58) tabir edilen bu inziva kulelerinin mucidi ve babası Mor Şam'un Antaki'dir⁸. Miladî 393'de Sis'te doğan Şam'un ruhanî hayata intisap ettikten sonra, manastırın kalabalığından da sıkılır ve önce manastırın yakınındaki bir mağarada, sonra da bir kuyuda inzivaya çekilir⁹. Birkaç yıllık münzevîlikten sonra, kuyuyu terkeder ve kendisine bir sütun inşa ederek, onun üzerinde yaşamaya başlar (Resim6-7). Günlerini bu sütunun üstünde ibadet ve dua ile geçiren Şam'un'un zamanla şöhreti her tarafa yayılır (Ehrman–Jacobs, 2004, s. 384; Nöldeke, 1892, s. 214). Hristiyan dünyasının her tarafından ziyaretçiler kabileler halinde gelip O'nu ziyaret ederler ve kendisinden dua isterlerdi(Kuşakçı–Yetim, 1983, s. 29; Hannah, 1925, s. 48). Devlet adamlarının da onu ziyaret ederek, ihtimam göstermeleri kısa zamanda şöhretine şöhret katar(Downey, 1961, s. 481). Mor Şam'un'un bu asketik hayat tarzı, birçok keşişi de etkiler. Kısa bir süre içerisinde Antakya ve Halep civarında onlarca Amudî¹⁰ görülür (Leroy, 1963, s. 131; Kuşakçı – Yetim, 1983, s. 78). Bu mistik çileci

⁸ Geniş bilgi için bkz. Kuşakçı – Yetim, Ebtalullah, s.31 v.d.; The Life of the Simeon Stylites, Journal of the American Oriental Society 35, Trans. Frederick Lent, 1915, s.115 v.d.; Aziz S. Atiya, Doğu Hristiyanlığı Tarihi(çev. N. Hiçyılmaz) İstanbul – 2005, s.210.

⁹ Geniş bilgi için bkz. The Life of the Simeon Stylites, s.119 v.d.

¹⁰ Sütun üstünde yaşayan, çilekeş, münzevî.

anlayış zamanla Gürcistan'dan İstanbul'a kadar etkisini gösterir (Atiya, 2005, s. 212).



Resim 6. Simon Stylites'in VI. yüz yıldaki temsili bir kabartması (Louvre Müzesi)



Resim 7. Simon Stylites'in Halep Müzesi'nde bulunan temsili bir kabartması

Tur Abdin bölgesinde, Mor Loozor Manastırı dışında Amudîlere ait başka herhangi bir sütuna rastlanmasa da, Süryani kroniklerinde bu bölgede bulunan bazı Amudîlerin hayat hikâyelerine rastlanmaktadır (Barsavm, 2005, s. 347).

Manastırda bulunan kilise, daha önce de belirttiğimiz gibi, manastırın büyüklüğüne göre mütevazı ve küçüktür. Kare planlı olan bu yapı, iki bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden biri ayin, diğeri cemaat bölümüdür ve kuzey – güney yönlü bir yapıdır. Cemaat bölümünden ayin bölümüne iki giriş vardır. Ayin bölümünün doğu duvarında gün ışığından yararlanmak için delikler(peki pencereye benzemediği için) açılmıştır. Bunun güvenlikle ilgisi olmadığı göz önüne alınırsa, eski pagan tapınaklarından taklit edilmiş olabileceği ihtimal dâhilindedir.



Resim 8. Kilisenin ayin ve cemaat bölümlerinden bir görüntü



Resim 9. Manastırın mezarlık olarak kullanıldığı mağaralar

Manastırın kayalık bir tepe üzerinde inşa edildiğini söylemiştik. Manastırın kuzeybatı kısmında bir dizi mağara vardır (Resim9–10–11). Bu mağaralar insan eliyle kayalara işlenerek oluşturulmuştur. Dikdörtgen şeklinde oluşturulan bu mağaralar 2 – 3 m² büyüklüğündedirler. Bir kısmında çok miktarda insan kemikleri mevcuttur. Bu da gösteriyor ki, bu mağaralar manastırın mezarlığı olarak kullanılıyordu. Bu mağaralarda herhangi bir kayda rastlanmadığı için, mezarların mahiyeti(erkeklerle – kadınlara aidiyeti gibi) hakkında bir şey söyleyemiyoruz.

Mağaraların alt tarafında, dereye doğru verimli bir arazi ve başta zeytin olmak üzere çeşitli meyve ağaçları bulunmaktadır. Muhtemelen bu bölge manastıra ait, ziraatın yapıldığı mekânlardı.



Resim 10-11. Mağaralardan farklı görüntüler

Sonuç

Ortaçağ Hristiyan dünyasının mistik hayatının kalbi sayılan manastırlar günümüz modern dünyasında artık eski işlevlerini icra edemeseler de, “inanç turizmi” çerçevesinde yeni bir işleve hizmet etmektedirler. Tur Abdin bölgesi, bu açıdan dünyanın en zengin bölgesidir. Ancak ne yazık ki, Türkiye bu tarihi zenginliğinden yeterince faydalanamamaktadır.

Tur Abdin bölgesinde V.-VI. Yüzyıllardan kalma Mor Loozor Manastırı, ülkemizin tarihi ve kültürel zenginliğinin nadide parçalarından biridir. Mor Loozor’un Tur Abdin’de bulunan manastırlardan ayırt edici özelliği ise bölgede “inziva kulesi”ne sahip tek manastır olmasıdır. Bu manastırı makale konusu yapmamızın nedeni, bir yandan tabiatın acımasız tahribatları diğer taraftan defineci ve tarihi eser kaçakçılarının bu kültür hazineleri üzerindeki tahribatlarına dikkat çekmektir. Umulur ki bu çalışma bir yandan akademisyenlerimizin bölgenin tarihi zenginliğine ilgilerini uyandırıp, diğer yandan da yetkililerin bu eserleri restore edip yok olup gitmelerine mani olmasını sağlamaya vesile olur. Böylelikle yüzyılları aşmış günümüze kadar gelebilen bu kıymetli eserler yok olup gitmekten kurtarılarak meraklılarının ve inananların ziyaretiyle inanç turizminin hareketlenmesine de sebep olur.

Kaynakça

- Akyüz, P.G. (1998). *Deyrulzafaran manastırının tarihi*. İstanbul: Resim Matbaacılık.
- Akyüz, P.G. (1998). *Nusaybin’deki Mor Yakup kilisesi ve Nusaybin okulu*. İstanbul: Resim Matbaacılık.
- Akyüz, P.G. (1998). *Mardin ilinin merkezinde civar köylerinde ve ilçelerinde bulunan kiliselerin ve manastırların tarihi*. İstanbul: Resim Matbaacılık.
- Atiyya, A.S. (2005). *Doğu Hristiyanlığı tarihi* (N. Hiçyılmaz, Çev.). İstanbul.
- Çelik, M. (1987). *Süryani kilisesi tarihi I*. İstanbul.
- Çelik, M. (1999). *Siyasal sistem açısından Bizans İmparatorluğu’nda din – devlet ilişkileri I*. İzmir.
- Dolapönü, M.H. (1971). *Deyr el – Umur Tarihi*. (P.Cebrail Aydın, Çev.). İstanbul.
- Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest*. Princeton.
- Ehrman, B.D. – Jacobs, A.S. (2004). *Christianity in late antiquity*(300 – 450). Oxford University Pres.
- EL – Eb Yusuf Kuşakçı – el – Eb Pavlos Yetim (1983). *Ebtalullah: el – Amudiyyun fi Cıvarı Haleb.Haleb*.
- Gül, M. (2005). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Moğol hâkimiyeti*. İstanbul.

- Hannah, I.C. (1925). Christian monastisizm. New York.
- Hollerweger, H. (1999). Turabdin (S. Gülçur, Çev.). Linz.
- Keser, E. (2009). “Mor Evgin Manastırı” *Geçmişten Günümeze Nusaybin*., Sempozyum Bildirileri. Ankara.
- Korkmaz, M. (2007). “İslâm Fethinden Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Urfa’nın Siyasî ve Sosyal Tarihi”, *Edessa’dan Urfa’ya II* (M. Çelik, Ed.). Ankara.
- The Life of the Simeon Stylites, Journal of the American Oriental Society 35, Trans. Frederick Lent.
- Leroy, J. (1963). Monks and monasteries of the near east. (P. Collin, Trans.). London.
- Nöldeke, T.(1892). Sketches from eastern history. London.
- Patrik İğnatius Efrem I.Barsavm (2005). *Saçılmış inciler* (Z. Demir, Çev.). İstanbul.
- Wagner, M. (1962). Saint Basil – ascetical works. Washington: The Catholic University.

KARACAOĞLAN'IN ŞİİRLERİNDE FORMEL İFADELER VE BUNLARIN TİP YAPISI

Nerin YAYIN

Prof. Dr., Ege Üniv. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Özet

Karacaoğlan'ın şiirleri, kullandığı formel ifadeler bakımından son derece dikkat çekicidir. Söz konusu formelleri şair; şiire başlarken hem bir anahtar, hem de ya satırın tamamını, ya da bir kısmını oluşturan biçimde kullanmıştır. Ayrıca Karacaoğlan'ın kullandığı formel ifadeler, sayısının çokluğu yanında çeşitliliği bakımından da farklı bir özellik göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Karacaoğlan, Formel İfade, Şiir, İlk Dize, Hazır Kalıplar.

Abstract

Type Structure and Formel Expression in Karacaoğlan's Poems

Karacaoğlan's poems are on account of using formel expressions that they're quite remarkable. The formel's that we're said are using by the poet; getting started with a key to poetry, to creative both the entire of line and some of line. The formal expressions that using by Karacaoğlan are there fore remarkable both being more and beign different.

Keywords: Karacaoğlan, Formal Expressions, Poem, First Verse, Ready Forms.

Kurve

Îfadeyên Formel ên di Helbestên Karacaoglan de û Bastûra Tîp a Wan

Helbestên Karacaoglanî ji aliyê îfadeyên formel ên ku tên bi kar anîn ve gellekî balkêş in. Helbestvan van formelan di destpêka helbestê de hem wekî miftehekê, hem jî an wekî perçeyek ji risteyê, an jî wekî hemû risteyê bi kar anîye. Jê pê ve îfadeyên formel ên ku Karacaoglan bi kar tîne, tevî piraniya xwe bi têveliya xwe ve jî taybetmendiyeke cuda nîşan didin.

Peyvên Sereke: Karacaoglan, Îfadeya Formel, Helbest, Risteya Pêşî, Qalibên Hazir.

چکیده

افاده های فرمل در اشعار قاراجا اعلان و ساختار نوع آنها

اشعار قاراجا اعلان از نظر افاده های فرمل که استفاده میکند جالب توجه است. شاعر این افاده های فرمل را، برای شروع شعر، گاه یک کلید، و گاه به شکل یا بیت کامل و یا بخشی از بیت به کار می برده است. همچنین عبارات و اظهاراتی که قاراجا اعلان استفاده می کند، از نظر تعداد و از نظر تنوع ویژگی ها هم تفاوت دارد.

کلمات کلیدی: قاراجا اعلان، افاده های، قالبگیرانه، شعر، رشته اول، کلیشه ها

الملخص

التعاريف الرسمية و نوعها الاسلوبية في اشعار قرجا اوغلان

يستخدم قرجا اوغلان في قصائده تعاريف رسمية و هذه نقطة جديدة للذكر. فهذه التعاريف الرسمية تستخدم في جزء الاول من الشعر كمفتاح و تستخدم إما في بيت الشعر بأكمله و اما لتشكيل جزءا منه. و من جانب اخر التعاريف الرسمية التي يستخدمها قرجا اوغلان تظهر ميزة مختلفة بعددها الهائل من حيث تنوعها.

الكلمات الأساسية: قرجا اوغلان، التعاريف الرسمية، الشعر، الشطر الاول، الانماط الجاهزة.

Giriş

XIX. yy.daki folklor kuramlarının hemen hepsi ürünün ne kadar eski olduğu, ilk şekli, ne zaman ve nerede ortaya çıktığı üzerinde yoğunlaşırken (Dorson, 1984, s.16-24) sonraki yy.da ise durum anlatının yapısı, muhtevası ve stilini incelemek (Dorson, 1984, s.14-20) olarak değişmiş; buna icra ortamında ürünlerdeki değişimler, sosyokültürel bağlamdaki işlevler ve dinleyici ile anlatıcı arasındaki ilişkiler de eklenmiştir. Bir başka ifadeyle folklor ürünleri sözlü anlatım bağlamında değerlendirilmiş; ürünün anlatıcı-dinleyici-sosyokültürel çevre içinde şekillenışı üzerinde durulmuştur. Folklor ürünlerinin bu üçlü bağlamda değerlendirilmesi ise “sözlü formülle teori” (veya “sözlü teori”)nin de ortaya çıkmasını sağlamıştır. Matija Murko, Jhon F. Miley, özellikle de J. M. Foley ve Friederich Volf’un öncülük ettikleri sözlü teorinin uğraştıkları konu, “Homeros’un İlyada ve Odisse adlı eserlerinin ne zaman yazıldığı, hazırlanışı ve yorumlanışı, eski şiirlerin hatırlanıp bir araya getirilerek oluşturulup oluşturulmadığı” yolunda olup “Homer meselesi” diye bilinmekteydi. Volf’un bu meseleye ilişkin “Homer zamanında yazının henüz bilinmediği, asırlarca destan parçalarının kim ya da kimler tarafından saklandığı ancak mutlaka sözlü kültür ortamında üretilmiş olması gerektiği şeklindeki fikirleri ürünün kolektif yaratma sırasında kültürel doku ile ilişkisini de belirler niteliktedir. Hatta Volf, “destandaki atasözü-deyim, tekerleme vb. halk kültürüne ait sözlerle bunların vezne uydurulması süslü-uzun cümlelerin bile bu destanların okunmak değil, duyulmak yani iletmek maksadıyla ortaya çıktığını göstermektedir.” diyerek bu konudaki tartışmalara son noktayı koymuştur (Çobanoğlu, s.238-241).

Sözlü teori konusundaki çalışmalar, Milman Parry ve Albert Lord ile daha da önem kazanmıştır. Parry Yugoslavya’nın çeşitli bölgelerinden kaydettiği 1500 epik şiirin içinde aynı anlatıcının, aynı metni farklı yer ve zamanlardaki icraları da bulunmakta; bir anlamda her anlatışta ortaya çıkan farklılıkları gözlemek mümkün olabilmektedir. Nitekim Parry ve Lord anlatıcının sözlü stilini oluşturan özelliklerini yani formüllerini ortaya koyan “bir ya da yarım mısra olan formüller”, “aynı vezinde sürekli kullanılan sözcükler”, “ana fikri anlatan aynı temaya bağlı olan tekrarlar” üzerinde durarak formüllerin epik şiirin söylenişindeki etkilerini araştırmışlardır (Çobanoğlu, s. 241-244; Dorson, s. 45). “Milman Parry, Sözlü Edebiyat Arşivi” adını taşıyan bu metinlerin incelenmesi sonucunda Parry ve Lord anlatıcının hafızasında bazı kalıpların hazır olduğunu, deyim-atasözü, terim, tema, motif ögeleri gibi sözlü şiir yaratmada

kullanılan bu hazır kalıplar, yaratıcının işini kolaylaştırır (Dorson 1984 s.45-46). Hatta Lord, bu kalıpların tekrarının sözlü şiir yaratmadaki öneminin işin bir başka boyutu olduğunu belirtmiştir (Dorson, 1984, s.46).

Sözlü teoriyi asıl kuramsallaştıran araştırmacı Albert Lord'dur. "Destan Söyleyicisi" adlı çalışmasında Lord, eski Yugoslavya, Arnavutluk ve Bulgaristan'ı da kapsayan derlemelerinin gözlemlerini değerlendirmiştir. Söz konusu eserinin üçüncü bölümünde Lord "anlatılmak istenen temayı ifade etmeye yarayan ve aynı vezin içinde tekrarlanıp kullanılan bazı kalıp sözcüklerden söz ederek bunların icra anında ortaya çıkan formüller olduğunu ancak, icra sırasında bir anlam kazanacağını, bu formüllerin fikri en iyi ifade edebilecek kalıplar olduğunu hatta temanın, onu ifade eden bu kalıpların (formül) eklenmesiyle genişleyeceğini" belirtir (Çobanoğlu, 2005, s.244-254).

James Jhons'a göre ise sözlü gelenekte en önemli şey, hazırlıksız söylemedir ve bu da hafıza ile ilgili bir durumdur. Yaratıcı hafızasına güç kazandırmak, bir ifadeyi dizeye dökülebilmek için birtakım kalıp söyleyişlerden yararlanır. Deyim, atasözü, vezin ve çeşitli ifade kalıplarının oluşturduğu bu söyleyişler, özellikle türkü yaratma sırasında daha da etkin bir hale gelir ve söyleyicinin işini kolaylaştırır (Dorson, 1984, s.45-46).

Daha çok yapısalcıların üzerinde durduğu bu konu edebiyat ve dilbilimcilerinin de ilgi kaynağı olmuş; metnin yapısında görülen ve göze çarpan bazı unsurların altında yatan asıl kuralların oluşturduğu yapıyı yani sistem içindeki birimlerin birbiriyle ilişkisini arama üzerine kurulmuştur (Moran, 1991, s. 170). Bir başka ifadeyle yapısalcılık "düşüncenin ortaya çıkardığı eylemin temelindeki yapıyı bulmak ve çözümlemek işi"dir (Yüksel, 1981, s. 6).

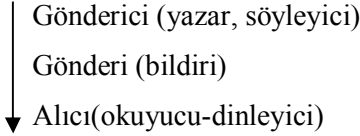
Araştırmacıların kimisine göre bu yöntem, konuşulan dilin yapısında fazlasıyla bulunmaktadır. Nitekim Tahsin Yücel, aynı metin içindeki öğelerin dilin kurallarına göre dizileceğini ve bunların işlevlerinin söz konusu metnin yapısını ortaya çıkarmakta en büyük etken olarak değerlendirileceğini söylemektedir. Barthes de aynı şeyi söylemekle beraber metinde yer alan öbeklerin, eylem dizilerinin ve göstergenin yani işlevin birbiriyle bağlantısını ortaya çıkarmaktaki bir başka ifadeyle o metnin yapısını tespit etmedeki rolünü belirtir. Bir anlamda metin konteks (bağlam) ile ilişkili olarak düşünülmeli ve ele alınmalıdır (Barthes, 1983, s.19-139).

Yapısalcılığın en bilinen siması Ferdinand de Saussure ile dil, dilin değişikliklerini ve sebeplerini inceleme sanatına dönüşür (Moran,

1991, s. 170). Saussure'e göre dil, ikili bir sistem olup biri bireysel dil yani söz (parola) diğeri ise toplumsal dildir. İkincisi yani topluma ait olan dili birey asla değiştiremez, elbette yaratamaz da (Saussure, 1985, s. 35). Dil ve sözü iki ayrı değer gibi düşünen araştırmacı, "söz" "ün bir uygulama biçimi "dil" in ise bir işlev ve bu işlevin ortaya çıkmasını sağlayan birim olduğunu ifade eder (Saussure, 1985, s. 31-106). Her dilin bir biçimsel, bir de kavramsal yapısı söz konusudur (Saussure, 1985, s.71-76).

Doğan Aksan da dili bir bütün olarak düşünür ve "anabölüm", "altbölüm", "zamanbirimleri", "anlambirim", "dil-söz", "gösterge", "benzetmeler", "yinelemeler" başta olmak üzere pek çok birimden ibaret olduğunu savunur (Aksan, 2004, s. 23).

Jacobson, daha çok şiirin işlevsel yönü üzerinde durmuş ve şiirin işlevsel özelliğinin diğer işlevlerden ayrı tutulması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, şiirde temel üç unsur vardır:



Buna göre, alıcının gönderiyi yani bildiriye alabilmesinde kod, bağlam ve söyleyici son derece önemlidir; daha önemlisi ise bildiri veya ileti denilen "amaç (yani işlev)" in diğer öğelere olan üstünlüğüne dikkat çekilmektedir (Moran, 1991, s. 165). Todorov ise işlev konusunda "şiirde bazı sabit yapılara yol açar ve şiiri bir projeksiyon haline getirir (Todorov, 2001, s. 11) demektedir. Bu durumu "metinde anlamı belirleyen birimler ve bu birimlerin ilişkilerindeki sistem" (Bircan, 2009, s. 595) şeklinde yorumlayanlar da vardır.

Dilbilimci Sebeok ile Klgsad, daha çok sözlü şiirdeki şifreler üzerinde dururlar. Onlara göre bir şiirde önemli olan şey, sadece o kültüre has olan deyim, ana konu, söz kalıpları gibi şifrelerdir ve dinleyiciye anlamı iletme de, bu şifreler sayesinde olur. Bu nedenle bir topluluğun dini şarkıları, o inancı paylaşmayan başka bir toplum ya da kişi tarafından anlaşılmayacaktır (Dorson, 1984, s.46-47).

Görülmektedir ki; folklorda bir ürünü yaratmak, en az yaşatmak kadar önemlidir. Çünkü ürün, zaman içinde çeşitli sebeplere bağlı olarak birtakım değişikliklere uğrasa da ilk yaratıldandaki çekirdek yapı, aynı kalacaktır. Bir başka ifadeyle varyantlaşma bile bu ürün sayesinde gerçekleşir. Bu nedenle ürünün ilk ortaya çıkışı ve bu sırada yaratıcının dağarcığında hazır bulunanlar daha bir önem kazanır.

Kısaca “formel ifade” veya “kalıp ifade” diyebileceğimiz bu söz kalıpları, söz konusu ürünün yaratılmasında da büyük bir değer taşıyacaktır.

Türkiye’de kalıp ifadeler üzerine en kapsamlı çalışma Pertev Naili Boratav’a ait olup “Le Tekerleme” adlı çalışmasının tümü bu konu ile ilgilidir. Yazar, sözü edilen kitabında masal tekerlemelerini konularına ve söyleyiş biçimlerine göre gruplandırarak bir masal tekerlemeleri tip katalogu ortaya koymuştur (Boratav, 1988). Boratav, halk hikayelerindeki formeller üzerinde de durmuş; gerek hikayelerin başında-ortasında-sonunda görülen, gerekse hikaye kahramanlarının türküyeye geçerkenki formellerini ve işlevlerini tespit etmiştir (Boratav, 1963). Dede Korkut’ta görülen formel ifadeler konusu ise hem Boratav hem de Muharrem Ergin tarafından incelenmiştir. Nitekim her iki araştırmacı, bu dev eserin başındaki ve sonundaki formel ifadelerin anlatıyı şekillendirdiğinden ve işlevlerinden bahsetmiş; nesirden nazma geçiş formellerini ise “epiko-romanesk” döneme geçişin özelliği” şeklinde değerlendirmişlerdir (Boratav, 1982; Ergin 2008).

Aşık tarzı söyleyişte görülen formel ifadeler ve bunların ürünlerdeki fonksiyonları da araştırmacıların ilgi odağı olmuştur. Nitekim Çobanoğlu ve Özarıslan, söyleyişini kolaylaştıran birtakım kalıpların aşığın dağarcığında hazır bulunduğunu bunun aşık tarzında bir gelenek olduğunu uzun uzadıya açıklamışlardır (Çobanoğlu, s.266-268; Özarıslan 2001 s.207-239). Bu çalışmalara çocukların oyun sırasında söyledikleri tekerlemelerin, oyunun oluşmasındaki fonksiyonu üzerinde durduğumuz “Oyun Tekerlemeleri Üzerinde Bir İnceleme” isimli çalışmamızı da eklememiz gerekir (Yayın, 2009, s.7-89).

Formel ifadeler üzerinde çalışılan birkaç teze de değinmek istiyoruz. Nitekim Mustafa Öner Uzun’un “TRT Repertuarına Kayıtlı Türkülerde Formel İfadeler” adlı doktora çalışması (Uzun, 2005) ile Haydar Assafoğlu’nun “Irak Türkmen Bilmecelerindeki Formel İfadeler” (Assafoğlu, 2009) konulu yüksek lisans tezi bu tür incelemelere örnek verilebilir.

Kısaca vermeye çalıştığımız bu çalışmalarla da ortaya çıkmıştır ki; Türk halk şiirinde hazırlıksız, doğaçlama bir söyleyişin esas olması nedeniyle saz şairlerimizin dağarcığında pek çok söz veya söz grubunun hazırda tutulduğu görülür. Âşık sazının tellerine vurduğu sırada (varsa) yarıştığı diğer aşığa veya karşısındakilere söyleyeceğini düşünecek; düşündüklerini de hafızasındaki kalıplarla ifade edecektir

(Çobanoğlu, 2005, s.286). Mesela “ay yüzlü yarım”, “salını salını gel”, “bahçelerde...” gibi sözler, türkülerimizin olmazsa olmaz kalıplarındandır. Yine “evlerinin önü...” formeli bazı bölgelerde “... iğde ağacı”, bazı bölgelerde “...yonca” diye son bulur.

Bu düşünceyle biz de Karacaoğlu'nın şiirlerindeki formel ifadeleri tespit ettik ve söz konusu formelleri tip olarak değerlendirdik. Çalışmamızı Saim Sakaoğlu'nun 2004'te basılan “Karacaoğlu” adlı kitabındaki 500 şiirini tarayarak gerçekleştirdik. Ufak çapta “Karacaoğlu'nın şiirlerindeki formel ifadelerin tip katalogu” şeklinde değerlendirebileceğimiz bu makalemizde, söz konusu şairin kullandığı formel ifadelerin dizinin başında, ortasında ve sonunda geçirdiği değişikliklerin yanı sıra bu değişikliklerin hem ortasında ve sonunda hem de başında ve sonunda görülenlerinin dikkate alındığını da belirtmek istiyoruz.

Araştırmamıza göre, Karacaoğlu'nın şiirlerindeki formel ifadeleri iki alt başlıkta değerlendirmek mümkündür:

I. İlk Dizenin Tamamını Oluşturan Formel İfadeler:

Karacaoğlu'nın şiirlerinde bu grupta yer alan, yani dizenin tamamını oluşturan toplam 23 tane formel ifade karşımıza çıkmaktadır:

137

*Mukaddime,
Sayı 2, 2010*

I.1. Altı kelimelik dizeler:

*Kadir Mevlâm senden bir dileğim var

12, 224 ve 249 no.da kayıtlı olan şiirlerin ilk dizeleri altı kelimedenden oluşmaktadır ve hepsi formel ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda vereceğimiz 249 no.lu şiirde de görüleceği gibi;

Kadir Mevlâm senden bir dileğim var

Şu dileğim kabul eyle Yaradan

Dört dilek diledim ziyana gitti

Ağlattığın kulu güldür Yaradan.

*Kömür gözlüm ben bu elden gidersem;

Sadece 46 ve 335 no.da kayıtlı şiirlerde gördüğümüz bu formeli, 46 no.lu şiirin ilk dördlüğünde göstermek istiyoruz:

Kömür gözlüm ben bu elden gidersem

Gülen oynan yaran ile, eş ile

Aralıkta kem habarın duyarsam

Delen bu sinemi kara taş ile.

*Yaz gelip de beş ayları doğunca:

36, 171, 281, 285, 346, 404 ve 444 no.da kayıtlı şiirlerin yer aldığı bu formeli görmek için, 346 no.lu şiiri vermek istiyoruz:

Yaz gelip de beş ayları doğunca

Selleri gördüm de bulandım bugün

Lâlesi yetmiş de sümbülü taze

Gülleri gördüm de bulandım bugün.

I.2. Beş kelimelik dizeler:

*Şu yalan dünyaya geldim geleli:

161, 188, 214, 274, 477 no.lu türküler bu gruba girmekte olup 161 no.da kayıtlı olanının ilk dördlüğünü aşağıya alıyoruz:

Şu yalan dünyaya geldim geleli

Şakıyıp gülmedim hey zalim felek.

Her ne tuttum ise aldın elimden

Nice bir divane dolanam felek.

*Dinleyin bir güzel medhin edeyim:

Kitaptaki 288 ve 469 no.lu şiirlerin ilk dizelerinde, başlıkta verdiğimiz kalıp ifade yer almaktadır:

Dinleyin bir güzel medhin edeyim

Yiğide nisbetle yürüyüşlünün

Can feda ederim şöyle sunaya

Bin türlü naz ile salınışlının

dördlüğüyle başlayan 288 no.lu şiirde de görüleceği üzere...

*Evvel bahar yaz ayları gelende (çatıldı doğunca):

354 ve 400 no.lu türkülerde bu formel;

Evvel bahar yaz ayları gelende
Bahçada açılan güller öğünsün.
Boyu uzun kaşı kara sunamın
Çırpınıp çıktığı güller öğünsün
“... gelende” şeklinde biterken, 75 no.lu şiirde:

Evvel bahar yaz ayları çatıldı,
dizesinde de görüleceği üzere “... çatıldı” 357 no.lu olanında ise:
Evvel bahar yaz ayları doğunca
satırından da anlaşılacağı gibi “... doğunca” diye bitmektedir.

*(Seherden) Sabahtan uğradım ben bir güzele:

16, 23, 53, 127, 136, 185, 484, 485, 497 no.lu şiirlerin ilk dizelerinde beş kelimenin de formel olarak karşımıza çıktığını görüyoruz:

Sabahtan uğradım ben bir güzele,
Yürü ey günahkâr kul dedi bir kız.
Bugün cellât olur kıyarım sana
Hemen yoktur imdat bul dedi bir kız.
şeklindeki ve 497 no.lu şiirin ilk dizesinde de görüldüğü üzere...

*Yüce dağlar ne kararır pusarsın:

Sadece 252 ve 253 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu durum, 253 no.lu ve aşağıya aldığımız türkünün ilk dördlüğünde de rahatlıkla görülecektir:

Yüce dağlar ne kararır pusarsın
Aştı m'odla kömür gözlüm başından
Azıcık derdime derd mi katarsın
Âlem sele gitti gözüm yaşından.

*Barçın yaylasında bir (uç) güzel gördüm:

399 ve 402 no.da kayıtlı olan ve yine iki türküde rastladığımız üzere bu formel, 402 no.lu şiirde ortada “... üç ...” iken, 399 no.lusunda “...bir...” şeklindedir. Göstermek için ise örnek olarak 402 no.lusunu vermek istiyoruz:

Barçın Yaylası'nda üç güzel gördüm

Birbirinden üstün şıvga fidandır

Aklım şaştı garip belim büküldü

Kaşlar hilâl, gözler ahu cerandır.

*Kâdir Mevlâm budur senden dileğim:

İncelediğimiz şiirlerden 57 ve 275 no.lu olanlarında gördüğümüz bu formel, aşağıya aldığımız 57 no.lusunda gayet açık görülmektedir:

Kâdir Mevlâm budur senden dileğim

Kondur beni mor sümbüllü koruya

Alırsan da ikimizi birden al

Koyma beni nazlı yardan geriye.

*Dinle imdi (sana) bir nasihat edeyim:

Sadece 13 ve 325 no.lu türkülerde gördüğümüz bu formel, adı geçen şiirlerin:

Dinle sana bir nasihat edeyim (13)

Dinle imdi bir nasihat edeyim (325)

dizelerinde rahatlıkla görülebilmektedir.

*Sabahtan (Seherden) uğradım ben bir geline:

303 ve 305 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu ifadeyi, adı geçen şiirlerin ilk dizelerinde göstermek istiyoruz:

Sabahtan uğradım ben bir geline (305)

Seherden uğradım ben bir geline (303)

*İlgıt ılgıt esen seher yelleri:

61 ve 172 no.lu şiirlerde rastladığımız bu formeli, yine her iki şiirin ilk dizelerini alarak belirtmek istiyoruz:

İlgıt ılgıt esen seher yelleri (61)

İlgıt ılgıt esen seher yelleri (112)

I.3. Dört kelimelik dizeler:

*Çıktım yücesine seyran eyledim:

90 ve 262 no.lu şiirlerde rastladığımız bu formeli, 90 no.da kayıtlı olan şiirde de görebiliyoruz:

Çıktım yücesine seyran eyledim
İnip aşkın deryasını boyladım
Şu cahil gönlümü sende eyledim
Yatalım sevdiğim gel bazı bazı.

*Yörü bre yalan dünya:

343 ve 478 no.lu şiirlerde tespit ettiğimiz bu ifade, aşağıya aldığımız 478 no.lu şiirin ilk dördlüğüyle açıklanmaktadır:

Yörü bre yalan dünya
Senden murad alınır mı
Pek dolukmuş humar gözler
Buna çare bulunur mu

*Gargıçakta bir güzele uğradım:

430 ve 429 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu kalıp ifadeyi, söz konusu şiirlerden 429 no.lusunu vererek gösterelim:

Gargıçakta bir güzele uğradım
Ala gözler kıya kıya bakıyor
O güzeli görmemesi yeğ imiş
Ciğercigim aşk oduna yakıyor

*Beher ala gözlü dilber:

270, 409 ve 123 no.da kayıtlı şiirlerde görebildiğimiz bu formeli 123 no.lu şiiri vererek belirtmek istiyoruz:

Behey al gözlü dilber
Vaktin geçer demedim mi
Harami olmuş gözlerin
Beller keser demedim mi

*Yeşil başlı gövel ördek:

Sadece 87 ve 102 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu formel, 102 no.lu şiirde de rahatlıkla görülecektir:

Yeşil başlı gövel ördek

Uçar gider göle karşı

Eğricesin tel tel etmiş

Döker gider yâre karşı

*Ala gözlerini sevdiğim dilber:

39, 42, 43, 74, 331, 381, 412, 463, 499, 129, 126, 163, 280, 353, 358, 169, 201, 236, 216, 258, 261, 231, 235, 329, 299, 297, 293, 169 ve 499 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu formel ifadeyi 169 no.lu şiiri aşağıya alarak, gösterelim:

Ala gözlerini sevdiğim dilber

Dünya başıma da dar oldu tez gel

Garip bülbül gibi artıyor ahım

Göğsünde din iman var ise tez gel

*Ala gözlü benli dilber:

97, 52, 132, 336 ve 384 no.lu şiirlerde rastladığımız bu formeli, 336 no.lu şiiri vererek göstermek istiyoruz:

Ala gölü benli dilber

Cemalinde nurun olsun

Eğer beni unutmazsan

Cennet Âlâ yerin olsun

*Çıktım yücesine seyran ederken:

192, 263, 378 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu formeli göstermek için 378 no.lu şiirin ilk dördlüğünü aşağıya alıyoruz:

Çıktım yücesine seyran ederken

Engininden abaz abaz el gider

Şol giden ellerde gördüm bir gelin

Kadir Mevlâm daha neler halk eder

*Yazın geldiceğin (geldiğin) neden bileyim:

Sadece 437 ve 394 no.lu şiirlerde gördüğümüz söz konusu formel ifade:

Yazın geldiceğin neden bileyim

Gül açılmış yaprakları solgundur

Gece gündüz ah u feryat eylerim

Hiç demezler bir yosmaya vurgundur

şeklinde başlayan 437 no.lu şiirde de açıkça görülmektedir.

*Seherden uğradım dostun köyüne:

18 ve 349 no.lu şiirlerde karşımıza çıkan bu formel ifadeyi, 18 no.lu şiirin ilk dördlüğünü vererek açıklayacağız:

Seherden uğradım dostun köyüne

Hoş geldin sevdiğim in dedi bana.

Domurcuk memesin verdi ağzıma

Yorgunsun sevdiğim em dedi bana.

II. İlk Dizenin Bir Kısımını Oluşturan Formel İfadeler:

II.1. Beş kelimelik formeller:

*Her sabah her sabah salınan...:

Sadece 432 ve 173 no.da kayıtlı olan şiirlerde rastladığımız bu ifadeyi, iki şiirin ilk dizelerinde göstermek istiyoruz:

Her sabah her sabah salınan güzel (173)

Her sabah her sabah salınan dilber (432)

*Kâdir Mevlâm bir dileğim var...:

Karacaoğlan'ın 21 ve 498 no.lu şiirlerinde rastladığımız bu kalıp ifadeyi, no.su verilen şiirlerin ilk dizelerini alarak vermek istiyoruz:

Kadir Mevlâm bir dileğim var senden (498)

Kadir Mevlâm bir dileğim var sana (21)

II.2.Dört kelimelik formeller:

*Evvel bahar yaz ayları ...:

75, 354, 357 ve 400 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu formelin daha iyi görünmesi için söz konusu şiirlerin ilk dizelerini aşağıya alıyoruz:

Evvel bahar yaz ayları çatıldı (75)

Evvel bahar yaz ayları gelende (354)

Evvel bahar yaz ayları doğunca (357)

Evvel bahar yaz ayları gelende (400)

*Sana derim sana ey (hey) ...:

Sadece 434 ve 442 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu formeli, söz konusu şiirlerde göstermek istiyoruz:

Sana derim sana ey Acem şâhı (434)

Sana derim sana hey Osman Paşa (442)

*Her sabah her sabah ...:

Dört kelimelik formellerin bir başkasını teşkil eden bu ifadeye sadece 159 ve 410 no.lu şiirlerde rastladığımızı; ifadeyi göstermek için de sözünü ettiğimiz altı şiirin ilk dizelerini aşağıya alacağımızı belirtmek istiyoruz:

Her vakit her sabah çekilen göçler (159)

Her sabah her sabah sabak verirsin (410)

*Şunda bir yavruya (güzele) meyil ...:

3 ve 104 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu formeli, söz konusu şiirlerin ilk dizelerini alarak göstermek istiyoruz:

Şunda bir yavruya meyil aldıldım (3)

Şunda bir güzele meyil eyledim (104)

II.3. Üç kelimelik formeller:

*Şunda bir dilbere ...

İncelediğimiz şiirlerden 17 ve 339 no.lu olanlarında tespit ettiğimiz bu formel, aşağıdaki:

Şunda bir dilbere halim arz ettim (17)

Şunda bir dilbere gönül düşürdüm (339)

dizelerinde de rahatlıkla görülebilmektedir.

Benden selâm eylen ...:

292 ve 330 no.lu şiirlerde rastladığımız bu formeli, sözünü ettiğimiz şiirlerin ilk dizelerinde göstermek istiyoruz:

Benden selâm eylen gül yüzlü yâre (330)

Benden selâm eylen şol nazlı yâre (292)

*Kâdir Mevlâm senden ...:

Şairin 131, 229 ve 249 no.da kayıtlı şiirlerinde gördüğümüz bu ifade, aşağıya aldığımız dizelerde de, açıkça görülmektedir:

Kâdir Mevlâm senden ziynet umarım (131)

Kâdir Mevlâm senden bir yâr isterim (229)

Kâdir Mevlâm senden bir dileğim var (249)

*Başı al valalı ...:

Karacaoğlan'ın 356 ve 486 no.da kayıtlı şiirlerinde gördüğümüz bu kalıp ifadeyi, adı geçen şiirlerin ilk dizelerini alarak göstermek istiyoruz:

Başı al valalı güçücek gelin (356)

Başı al valalı sürmeli gelin (486)

*İlgıt ılgıt esen ...:

61, 73 ve 172 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu formeli, adı geçen şiirlerin ilk dizelerinde rahatlıkla görülebilmektedir:

İlgıt ılgıt esen seher yelleri (61)

İlgıt ılgıt esen garibin yeli (73)

İlgıt ılgıt esen seher yelleri (172)

II.4. İki kelimelik formeller:

*Dinleyin ağalar ...:

İncelediğimiz şiirlerin 2 ve 452 no.da kayıtlı olanlarında tespit ettiğimiz bu formel ifade, örnek olarak vereceğimiz ve adı geçen şiirlerin ilk dizelerinde de görülecektir:

Dinleyin ağalar zamane azgın (2)

Dinleyin ağalar birin birin söyleyim (452)

*Çıktım yücesine ...:

192 ve 480 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu ifade şeklini, söz konusu şiirlerden ilk dizelerini alarak gösterelim:

Çıktım yücesine ben de gezerken (192)

Çıktım yücesine baktım (480)

*Yenile bir ...:

Sadece 481 ve 482 no.da kayıtlı şiirlerde karşımıza çıkan bu formeli, adı verilen şiirlerin ilk dizelerini alarak belirtmek istiyoruz:

Yenile bir sevda geldi başıma (481)

Yenile bir haber geldi sıladan (482)

*Yörü bre ...:

300, 386 ve 446 no.lu şiirlerin aşağıya aldığımız:

Yörü bre güzel yörü (300)

Yörü bre Gündüzlü'nün ovası (386)

Yörü bre Bolkar Dağı (446)

şeklinde ilk dizelerinde de görüldüğü üzere bu formel, üzerinde çalıştığımız şiirlerin üç tanesinde tespit edilmektedir.

*Annacımdan gelen ...:

Karacaoğlan'ın 51, 84, 124, 149, 449 no.lu şiirlerinde rastladığımız bu formeli, sözü edilen şiirlerin ilk dizelerinde rahatlıkla görebilmekteyiz:

Annacımdan gelen maya (51)

Annacımdan gelen güzel (84)

Annacımdan gelen küçücek gelin (124)

Annacımdan gelen şu mavi donlu (149)

Annacımdan gelen gelin (449)

*Hey ağalar:

70, 234, 265, 282, 406, 371, 476 ve 493 no.lu şiirlerde rastladığımız bu kalıp ifadeyi, adı geçen no.da kayıtlı olanlarının ilk dizelerini vererek göstermek istiyoruz:

Hey ağalar kış m'olacak (70)

Hey ağalar bir onulmaz derdim var (234)

Hey ağalar gelin seyran edelim (265)

Hey ağalar böyle m'olur (282)

Hey ağalar bir od düştü bağrıma (406)

Hey ağalar izin verin gideyim (371)

Hey ağalar ben bir hayretle kaldım (476)

Hey ağalar ben hocama danıştım (493)

*Ala gözlüm...

207, 151 ve 178 no.da kayıtlı şiirlerde gördüğümüz bu ifade, örnek olarak vereceğimiz ve adı geçen şiirlerin:

Ala gözlüm, yıktın benim elimi (151)

Ala gözlüm, benim ile dilersen (207)

Ala gözlüm, ben bu elden gidersem (178)

şeklindeki ilk dizelerinde de görülebilmektedir.

*Ala gözlü ...:

Âşığın 76, 83, 132 ve 222 no.da kayıtlı şiirlerinde rastladığımız bu formeli, aşağıya aldığımız ve söz konusu edilen şiirlerin ilk dizelerinde görmek mümkündür:

Ala gözlü nazlı dilber (76)

Ala gözlü yârim yakıp yandırma (132)

Ala gözlü Türkmen kızı (83)

Ala gözlü nazlı suna (222)

*Kâdir Mevlâm ...:

21, 131, 56, 57, 229, 248, 275 ve 498 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu durumu, söz konusu bütün şiirlerin ilk dizelerini alarak vermek istiyoruz:

Kadir Mevlâm bir dileğim var senden (498)

Kadir Mevlâm budur senden dileğim (275)

Kadir Mevlâm, bir dileğim var sana (21)

Kadir Mevlâm, senden ziynet umarım (131)

Kadir Mevlâm seni öğmüş yaratmış (56)

Kadir Mevlâm budur senden dileğim (57)

Kadir Mevlâm senden bir yar isterim (229)

Kadir Mevlâm senden bir dileğim (248)

*Şunda bir ...:

44, 104 ve 212 no.da kayıtlı olan şiirlerde karşımıza çıkan bu kalıp ifadeyi, adı geçen şiirlerin:

Şunda bir güzelin salınışını (44)

Şunda bir güzele meyil eyledim (104)

Şunda bir yavru göründü gözüme (212)

biçimindeki ilk dizelerinde görebiliyoruz.

*Her sabah ...:

Âşığın 194 ve 319 no.lu şiirlerinde rastladığımız formeli, söz konusu şiirlerin ilk dizeleriyle belirtmek istiyoruz:

Her sabah her seher çıkar bakarsın (319)

Her sabah seherden çıkar salınır (194)

*Kömür gözlüm ...:

22 ve 331 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu formeli, her iki şiirin ilk dizelerini vererek açıklayabileceğimizi düşünüyoruz:

Kömür gözlüm hasta olmuş (22)

Kömür gözlüm onmayasın (331)

*Bir yiğit ...:

68 ve 422 şiirlerde tespit ettiğimiz bu ifade şeklini, şairin adı geçen şiirlerinde göstermek istiyoruz:

Bir yiğit gurbete çıksa (422)

Bir yiğit de bir güzeli severse (68)

*Seherden uğradım...:

305, 380 ve 425 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu formel ifadeyi, söz konusu şiirlerin ilk dizelerinde rahatlıkla gözlenmektedir:

Seherden uğradım ben bir güzele (380)

Seherden uğradım bülbül sesine (425)

Seherden uğradım ben bir geline (305)

III. Hem İlk Dizenin Tamamını, Hem De Bir Kısımını Oluşturan Formeller:

1. Yüce dağ başında...:

Sadece 95 ve 108 no.da kayıtlı şiirlerde gördüğümüz bu durum;

Yüce dağ başında duran güzeller (95)

Yüce dağ(ların) başında (108)

2. Kadir Mevlâm senden bir dileğim ... (249)

Kadir Mevlâm senden bir dileğim (248)

Bu konuyu değerlendirecek olursak;

Karacaoğlan'ın şiirlerindeki formel ifadelere baktığımızda bir dizenin tamamını oluşturan formel ifadelerin, bir dizeyi oluşturmayanlar kadar çok olduğu; bir başka ifadeyle Karacaoğlan'ın hem şiirlerindeki ilk dizenin tamamını, hem de bir kısmını formel olarak kullandığı görülmektedir. Bu durum, Karacaoğlan'ın (bir-ikisi hariç) aynı veya yakın konularda şiir yazması kadar şairin şiir yaratmada izlediği yol ile de ilgili olmalıdır. Bir yerde şair formel ifadeleri birer anahtar olarak kabul etmiş; şiirler bu anahtar-formellerle akıp gitmiştir.

İki tane de olsa aynı formelin hem dizenin tamamını oluşturmaması, hem de dizenin bir kısmını meydana getirenlerin varlığı ise şairin sazi ve sazıyla dile getirdiği konular kadar sözüne de olan hakimiyetini belirtmekte; söz konusu formel ifadeleri şiirin her yerinde ve her şekilde kullandığını göstermektedir.

Bir başka ifadeyle âşık bir taraftan kalıp ifadeleri şiirine bir zemin, bir anahtar gibi kullanırken diğer taraftan bu formellerin çeşitli yerlerinde konuya uygun değişiklikler yaparak “formeller içinde yeni formeller yaratma” yoluna gitmiştir. Bu nedenle Karacaoğlan'ın şiirlerini bir defa da bu gözle incelemenin, şairin bu konudaki ustalığını ortaya koymak bakımından yararlı olacağı ortadadır (Tablo 1).

Karacaoğlan'ın formel ifadeler üzerindeki hakimiyeti, bununla sınırlı değildir. Nitekim genelde ilk dizenin tamamını veya bir kısmını pek çok şiirinde tekrarlayarak şiire başlayan şair, bazen bu formelleri başta, ortada ve sonda, bazen hem başta hem sonda, bazen da hem ortada hem de sonda değiştirerek kullanmıştır.

* * *

Beş yüz şiirinin tamamı üzerinde yaptığımız incelemeye göre Karacaoğlu'nun kullandığı formeller üzerinde yaptığı değişiklikleri yani yeni formeller yaratma işini gene şiirin ilk dizesinde ancak iki farklı yolla ve üç farklı yerinde gerçekleştirmiştir:

I. İlk Dizenin Bir Yerinde Görülen Değişiklikler:

I.1. Dizenin başında görülen değişimler:

*...ben bu elden gidersem:

Sadece 46 ve 49 no.lu şiirlerde gördüğüm bu formel ifadeyi, söz konusu şiirlerin ilk dizelerinde göstermek istiyoruz.

Kömür gözlüm ben bu elden gidersem (46)

Kısmet olur ben bu elden gidersem (49)

*... gövel ördek:

Bu ifade şekli, şairin 102 no.lu şiirinde “boynu yeşil...” ile başlarken 87 no.lu kayıtlı olanında “yeşil başlı...” olarak değişmektedir:

Boynu yeşil gövel ördek (102)

Yeşil başlı gövel ördek (87)

*... seyran eyledim:

Sadece 90 ve 262 no.lu şiirlerde “çıktım yücesine ...” diye başlarken 312 no.lu şiirde “yücesine çıktım ...” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Yücesine çıktım seyran eyledim (312)

Çıktım yücesine seyran eyledim (90)

*... neden bileyim:

394, 437 ve 439 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu kalıp ifade söz konusu üç şiirde de farklı şekillerde başlamaktadır:

Yazın geldiğini neden bileyim (394)

Yazın geldiceğini neden bileyim (437)

Baharın geldiğini neden bileyim (439)

*... uğradım ben bir güzele:

Şairin sadece 185, 23 ve 380 no.lu şiirlerinde karşılaştığımız bu değişimi, adı geçen şiirlerin ilk dizelerinde göstermek istiyoruz:

Sabahtan uğradım ben bir güzele (23)

Seherden uğradım ben bir güzele (380)

Sabahtan uğradım ben bir güzele (185)

*... uğradım ben bir geline:

303 ve 305 no.lu şiirlerde gördüğümüz üzere bu ifade 303 no.lu şiirde “sabahtan ...” diye başlarken 305 no.da kayıtlı olanında ise “seherde ...” şeklinde karşımıza çıkmaktadır:

Sabahtan uğradım ben bir geline (303)

Seherde uğradım ben bir geline (305)

I.2. Dizenin ortasında görülen değişimler:

*Benden selâm eylen ... yâre:

292 ve 330 no.lu şiirlerinde gördüğümüz bu durumu, söz konusu şiirlerin ilk dizelerini vererek ortaya koymak istiyoruz:

Benden selâm eylen şol nazlı yâre (292)

Benden selâm eylen gül yüzlü yâre (330)

*Barçın yaylasında ... güzel gördüm:

399 ve 402 no.lu şiirlerde gördüğümüz üzere bu farklılık 399 no.lu şiirde “... bir ...” iken 402 no.lu olanında “... üç ...” şeklindedir:

Barçın Yaylası’nda bir güzel gördüm (399)

Barçın Yaylası’nda üç güzel gördüm (402)

*Başı al valalı ... gelin:

356 ve 486 no.lu şiirlerin ilk dizelerinin ortasında gördüğümüz bu değişim, adı geçen şiirlerin:

Başı al valalı güçücek gelin (356)

Başı al valalı sürmeli gelin (486)

dizelerinde de görülebilmektedir.

I.3. Dizenin sonunda görülen değişmeler:

*Evvel bahar yaz ayları ...:

354 ve 357 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu durumu, şu şekilde göstermemiz mümkündür:

Evvel bahar yaz ayları gelende (354)

Evvel bahar yaz ayları doğunca (357)

Evvel bahar yaz ayları çatıldı (75)

II. Dizenin İki Yerinde Görülen Değişmeler:

II.1. Dizenin ortasında ve sonunda görülen değişmeler:

*Sonunda bir ... meyil ...:

3 ve 104 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu durumu, adı geçen şiirlerin ilk dizelerini alarak göstermek istiyoruz:

Şunda bir güzele meyil aldirdim (3)

Şunda bir yavruya meyil eyledim (104)

*Her sabah ... çıkar ...:

Karacaoğlu'nın 319 ve 194no.lu şiirlerinde karşımıza çıkan bu durum, aşağıdaki örneklerden de rahatlıkla anlaşılabilecektir:

Her sabah her sabah çıkar bakarsın (319)

Her sabah seherden çıkar salınır (194)

*Yenile bir ... geldi ...:

481 ve 482 no.lu şiirlerde gördüğümüz bu değişme, aşağıdaki:

Yenile bir sevda geldi başıma (481)

Yenile bir haber geldi sıladan (482)

dizelerinde de, görülebilmektedir.

II.2. Dizenin başında ve sonunda görülen değişmeler:

*... uğradım ben bir...:

Şairin 303 ve 380 no.da kayıtlı olan şiirlerinde gördüğümüz bu formeldeki değişmeyi, söz konusu şiirlerin ilk dizelerini alarak göstermek istiyoruz:

Sabahtan uğradım ben bir geline (303)

Seherden uğradım ben bir güzele (380)

Görüleceği üzere Karacaoğlu'nın şiirlerindeki formel ifadelerde değişme en çok, dize başlarında görülmekte; dizenin ortasındaki ve sonundaki kalıpların değişmesi, azınlığı teşkil etmektedir. Ancak formel ifadelerin tümünün yani ister iki, üç isterse dört, beş kelimelik olsun hepsinin de dize başında bulunduğu hatırlanacak olursa formel ifadelerin daha çok, dize sonunda değişime uğradığı anlaşılabacaktır.

Aynı dizenin başında ve sonunda görülen değişimlere bakarak ortasında ve sonunda karşımıza çıkanların fazlalığı ise, işin bir başka boyutudur (Tablo 2).

Sonuç

Makalenin sonunda iki ayrı tablo ile de belirttiğimiz Karacaoğlu'nın şiirlerindeki formel ifadeler konusunda genel bir değerlendirme yapacak olursak:

1. Şairin kullandığı formel ifadelerin çoğu bir zemin niteliğinde olup şiirin konusunu da dinleyiciye (veya okuyucuya) veren bir anahtar vazifesini üstlenmektedir.

2. Formel ifadelerin hepsi de ya şiirin ilk dizesini oluşturmakta, ya da bütün değişimler, bu dizede gerçekleşmektedir.

3. Şair sadece saza değil, söze olan hâkimiyeti ile de dikkatimizi çekmektedir. Nitekim kullandığı formellerin çeşitli sayıda kelimeleri içermesi, kelime veya kelime gruplarından meydana gelmiş söz öbeklerindeki değişimin dizenin farklı yerlerinde tespit edilmesi de, bu düşüncemizi doğrular niteliktedir. Özellikle bazı değişimlerin dizenin birden fazla yerinde karşımıza çıkması, vardığımız sonucu gözler önüne sermektedir.

4. Az sayıda da olsa formel ifadelerin hem dizenin tamamını, hem de bir kısmını oluşturanlarının varlığı Karacaoğlu'nın kullandığı kalıplarla âdetâ oynadığını göstermekte; onu diğer şairlerimizden daha yukarılara taşımaktadır.

5. Karacaoğlan'ın şiirleri yaratmada kullandığı formel ifadeler aşık tarzındaki şiir söyleme geleneğini de ortaya koymakta; söz konusu formel ifadelerin bu bağlamdaki etkisini açıkça göstermektedir.

6. Karacaoğlan'ın kullandığı formel ifadeler şiirlerinin konusuna göre de değişmekte; dağları, ovaları, kırların güzelliğini “çıktım yücesine...”, “yaz gelip de...”, “ evvel bahar yaz ayları...”, “yüce dağlar...” gibi ifadelerle anlatırken güzelleri övmeye “ala gözlü...”, “ala gözlerini sevdiğim dilber”, “sabahtan uğradım ben bir güzele” şeklinde seslenmekte, nasihat yollu şiirlerine ise “dinle indi bir nasihat edeyim”, “şu yalan dünyaya geldim geleli” diye başlamaktadır.

7. Karacaoğlan'ın şiirlerindeki formel ifadelerde gözlenen başka bir husus da aynı tanımın farklı formellerle ifade edilişidir. Nitekim “ala gözlüm” yerine “kömür gözlüm” ifadesini de kullanmış; bir yerde aynı güzeli iki ayrı şekilde seslenerek tanımlanmıştır.

8. Karacaoğlan'ın şiirlerindeki formel ifadeler şairin söylemek veya seslenmek istediği şeyin kısa bir tanımı şeklindedir. Bir başka ifadeyle şairin şiirinde işleyeceği konu bu formellere bağlı olarak gelişmektedir. Mesela “ela gözlü...” diye başlayan şiirlerinde şair güzellere seslenirken “çıktım yücesine...” ile başlayan şiirlerinde ise daha çok tabiat güzellikleri işlenmektedir.

9. Şairin kullandığı formel ifadeler onun, çeşitli konulara bakış açısını ve bu konudaki fikirlerini yansıtmaktadır. Özellikle güzellere seslenirken kullandığı formellerde bu durum daha iyi gözlenmektedir. Mesela şaire göre bütün güzellere ela gözlü ya da kömür gözlüdür ve onlara bu şekilde hitap eder.

Tablo 1. Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Formel İfadeler

Bir Dizenin Tamamını Oluşturan Formel İfadeler	Altı kelimelik dizeler	Formel İfadelerin Adları	Formel İfadelerin Görüldüğü Şiirler
		Kadir Mevlâm senden bir dileğim var	12, 224, 249
Bir Dizenin Tamamını Oluşturmayan Formeller	Beş kelimelik dizeler	Kömür gözüm ben bu elden gidersem	46, 335
		Yaz gelip de beş ayları doğunca	35, 171, 281, 285, 346, 404
		Şu yalan dünyaya geldim gelesi	161, 188, 214, 274, 477
		Dinleyin bir güzel medhin edeyim	228, 469
		Evvel bahar yaz ayları gelende (çoğunca, çatıldı)	354, 400
		Sabahtan (Seherden) uğradım ben bir güzele	16,23,53,127,136,185,484,485,497
		Yüce dağlar ne kararır pusarsın	252, 253
		Barçın Yaylasında bir (üç) güzel gördüm	399, 402
		Kadir Mevlâm budur senden dileğim	54, 275
		Dinle imdi (sana) bir nasihat edeyim	13, 325
		Sabahtan (Seherden) uğradım ben bir geline	303, 305
		İlgıt ilgıt esen bahar yelleri	61, 172
	Dört kelimelik dizeler	Çıktım yücesine seyran eyledim	90, 262
		Yörü bre yalan dünya	343, 478
		Gargıçakta bir güzele uğradım	429, 430
		Behey ala gözlü dilber	270, 409, 123
		Yeşil başlı gövel ördek	87, 102
		Ala gözlerini sevdiğim dilber	297,293,42,39,43,74,331,381,412,169,463,499,129,126,163,280,499,353,358,169,201,236,216,258,261,231,235,329,299,
		Ala gözlü benli dilber	97, 92, 97, 137, 336, 384
		Çıktım yücesine seyran ederken	152, 263, 378
		Yazın geldiğin (geldiceğin) neden bileyim	394, 437
		Seherden uğradım dostun köyüne	18, 349
	5 kelimelik formeller	Her sabah her sabah salınan ...	173, 432
		Kadir Mevlâm bir dileğim var...	21, 498
	4 kelimelik formeller	Evvel bahar yaz ayları ...	75, 354, 357, 400
		Sana derim sana ey (hey) ...	434, 442
		Her sabah her sabah ...	159, 410
		Şunda bir yavruya (güzele) meyil ...	3, 104
	3 kelimelik formeller	Şunda bir dilbere ...	17, 335
		Benden selâm eylen	330, 292
		Kadir Mevlâm senden ...	131, 229, 249
		Baş al valalı ...	356, 486
		İlgıt ilgıt esen ...	61, 73, 172
	2 kelimelik formeller	Dinleyin ağalar ...	2, 452
		Çıktım yücesine	192, 480
		Yenile bir ...	481, 482
		Yörü bre ...	300, 386, 446
		Annacımdan gelen ...	51, 84, 124, 149, 449
		Hay ağalar ...	70,234,265,282,406,371,47,493

		Ala gözlüm ...	151, 178, 207
		Ala gözlü ...	76, 83, 132, 222
		Kadir Mevlâm ...	21,131,56,57,229,248,275,498
		Şunda bir ...	44, 104, 212
		Her sabah ...	194, 319
		Kömür gözlüm ...	22, 331
		Bir yiğit ...	68, 422
		Seherden uğradım ...	305, 380, 425
Hem dizenin tamamını, hem de bir kısmını oluşturan formeller	3 kelimelik formeller	Yüce dağ başında ... Yüce dağ(ların) başında	95 108
	5 kelimelik formeller	Kadir Mevlâm senden bir dileğim ... Kadir Mevlâm senden bir dileğim	249 248

Tablo 2. Karacaoğlu'nın Şiirlerindeki Formel İfadelerde Görülen Değişmeler

	Formel İfadeler		Formel İfadelerin Görüldüğü Şiirler
Dizenin Bir Yerinde Görülen Değişmeler	Dizenin baş tarafında görülen değişmeler	... ben bu elden gidersen	46, 49
		 gövel Ördek	87, 102
		... seyrân eyledim	90, 262, 312
		... neden bileyim	394, 437, 439
		... uğradım ben bir güzele	23, 185, 380
		... uğradım ben bir geline	303, 305
	Dizenin ortasında görülen değişmeler	Benden selâm eylen ... yâre	292, 390
		Barçın Yaylasında ... güzel gördüm	399, 402
		Başı al valalı Gelin	356, 486
	Dizenin sonunda görülen değişmeler	Evvel bahar yaz ayları ... (Bu başta olmak üzere bir dizenin tamamını oluşturmayan beş (2 adet), dört (4 adet), üç (5 adet) ve iki (14 adet) kelimelik formellerin tamamı yani 23 formel (kalıp) ifade, bu grupta yer almaktadır.	75, 354, 357, 400
Dizenin İki Yerinde Görülen Değişmeler	Dizenin ortasında ve sonun-da görülen değişmeler	Şunda bir ... meyil ...	3, 104
		Her sabah ... çıkar ...	194, 319
		Yenile bir geldi ...	481, 482
	Dizenin başında ve sonunda görülen değişmeler	... uğradım ben bir ...	303, 380

Kaynakça

- Aksan, D. (2004). *Cumhuriyet döneminden bugüne örneklerle şiir çözümlemeleri*. Ankara: Bilgi Yayınları.
- Barthes, R. (1983). *Göstergebilimsel serüven*. (M. Rifat-S. Rifat, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bircan, U. (2009). İsmet Özel'in Bir Yusuf Masalı adlı şiirinin Saussure'cü bağlamda yapısal çözümlemesi. *Gazi-Türkiyat Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Gazi Üniversitesi, Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, 585-609.
- Boratav, P. N. (1988). *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği*. Ankara: Adam.
- Boratav, P. N. (1963). *Le tekerleme: contrubition a Étude typologique et stylistique du conte populaire turc*. Paris.
- Boratav, P. N. (1982). *Folklor ve edebiyat II*. İstanbul: Adam.
- Çobanoğlu, Ö. (2005). *Halk bilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ.
- Dorson, M. R. (1984). *Günümüz folklor kuramları* (N. Ulutaş, Çev.). İzmir : Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No:33
- Ergin, M. (2008). *Dede Korkut kitabı I*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Assafoğlu, M. H. (2009). *Kerkük bilmecelerinde yapı ve konu*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.
- Kıran, A. ve Kıran Z. (2003). *Yazınsal okuma süreçleri*. Ankara: Seçkin.
- Moran, B. (1991). *Edebiyat kuramları ve eleştirisi*. İstanbul: Cem.
- Özarslan, M. (2001). *Erzurum aşıklık geleneği*. Ankara: Akçağ.
- Sakaoğlu, S. (2004). *Karaca Oğlan*. Ankara: Akçağ.
- Saussure, F. (1985). *Genel dilbilim dersleri* (B. Vardar, Çev.). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Todorov, T. (2001). *Poetikaya giriş*. İstanbul: Metis.
- Uzun, M. Ö. (2003). *TRT Repertuarındaki Türkülerde Kullanılan Formel İfadeler*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ege Üniversitesi, İzmir.
- Yayın, N. (2009). *Oyun tekerlemeleri üzerine bir inceleme*. İzmir: Ege Üniversitesi.
- Yüksel, A. (1981). *Yapısalcılık ve bir uygulama*. İstanbul: Yazko.

www.arsivakurdi.org

HETÊ ŞEXSÊKO GİRDÎ RA KE ÎNGİLİZÎ CAYO XOZAYÎ DE MUSENO DESTKEWTİŞÊ MORFÎMANÊ RÊZÎWANÎ/GRAMERÎ

Netice ALTUN

İngiliz Dili ve Edebiyatı Uzmanı

Özet

İngilizceyi Doğal Ortamında Öğrenen Bir Yetişkinin Biçimbirim Edinim Sırası

İngilizce, yabancı dil olarak öğrenilen diller arasında birinci sırayı alır ve binlerce yetişkin Türk öğrenci de İngilizceyi yetişkinliklerinde öğrenmenin verdiği zorluklarla yüz yüze kalmaktadır. Böylece yetişkinlerin dili doğal ortamında edinim şekilleri ve biçimbirim edinim sırası, karşılaşılan sorunların çözümü ve eğitim sürecinin daha kolay ve önceden planlanmış bir sürece dönüşmesinde önemli rol oynamaktadır.

Bu çalışma, İngilizce öğrenme geçmişi olmayan bir yetişkinin Amerika’da İngilizceyi edinme sürecini araştırmayı amaçlamaktadır. Çalışma özelde katılımcının biçimbirim edinim sırasına ve dil edinimini doğal ortamında kazanma sürecine yoğunlaşmıştır. Veri hemen her gün gönderilen e-posta yoluyla toplanmış ve katılımcıya gelişimini saptamak için Michigan İngilizce Yeterlilik Testi (MTELP) uygulanmıştır. Araştırma sonuçları Biçimbirim edinim sırasının ‘genel edinim’ sırasıyla benzerlik gösterdiğini ortaya koymuştur. Çalışmanın sonuçları aynı zamanda katılımcının birinci dilinin ikinci dil üzerindeki etkisini ve çalışmanın yürütüldüğü süre boyunca katılımcının dil öğrenmede kaydettiği ilerlemeyi de gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: İkinci Dil Edinimi, Biçimbirim Edinim Sırası, Doğal Öğrenme Ortamı.

Abstract

Acquisiton of Grammatical Morphemes by an Adult Learner of English in Its Natural Environment

English is the leading language learnt in the world and thousands of Turkish learners too face the difficulties of learning English in their adulthood. Thus, the way adult learners acquire the language in its naturalistic setting and the order of the acquisition of grammatical morphemes play a significant role in solving the problems encountered in language learning and in turning the education process into an easier, formerly planned period.

This study is a part of a larger study titled “ Acquisition of English as a Second Language by a Turkish Adult” which is conducted and presented as a Master Thesis in Cukurova University. It aims at investigating the language acquisition process of an adult Turkish learner who lives in America and does not have an English learning background. It mainly focuses on the Morpheme Acquisition Order of the participant and the effects of her acquiring the language in its natural surrounding. The data is gathered through e-mails sent almost everyday and The Michigan Test of English Language Proficiency (MTELP) was applied to conceive the participant’s language improvement. The results of this study reveals similarities in acquisition of Grammatical Morphemes with ‘the general sequence’ in the literature. The findings also show the effects of the participant’s first language and the improvement taken place in her acquisition of L2 during the study .

Keywords: Second Language Acquisition, Morpheme Acquisition Order, Natural Environment.

Kilmnuştîş

Îngilizî, mîyanê zîwananê xerîban ra ke yenê musayîşî rêza yewine gêno û bi hezaran merdimê girdî bi zorîti yê girditiyê de musayîşê/learning Îngîlîzî reyde ri bi ri manenê. Wîna, awayeko cayo xwezayî de merdimê girdî zîwan genê dest û rêza destkewtişê/acquisition morfimanê gramatîkî seba sererastkerdişê problemanê ke yenê dîyayîşî û seba prosesê perwerdeyî henî bibo rehet û verê ra plankerdi de rolê ke pîl kaykeno.

Na xebat wazena, cigêrayîşê prosesê merdimê ke gird ke peynîyê ay/ey serê Îngilizî ya çinyo Emerîqa de senîn Îngilizî banderbena/musena bikero. Xebat, bi taybetîyê xo, zêdeyî serê rêza destkewtişê morfimanê gramatikî û cayo xwezayî de xover musayîşê ziwanî ser vindena. Data, bi rayê e-posta ke hema her roj yenê şawitişî ame topkerdiş û qeybê ke averşiyayîşê wendekare/wendekarî bêro tesbît kerdîşî Testê Şarezatî/Ehîlî yê Îngilizî yê Michigan'î (MTELP) ame tetbîqkerdiş. Neticeyê cigerayîşî nîşan da ke (mont ke) rêza destkewtişî yê morfiman bi 'rêza hemeyî' reyde şino ro yewbînî. Reyna, neticeyê cigêrayîşî bi çi awayî ziwanê beşdare/beşdarîyo yewin serê ziwanê ay/ey diyîni ya tesîr keno û hetê ziwan musayîşîya heta ke cigêrayîş qedya de averşiyayîşê ay/ey areno verê çiman.

Çekuyê Meftay/Anaxtarî: Destkewtişê Ziwanê Diyîni, Destkewtişê Morfimanê Gramatikî, Cayê Musayîşo Xozayî.

چکیده

مدت کسب نظم زبانی زبان انگلیسی برای سالندان در محیط طبیعی

زبان انگلیسی از حیث کاربرد جهانی و به کارگیری آ به عنوان زبان دوم در جهان معاصر مقام نخست را داراست. ده ها هزار نوجوان ثرک زبان همزمان با رسیدن به دوران بلوغ، با مشکلات ناشی از یادگیری این زبان رویارو می شوند. در همین دوران، برنامه ریزی و طراحی روش هایی برای اکتساب بالاترین میزان فهم زبانی و آموزشی، می تواند راه چاره ای باشد برای برداشتن موانع آموزش و افزایش راندمان آموزشی.

این پروژه تحقیقی بر آن است تا وضعیت اکتساب زبان و یادگیری زبان انگلیسی را در نوجوانان بالغی بررسی کند که در آمریکا ساکن بوده اما دارای پیش زمینه فراگیری زبان انگلیسی نبوده و در دوران بلوغ این زبان را به عنوان زبان دوم و در آمریکا فرا می گیرند. در این تحقیق جزوه آموزشی به طور روزانه در اختیار فرد قرار گرفته و بر اساس تست زبان ایالت میشیگان موسوم به (mtelp) میزان یادگیری او محاسبه شده و هم چنین با به کارگیری شیوه های مقایسه ای وضعیت زبان آموز در خصوص رویارویی با مشکلات فراگیری زبان دوم مورد تحلیل و بررسی قرار می گیرد.

کلمات کلیدی: اکتساب زبان دوم، زنجیره اصوات، محیط

الملخص

ترتيب اكتساب المورفيم للمتعلمي الكبار في السن الذين يتعلمون اللغة الإنجليزية في البيئة الطبيعية

تأخذ اللغة الإنجليزية المقام الأول في تعلم اللغة بين اللغات الأجنبية وتواجه الآلاف من الطلاب التركية في مرحلة البلوغ من الصعوبات. هكذا تلعب أشكال اكتساب اللغة في البيئات الطبيعية من قبل الكبار و ترتيب اكتساب التشكيلي دورا هاما في حل المشاكل التي تواجه و تحول العملية التعليمية الى شكل اسهل و مرحلة مخططة من قبل.

يهدف هذا العمل التحقيق في عملية اكتساب اللغة الإنجليزية في الولايات المتحدة من قبل البالغين الذين لا يمارسونها في الماضي. يركز هذا العمل على فترة اكتساب اللغة في البيئة الطبيعية و بخاصة نظام اكتساب التشكيلي المشترك. جمعت المعطيات من قبل البريد الالكتروني التي ارسلت كل يوم و طبق اختبار ميشيغان للغة الانكليزية لتحديد تقدم المشارك. كشفت نتائج البحث ان ترتيب الحصول على اقتناء التشكيلي تشابه بالاكتساب العام. و وضحت نتائج الدراسة في نفس الوقت تأثير اللغة الامية للمشارك على اللغة الثانية و تقدم المشارك خلال الفترة الدراسة.

الكلمات الاساسية: اكتساب لغة ثانية, ترتيب الاكتساب التشكيلي , البيئة الطبيعية للتعلم.

Destpêk

Xebata Rêza Morfiman bi taybetî bi xebatane Brownî serranê 1970an û 1980an de popularîteyêke pîl/gird girewtebî. Brown xebate xo de qisekerdişê hîrê domananê Emerîqayîyan; Adam, Eve û Sarah spontane qeyd kerdî. Peynî yê na xebata xo ya derganî/longitudînale de (ke gorê Fraenkel û Wallenî (1990, r.478) cigêrayîşê longîitudinalî serê yew merdim ya zî merdimana reyke ya zî di hîre rey mavajî cend asman, zafane wextêko derg de yenê virastîş yê) ke sey xebata yewin a xebatanê destkewtişê morfiman yena qebl kerdîş vet orte ke nê hîrê domanî yew emr de nêbê zî hema vacê yew rêze de morfiman gêne/quezenc kenê. Brown (1973) vano ke; “tay faqtorî ya zî qeflêk faqtorî bî semed û nê morfimî hema hema yew rêze de amey diyayîşî” (1973, r.272). Brown eynî wext de termo ‘mercanê (context) mecburande peyda kerdîşê vatişan’ da şinasnayîşî û no term bi no awa îzeh kerd “... morfimê gramatîkî tay cayan de mecburî yê û cayo ke merdim eşkeno destkewtişê morfiman nê tenê hetê senîn vatiş kuno teber, labelê hetê vatiş çi ca lazimo ku biko teberîya kriterê ke saz bikero” (1973, r.255). Wîna, datayê ke topkerdebî ra 14 morfimî tespît kerdî û standardêke viraşt. Bê Brownî, De Villiers û De Villiers

eynî serre de 21 domanan ra data topkerd û na datayê Brownî reyde şa tê ver (Kwon, 2005, r.4). Yew sîstem (MMPV; mercanê mecburan de peyda kerdişê vatişan) şixulna û netîceyê zaf nîzdê xebatê Brownî girewtî.

Xebata Brownî ya derganî (longitudinal) ke serê destkewtişê qiseykerdişo spontane yê ziwano yewin ê (Z1) hîrê domanan bî, serê xebatanê destkewtişê ziwane diyînî (Z2) de tesîrê ko pîl kerd. Gelêke zanyaran waşt ke vecê ortê gelo rêzêka destkewtişê morfîmana ziwane diyînî (Z2) sey ziwane yewinî (Z1) esto ya nê. Dulay û Burt yewinê mîyanê nê zanyaran ra yê ku xebatê Brownî kerd hîra û açarna serê ziwane diyînî (Z2). Badê qeflêk cigêrayîş, testêko resimin; Peymitîşê Sîntaksê Diziwanî (BSM; Bilingual Syntax Measure) viraşt, seba domananê ke Îngilizî sey ziwano diyîn musenê, semedê ke îne ra tay qiseykerdişan ke tede morfîmanê verêjoy ra amê tesbîtkerdiş estê bieşkê înan bigîrê. (Chun, 1980, r.291).

Beşdaranê xebate înan ziwananê cîyayan ra bêrê (Îspanyolî, Çînî) û rêzê morfîmanê înan seke înan ê Brownî nêbo zî data seba wendekaranê ziwane diyînî (Z2) destkewtişê ziwano diyînî de rêzêke vet orte. Goreyê Dulay û Burtî semedê ferqê rêzanê ziwano yewin (Z1) û ziwano diyînî (Z2) “hîşyarî ya kognîtîf û lînguîstîkîyê wendekaranê girdanê ziwano diyînî” bî (Chun, 1980, r.291).

Dulay û Burt serê na mewzuya domanan û pîlan reyde gelêke xebatî viraştî. Serê hîsabkerdişê data, hîrê metodê cîyayî aver ardî; Grub Skor Metod (GSM), Grub Means Metod (GMM) û Metodê Destkewtişê Syntaxî (SAI). Nê metodî pêro, seba ke kêmanî ya verînan orte ra wedardê ame viraştişî û wext wext hetê cigêrayoxanê bînan ra amey krîtîkkerdişî/rexnekerdişî (Disbrow-Chen, 2004, r. 16). Morfîmê ke ewilî/verêjoy sero baldar bî yewendes hebî bî û des hebê înan mîyanê çares morfîmanê Brownî ra bî û her yew morfîm goreyê ‘mercanê mecburan de peyda kerdişê vatişan’ ame analîzkerdiş. Badê gelêke cigêrayîşan, Dulay û Burt (1974) û dima ra zî Bailey, Madden û Krashen (1974) şûne çares morfîmê Brownî de ya zî yewendes morfîmê Dulay û Burtî qeybê wendekaranê girdan/pîlan heşt morfîmî tespît kerdî (Kwon, 2005, r.6).

Nê heşt morfîmî sey cêri yê:

Rewerî	1: plural -s
2: progressive -ing	↑
3: copula be	
4: auxiliary be	
5: article	
6: irregular past tense	
Ereyêrî	7: third person singular present tense -s
8: possessive -'s	↓

Figure 1. Rêzê Destkewtişê Domanan ke Ziwanê înan o yewîn (Z1) Îspanyolî ya (Dulay û Burt, 1973). Izumi û Isahara ra Ameyo Girewtiştî, (2005, r. 64).

Bi xebatanê Dulay û Burtî gelêke cigêrayoxanê bînan zî serê ‘destkewtişê morfîmanê gramatîkan’ xebat kerd û no war roşin kerd. Bailey, Madden û Krashen (1974) xebata Dulay û Burtî serê merdimanê girdan ke ziwanê cîyayan ra yenê bi yew test (BSM) kerd hîra, reyna kerd û yew rêza morfîmanê Îngîlîzî vet orte peyniyê xebate de (Kwon, 2005, r.5 de). Netîceyê/peynîyê xebatanê merdimê girdan û yê xebatanê domanan şîyê ro yewbini. Fathman Testê Ziwanê Fekî Diyîni Peymiteno (SLOPE; Second Language Oral Production English Test) şixulna, 120 heb domananê ke Îspanyolî û Koreyî qisey kenê serê îna xebatêke kerd û peynîyê/netîceyê ke yew verênan girewt. Krashen û embazanê ey na xebat bi grubêke merdimanê girdan reyde reyna kerd û eynî rêza destkewtişî girewt. Goreyê Chun, “no nişan dano/mojneno ke emr, ziwano yewin (Z1) ya zî perwerdeyê merdiman çi bo zî seba morfîman duzenêko/rêzêka destkewtişîya nêbedelyena esta” (1980, r.291).

Qasê xebatanê ke paştî danê nê cigêrayişan estê, cigerayoxê ke xebatanê rêzê morfîman krîtîk kenê zî estê. Laresen-Freeman badê xebata xo ya verêjoy bi BSM badêjoy zî bi tay testê bînan kerd, îddîa kena ke no ‘nêbedelnayîşê rêza morfîman beno ke netîceyê BSM (testê peymitişê sintakso dizîwanî) yî bo û testê cîyayî beno ke

netîceya yew nêdê (Chun, 1980, r.291 de). Rosansky zî bal anceno serê zorîtiyê nêtêverdayîşê cigêrayîşanê longitudinal u cross-sectional'an (ê cigêrayîşê ke Fraenkel û Walleni (1990, r.475) sey cigêrayîşê ke yew wexto verêjoy ra amo tespîtkerde de populasyonêke ya zî populasyonan ra data yena topkerdişî terîf kerdo). Hakuta (1976, r.22) serê keynekê ka Japona panc serrî de cigêrayîşêko longitudinal viraşt. Peyniyê nê cigerayîşî de, krîtikanê Larsen-Freeman û Rosansky qebul kerd û liste kerd ra derg û va gere cîyayîyê merdiman zî vîrê ma de bimano.

Peyniyê vatişê, mewzu bî no newa bêro krîtîkkerdişî zî gelêke cigêrayîşan û cigêrayoxan îspat kerdo ke hetê destkewtişanê morfiman de paralelîyê ke pîle esta. Eşkera yo ke no war de gere cigerayîşê zêdeyî bêrê viraştişî seba ke Destkewtişê Ziwanê Diyîni (DZD) warê ko roj bi roj bedelyeno û aver şino û humarê wendekaranê girdanê ziwanê diyîni roj bi roj benê zêde. Seba ke bi hezaran penaberî şinê ca yê ziwani bixo de ey ziwani musenê/bander benê, na xebat serê gava ke dor û verê wendekaran bi ziwano diyîni (Z2) bêro dorpêşkerdiş do prosesê DZD (Destkewtişê Ziwanê Diyîni) senîn bêro ca seba ey delîlanê zaf muhîman dana.

1. Metodoloji

1.1. Beşdare(î)

Na xebat tenê beşdare ke do sey Eda bêro namekerdişî (a pseudonym name; namê ko viraştî) heta xebat dewam bikero ra peyda bena û xebatêka longitudinal a. A Emerîqa de sey ziwano diyîni (Z2) Îngilizî musena. Komkerdişê data, çend aşmî badê ko a şî ewca û şî qursê ziwani, destpêkerd.

Peyniyê(background) Eda de di ziwane bîni zî bîbî ke gere analizê data de vîrî de bimanê. O yewin; wextê ke Eda şîya mekteba miyanîne û lîse, dersê Almanî girewta û o diyîn; eşkena Kurdî xeberî bido. Semedê ko Îngilizî sey ziwane ca yo diyîn amo qebulkerdişî no yo ke serê ziwani û gramerê Kurdîya qet/jibê perwerdeyî nêdîbî, serê ziwani û nê dersanê Almanî ke çike nêame virê ay (xêberdayîşo ri bi ri, Elulê 20,2007) û Tirkî ziwane ay o domînant bî. Keyeyê xo de, mektebe xo de û derdorê xo de Tirkî xeberî dayne.

Eda (wextê ko xebat virazya, 2009'de) 27 serrî ya û wextê ko etya bî, verê ko zanîngeh verada û şî teberê welatî, beşe Tarîxê Hunerî ya sinife hîrêne de wendekare bî. Verê na joy, eynî wext de beşe Radio û Televîzyonî de zî perwedeyî dîbî. Reya ewilî, zanîngehe de

dersa Îngîlîzî girewt ke serrê ke dewam kerd û Îngilizî musayişê ay na nuqta de vindert. Verê ko şî USA bi zor eşkayne name yê xo bi Îngîlîzî vaco (xeberdayîşo ri bi ri, Elulê 20,2007).

1.2. Enstrumanê Data Komkerdişî/Arêkerdişî

1.2.1. Rojnuştene

Tarîxê bi rayê 'rojnuştene'yan data topkerdişî newe nîyo. Rojnuştene yê nîşanê cigêrayoxî danê ke beşdare çî çî rehet û çî çî zor musena. Gorê Chamot "*rojnuştene yê ke nuştayî serê musayişê înan awirên wendekaranê şexsîyan bi xo û bi çî awayî nê problemanê ziwani ke raşt yenê sererast kenê ra peyda benê*" (2005, r.114). Rubîn salix dana ke sixulnayîşê rojnuştene yan serê prosesê musayişê wendekaran û stratejîyanê înan de bi xo wa hişmendîyê ke metakognîtîvî virazeno (Chamot, 2005).

Na xebate de enstrumanê data arekerdişî yo tewr muhîm rojnuştene yê bî ke bi e-posta ame şawitişî. Nê rojnuştene yê, bi çîmanê wendekare bi xo prosesê musayişî senîn yeno ard verê çîman.

1.2.2. Testê Sarezatîyê/Ehîlîyê Îngîlîzîyê Michigan'i (MTELP)

Enstrumanê ko bîn o muhîm Testê Sarezatî/Ehîlî yê Îngîlîzîyê Michiganî ke sevîyeyê beşdare serê xebate de, wextê xebate de û peynîyê xebate de ame tetbîqkerdiş. Test Eda rê bi rayê e-posta ame şawitiş û do senîn xo test bikero, çiqas wextê ay esto seba test û her çî yo bîn ay rê ame gerezkerdişî. Mîyanê Testî de 100 persî estê. Test hîrê perçe yo. 40 hebe persê gramerî, 40 persê çekuyan, 20 zî persê wendiş û famkerdişî yê û test 75 deqey gêno.

1.3. Data Komkerdişî/Arêkerdişî û Analîzê Prosedurî

Serê cigarayîşî de, neticeyê Testê Şarezatî/Ehîlî yê Îngîlîzîyê Michiganî (MTELP) ke serê xebate de, orteyê de, û peynîyê prosesê data arekerdişî de ame bî tetbîqkerdiş ame dayîşî. Bi no newa/ wina do prosesê xebate de averşîyayîşê beşdare bêro ferqkerdişî.

Seba ke Eda wendekarê ke destpêke bî û hema morfîmî qezenc nêkerd/nêmusana bî, qasê ko bedelnayîşê morfîman binge bêro girewtîşî bedelnayîşê ko krîtîk zî nêvirazya bî ke no bedelnayîş seba analîzî bêro bingegirewtîş. No sebeb ra, destkewtişê ay ê morfîman bi

grafikan ame yo nîşandayîş û bi taybetî wexto ke binge ame yo girewtîş (şune bedelnayîşê ko pîl mîyanê morfiman de). Her safha destkewtişê morfimanê Eda yê di aşman nîşan dano/mojneno ra.

Grup Skor Metod (GSM) ke Dulay û Burtî dabî şînasnayîş na xebate de ame şîxulnayîş (Izumi û Isahara, 2004, r.67). GSM de, bi rayê do çend morfimi bêrê dîyayîşî nê rewşan de verêjoy ra yeno bellikerdiş û skorê ke yeno hîvîkerdiş belli beno. Eysayîşê reyke sey 2 puanî yeno hîsaberdiş. Dima skorê wendekare goreyê cewabanê ay ê rastan û şaşan/xeletan yeno hîsaberdiş. Tablo 1, senîn amê hîsaberdişî nîşan dano/mojneno:

Tablo 1. Goreyê Şîxulnayîşê Wendekare Tabloyê Puanan

Şîxulnayîşê Beşdare	Puan(i)
Cewabê Rastî	2
Cewabê Xeletî: ke morfim nêamê yo nuştîşî	0
Cewabê Xeletî: ke morfim şaş amê yo nuştîşî	1

Izumi û Isahara, 2004, r.67. ra ame grewtîşî.

Skorê ke yeno hêvî kerdişî = (ca yo mecburî/pewîst de dîyayîşê morfiman) x 2

Skorê beşdare = (humarê raştan) x 2 + (humarê kemîtiyê morfiman) x 0 + (humarê xeletîyanê ke cayo şaş de amê nuştîşî).

Badê ke ‘skoro yeno hêvî kerdiş’ û skorê wendekare ame dîyayîşî, morfimê skor sey warî de ame yo gereykerdişî yeno hîsaberdiş. Ke netîceyê nê hîsaberdişî %90 ya zî zêde vejyo, dimara/badêjoy nê morfimî sey ‘ame yo musayîşî’ yeno qebul kerdiş.

Morfimê Skori

Skorê Wendekare : = $\frac{\text{Skorê ke yeno hêvî kerdiş}}{\text{Skorê Wendekare}} \times 100$

Izumi û Isahara ra ame yo girewtîşî, 2004, r.67.

Data ame etudkerdiş, morfîmê skorî ame hîsabkerdiş û bi no newa rêzê destkewtişê morfîmanê Eda vejîya orte. Weko bîn, na rêzê destkewtişê morfîmanê ay bi rêze destkewtişîya Dulay û Burtî reyde deya tê ver.

2. Têvernayîşê/Munaqesê yê Vedîtinan

2.1. Goreyê Netîceyê Testê Michiganî ya Lînguîstîk Aversîyayîşê Eda o Hemeyî

Seba ke aversîyayîşê ko peymîyayî (ölçülebilir gelişim), Testê şarezatî/ehilî yê Îngîlîzîyê Michiganî (MTELP) ke testê gramerî, çekuyî û wendişî yo ame şixulnayîşî ke hetê cigerayîşê ma bikero. Ey bi rayê e-posta ame bî şawitişî û cewabî zî bi o newa amê girewtîşî. A amî bî haydarkerdîşî do senîn test bigero.

Testê Michiganî 100 hebî persan ra û hîrê qisiman ra yeno meydan: Qisimo I testê gramerî yo, Qisimo II testê çekuyan o û Qisimo III zî testê famkerdişî yo. No Test hîrê rey ame tetbîqkerdiş; verê cigerayîşî, demê/wextê cigerayîşî û wexto ke prosesê topkerdişê/arekerdişê data qedya.

Tablo 2. Hirê Safhanê de Peyniyê/Neticeyê Testê Michiganî (MTELP)

MTELP (Çeşîtê Persan)	MTELP I (Cewabê Rastî)	MTELP II (Cewabê Rastî)	MTELP III (Cewabê Rastî)
Gramer (40)	7	8	19
Çekuyî (40)	16	16	20
Famkerdiş (20)	7	10	7
Humarê Totalî (100)	30	34	46

Sey ke bi rehetî yeno diayîşî, bi hemeyî destkewtişê Îngîlîzîyê Eda de aversîyayîşê ko muhîm esto. MTELP yo ewilî de (tetbîqo ewilîn de) 7 gramer, 16 çekuyî, û 7 persê famkerdişî rastê. Testo diyîn de (ke miyanê/orteyê prosesê data arêkerdişî de amê bî tetbîqkerdiş)

nê humarî kerdî zêdê, gramer 7 ra vet 8, û wendiş û famkerdiş 7 ra vet 10. Skorê ay ê çekuyan 16 de mende. Nîhayet badê şeş aşman, skorê rastî bî 19 gramer, 20 çekuyî, û 7 zî wendiş û famkerdiş.

Testê Michiganî ke (MTLEP) peynîyê prosesê de ame tetbîqkerdişî bedelnayîşê ko gird o pozitif nişan dano/mojneno. Skorê xo yê Gramerî 8 ra vejena 19 ke beno ke semedê reyna destpêkerdişê qursê Îngilîzî bibo. Skorê çekuya zî başêrî yo û 20 cewabanê rastan dana çekuyan de ke reya verîn 16 ê cewabê ay rastî bî.

Gava ke ma biewnî ra total humaranê peynîyê testî ra ma eşkenê vajê ke Îngilizîyê Eda de bedelnayîşê ko pozîtîf esto. Destkewtişê ziwani prosesêko dergo û gava ke ma prosesê data arekerdişî biyarê çimanê xo ver (6 aşmî), ma eşkenê vajê ke Eda averşîyayîşê ke gird, rayê ke gird girewt a.

3.2. Destkewtişê Morfimanê Serayînî yo Hemeyî û Têverşanayîşê Înan Rêza Hemeyî Reyde

Tabloyê 3 yê binînî/warînî gramatik morfiman, çend rey Eda mecbur mende ke îna bişixulno, skorê ay o heqîqî, û serayîne (%) cewabanê rastan ke no morfim musawa/qezanç kerdo ya nêmusawa/qezanç nêkerdo nişan dano.

Tablo 3. Peynîye Aplîkasyonê/Tetbîqê Morfimanê Beşdare.

Gramatîk Morfimî	Humarê Rewşan	Skorê ke Hêvî beno	Skoro Rastin	Serayînê (%) Rastan
Plural –s	43	86	26	73
Proggressive-ing	20	40	65	65
Copula be	28	56	69	69
Aux be	46	92	90	90
Article a/the	69	138	51	51
Irreg. Past	28	56	80	80
ThirdPerson Sing	15	30	50	50
Possessive -s	13	26	34	34

Goreyê Brownî (1973), %90 bêxeletî nîşan dano ke morfîm ame yo qezenckerdîşî/destkewtişî. Tablo 3 destkewtişê Eda yo serayînî nîşan dano. Sey ke tablo de yeno dîyayîşî, ma eşkenê tenê ‘auxiliary be’ sey ‘amê yo qezanckerdîşî’ qebl bikerê. Morfîmê bînî ke ‘auxiliary be’ teqîb kenê; ‘irregular past’ (%80), ‘plural -s’ (%73), ‘copula be’ (%69), ‘progressive -ing’ (%65), ‘article a/the’ (%51), ‘third person singular’ (%50), û o ke tewr peyîn de ame yo qezanckerdîş ‘possessive –s’ (%34)’.

Sey ke tablo ra eyseno, 46 humarî rewşê şixulnayîşîyê ‘auxiliary be’ (ke amê musayîş/qezanckerdîş yeno qeblkerdîş) esto Skore ay o raştî 37 o. Labelê, morfîmo ke tewr tay ‘destkewtişî/qezanckerdîşî’ ‘possessive -s’ de, humarê rewşan 13 o skorê ay zî 3 yo. Kewtişê humarê sixulnayîşî/rewşî ay nîşan dano ke Eda xeberdayîş ya zî morfîm şixulnayîş ra tersena û xo durî dana.

Nê dîyayîşî/netîceyî mocnenê ke beşdare nê morfîmanê gramatîkan bes/mirdî nêbo zî weş musawa. Anu/Wina eyseno ke seba ke morfîmê ke mendê îna bimuso henî zêde wext û pratîk lazîm o.

Gava ke ma morfîman goreyê serayînê destkewtişî bikerê rêze ma eşkenê bi ‘rêza hemeyî’ reyde bişanê tê ver. Seke verêjoy ame bî vatişî seba ke ma vacê morfîmeke ame ya destkewtişî/qezanckerdîşî serayînê ey gere %90 (sera neway) bo. Tablo 3 hem rêze destkewtişê beşdare hem zî ‘rêza hemeyî’ ke Dulay û Burtî ardebî ziwan nîşan dano.

Tablo 4. Têverî yê Rêzanê Morfîmanê Gramatîkî

Rêze Destkewtişê Beşdare		Rêze ke Dulay û Burtî viraşta
1.Aux be	90	1. Plural –s
2. Irreg. Past	83	2. Progressive -ing
3. Plural–s	76	3. Copula be
4. Progressive–ing	71	4. Aux be
5. Copula be	68	5. Article a/the
6.Article a/the	51	6. Irreg. past
7.Third person singular –s	50	7. Third person singular
8. Possessive –s	34	8. Possessive –s

Sey ke Tablo 4 ra yeno dîyayîşî, tay seyyewbînanî û cîyatî yê destkewtişê morfiman estê ke erjeyenê merdim muneqeşe bikero. Verêjoy ame bî vatişî ke ‘Auxiliary be’ rêza ewilîn de ame yo destkewtişî/qezanckerdişî, heto bîn ra na morfîm liste Dulay u Burtî de rêza çarine da. Ferqê bîn o baldar/balkêş morfimo ke rêza diyîne de amo musayîşî ke no ‘irregular past’ o. Goreyê listeyê Eda serayîne destkewtişê Eda %83 yo ke listeyê Dulay û Burtî de rêza şeşine de yo.

Gava ke tablo nîzî ra bêro analîzkerdiş, wîna eyseno ke seyyewbînanî cîyatîyan /ferqan ra zêdeyê. Serê listede nêbê zî ‘plural -s’, ‘progressive -ing’, û ‘copula be’ têdima yenê rêze de û do sey rêze Dulay u Burtî bêro musayîş. Hetê destkewtişîya, artîkilê ‘a’ û ‘the’ seyyewbînanî nîşan danê. Xebate ma de humara 8ine da yo no morfîm û ey Dulay û Burtî de 5ine da yo.

Seyyewbînanî ya bîna muhîm di morfimanê peyînan; ‘third person singular -s’ û ‘possessive -s’ de yena dîyayîş. Nê morfîmî rêza peynîyê wîrdî listeyan de yê ke no zî nîşan dano ke nê morfîmî goreyê morfimanê bînan ra erey yenê destkewtişî/qezanç benê. Sey ke verêjoy ame bî vatişî, Eda sixulnayîşê nê morfîman ra dûrî vindena û no samed ra, humarê sixulnayîşê nê morfîman tayê.

Seba vatişa peyîne, xêrcê morfimo verîni ‘auxiliary be’ ke tenê o ame yo qezanckerdişî/destkewtişî û morfimo bîn ‘irregular past’ ke skoro tewr berz ey de yo, morfîmê bîni liste ya Dulay û Burtî reyde seyyewbînanîyê ke gird mocnenê. Rêze morfîmanê bînan û di morfîmê peyînan nîşaneyê ‘rêze ke xozayî’ û ‘interlanguage’ î/mîyanziwanî vejenê orte.

4. Vatişo Peyîn

Peynîye Testê Sarezatî/Ehilî yê Îngilîzîyê Michiganî (MTELP) cewabanê raştan de berzbîyayîşê ko sîstematîk nîşan da, û seba merdimêka gird ke ca yo xwezayî/tebîî de îngilîzî musena averbîyayîşê şeş aşmî vet orte. Seracêr data de ke senîn îmkanê pratîk-kerdişê ziwanî (*destkewtiş*) û şîyayîşe qurs (*musayîş*) ke, beşdare ma zî wîrdî pîyara dewam kerd, bi rehetî yeno dîyayîşî.

Xebat, eynî wext de waşt ke gramatîk û sîntaktîk averşîyayîşê beşdare ma veco orte. Seba dîyayîşê averşîyayîşê ay, data amê analîzkerdiş ‘Rêze Destkewtişê Morfîman’ zî nêamê xovîrkerdişî. Peyniyan/Neticeyan, mojna ke Rêze Destkewtişê Morfîman sey ‘Aux be’, ‘Irreg Past’, ‘Plural -s’, ‘Progressive -ing’, ‘Copula be’, ‘Article a/the’, ‘Third Person Singular’, û ‘Possessive -s’.

Wextê ke peynîye nê cigerayîşî 'rêza hemeyî' ya no war de esto reyde ame têver, morfîmo ku ewilî amê destkewtişî 'Auxiliary be' û yo diyîn 'Irregular Past' ecêb ê. Dewamê liste xebate bînî yê 'rêza hemeyê' reyde paralel şino. Na paralelî muhîm a seba ke eşkena sey îşaretê 'interlanguage' ke Selinkerî name kerdo û nê termî sey sîstemê ke wendekare ziwani tesîs keno/kena û sîstemê ke beno ke xoser bo û ne girêdayeyê ziwane wendekare yewin ne zî ziwano hedef (Z2) de bo (Saville-Troike, 2006, r.41 de).

Gelo ziwane bînî ke beşdare zana tesîro negatîf ya zî pozîtîf serê prosesê destkewtişê ziwano ke musena keno ya nêkeno, na persê ma ya ke bîne bî. Tesîre ziwane yewinî zêdetir/zêderî destkewtişê 'Plural-s'î ke sîstemê Tirkî cîya yo, û yeno dîyayîşî ke Eda şixulnayîşê ey de zorîtî ante. No problem 'Article a/the' 'Third Person -s' 'Copula be' û 'Possessive -s' de zî ame dîyayîşî. Labelê bêro serê 'Irregular Past' u 'Aux be' Kurdîyê ay pozîtîf tesîr kerdo û destkewtişê /musayîşê ay kerd zêdetir ke no durum, serre de nêamebi texmîn kerdiş.

5. Tesîrê Xebat Seba ELT (Perwerdehiyê Ziwane Ingilizî)

Seba ke roj bi roj humarê wendekaranê pîlanê ziwane diyînî beno zêde, no war de çi xebat virazyo gelek muhîm o. Na xebat, semedê ke roşin finena serê mewzuye wendekarêke/wendekareke pîle ke ziwani reyde ri bi ri manenê, û musayîşê morfîmanê Îngilizîye ke kesê ke girdî zaf grîng a.

Seba mamosteyanê Îngilizî, muhîmo ke bizanê kamcîn/kamjo perçeyanê ziwani lez ya zî erey yenê musayîşî muhîm o ke dimajoy seba ke biêşkê xeletîye domanan tolere bikerê ya zî raşt bikerê, seba ke şiklê ko newe bidê programanê perwerdeyî û seviyê domanan heşê xo de bigîrê hema programanê newan virazê. Eynî wext de xebatê Destkewtişê Rêzê Morfîman êşkenê averberdoxanê mufredatîrê serê viraştîşê mufredatan de rolêka sey şîret kay bikerê.

Ca yê ko ziwano diyîn yeno xeberdayîşî de mendiş û ziwani reyde têkili ronayîş îmkanê averşîyayîşê ko zelal û lez dano wendekaran. No zî nîşan dano ke raya tewr baş seba ziwani musayîşî, ca yo ko ziwani tede yeno xeberdayîşî de mendiş o.

Çimeyî

- Brown, R. (1973). *A first language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chamot, A. U. (2005). "Language Learning Strategy Instruction: Current Issues and Research". *Annual review of applied linguistics*, 2005. (25), 112-130.
- Chun, J. (1980). "A Survey of Research In Second Language Acquisition". *The modern language journal*. 64(3), 287-296.
- Disbrow-Chen, R. L. (2004). "Morpheme Acquisition in Relation to Task Variation: A Case Study of A Beginning Level ESL Learner", *Master thesis*, Portland State University. Retrieved August 27, 2009, from RL DISBROW-CHEN - 2004 – Labschool.pdx.edu
- Dulay, H., & Burt, M. (1974). "A New Perspective on the Creative Construction Process in Child Second Language Acquisition", *Working papers on bilingualism*, (ERIC Document: No. 123 877).
- Frankel J.R. & Wallen, N.E (1990). *How to design and evaluate research in education*. New York: McGraw Hill Inc.
- Hakuta, K. (1976). "A Case Study Of A Japanese Child Learning English as A Second Language", *Language learning*, 26(2), 321-351
- Izumi, E., & Isahara, H. (2005, March 31). "Investigation into Language Learners' Acquisition Order Based on an Error Analsis of A Learner Corpus". Paper Presented at the 2005 Dspace at Waseda University, Tokyo, Japan Retrieved July 12, 2009 from <http://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/handle/2065/1396>
- Kwon, E. (2005). "The "Natural Order" of Morpheme Acquisition", *TESOL Quarterly*, 5 (1), 1-21.
- Saville-Troike, M. (2006). *Introducing second language acquisition*. Cambridge: Cambridge University Press.

www.arsivakurdi.org

EĞİTİM KURUMLARININ BAŞARISI AÇISINDAN KALİTENİN ÖNEMİ

Sevilay MERALER

Yüksek Lisans Öğrencisi, Harran Üniv. Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı

Özet

İnsan, yaşamını devam ettirdiği sürece her zaman en iyiye, en güzele, en faydalıya ulaşmaya çalışmaktadır. Yaşamını en üst düzeyde sürdürme isteği, insanları çeşitli arayışlara itmektedir. Eğitim, yönetim, siyaset, ekonomi, sağlık, sanat ve birçok alanda yapılan bu arayışlar doğrultusunda yapılan çalışmalar, değişen dünyanın değişen dinamiğine ayak uyduracak bir nitelikte olma gerekliliğiyle şekillenerek kendini göstermektedir. Eğitimin yaşam süreci içinde önemli bir yere sahip olması, eğitimde en iyiye ulaşma çabalarının süreklilik göstermesinde birincil etken olmaktadır. Kalite kavramı ve onun eğitim örgütlerinde uygulanmasının bir yansıması olan ‘Kalite Okulları’ düşüncesi bu çabanın bir ürünüdür. Bu düşünce değişimci, ilerlemeci ve gelişimci bir anlayışa sahiptir. Bu çalışmada, eğitimde kaliteyi yakalamak için eğitimi etkileyen birçok unsur kalite açısından incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kalite, Eğitim, Okul.

Abstract

The Importance of Quality in Terms of Success of Educational Institutions

Human being tries to attain the best, the most beautiful, the most useful as long as he continues his life. The inclination for keeping up their life on the top level compels people

for various searches. The studies carried out under the direction of these searches on education, management, politics, economy, health, art and several fields distinguish themselves formed with the necessity of keeping pace with the changing world's changing dynamics. Education's having an important place in the course of live is the primary factor in the continuity of striving for the best in education. The concept of quality and the thought of 'Quality Schools' which is the reflection of its application on the educational organizations are the products of those efforts. This thought has a changeable, progressive and improving understanding. In this study; in order to getting hold of the quality many elements that affect the education are tried to examine from the point of quality.

Keywords: Education, Quality, School.

Kurte

Ji Aliyê Serkevtina Dezgehên Perwerdehiyê ve Gringîya Qelîteyê

Mirov heya ku jiyana wî/wê didome, her dem hewl dide ku bigihîje a herî baş, herî rind û herî kêrdar. Daxwaza bi dest xistina asta jiyane a herî bilind, dike ku mirov têkeve nav lêgerên têvel. Xebatên ku li goriya lêgerînên, ku di warên wekî perwerdehî, rêvebirî, siyasî, aborî, tendirûstî, huner û yên din de tînin kirin bi pêdiviya xwe li ber girtina dînamîkên guhartî yên cihana diguhere xwe dihone û xwe diyar dike. Ji ber ku perwerdehî di pêvajoya jiyane de xwediyê giringiyeke xurt e, di qada perwerdehiyê de dibe pêkerê sereke ê helwesta gihandina herî baş. Têgîna qelîteyê û Ramana “Dibistanên Qelîteyê” ku sîtavka wê ya sepanîna li rêxistinên perwerdehî ye, berê helwesteke weha ye. Ev raman, xwediyê têgeheke guherînxwaz, pêşvexwaz û geşedanxwaz e. Di vê xebatê de hewl hatiye dayîn ku çend hemanên ku di perwerdehiyê de ji bo bi dest xistina qelîteyê xwedî bandor in, bîne nîrxandin.

Peyvên Sereke: Qelîte, Perwerdehî, Dibistan.

چکیده

اهمیت کیفیت از نظر مؤسسه های آموزش

انسان، تا وقتی که زندگیش ادامه دارد، همیشه سعی دارد تا به بهترین ها و خوبترین ها و به زیباترین ها دست یابد. امل و آرزوهای زندگی در حد بالا

و با کیفیت، انسانها را به جست و خیز انداخته است. تعلیم و تربیت، اداره، سیاست، اقتصاد، بهداشت، صنعت و خیلی از این جستاها هستند که مطابق با دینامیک متغیر دنیا، شکل یافته و خودنمایی می کنند. عامل اصلی و تداوم انسانها در گوشه‌های تعلیم و تربیت در هدف رسیدن به بهترین وضع ممکن، نشان دهنده اهمیت این پروسه در زندگی بشر است. اصطلاح با کیفیت بودن و هدف تحقق و شکل مدارس با کیفیت، در تشکیلات تعلیم و تربیت، نماد و نتیجه این تفکر و کوشش می باشد. این طرز تفکر، برای اندیشه های تغییر پذیری، پیش روی و رشد مناسب است. در این کوشش، برای دست یافتن به بهترین وضع تعلیم و تربیت، عناصر متعددی در تعلیم و تربیت، از نظر ارزشی بررسی و تحقیق شده است.

کلمات کلیدی: کیفیت، تربیت، مدرسه.

الملخص

اهمية الجودة من حيث النجاح في المؤسسات التعليمية

الانسان طالما كان على حياته يحاول للوصول الى الاحسن والامل والاكثر فائدة الرغبة في الحفاظ على أعلى مستوى من حياته، دفع الانسان الى عمليات البحث المختلفة. التعليم، والادارة والسياسة والاقتصاد والصحة والفنون والعديد من المجالات الأخرى بما يتماشى مع دراسات في هذا المسعى، تطرح نفسها بعدما تتم شكلها لتتنوع الديناميات المتغيرة لعالم متغير. أهمية التعليم في عملية الحياة هو عامل اساسي في الجهود الرامية إلى تحقيق مستوى أفضل من استمرارية التعليم. مفهوم الجودة وتنفيذها في المؤسسات التعليمية و انعكاسه لفكرة جودة المدارس هو نتيجة لهذا الجهد. هذه الفكرة لديها فهم التبدل و التقدم و التطور. سنحقق في هذه الدراسة العوامل التي تؤثر على نوعية التعليم من حيث جودة التعليم.

الكلمات الاساسية: المدرسية الجودة , التعليم.

Giriş

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, endüstriyel sistemin doğması ve üretimde büyük artışlar meydana gelmesi, kalite kavramının önemini bir anda ön plana çıkarmıştır. Kalite kavramının bir sistem olarak ele alınması ve önceden belirlenmiş ilkelere dayandırılması ise ilk olarak A.B.D.'de ortaya çıkmış, daha sonra Japonya ve Avrupa'daki gelişmelerle zirveye ulaşarak, yönetim bilimi içerisindeki yerini almıştır (Şimşek, 2001, s. 2). Eğitim bir değişim sürecidir. Bu değişim bireylerin bilgi, düşünce, yetenek ve davranışlarında görülen değişimdir (Sabuncuoğlu, 2000, s. 106). Bu değişim sürecinde, hedeflenen düzey, eğitimin her bireye var olan en iyiye erişme fırsatını vermesidir (Russell, 2004, s. 14-5). Bu fırsatı değerlendirmede kaliteye ulaşma çabası önem taşımaktadır. Bu

yüzden küreselleşme sürecinde eğitimde akreditasyon kaçınılmaz olarak görülmektedir (Doğan ve diğerleri, 2006, s. 61).

Eğitim terimi, Latince'deki 'educate' mastarının isim hali olan 'education' sözcüğünün Türkçe karşılığıdır. Bu sözcük, adı geçen dilde, 'büyütmek', 'yetiştirmek' ve 'gelişmek' anlamlarına gelir. Dikkat edilirse, bu terimle ilgili anlamların hepsi 'gelişme' ya da 'ileri'ye yöneliktir; kişiyi durdurucu ya da baskı altına alıcı geriye götürücü bir özelliği yoktur (Binbaşioğlu, 1988, s. 2). Eğitimde kalite, öğrenci merkezli eğitimi hedefleyen, herkesin katılımını gerektiren, üst yönetimin liderliği ve sorumluluğunda, eğitim sürecinin sürekli gelişimini ve iyileştirilmesini öngören, çağdaş bir yönetim düşüncesi, felsefesi ve yaşam tarzıdır (Keskin ve Keskin, 2005, s. 32). Glasser ve Gren'den aktaran Tosun'a göre (2000), eğitim kurumları olan okullar, işletmelerde ortaya çıkan yeni yönetim biçimlerinden etkilenmişlerdir. Toplam Kalite Yönetimi'nin kurucularından Deming'in kalite ilkelerinin okullarda uygulanmasına 'Kaliteli Okul Hareketi' denir. A.B.D' deki eğitimciler 1990'lara kadar 'Kaliteli Okul Hareketi'ne ilgi göstermemiştir. Deming'in ilkeleriyle kendi geliştirdiği seçme teorisini birleştirerek kaliteli okul hareketinin içinde yer alan Glasser, 1990'larda şöyle demektedir:

“İkinci Dünya Savaşından sonraki Amerika’da Deming düşüncelerini kabul etmeyen yöneticilerle, şimdiki öğretmen ve idareciler arasında fark yoktur”.

Kaliteli okul çalışmalarına imkân veren okul ortamı, ödül-ceza olmaksızın sürdürülen disiplin, öğrencilerin sürekli olarak kendi çalışmalarını değerlendirmeleri; kaliteli okul hareketinin özellikleridir.

Kalite Kavramı

Kalite, üzerinde birçok tanım yapılmasına rağmen hala soyutluğunu koruyan bir kavramdır (Özden, 1998, s. 130). 'Kalite' Latince kökenli bir terimdir. Latince'deki 'qualitas' Fransızca'ya 'qualite' olarak geçmiştir. Daha sonra Fransızca okunuşu olan kalite kavramı Türkçeye geçmiştir. Kalitenin sözlük anlamı niteliklidir. Niteliğin sözlük anlamı, varlıklar arasında bulunan ve nicilikle ilgisi olmayan ayrımları şu ya da bu bakıma göre oluşturan durumdur (Doğan, 2002, s. 15–16). Deming, kaliteyi işgörenin onuru ve neşesi olarak tanımlarken; Crosby ise kaliteyi performans üretimi sonucu, müşteri memnuniyeti olarak tanımlamaktadır (Hunt, 1996). William

Glasser (1999), ise kaliteyi birçok şekilde tanımlamıştır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır:

- Kalite, her zaman içten ve yakın insan ilişkilerinin bütünüdür.
- Kalite, her zaman bir biçimde-örneğin, istenen bir beceriyi öğrenirken kişisel, Deming'in Japonya'daki çalışması gibi ekonomik, Pasteur'un mikroorganizmaları keşfindeki gibi biyolojik, ABD anayasası gibi sosyal ve politik- yararlıdır.
- Bir kalite örgütü asla olabileceğinden daha azına razı olmaz.
- Kalite, ne kadar iyi olursa olsun, her zaman geliştirilebilir. Bir kalite örgütü, sürekli etkinliğinin ürününü ve tarzını geliştirmenin yollarının arayışındadır.

Yukarıdaki tanımlardan yola çıkarak diyebiliriz ki; kalite, insana her alanda en büyük verimi sağlamak ve yapılan her eylemde insanı memnun etmek konusunda en üst seviyeye ulaşmaktır.

Kalite Okulları

Bilgi ve hizmet üretiminin tek anahtarı olan kaliteyi eğitimde sağlamak günümüzde zorunluluk olmuştur. Topluma ve diğer kurumlara bilgi ve hizmet sunan okullar sosyal kurumlardır (Doğan, 2002, s. 95). Okulda kalite göstergeleri olarak üzerinde anlaşılan temel kavramlar bulunmamaktadır. Ancak genel olarak okul harcamaları, özel materyal girdileri, öğretmen kalitesi, öğretmen uygulamaları/sınıf örgütlenmesi ve okul yönetimi belirtilmektedir (Celep, 1999, s. 151).

Özdemir(2003)'in Tribus'tan aktardığına göre, Deming ve Feuerstein'in öğretileri birleştiginde kendini kaliteye adayan bir okulda aşağıdaki özellikler görülür:

- Bütün öğrencilere onların daha etkili öğrenciler olmalarına yardımcı olacak araç-gerece dayalı zenginleştirilmiş bir eğitim-öğretim ortamı sunulur.
- Bütün sınıflar, kalite yönetim prensiplerine göre çalışırlar. Bunun anlamı şudur: Öğrenciler; başarı standartlarını, başarıyı sağlayacak teknikleri,

öğretmenin görevlerinin ne olduğunu, öğrencilerin görevlerinin ne olduğunu ve üçüncü şahıslara başarılarını hep birlikte, nasıl göstereceklerini, belirlemek için öğretmenlerle iş birliği içine girerler. Öğrenciler, kendi çalışmalarını değerlendirecekler ve bu sayede standartların oluşmasında ve değerlendirme tekniklerinde katkı sahibi olacaklardır.

- Öğrencileri, fakülteyi, yöneticileri, destek personeli ve velileri kapsayan okuldaki herkes, sürekli gelişim sürecine katılacaktır.
- Öğrenciler ve öğretmenler, öğretme-öğrenme sürecinin gelişiminde aktif olarak rol alacaklardır.
- Okul yönetimi, kalite yönetim prensiplerini anlayacak ve uygulayacaktır.

Kaliteli Eğitim

Bir ülkenin gücü ülkede yaşayan bireylerin sahip oldukları yetenekleriyle sınırlıdır. Ülkede mevcut bireyin eğitim kalitesi ne denli yüksek olursa o ülkedeki kurumsal organizasyon kapasitesi de o denli yüksek olacaktır. Bireye hizmet veren eğitim kurumlarının hedefi de hizmet kalitesini artırmaktır (Keskin ve Keskin, 2005, s. 11). Kaliteli eğitimin ideal hedefi belli bir zamanda öğrenilmesi gerekenler iyice öğrenilmedikçe diğer bir öğrenmeye geçmemek olmalıdır (Yıldırım, 2001, s. 109). Eğitim öğretimde kalitenin başat unsuru öğrenmedir. Kaliteye göre öğrenmede kesin faktörler şöyle sıralanabilir (Doğan, 2006, s. 26):

- Eğitim-öğretimin amaçları, eğitim programının gerektirdiği düzey.
- Öğrenme çevresi, eğitim işgöreninin niteliği, etkili işbirliği metodu.
- Eğitim-öğretimi yönlendirecek işlevsel sistem ve yeterli ekonomik kaynak.
- Eğitim-öğretimin üretim sonuçları ve öğrenmeyi içine alacak bağımsız değerlendirme.

Kaliteli eğitimin özellikleri ise Arcano ve Langford'dan aktaran Tosun'a göre (2002, s. 76) aşağıdaki gibi belirtilmektedir:

- Öğretmenlerin gerçekleri öğrencilerin, testlerde aynı gerçekleri aktardığı 'bilgi fabrika'sından uzaklaşmaktır. Yalnızca en başarılı öğrencilerden değil, sınıftaki her öğrenciden en iyinin beklenmesidir.
- Sürekli gelişmektir. Bu demektir ki; küçük ve büyük işleri daha iyi yapmak, yüksek standartlar koymak ve başarmak, birlikte çalışmak ve uzun dönemli görüş kazanmaktır.
- Yarışmadan işbirliğine geçmektir. Bu bir süreç olarak eğitimde odaklanmak demektir. Yalnızca müfredatı işlemek değil, öğrenmek için öğrenmeye odaklanmaktır.
- Öğrencinin alıcı olduğu ve sınıfta olan her olgunun merkezi olduğunu anlamak önemlidir.
- Kalite, öğretmenin sınıfta kaliteyi yürüten güç olduğunu anlamaktır.
- Kaliteyi öğrenme, kavramları ise sınırsızdır. Çünkü belli bir programı gerektirmezler.
- Kalite, eğitimin tüm yönlerini görebilme yoludur.

Kaliteli Program

Eğitim programı öğrenene, okulda ve okul dışında planlanmış etkinlikler yoluyla sağlanan öğrenme yaşantıları düzeneğidir (Demirel, 2006, s. 4). Bugün ulusların kalkınma felsefesi, plan ve programa dayanmaktadır. Eğitim ve öğretimin de en iyi ve bilimsel bir biçimde yürütülebilmesi için, planlanması ve bir programa bağlanması gereklidir (Kemertaş, 1993, s. 191). Kalaycı (2008)'ya göre Deming'in on dört kuralının eğitime uyarlamasının bazı maddelerinde, geleceğe yönelik olarak öğrencilerin kabiliyetlerini ortaya çıkaracak, onları geleceğe yönelik olarak hazırlayacak etkin ve etkili bir eğitim programının hedeflenmesi ve bu konuda tutarlı olunması önerilmektedir. Deming, eğitim hizmetinin kalitesinin sürekli olarak geliştirilmesinin gerekliliğini vurgulayarak eğitimdeki kalitenin, başka

bir ürün kalitesi ile karşılaştırılmasının imkânsız olduğunu açıklamaktadır. En önemli madde ise, sayısal hedeflerin, sloganların ve kotaların kaldırılması gerektiğini içeren maddedir. Bu maddede öğrencinin başarılı olup olmadığı tespiti yapılırken amaç; geçme notuna ulaşmaktan ziyade, öğrencinin ne derece öğrendiğini belirlemek ve öğrencinin not alma endişesini ortadan kaldırarak öğrenme isteğini artırmak ve bunu bir yaşam tarzı hâline getirmektir. Bunun için öğrenciye, bilgiyi nasıl elde edeceği, bilgiyi anlama, analiz edebilme, mantıksal sıralama, sentez yapabilme ve değerlendirme gibi yaşam boyu kullanacağı becerilerin öğretilmesi gereklidir. Deming'in bu kurallarının çoğu, resmî ya da örtük eğitim programı ve onu yöneten öğretim elemanları ile gerçekleştirilebilir.

- Eğitim programlarını geliştirme süreci devamlı olmalıdır. Çünkü eğitim programı, canlı bir organizma olarak düşünülür.
- Başarılı bir eğitim programı geliştirme çalışmalarında, ilk olarak programın hedefleri ve çıktıları belirlenmelidir. Bu hedef ve çıktılar, kendi toplumunun, iş dünyasının ve küresel eğilimlerin gereklerini yerine getirebilecek özellikte olmalıdır.
- Eğitim programlarını geliştirme sürecinde ve kalite çalışmalarında en önemli paydaş olan öğrenci, diğer paydaşlardan toplum ve iş dünyasının görüş, istek ve beklentileri dikkate alınmak zorundadır.

Kaliteli Yönetim

Kaliteli yönetim, örgütteki liderlerin kaliteli liderlik anlayışına sahip oldukları ve örgütün bütün işgörenleriyle bütünleştiği bir yönetim anlayışıdır. Eğitim sistemini yönetenlerin yönetime ilişkin görüşleri, yönetim biçimleri ve inandıkları yönetim kuramları, eğitim yönetiminin başlıca düşünsel etkenleridir (Başaran, 2006, s. 253). Eğitim yönetimindeki bu görüşler, biçimler ve kuramlar kalite anlayışı doğrultusunda şekillenmektedir. Okulda kalite göstergelerinde okul yönetimi, müdürün kalitesi, sınıfların günlük öğretim sayısı, öğrenci yönetimi ve öğrencinin aynı sınıfı tekrarı şeklinde sıralanmıştır (Celep, 1998, s. 152).

Yönetici, öğretmen gibi her zaman bir programa sahip olmalıdır. Yöneticinin başarılı olması için, yönettiği kişileri yapmalarını istediği şeylerin onların yararına olduğuna ikna etmesi gerekir. Yöneticiler,

yönettikleri kişileri ikna etmekte zorlanırlarsa (okul yöneticilerinin, öğretmenleri, öğrencilere baskıdan vazgeçmeye ikna etmesinde olduğu gibi), kendileri, ödül ve ceza yoluyla baskıya başvurmak isteyebilirler. Ama baskı uyguladıklarında, çalışanlar öncekinden daha çok direnç gösterirler çünkü artık yalnız işe değil, aynı zamanda yöneticinin baskısına direnmektedirler. Yöneticiler ancak, içlerinden gelen bu baskı arzusuna direnir ve öğretmenlerle çalışırken, baskı uygulamayan lider-yönetici tavırlarıyla onlara örnek olursa, öğretmenler kendilerinden isteneni yapmaya yönelebilirler. Yönetici, özellikle de ceza yoluyla, ne kadar baskı uygularsa, yönetilenleri o kadar karşısına alır ve işin kalitesi o kadar zarar görür (Glasser, 1999, s. 282).

Glasser (1999, s. 29–30)’e göre; eğitim yönetiminde kaliteye doğru ilerleyebilmek için patronca yönetimi liderle değiştirmek gerekir. Patronca yönetim yanlıştır çünkü hem işin kalitesini hem de işçinin üretkenliğini sınırlar. Patronca yönetimin baskıcı doğasına karşılık, liderce yönetimin özü ikna ve sorun çözmedir. Lider-yönetici, tüm enerjisini, çalışanların, kaliteli iş çıkarmanın kendi yararlarına olduğunu anlamalarını sağlayacak biçimde sistemi işletmeye yöneliktir. Lider yönetimin ana unsurları ise şu şekildedir:

- Lider, işçileri, yapılacak işin kalitesine, onu yapmak için gereken zamana yönelik tartışmalarını sağlar ki işler işe katkı yapma fırsatına sahip olabilsinler. Lider, işi, çalışanın becerilerine uydurmak için sürekli çaba gösterir.
- Lider işi gösterir ya da örnekler ki işi yapacak olan işçi, yöneticinin tam olarak ne beklediğini görebilsin. Aynı zamanda, çalışanlardan sürekli, işin nasıl daha iyi olabileceğine yönelik katkıları beklenir.
- Lider, işçilerin kendi çalışmalarının kalitesini denetlemesini ister. Lider, işçilerin, işin kalitesinden anladıklarına inandığını ve bu yüzden işçilere bu konuda kulak vereceğini hissettirir.
- Lider, işçilere hem en iyi araçları sunar, hem de karşıtlık ve zorlama içermeyen bir ortam oluşmasına öncülük eder.

Eğitim kurumlarda yönetimde kaliteye ulaşılması patron anlayışının lider anlayışıyla değiştirmesiyle mümkün olabilir.

Kaliteli Öğretmen

Öğretmen, okulun en temel ve en önemli öğelerinin başında gelmektedir. Çünkü okulda verilen eğitimin kalitesi öğretmenin kalitesiyle ilgilidir (Sağlam, 2008, s. 192). Cheng ve Tsui'den aktaran Balay (2003, s. 19)'e göre kaliteli öğretmen, etkili bir sınıf yöneticisidir. Etkili sınıf yönetimi, etkili öğretmenlerle gerçekleşebilir. Her alanda, profesyonel olanlar ile olmayanlar arasındaki en önemli ayırım, profesyonellerin kaliteye olan ilgisidir. Onların kendi başlarına yaptıkları iş kalitelidir ve başkalarını yönetir ya da onlara öğretim verirlerse, kaliteli iş çıkarmayı çok önemserler. İş yapmak, hatta iyi yapmak, profesyonel olmayanlar için benimsenebilir ve yeterli görülebilir; ama işin yapılış tarzını, hem kendileri hem de başkaları için sürekli geliştirmek profesyonellerin en temel özelliğidir (Glasser, 2000, s. 12).

Yıldırım (2000) ise, kaliteli öğretmenin özelliklerini şu şekilde belirlemiştir:

- Kaliteli öğretmenin en önemli özelliği kaliteli bir eğitim için öğrencilerini yönetme becerisine sahip olmasıdır.
- Kaliteli öğretmen, öğrencilerinin üçte birini veya yarısını değil tümünü gören ve tümünü kaliteli eğitim kapsamına almaya çalışan öğretmendir.
- Kaliteli öğretmen, yönettiği sınıf için disiplinli ortam yaratır.
- Kaliteli öğretmen, sözel ve beden dilini iyi kullanır.
- Kaliteli öğretmen, öğrencilerine ilgi gösterir ve onları önemseyip mesajını verir.
- Kaliteli öğretmen, öğrencilerini sağlıklı bir biçimde yönlendirebilir.
- Kaliteli öğretmen, velilerle sağlıklı ilişki kurup sürdürebilir.
- Kaliteli öğretmen, yüklü ev ödevleri vermez, verdiği ödevi de mutlaka kontrol ederek veya kontrol edilmesini sağlayarak öğrencilere dönüt verir.
- Kaliteli öğretmen zaman zaman öğrencilerin yardımına gereksinim duyduğunu onlara hissettirir ve onlardan yardım isteyebilir.

- Kaliteli öğretmen, öğrencileri için engelleyici değil, destekleyici olduğu mesajını verebilen öğretmendir.
- Kaliteli öğretmen, sınıf yönetiminde, bilgi aktarımında ve iletişimde uzman olan öğretmendir diyebiliriz.

Kaliteli Eğitim Ortamı

Balay, (2003, s. 18)'ın Thompson'dan aktardığına göre sınıf, insan iletişimi ve davranış kontrolü yönünden eşi ve benzeri olmayan bir alan ve canlı bir laboratuardır. Tosun (2002, s. 100)'un Crawford'dan aktardığına göre ise Glasser'in kaliteli öğrenme ortamına göre tüm öğrenciler, tüm derslerde öyle bir yetkinlik düzeyine erişmelidir ki, hem kendileri hem de öğretmenleri kaliteli eğitim aldıklarını kabul etsinler. Kaliteli öğrenme ortamı aşağıdaki gibi belirtilmiştir:

- Merak ve incelemeyi harekete geçiren açıklık, yenilik ve çeşitliliği oluşturur.
- Sınıf ve okulun hem içindeki hem de dışındaki öğrenme ortamlarını sağlar.
- Bireyselleştirilmiş deneysel öğrenme fırsatlarına önem verilir.
- Ekip çalışmasını, esnekliği ve sorun çözmeyi harekete geçirir.
- Öğrencilerin yaratıcı, eleştirci ve değerlendirici düşünmeyi öğretir ve özgür bırakır.
- Herkes için sorumluluğu artırır ve bütün karar vermelerle ilgilenir.
- İşbirliği, sosyal bilinç ve grup etkileşimini ileri sürer.
- Risk almayı cesaretlendirir ve değişim için gereken becerilerin kullanımını vurgular.

Kaliteli bir sınıf ortamı, öğretmen öğrenci arasındaki ilişkide saygı, sevgi ve güvenin hâkim olduğu, öğrenme etkinliğinin en verimli şekilde sonuçlandığı bir ortamdır.

Kaliteli Eğitimde Ailenin Okula Katılımı

Öğrenme-öğretme sürecine ilişkin olarak okul başarısını artıran faktörler üzerinde yapılan araştırmalar, okul başarısı üzerinde okul-aile dayanışmasının önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir (Çelenk, 2003, s. 28). Gelişmiş ülkelerde aileler okul yönetiminin çeşitli boyutlarına katılabilmekte ve rol alabilmektedirler. Söz konusu ülkelerde, aileler okul amaçlarının ve programlarının oluşturulmasında, okul gelişim planlarının hazırlanmasında aktif bir rol üstlenmektedir. Bu şekilde okul ve aile okul yönetiminde gücü paylaşmış olmaktadır. Okul ve aile, karşılıklı olarak okul amaçları okul programı, okul disiplin kuralları ve sonuçta öğrencinin gelişimi konularında işbirliği yapmak durumundadır (Şişman, 2002, s. 194-195).

Balay (2008, s.343)'ın Doğan'dan aktardığına göre, okul aile ilişkilerini geliştirmede bazı ilkelerin hayata geçirilmesi zorunlu görülmektedir. Buna göre okul-aile ilişkilerinde:

- Okul ve aile arasında iletişim çift yönlü olmalıdır.
- İletişim doğru bilgiyi paylaşmaya dayanmalıdır.
- İletişim inandırıcı olmalıdır.
- Sabırlı çalışmayı, yaygın sorumluluğu, açıklığı ve sürekliliği sağlamalıdır.

Sonuç

Ardıç ve Yıldız (1999)'ın Schargel'den aktardığına göre, belirli becerileri kazanmış, kendini işine adan bir işgücüne sahip olmak isteniyorsa, kalite kavramı işletmelerden önce eğitim kurumlarında ele alınmalı ve tartışılmalıdır. Çünkü kaliteli bir ürün ve hizmet ancak iyi bir eğitim ile mümkündür.

Eğitimdeki kalitesizliği belirlemek, kaliteyi yakalamak konusunda belirleyici bir etken olacaktır. Öncelikle bu kalitesizlik belirlenmeli ve kaliteli eğitimle kıyaslanmalıdır. Türk eğitim sisteminde yapılacak bu kıyaslama sonucu ortaya çıkacak tablonun endişe verecek bir özelliğe sahip olacağı inkâr edilmeyecek bir gerçektir. Ancak ortaya çıkacak bu olumsuz tablo, kaliteyi yakalamak konusunda olumsuz değerlendirilmemeli ve motive edici bir özelliğe sahip olmalıdır. Eğitimde kaliteyi yakalamak, kalite adına yapılacak bütün işlerde sürekli gelişmeyi, ilerlemeyi, çağın gerektirdiği her türlü yeniliğe açık

olmayı ve bu yeniliğe uyum sağlamayı gerektirmektedir. Okul sisteminin girdi, işlem ve çıktı aşamalarına özen göstermek ve her aşamada kaliteyi iyileştirmek, yakalamak ve artırmak bu sistemin amacına en uygun şekilde, yani kaliteli bir biçimde işlemesini sağlayacaktır. Okullarda kaliteyi yakalamak için okuldaki işgörenlerin birlik duygusu içinde hareket etmesi önemlidir. Okullarda yöneticilerin, öğretmenlerin, öğrencilerin ve diğer okul işgörenlerinin memnuniyet ve keyif duygusunu hissetmeleri, kaliteli okul iklimi içinde çalışmalarıyla mümkündür. Çünkü kalite kavramı temelini memnuniyet duygusu oluşturmuştur. Bu iklimin yaratılması sonucunda kalitenin, doğal bir biçimde ortaya çıkma ihtimali yüksektir.

Kaynakça

- Ardıç, K. ve Yıldız, G. (1999). Eğitimde toplam kalite yönetimi. *Bilgi Dergisi*. 1, 73–82. 28 Aralık 2008 tarihinde <http://www.tkgm.gov.tr/turkce/dosyalar/diger%5Cicerikdetaydh244.pdf> adresinden erişildi.
- Balay, R. (2008). Okula toplumsal katılım (okul-çevre ilişkileri) H. B. Memduhoğlu, K. Yılmaz, (Eds.). *Türk eğitim sistemi ve okul yönetimi*. 337–351. Ankara: Canteğin Matbaası.
- Balay, R. (2003). *2000'li yıllarda sınıf yönetimi*. Ankara: Sandal.
- Başaran, İ. (2006). *Türk eğitim sistemi ve okul yönetimi*. Ankara: Sayısal Kitabevi.
- Binbaşıoğlu, C. (1998). *Eğitime giriş*. Ankara: Binbaşıoğlu.
- Çelenk, S. (2003). Okul başarısının ön koşulu: Okul Aile Dayanışması. *İlköğretim online e-dergi*. 2. 18 Kasım 2008 tarihinde <http://ilkogretim-online.org.tr/vol2say2/v02s02d.pdf> adresinden erişildi.
- Doğan, E., Apaydın, Ç ve Önen, Ö. (2006). Eğitim hizmetlerinde toplam kalite yönetimi ve kalite politikası. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 11, 59-79 28 Aralık 2008 tarihinde <http://efd.mehmetakif.edu.tr/arsiv/sayi11/.pdf> adresinden erişildi.
- Doğan, E. (2002). *Eğitimde toplam kalite yönetimi*. Ankara: Academyplus.
- Glasser, W. (2000). *Kaliteli eğitimde öğretmen*. İstanbul: Beyaz.
- Glasser, W. (1999). *Okulda Kaliteli Eğitim*. İstanbul: Beyaz.
- Hunt, D. W. (1996). *Quality in America – How to implement a competitive quality program*. Irwin Professional Publishing: United States of America.
- Kalaycı, N. (2008). Yükseköğretimde uygulanan toplam kalite yönetimi sürecinde göz ardı edilen unsurlardan Tky Merkezi ve eğitim programları. *Türk eğitim bilimleri dergisi*: 6, 163–188. 17 Eylül 2008 tarihinde http://www.tebd.gazi.edu.tr/arsiv/2008_cilt6/sayi_2/163-188.pdf adresinden erişildi.

- Kemertaş, İ. (1995). *Uygulamalı genel öğretim metodu*. İstanbul.
- Keskin, A. ve Keskin B. (2005). *Eğitimde toplam kalite- okul yönetiminin kalite arayışı*. Samsun: Deniz Kültür Yayınları.
- Russell B. (2004). *Eğitim üzerine* (N. Bezel, Çev.). İstanbul: Say.
- Sağlam, A. Ç. (2008). *Okul örgütü ve yönetimi* (H. B. Memduhoğlu ve K. Yılmaz, Ed.). *Türk eğitim sistemi ve okul yönetimi*. (192–215) Ankara: Pegem Akademi Matbaası.
- Şişman, M. (2002). *Eğitimde mükemmellik arayışı*. Ankara: Pegem A Yayınları.
- Şimşek, M. (2000). *Sorularla toplam kalite yönetimi ve kalite güvence sistemleri*. İstanbul: Alfa.
- Tosun, Ü. (2002). *Onurlu disiplin*. İstanbul: Beyaz.
- Yıldırım, İ. (2001). *Öğretmen yetiştirme ve eğitimde kalite paneli*. Ankara: MEB Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü.

ENTE GRE VE SÜRDÜRÜLEBİLİR BİR KALKINMA ANLAYIŞI İLE GAP

Lokman TOPRAK

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ün v. Turizm Otelcilik Bölümü

Özet

Gelişmenin bütün nimetlerinden her ülkenin, hatta aynı ülke içinde her bölge halkının eşit seviyede yararlanamadığı gerçeği Türkiye’de de kendisini büyük oranda hissettirmektedir. Batı bölgelerinin değişik avantajlarından faydalanma düşüncesiyle, sanayinin hemen hemen tamamına yakını bu bölgelerde yatırım yapmaktadır. Bu durum da, ülkedeki mevcut bölgeler arası dengesizliklere kaynaklık eden temel etkidir. Türkiye de Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinin ekonomik ve sosyo-kültürel açıdan geri olduğu bir gerçektir. İşte Güney Doğu Anadolu Projesi de bu gerçekten hareketle düzenlenmiş, Türkiye’nin en kapsamlı, entegre projesidir. Bu proje ile amaç; Dicle ve Fırat Irmakları üzerinde yapılacak barajlardan elektrik üretiminin yanı sıra, bölgenin sulanabilir bütün arazilerini suya kavuşturmak ve bölge halkını sosyal ve ekonomik açıdan ileri bir yaşam düzeyine kavuşturmaktır. Bu makalede GAP’ın Güneydoğu Anadolu Bölgesi genelindeki yatırım durumu analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gap, Sosyo-Ekonomik Kalkınma, Tarım, Gelişmişlik Farkı, HES (Hidro Elektrik Santralleri)

Abstract

The Gap; With a Concept of Integrated and Sustainable Development

The fact that countries and even people of different regions in a country cannot benefit from development equally can be obviously seen in Turkey. With the aim of using various advantages of western regions industrial investments have been mostly made in those regions. This situation is the main reason for the current inequality among regions. It is a fact that in Turkey Eastern Anatolia Region and Southeastern Anatolia Region are less developed both economically and socio-culturally. GAP is the most comprehensive and integrated project in Turkey which is designed by considering that fact. The aim of this project is to provide economically and socially better lives for people of the region by constructing dams on Dicle and Fırat rivers to generate electricity and to irrigate all lands that are arable. This paper analyzes GAP's investments in Southeastern Anatolia Region in general.

Keywords: Gap (Southeastern Anatolia Project), Social-Economic, Development, Agriculture, Development Differences, HES (Hydro Elektrik Turbine).

Kurte

GAP, bi Têgeha Pêşketineke Entegre û Domdar

Êdî li Tirkîyê jî tê hiskirin ku ji nametên pêşketinê her dewlet, heta di heman dewletê de gelên her herêmî bi awayekî wekhev îstifade nakin. Bi fikrê îstifadekirina ji avantajên têvel ên herêmên Rojava, hema bêje hemû sanayî vebehênanên xwe li van herêman radizînin. Ev rewşa ha jî di warê newekheviya heyî ya di navbera herêman de sedema bingehîn e. Rastîyeke dîyar e ku herêmên Anadola Rojava û Anadola Başûrê Rojhilatê jî aliyên ekonomîk û civakî-çandî ve paşdemayî ne. Jixwe projeya GAPê jî, ku projeya herî berfireh û entegra ya Tirkîyê ye, li goriya vê rastiyê hatiye sazîkirin. Bi vê projeyê armanc ew e, ku bi avakirina bendavên li ser çemên Dicle û Feratê elektrîk bê bidestxistin, di ser de hemû xaka herêmê bê avdan û gelê herêmê jî aliyên sosyal û ekonomîk bigihîje asta jiyaneke bilind. Di vê gotarê de rewşa veberhênanê GAPê a li seranserê Herêma Anadola Başûrê Rojhilatê tê analîzkirin.

Peyvên Sereke: GAP, Sosyo-Ekonomîk, Pêşketin, Çandinî, Entegre, SHE (Santralên Hîdro Elektrîk).

چکیده

با دید رشد، یک پروژه ی همگانی و قابل ادامه: (GAP)

در حقیقت، چنانکه همه کشورها از نعمتهای رشد اجتماعی و اقتصادی به طوری مساوی استفاده نمی کنند، این امر حتی بین مناطق مختلف یک کشور نیز خود نمایی می کند. این حقیقت در ترکیه نیز به روشنی احساس می شود. چون مناطق غربی از عده ای از مزایا برخوردار اند، برای بهرمندی بیشتر از آنها، قریب به تمام سرمایه گذاری صنایع ترکیه در این مناطق متمرکز شده است. این وضع، مؤثر اصلی در غیر متعادل بودن وضع رشد در مناطق مختلف می گردد. این یک واقعیتی است که در ترکیه منطقه های شرق و شرق جنوبی آناتولی از جهت اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی عقب مانده است. به همین دلیل، پروژه گپ نیز به خاطر تامین برابری و تقریب مناطق از جهت فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به راه انداخته شده است. هدف از این پروژه این است که، با تاسیس سدهای بزرگ بر روی رودهای فرات و دجله، هم سانترالهای برقی تاسیس شود و در تامین برق کشور کارایی داشته باشد و هم برای آب یاری منطقه و به دست آوردن محصولات بهتر و بیشتری کمک کند. بدین طریق، مردم این منطقه نیز از جهت اجتماعی و اقتصادی به حد رفاه دست خواهند یافت.

در این مقاله، وضعیت پروژه گپ در منطقه جنوب- شرقی آناتولی تحلیل و بررسی می گردد.

کلمات کلیدی: گپ، اجتماعی-اقتصادی، رشد، کشاورزی، برابری، سانترالهای هیدرو-الکتریک.

الملخص

بفهم التنمية المتكاملة والمستدامة ؛ مشروع جنوب شرقي الاناضول.

من المعلوم ان اكثر الدول حتى داخل نفس البلد بعض المناطق لا تستفيد على قدم المساواة من جميع فوائد التنمية و هذه الحالة قد نشاهدها في تركيا الى حد كبير. تقوم معظم الصناعة بالاستثمار في مناطق الغربية للاستفادة من مختلف مزاياها. و هذا الوضع عامل رئيسي للاختلالات الإقليمية في الدولة. من الحقيقة ان الشرق الأوسط ومناطق جنوب شرق الاناضول في تركيا قد تخلفت عن الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. مشروع جنوب شرقي الاناضول هو الاكثر شمولا و متكاملا في تركيا. والهدف من هذا المشروع هو بناء السدود على نهري دجلة والفرات وبالإضافة إلى إنتاج الكهرباء استعادة المياه لجميع الأراضي المروية و الحصول على مستوى متقدم من الحياة لشعوب المنطقة اقتصاديا و اجتماعيا. و قد تم في هذه الدراسة تحليل حالة الاستثمار من قبل مشروع جنوب شرقي الاناضول في منطقة جنوب شرق الاناضول.

الكلمات الأساسية : مشروع جنوب شرقي الاناضول، اجتماعي اقتصادي، التنمية، الزراعة، المتكاملة، محطات الطاقة الكهرمائية.

Giriş

Son yıllarda, Türkiye'nin en hızlı kalkınan on ülke arasında yer almasına karşın, UNDP'nin 1990'dan beri yayınladığı yıllık İnsani Kalkınma Raporları ve Türkiye'de yayınlanan ulusal raporlardan elde edilen veriler, Türkiye'deki kalkınmanın temelde dengesiz olduğunu göstermektedir.

Dünyadaki geçmiş deneyimler yaş, cinsiyet, etnik konum ve bölge itibariyle dengeli bir kalkınma sürecine başlanılmasının başlı başına zorlu bir görev olduğunu göstermiştir. Türkiye'de bugün mevcut olan bölgeler arası eşitsizlikler, 20. Yüzyılın başlarından bu yana görülen çeşitli nedenlerin bileşik etkilerinin sonucudur. Ulusal İnsani Kalkınma Raporu'nda (UİKR) yer alan analizlerin de gösterdiği gibi, Türkiye'nin insani kalkınma açısından üst düzeydeki ülkeler konumuna gelebilmesi için pek az ek çaba gerektiği halde, ülkedeki bazı illerde (en başta Güneydoğu illeri) geri kalmışlığın giderilmesi eşitsizliklerin azaltılması için geniş ölçekli uyumlu çabalar gerekmektedir.

GAP, kalkınma projeleri arasında ölçek, boyut ve hedefleri itibariyle dünyadaki en büyük atılımlardan biridir. GAP Master Planı, entegre bölgesel kalkınmanın büyüklüklerini ve çerçevesini çizmiş ve GAP, ekonominin temel kesimlerindeki gelişmelerle beraber, sosyo-ekonomik boyutları da içeren bir bölgesel kalkınma programına dönüşmüştür. Zira, doğal kaynaklar potansiyelinin ileri teknolojiye dayalı bir yaklaşımla, sanayileşme hedefi doğrultusunda harekete geçirilmesi, bölgenin bitki deseninde, işletme büyüklüklerinde, üretim teknolojileri ve örgütlerinde, yöredeki halkın beklentilerinde, üretim-tüketim ilişkileri ve yaşam tarzlarında kaçınılmaz olarak köklü değişimler meydana getirecektir.

“Bölgeyi; kalkınma yarışında, hak etmediği bir çelme yediği için, yeteneklerini sergileyemeyen bir koşucuya benzetmek mümkün. Gücü kuvveti yerinde, performansı olan bir koşucuya.....” **Felat Cemiloğlu**, Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası Eski Yönetim Kurulu Başkanı

(Aydınlık Gazetesi, 14.10.1994, Türkiye'nin batısı İspanya, doğusu Hindistan, **Ertan Günciner.**)

1. GAP Projesi:

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk yıllarında enerji gereksinimi en belirgin ve öncelikli ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Bu amaçla 1936 yılında Elektrik İşleri Etüt İdaresi kurulmuştur. İdare, “Keban projesi” ile yoğun etütlere başlamış, Fırat Nehri'nin her açıdan tetkiki ve sonuçlarının tespiti için rasat istasyonları kurmuştur. 1938 yılında Keban boğazında jeolojik ve topografik etütlere girilmiştir. 1950-1960 yılları arasında gerek Fırat gerekse Dicle üzerinde Elektrik İşleri Etüt İdaresi tarafından sondaj çalışmalarına ağırlık verilmiştir. Yeni ihtiyaçların ortaya çıkması üzerine 1954 yılında Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü kurulmuştur. Böylece Türkiye’de havza çalışmaları yapılması fikri oluşmuş ve Türkiye, 26 havzaya ayrılarak DSİ Genel Müdürlüğünce etüt ve planlama çalışmalarına başlanmıştır. 1961 yılında Diyarbakır’da kurulan Fırat Planlama Amirliği tarafından yapılan çalışmalar sonunda 1964 yılında Fırat Havzası’nın sulama ve enerji potansiyelini belirleyen “Fırat Havzası İstikşaf Raporu” geliştirilmiştir. Dicle Havzası için de, aynı paralelde çalışmalar DSİ Diyarbakır Bölge Müdürlüğü’nce sürdürülmüştür (Gap Review -1999, s.19).

Böylece Aşağı Fırat Havzası ve Dicle Havzası’ndan ne şekilde faydalanılacağı açıklık kazanmış ve 1977 yılında, **Doğunun makus talihine çare olur** savıyla bu iki havza projesinin “Güneydoğu Anadolu Projesi” şeklinde adlandırılması benimsenmiştir.

“Güneydoğu Anadolu Projesi” kavramı, Fırat ve Dicle nehirleri üzerinde yapımı öngörülen barajlar, hidroelektrik santraller ile sulama tesislerinin yanı sıra kentsel ve kırsal altyapı, tarımsal altyapı, ulaştırma, sanayi, eğitim, sağlık, konut, turizm ve diğer sektörlerdeki yatırımları da içine alan ve yörenin topyekun sosyo-ekonomik kalkınmasını hedefleyen, çok sektörlü, entegre ve sürdürülebilir bir kalkınma anlayışı ile ele alınan bir bölgesel kalkınma projesi olarak anlaşılmaktadır.

Projenin temel hedefleri, Güneydoğu Anadolu Bölgesi halkının gelir düzeyi ve hayat standardını yükselterek, bu bölge ile diğer bölgeler arasındaki gelişmişlik farkını ortadan kaldırmak, kırsal alandaki verimliliği ve istihdam imkânlarını artırarak, sosyal istikrar, ekonomik büyüme, gibi milli kalkınma hedeflerine katkıda bulunmak olarak saptanmıştır (Dağ, 1995, s.56).

Tablo 1. GAP Bölgesi İle Türkiye'nin Karşılaştırılması

Gösterge	Türkiye	Gap	Gap/Tr
Alan Bin/km ²)	780	75	9.7%
Toplam nüfus(1997)	70.61	7.20	10.2%
Nüfus yoğunluğu (Kişi/km ²)	78.5	77.6	
Nüfus artış hızı			
(85-90 yıllık %)	1.2	3.5	
90-2000 yıllık %)	1.8	2.5	
Kent nüfusu 1997 (%9)	65.1	64.1	

Kaynak: GAP GİDEM verileri

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde; Adıyaman, Batman, Diyarbakır, Gaziantep, Kilis, Mardin, Siirt, Şanlıurfa ve Şırnak illerinin kapsadığı alan "GAP Bölgesi" olarak tanımlanmaktadır. Güneyde Suriye, Güneydoğu da ise Irak'la sınırı bulunan bu bölgenin yüzölçümü; 75358 kilometrekare olup ülkemizin toplam yüzölçümünün yüzde 9,7'sini oluşturmaktadır.

Türkiye'de sulanabilir alan dağılımı şu şekildedir:

- GAP (%20)
- Diğer (%80)

(Kaynak: GAP Sürdürülebilir Kalkınma Programı)

Türkiye'de sulanabilir 8,5 milyon hektar arazinin yüzde 20'si Aşağı Fırat ve Dicle Havzaları'ndaki geniş ovalardan oluşan GAP Bölgesi'nde yer almaktadır.

Verimli Hilal veya Yukarı Mezopotamya olarak adlandırılan bu bölge, insanlık tarihinde medeniyetin beşiği olarak bilinmektedir. GAP Bölgesi, tarih boyunca Anadolu ve Mezopotamya toprakları arasında geçişi sağlayan bir köprü görevi görmüştür.

Türkiye'nin iki önemli akarsuyu Fırat ve Dicle Nehirleri, GAP Bölgesi'nden geçer. Doğu Anadolu Bölgesi'nden kaynaklanan bu iki nehir, sularını Basra Körfezi'ne boşaltır. Güneydoğu Anadolu Bölgesi, Türkiye'nin diğer bölgelerine oranla daha az yağış almaktadır. Bu nedenle öncelikle bölgenin çok zengin su kaynaklarından olan Fırat ve Dicle nehirleri sularının, sulama ve enerji üretimi amacıyla

değerlendirilmesi ve bu arada düzensiz akışı olan bu iki nehrin sularının dizginlenmesi düşünülmüştür.

Kuruluş amacı Güneydoğu Anadolu Projesi kapsamına giren yörelerin süratle kalkındırılması, yatırımların gerçekleştirilmesi için; plan, altyapı, ruhsat, konut, sanayi, maden, tarım, enerji, ulaştırma ve diğer hizmetleri yapmak veya yaptırmak, yöre halkının eğitim düzeyini yükseltmek için gerekli tedbirleri almak veya aldirmek, kurum ve kuruluşlar arasında koordinasyonu sağlamak olan Güneydoğu Anadolu Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Teşkilatı, 6 Kasım 1989 tarih ve 20334 sayılı Resmi Gazete’de yayınlanan 388 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile kurulmuştur. GAP Yüksek Kurulu, Teşkilatın en yüksek karar organı olup her türlü plan, proje ve programları inceleyerek karara bağlar. GAP Yüksek Kurulu, Başbakan veya görevlendireceği bir Devlet Bakanı’nın başkanlığında, GAP’tan Sorumlu Devlet Bakanı, DPT Müsteşarlığı’nın bağlı olduğu Devlet Bakanı ile Bayındırlık ve İskan Bakanı’ndan oluşur. GAP İdaresi; başkanlık Ankara’da ve Bölge Müdürlüğü Şanlıurfa’da olmak üzere örgütlenmiştir (GAP Dergisi, sayı 7, 1997, s. 65).

2. GAP’ta Temel Büyüklükler

Dicle ve Fırat Nehirleri Türkiye’nin toplam su potansiyelinin % 28’ini oluşturmaktadır (Gap Master Planı Nihai Raporu, 1999, s.78).

Türkiye’de ekonomik olarak sulanabilir alanın % 20’si GAP Bölgesindedir. Bölge topraklarının yaklaşık % 42’si tarımsal amaçlar için kullanılmaktadır ve bu alanın % 54’ ü sulanabilir durumdadır. Su erozyonu ve yüzey taşları, bölgenin bazı yörelerinde karşılaşılan önemli iki sorundur. Orman örtüsü ise oldukça sınırlıdır; ayrıca, mevcut ormanların % 75’i düşük niteliklidir.

Bölge ekonomisinde kuru tarım hâkim durumdadır. En başta suyun yeterince kullanılamaması nedeniyle, yetiştirilen ürünlerde fazla çeşitlenme görülmemektedir ve verim düşüktür. Ekonomik açıdan faal nüfusun yüzde yetmişi tarımla uğraşmaktadır; buna karşılık, bölgenin yarattığı toplam katma değer ancak % 44’ü tarım kesiminden gelmektedir. Benzer biçimde, hayvan varlığı fazla olmasına rağmen verim gene düşüktür. Bir yanda geleneksel üretim yöntemleri varlığını hala sürdürürken, tarımda modernizasyona başlanmıştır.

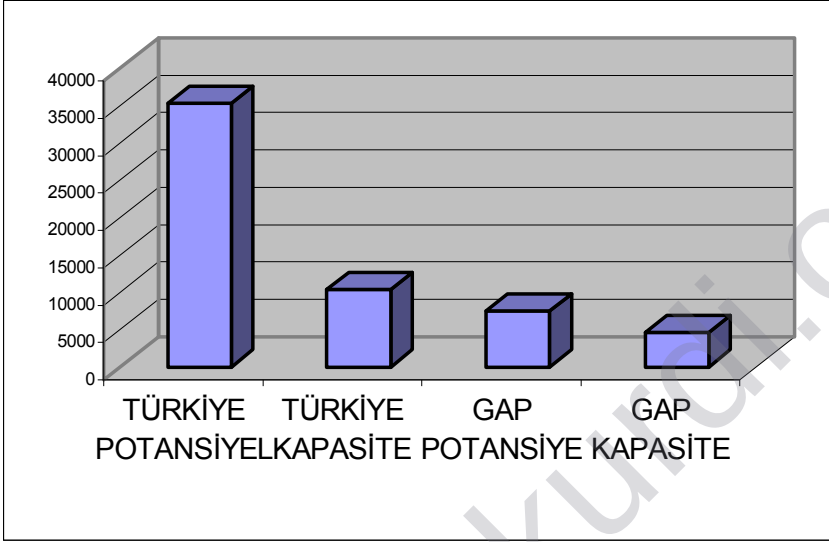
Güneydoğu Anadolu Projesi tamamlandığında, yılda toplam 50 milyar metreküpten fazla su akıtan Fırat ve Dicle Nehirleri üzerindeki

tesislerle, Türkiye toplam su potansiyelinin % 28'i kontrol altına alınacak, Çukurova'nın 4,5 katı olan 1,7 milyon hektarın üzerinde arazinin sulanması ve 7.460 megavatın üzerinde bir kurulu güç kapasitesiyle yılda 27 milyar kilovat saatlik hidroelektrik enerjisi üretilmesi sağlanacaktır. Planlanan toplam sulama alanı, Türkiye'de ekonomik olarak sulanabilir toplam alanın (8,5 milyon hektar) % 20'sine ve toplam yıllık elektrik üretimi, Türkiye'de ekonomik olarak gerçekleştirilebilir hidroelektrik enerjisi potansiyelinin (118 milyar kilovat saat) % 22'sine eşdeğerdedir (Söğütluoğlu, 1999, s.23).

Ülkede hidroelektrik enerji üretiminin önemli bir bölümü GAP kapsamındaki Karakaya, Atatürk, Dicle, Kralkızı, Birecik, Karkamış ve Batman Hidroelektrik Santrallerinden (HES) sağlanmaktadır. Tesislerin açılışından 2005 yılı sonuna kadar toplam 253 milyar kilovat saat hidroelektrik enerji üretimi gerçekleştirilmiştir. Bu enerjinin parasal değeri yaklaşık 15 milyar ABD Doları'dır. (1 kWh = 6 cent) Türkiye'de 2005 yılında üretilen 39,6 milyar kilovat saatlik hidrolik enerji içinde, GAP 18,7 milyar kilovat saatlik hidroelektrik üretimiyle % 47'lik bir paya sahiptir (GAP enerji hedefi: 27 milyar kilovat saat). Parasal olarak ifade edilmek istenirse, GAP'ta 2005'te üretilen enerjinin karşılığı yaklaşık 1,1 milyar ABD Doları'dır. Yine 2005 yılında Türkiye'nin 161,5 milyar kilovat saatlik toplam enerji üretimi (termik, hidrolik ve rüzgâr) içinde GAP'ın payı % 11,6 olmuştur.

Tablo 2. GAP'ın Hidroelektrik Getirisi

GAP'IN HİDROELEKTRİK GETİRİSİ (2007 YILI)		
	Milyar kwh	Eşdeğeri milyon \$
KARAKAYA	6.9	414
ATATÜRK	8.00	480
KRALKIZI	0.1	6
KARKAMIŞ	0.4	24
DİCLE	0.1	6
BİRECİK	2.4	144
BATMAN	0.3	18
GAP	18.2	1092
TÜRKİYE	35.7 milyar kwh	



Kaynak: GAP GİDEM verileri

Şekil 1. GAP-Türkiye Hidroelektrik Kapasite Karşılaştırması.

GAP enerji programının tamamıyla uygulanması sonucunda üretilen yaklaşık enerji 1992 yılında Türkiye’de elde edilen toplam hidroelektrik enerjisine eşit olacaktır. Parasal olarak ifade edilmek istenirse, GAP’ta 1998’de üretilen enerjinin karşılığı yaklaşık, 1 milyar 203 milyon ABD dolarıdır. Halen, Türkiye’nin 1998 yılı itibarıyla ürettiği yaklaşık olarak 42,2 milyar kilovat saatlik hidrolik enerji içinde, GAP, yaklaşık 20 milyar kilovat saatlik hidroelektrik üretimi ile % 47,4’lük bir paya sahiptir. (GAP enerji hedefi. Yılda 27 milyar kwh) Aynı dönemde Türkiye’nin 68,7 milyon kwh’lik toplam enerji üretimi (termik ve hidrolik) içinde GAP’ın payı ise %18 olmuştur. Atatürk ve Karakaya Barajlarının 1998 yılı sonuna kadar ürettiği yaklaşık 8.7 milyar ABD doları değerindeki toplam 145.6 milyar kilovat saat enerjiyi üretebilmek için 28.1 milyar metre küp doğalgaz veya 36.4 milyon ton fueloil ithal etmek gerektiği göz önünde tutulursa, GAP Bölgesi’nde üretilen enerjinin ülke ekonomisine katkısının önemi daha iyi anlaşılacaktır (Gap İl İstatistikleri, 2006, s.123).

Türkiye’nin bölgesel kalkınmaya yönelik en büyük yatırımı olan GAP’ın sulama projeleri tamamlandığında ise, Türkiye’de şimdiye

kadar devlet eliyle gerçekleştirilen sulama alanına eşit bir alan daha sulu tarıma açılmış olacaktır. Böylece GAP'ın meydana getireceği yüksek tarım ve sanayi potansiyeli bölgede ekonomik hasılayı 4,5 misli artıracak, nüfusu 9-10 milyona ulaşacak bölge halkının yaklaşık 3.8 milyonuna iş imkanı yaratacaktır. Halen tüm GAP Bölgesinde, DSİ Genel Müdürlüğü'nce inşa edilen sulama şebekeleri vasıtasıyla 183080 hektar alan sulanmakta ve Türkiye pamuk üretiminin (saf) 1/3'ü (DSİ, KHGM ve Halk Sulamaları) buradan sağlanmaktadır.

GAP Bölgesi'nde, 2008 Ocak itibarıyla 272.972 ha alan sulamaya açılmıştır. 99.518 ha alanda halen sulama şebeke inşaatı devam etmektedir. GAP sulama yatırımlarının fiziki gerçekleşmesi, 2006 yılı itibarıyla % 15'tir. 1995 yılından itibaren sulamanın başladığı Şanlıurfa-Harran Ovası'nda 30.000 ha alanda sulama öncesi kişi başına katma değer, 596 ABD Doları, 2006 yılında 859 ABD Doları olmuştur.

3. GAP Projesinin Uygulandığı Bölgenin Türkiye'ye Katkısı

GAP Bölgesi'nde, 2008 Ocak itibarıyla 272.972 ha alan sulamaya açılmıştır. 99.518 ha alanda halen sulama şebeke inşaatı devam etmektedir. GAP sulama yatırımlarının fiziki gerçekleşmesi 2006 yılı itibarıyla % 15'tir. 1995 yılından itibaren sulamanın başladığı Şanlıurfa-Harran Ovası'nda 30.000 ha alanda sulama öncesi kişi başına katma değer 596ABD Doları, 2006 yılında 859 ABD Doları olmuştur.

GAP Bölgesi'nde biri Gaziantep, diğeri Mardin'de olmak üzere 2 serbest bölge mevcuttur. 8 Organize Sanayi Bölgesi (OSB) tamamlamış, 11 OSB ise yatırım programında yer almaktadır. İnşaatı devam eden 4 OSB'de de üretime geçilmiş olup faaliyetteki OSB sayısı 12'dir. Bölge'de, 2007 yılı itibarıyla, 25 küçük sanayi sitesi (KSS) faal durumdadır; 12 KSS'nin ise yapım çalışmaları devam etmektedir. Bölge'nin sulu tarıma açılması ile beraber sanayide önemli gelişmeler meydana gelmiş; sanayi tesisleri sayısı iki katına çıkmıştır. 2007 yılı sonu itibarıyla GAP Bölgesi'nde on kişiden fazla işçi çalıştıran işletme sayısı 1.969'dur. Bu işletmelerde toplam 87.566 kişi istihdam edilmektedir.

1980-1985 döneminde, Türkiye'nin toplam imalat sanayi içerisinde GAP Bölgesi'nin toplam imalat sanayi içerisinde GAP Bölgesi'nin payı yalnızca % 2 idi. GAP Bölgesi'nde, 1985 yılında imalat sanayi kuruluşlarının % 95'i beşten az işçi çalıştırmaktaydı ve bu sanayide, özel sektörün payı da % 1.82'den ibaretti. Bölgede büyük

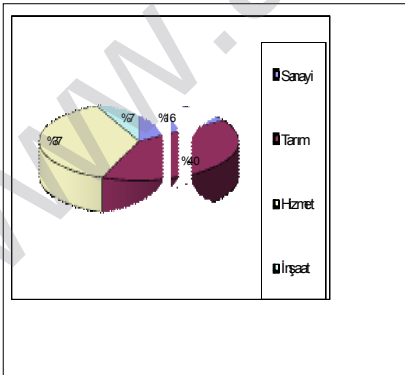
ölçekli kuruluşların payı 1980’de %1.8 iken bu pay 1985’te %2’ye çıktı. Bölgedeki toplam iş gücünün %5’i sanayi kesiminde istihdam olunmaktadır (Türkiye genelindeki ortalama oran ise % 16’dır). İstihdamda yıllık ortalama artış oranı, 1985 yılında %19 ile doruk noktasına ulaştı. Bu artış hızı, gene aynı dönemde Türkiye genelinde gerçekleşen istihdam artışında 4.7 kere daha fazlaydı.

GAP, su kaynakları geliştirme programının yanı sıra tüm sektörlerdeki yatırımları da içine alan, sürdürülebilir insani kalkınmaya dayalı entegre bir bölgesel kalkınma projesi olarak uygulanmaktadır.

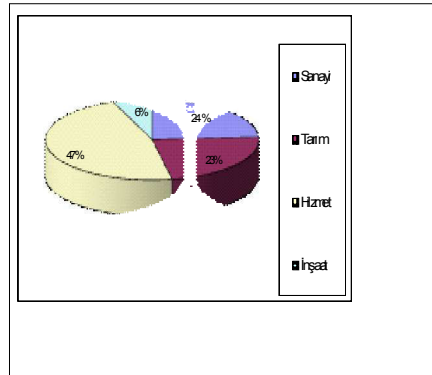
GAP Master Planı’nda, plan dönemi başlangıcı olarak kabul edilen 1985 yılında, GAP’taki kişi başına düşen Gayrisafi Bölgesel Hasıla (GSBH)’nın, Türkiye için hesaplanan kişi başına düşen Gayrisafi yurtiçi Hasılası’nın (GSYİH) % 47’si düzeyinde olduğu tahmin edilmiştir. Gap Master Planı’nda maksimum gelişme senaryosuna göre, GSBH’nın yılda %7.7 oranında artması tahmin edilmektedir. Sektörler itibariyle bu artışın aşağıdaki oranlarda gerçekleşmesi öngörülmektedir:

- Gayrisafi Bölgesel Hasılanın yılda %7.7
- Tarım sektörünün yılda %4.9
- Sanayi sektörünün yılda %10.0
- İnşaat sektörünün yılda %6.6
- Hizmetler sektörünün ise yılda %9.0

1985 GSBH endeksi



2010 GSBH tahmini endeksi



Kaynak: GAP GİDEM verileri

Şekil 2. Master Plana Göre Gap’ta Ekonomik Yapı Değişimi

Tabloda da görüldüğü gibi bölge ekonomik yapısındaki değişimle, tarımın payı %40'dan % 25'e gerilerken, sanayi %16'dan % 24'e, hizmetler %37'den %47'ye yükselecektir.

GAP Master Planı'nın (1989) 1990-2005 dönemi sonu itibariyle belirlediği hedef ve büyüklüklere ulaşabilmek için yapılması öngörülen kamu yatırımları finansman ihtiyacı, 1999 yılı sabit fiyatlarıyla toplam 10 katrilyon 432 trilyon 108 milyar TL'dir (32 milyar ABD doları).

Proje için Haziran 1999 sonuna kadar yaklaşık 4 katrilyon 518 trilyon 261 milyar TL (13,9 milyar ABD doları) harcama yapılmış ve nakdi gerçekleşme %43,3 oranına ulaşmış bulunmaktadır.

Türkiye'nin 1999 yılı ilk altı ay itibariyle ürettiği yaklaşık 18,5 milyar kilovat saatlik hidrolik enerji içinde, GAP, yaklaşık 6,9 milyar kilovat saatlik hidroelektrik üretimi ile % 37.7'lik bir paya sahiptir (GAP enerji hedefi: yılda 27 milyar kwh). Aynı dönemde Türkiye'nin 56,3 milyar kilovat saatlik toplam enerji üretimi (termik ve hidrolik) içinde GAP'ın payı ise % 12.4 olmuştur.

Tablo 3. Türkiye GAP Karşılaştırması

YIL	TÜRKİYE ÜRETİMİ			GAP Hidrolik Gwh	GAP/TÜRKİYE	
	Termik Gwh	Hidrolik Gwh	Toplam Gwh		Hidrolik (%)	Toplam (%)
1995	52 548	31 973	84 521	16 114	50	19
1996(İlk 6 ay)	23 520	21 805	45 325	10 211	47	22.5
1996	54 448	40 423	94 871	19 314	48	20
1997(İlk 6 ay)	29 224	20 456	49 680	10 362	51	21
1997	63 299	39 764	103 063	19 385	48.7	18.8
1998(İlk 6 ay)	32 571	21 135	53 706	9 959	47.1	18.5
1998	68 677	42 224	110 901	20 053	47.5	18
1999 (İlk 6 ay)	37 860	18 493	56 353	6 967	37.7	12.4

Kaynak: GAP'ta Son Durum, Eylül 1999

Bölgede 1998 yılı sonu itibariyle Fırat ve Dicle havzalarında toplam 183080 hektar alan sulamaya açılmış olup, 178149 ha'lık alanın da, halen sulama şebeke inşaatı devam etmektedir. GAP'ın sulama projeleri tamamlandığında, şimdiye kadar Türkiye'de devlet eliyle gerçekleştirilen sulama alanına eşit bir alan daha sulu tarıma açılacaktır.

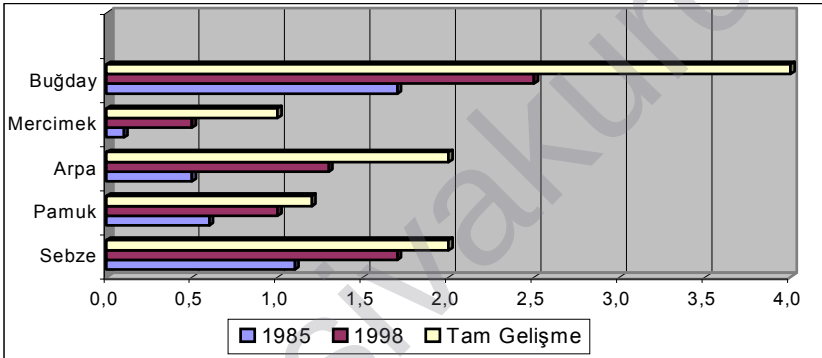
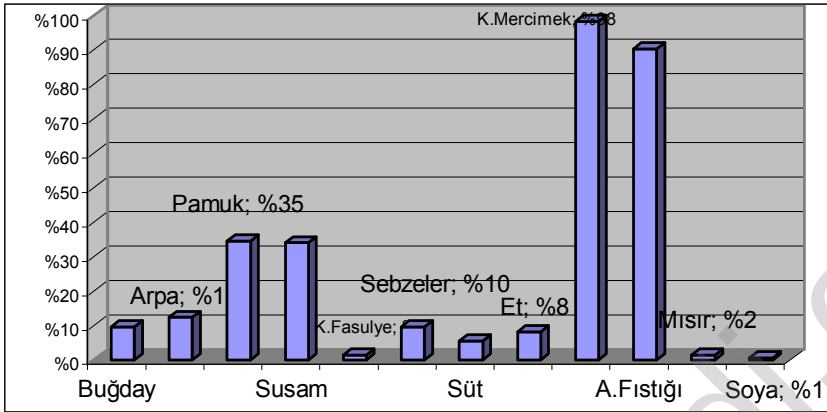
GAP'ta sulamaya geçilmeden önce toplam gayrisafı üretim değeri (GSÜD) 31,5 milyon ABD doları ve birim alandan elde edilen GSÜD 1050 \$/ha ABD dolarıdır. Aynı yılda yaratılan katma değer 18,0 milyon ABD dolarıdır. Birim alanda yaratılan katma değer 600 \$/ha ve kişi başına katma değer 596 ABD dolarıdır. Hedef, GAP tamamlandığında 1,7 milyon ha sulanan alan ve kişi başına 4350 ABD doları katma değer elde etmektir.

1995 yılında, 30 000 ha alanın sulamaya açılması ile elde edilen GSÜD, 65,4 milyon ABD dolarına yükselmiştir. Birim alandan elde edilen GSÜD, 2180 \$/ha ve kişi başına düşen GSÜD 2168 ABD dolarıdır. GSÜD'den masrafların çıkarılması ile elde edilen toplam katma değer ise 49,8 milyon ABD dolarıdır. Birim alanda elde edilen katma değer 1661 \$/ha ve kişi başına katma değer ise 1652 ABD dolarıdır.

1996 yılında sulanan alan 40 000 ha alana çıkmıştır. O yıl elde edilen toplam GSÜD 87,5 milyon ABD dolarıdır. Birim alanda elde edilen GSÜD 2187 \$/ha ve kişi başına GSÜD 2229 ABD dolarıdır. 1996 toplam katma değeri 67,4 milyon ABD doları, birim alanda yaratılan katma değer 1685 \$/ha ve kişi başına katma değer 1717 ABD dolarıdır.

1997 yılında sulamaya açılan alan 60 000 ha alana yükselirken elde edilen toplam GSÜD 125,8 milyon ABD dolarıdır. Birim alanda elde edilen GSÜD 2097 \$/ha ve kişi başına GSÜD 1896 ABD dolarıdır. 1997 yılı toplam katma değer 100,6 milyon ABD doları, birim alanda yaratılan katma değer 1667 \$/ha ve kişi başına katma değer 1516 ABD dolarıdır.

1998 yılına gelindiğinde sulamaya açılan alan, 90 000 ha alana yükselirken, elde edilen toplam GSÜD 178,8 milyon ABD dolarıdır. Birim alanda elde edilen GSÜD 1987 \$/ha ve kişi başına GSÜD 2388 ABD dolarıdır. 1998 yılı toplam katma değer 148,8 milyon ABD doları, birim alanda yaratılan katma değer 1653 \$/ha ve kişi başına katma değer 1987 ABD dolarıdır.



Kaynak: GAP GİDEM veriler

Şekil 3-4. GAP Bölgesinde bazı ürünlerin ülke üretimindeki payları

Sulu tarım alanlarındaki artışa bağlı olarak ürün miktarı ve deseninde önemli değişiklikler olmuştur. Buna göre buğdayda %90, arpada %43, pamukta %600, domateste %700, mercimekte %250, sebzede %167 oranında üretim artışı olacaktır. Sulama öncesinde bölgede üretilmeyen soya, yerfıstığı, mısır, ayçiçeği ve fasulye gibi sulamanın getirdiği ikinci ürünler, yağlı tohumlar ve yem bitkileri olarak tarıma dayalı sanayinin gelişmesinin bazını oluşturacaktır.

Harran Ovası örnek alan olarak ele alındığında, kişi başına tarımsal katma değer 1995 yılında 1350 ABD doları iken 1997'de 2418 ABD dolarına yükselmiştir. Optimum ürün deseni uygulamaları, mikro bazda bu rakamı 4350 ABD dolarına kadar çıkarmaktadır.

GAP genelinde hedeflenen toplam sulama faydası 3 milyar ABD doları öngörülmekteyken, 1997 yılı sonu itibarıyla Harran Ovası'ndaki 60000 ha alanda sulama faydası 107 milyon ABD dolarına ulaşmıştır.

Ayrıca, Master Plan'a göre; bölgede, önümüzdeki yıllar içinde kalkınma çabalarının yoğunlaştırılacağı altı gelişme alanı saptanmıştır. Buna göre, Siirt'te hayvancılık sanayisini desteklemek, Mardin'de hayvancılık faaliyetlerini özendirmek ve çevresindeki alanlarla karşılıklı bağlantılarını güçlendirmek, temel stratejiyi oluşturmaktadır.

Toprağa daha az bağımlı faaliyetlerden olan hayvancılığın yaygınlaştırılması ile topraksız, az topraklı ve çeşitli nedenlerle göç etmek zorunda kalmış ailelerin yerleşimleri sağlanacak ve gelir düzeyleri artırılmış olacaktır.

GAP Master Planı, tarıma dayalı sanayi dışında ulaşım, inşaat, madencilik gibi diğer faaliyetlerle hizmetler sektöründeki gelişmeler için "Kırık Gelişme Aksı" olarak adlandırdığı Gaziantep-Şanlıurfa-Diyarbakır koridorunu öncelikli gelişme alanı olarak tespit etmiş kısa ve orta vadede altyapı yatırımlarının ve sanayilerin öncelikle bu koridorda gerçekleştirilmesini öngörmüştür. Bu gelişmenin daha sonra, gelişme potansiyeli gösteren diğer alt-bölgelere yayılması hedeflenmiştir. Bu nedenle Gaziantep, Şanlıurfa ve Diyarbakır kent merkezlerinin yatırımlar açısından yapısal özelliklerine göre, belli bir denge içinde teşvik görmeleri gerekmektedir. Bu teşvikler:

- 1- Genel teşvikler: Ülke genelinde esasen yürürlükte olan Genel Teşvik Tedbirleri ile Küçük ve Orta Boy İşletmelerin (KOBİ) desteklenmesine ilişkin mevzuata, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerine özel sektörü daha fazla çekmek için ek yatırım teşvik tedbirleri sistemi de getirilmiş ve uygulamaya konulmuştur.
- 2- Olağanüstü Hal Bölgesi'nde ve Kalkınmada Öncelikli Yörelere istihdam yaratılması ve yatırımların teşvik edilmesiyle 193 sayılı Gelir Vergisi Kanunu'nda değişiklik yapılması hakkındaki 4325 sayılı kanunla sağlanan teşvikler.
- 3- Olağanüstü Hal Bölgesi'ndeki yatırımlara enerji desteği teşviki: 24.10.1997 tarihinde yürürlüğe giren, 16.9.1997 tarih ve 97/9955 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile Olağanüstü Hal Bölgesi'nde faaliyet gösteren yatırım teşvik belgeli işletmelere

yüzde 50 indirimli enerji verilmesi sağlanmaktadır. Söz konusu kararnameye göre, GAP illerinden Diyarbakır, Siirt ve Şırnak illerinde yatırımı olan girişimcilere yatırım süresince yüzde 50 indirimli enerji verilmesi öngörülmektedir (GAP Industrialization Strategy 1997, s.39).

Bölgede uygulanan genel teşviklere ilave özel teşvikler 5 grupta toplanabilir:

- 1- Vergiler
- 2- SSK Prim Ödemeleri
- 3- KOBİ Kredileri
- 4- Arazi Tahsisı Elektrik Enerjisi Sbvansiyonu

GAP'ın uygulanmasıyla 2010 yılına uzanan süreçte gelişmesi beklenen önemli sektörler, tarım ve imalat sanayidir. Sulu tarımın yaygınlaşmasıyla daha önce buğday, arpa ve mercimek ağırlıklı olan tarımsal yapının pamuk, mısır, yerfıstığı, ayçiçeğı, soya, kuru fasulye, sebze gibi tarımsal sanayiye girdi sağlayacak bir yapıya dönüşmesi beklenmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bölgesel sorunlar Türkiye için yeni değildir. Ancak bu sorunlar, son otuz yıl içerisinde gerek kapsam, gerekse nitelik açısından değişim geçirmiş, ülkeyi acil ve kalıcı çözüm arayışlarına yöneltmiştir. Ülkede, bölgesel eşitsizliklere karşı ilk sistematik resmi yanıt 1970'lerde oluşturulmuştur. Bu dönemde, kalkınmada birinci ve ikinci derecede öncelikli iller belirlenmiştir. Bu illerin çoğunluğu, Doğu Anadolu ve Güneydoğu illeriydi. Türkiye'nin bu bağlamdaki en iddialı girişimi ise, 1980'li yıllarda Güneydoğu Anadolu Projesi olarak gündeme gelmiştir. Bölgenin, ulusal kalkınma politikaları bağlamındaki kalkınma sorunu, Güneydoğu Anadolu Projesi Master Plan Çalışması'nda (1989) şöyle ifade edilmektedir: "Bölgesel eşitsizlik sorununun saptanması yalnızca eşitlikçi bir kalkınma için duyulan endişeleri yansıtmakla kalmamaktadır. Bu, aynı zamanda, daha az gelişmiş bölgelerde mevcut kalkınma potansiyelinin gerçekleştirilmesinin, istikrarlı büyüme, ihracatın gelişmesi ve toplumsal istikrarın sağlanması gibi ulusal hedeflere de katkıda

bulunacağı gerçeğinin kabul edildiğini göstermektedir. Ekonomik gelişmeyle eşzamanlı olarak, sosyal hizmetler de geliştirilmelidir.”

Bölgedeki eşitsizlikleri azaltma stratejisi, birbiriyle ilişkili iki boyut taşımaktadır: Bunlardan birincisi, su, toprak, enerji ve çevre olmak üzere kalkınma kaynaklarını, hükümet tarafından finanse edilen mevcut mali ve insani kaynaklarla GAP Master Planı çerçevesinde bütünleştirmektir. İkinci boyut ise, Güneydoğu Bölgesini etkileyen sosyo-ekonomik eşitsizliklerin azaltılması için gerekli koşulların yaratılmasıdır.

Ancak dünya çapında bir büyüklüğe sahip olan proje, henüz ve hala bölge sorunlarını tamamıyla çözme potansiyeline sahip değildir. Bunun en büyük nedeni ise, bölgenin sadece ekonomik değil aynı zamanda sosyal sorunlarının da çözüm bekliyor olmasıdır.

GAP Bölgesi, dünyanın en eski uygarlık merkezlerinden birisidir. Bölge, heterojen bir kültürel ve toplumsal kompozisyona sahiptir. Aşiret türü örgütlenme yapısı, bölgedeki toplumsal ilişkilerin biçimlenmesinde rol oynamıştır. Geniş aile yapısı, içerden evlilik ve çok çocukluluk, bölge gelenekleri arasındadır. Genel olarak bakıldığında, toplumsal hiyerarşi, soy, yaş, cinsiyet, ekonomik statü ve diğer ölçüt gruplarına göre belirlenmektedir. Geleneksel olarak çocuklar, kadınlar ve uzak akrabalar, günümüz koşullarında ise topraksızlar, dezavantajlı konumdaki gruplardır.

Bölgenin sosyal ve ekonomik yapısı ile GAP Projesinin işleyişinden kaynaklanan bazı sorunlar ve çözüm önerilerimize ise aşağıda yer verdik.

- Ekonomik yapının az gelişmişliğine bağlı düşük gelir düzeyi, imalat sanayinin sınırlı bir paya sahip olması, tarım ve hayvancılığın doğal yağışa bağımlı niteliği ve düşük verimlilik,
- Köylerden bölgenin büyük kentlerine ve bölge dışına yönelen göçler,
- Topoğrafik ve iklimsel koşulların elverişsizliği, bu arada özellikle su kaynaklarının dengesiz dağılımı, toprak-su kaynaklarının gerektiği gibi yönetilememesinden kaynaklanan verim düşüklüğü,
- Toprak mülkiyetindeki ve dağılımındaki sorunlar,
- Eğitim ve sağlık hizmetlerinin yetersizliği,

- Kaynak kullanımında uygun planlamanın ve yönetim şeklinin bulunmayışı,
- Özellikle kırsal alanlarda ve kadınlar arasında olmak üzere düşük okur-yazarlık, okullaşma ve okula devam oranları,
- Zaten kıt olan nitelikli işgücünün kaybına yol açan bölge dışına göç hareketlerinin yoğunluğu,
- Sağlık koruma, hijyen ve beslenme alanlarındaki bilgi ve uygulamaların yetersizliği,
- Sağlık açısından olumsuz etkiler yaratan yetersiz su, drenaj ve kanalizasyon sistemleri; zayıf kentsel ve sınai atık yönetimi ve hava kirliliği,
- Bu alanların geliştirilmesi için yerel yönetimlerin yeterli insan, finansman ve teknik kapasitelere sahip olmamaları,

Projenin uygulanmasındaki aksaklıklardan kaynaklanan bazı sorunları ise şöyle sıralayabiliriz:

- Fırat havzası üzerinde kurulan ve hızla tamamlanan enerji yatırımları gibi, bu havzadan beslenecek olan Harran Ovası sulama yatırımlarının Dicle havzasına oranla çok daha yüksek seviyelerde gerçekleşmiş olması haklı bazı eleştirilere neden olmaktadır.
- GAP'a rağmen, bölgenin gözle görülür bir kalkınma sürecine girememesi, bölge içi kalkınmışlık farklılıkların giderileceği yerde daha da körüklenmesi, bölgenin tarımsal ürünlerinin bölge içinde sanayi lehine katma değer kazanamaması, üretilen enerjiden nasibini alamaması, bölge insanının projeye olan inanç ve güvenini sarsmıştır.
- Projede yer alan bazı hedeflerin tersine gerçekleşen uygulamalar: Örneğin; proje kapsamında Siirt'te hayvancılığı teşvik öngörülürken, uygulanan yayla yasaklarıyla, 1982'lerde 600 bin küçükbaş hayvan sayısı, bugün 300 bine inmiştir.
- GAP'ın uzun erimli enerji, sulama kapsamlı tarımsal endüstrinin gelişimini ve beraberinde hizmet sektörünü hızlandırıcı etki yapması beklenirken, hazırlanan Master Plan'a kaynak yeterince ayrılmamıştır. Yerel inisiyatif, sivil kuruluşlar, Üniversiteler, ve Sanayicilerle işbirliği yapılmamıştır.

- Sürekli üstten gelen emirlerle işler yürütülmeye çalışılmış, vaatler verilmiş, hükümet politikaları, özellikle paketler siyasi konjonktürle istenilen verimliliği yakalayamamıştır.
- Sosyal barışın ekonomi üzerindeki etkileri son bir yılda kendini göstermesine karşın, yapısal tedbirlerin alınmaması durumu daha da kötüleştirebilir.

Bütün bu sorunlara karşın çözüm önerileri de şöyle sıralanabilir:

- Bölge hayvancılığıyla üretilen et, süt ve diğer hayvansal ürünlerin Pazar problemi, bölge hayvancılığında verim düşüklüğü problemleri acilen çözüme kavuşturulmalı ve üreticiyi koruyacak tedbirler alınmalıdır.
- Türkiye'nin kalkınma çabalarında izlenen "Merkezi Plan" kaosu giderilmeli, gelişmenin sivil idare ile bölgesel projelerde yükseldiği de unutulmamalıdır.
- Türkiye'nin en yüksek gün uzunluğuna sahip bölgesinde güneş enerjisi, zengin su kaynakları ile bütünleştirecek üretim yöntemleri teşvik edilmelidir.
- Tarımsal ürünlerdeki destekleme politikaları, dış ve iç Pazar isteklerini görecektir şekilde realize edilmelidir. Örneğin; başta bitkisel ve hayvansal yağlar olmak üzere, yün, deri, yağlı torumlar, ipek ve hayvansal besinlerde önemli ithalatlar söz konusudur. Buna karşın, buğday, fındık ve tütünde kamu stokları önemli boyutta iken bile bunlara teşvik uygulamaları devam etmektedir.
- Bölgede yarım kalmış sanayi tesislerinin bir an önce bitirilmesi gerekmektedir. Bunun için gerekli işletme kredilerinin sağlanması olumlu olacaktır.
- GAP'ın devreye girmesiyle üretilen ham maddenin işletilmesi için gerekli sanayi kuruluşlarının yapımına zaman geçirilmeden başlanmalıdır. Yetersiz olan alt yapı için çalışmalara başlanmalı ve bunlar için GAP'ın bitimi beklenmemelidir.
- Teşvik kredilerinin verilmesi, kullandırılmasındaki yetkiler, merkezi otoriteden alınıp sorumluluklarıyla birlikte il düzeyine verilmedir.

- Sanayicilere gerekli kolaylıklar gösterilmeli KOBİ gerçeği bütün dünyadaki uygulamaları, Türkiye gerçeklerine ve Güneydoğu'ya adapte edilerek uygulanmalıdır.
- Özellikle bölge sanayicilerini bilgilendirecek organizasyonlar yapılmalı, toplantılar halktan kopuk bürokrat çevresiyle sınırlı olmamalıdır.
- Uygulamalarda sivil toplum örgütlerinin katılımcı ve organize olmaları sağlanmalıdır.
- Bölgede sanayinin gelişimi aynı zamanda pazarlama sorunu ile de yakından ilgilidir. Bu nedenle sadece iç pazara yönelik gelişimin yetmeyeceği ihracat potansiyelinin de devlet veya uluslararası kuruluşların da desteği ile organizasyona gidilmelidir.
- Bölgede son yıllarda Urfa, Adıyaman gibi bazı illerde turizm sektöründe gözle görülür ilerleme kaydedilirken, sahip oldukları kültürel tarihi ve doğal kaynaklarla bu illerden geri kalmamış olması gereken diğer illerde durum pek de iç açıcı değildir. Bu nedenle, başta Mardin ve Diyarbakır olmak üzere bölgenin diğer illerinde de hizmet ağırlıklı ve bu yönüyle de işsizlik sorununu çözmesi beklenen Turizm Sektörüne yönelik tanıtıcı kampanyalar düzenlenmeli, yatırımlar teşvik edilmelidir.

Kaynakça

- Güneydoğu Anadolu Projesi ve Sanayi(1999). (rapor). Ankara: GAP İdaresi Başkanlığı.
- GAP Review(1999). (rapor). Ankara: GAP İdaresi Başkanlığı.
- GAP 1998 Faaliyet Raporu (1999). (rapor). Ankara: GAP İdaresi Başkanlığı.
- GAP Master Plan Nihai Raporu(1998). *Yöneticiler için özet*. Ankara: GAP İdaresi Başkanlığı.
- GAP Dergisi(1997-1998). Ankara: GAP İdaresi Başkanlığı. 7-8-
<http://www.gap.gov.tr/gap-bki/yayinlarimiz/yayin-listesi/gap-dergisi>)
- GAP Kaynak Kullanımı(1996). GAP GİDEM, Ankara.
(<http://www.gap.gov.tr/proje-ve-faaliyetler/uluslararasi-iliskiler-genel-koordinatörlugu/uluslararasi-iliskiler>)
- GAP'ta Son Durum, Eylül 1999 (rapor) Ankara: GAP İdaresi Başkanlığı.
- GAP Action Plan(1998) Ankara: GAP İdaresi Başkanlığı.
- GAP Industrialization Strategy (1997) (Permissions & Reprints. Chapter 45 Trade and industrial policy reform. Rani Rodrik*. Columbia University, CEPR, and NBER, USA. ... In: GK Helleiner, Editor, Trade policy, industrialization and development, Clarendon Press, Oxford (1992).

- GAP Sosyal Politika Hedefleri (1997). Ankara. (<http://www.gap.gov.tr/gap-bki/yayinlarimiz/gap-bilgi-serisi>)
- Sögütlüoğlu, B.(1993). *Bölgesel kalkınma ve GAP örneği*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul.
- GAP Alanındaki Tarım İşletmelerinin Ekonomik Analizi, Kısa, Orta ve Uzun vadede(1995). Cilt I-II-III, Ankara: Tübitak.
- GAP İl İstatistikler 1950-1996, DİE Ankara.
http://www.tuik.gov.tr/AltKategori.do?ust_id=11)
- Dağ, R.(1995). *Doğu ekonomisi*. Ankara: Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası.
- Dağ, R. ve Göktürk, A.(1995). *GAP yeniden yapılanmalıdır*. Ankara: Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası.
- 2000'e Beş Kala Diyarbakır(1995) Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği.
- Temel Ekonomik ve Sosyal Göstergeler 1995 DİE, Ankara
- "GAP ve Diyarbakır" Araştırması. Dicle Üniversitesi Rektörlüğü DÜGAP.
- Yiğit, M.Ş. (t.y.). *GAP'ta sanayileşme ve kalkınma politikaları*. Ankara: Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası.
- Diyarbakır Ekonomik ve Sosyal Göstergeler 1998(1999). DİE, Ankara.
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
- Diyarbakır Organize Sanayi Bölgesi Raporu, Haziran 2000
- Özer, A.(1990). *Güneydoğu Anadolu ve GAP gerçeği*. Ankara: Damar Yayınları.
- GAP GİDEM İstatistik verileri.(<http://www.iconomy.org/turkiye-de-kumelenme-projeleri-ve-uygulamaları>)

www.arsivakurdi.org

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMESİ

Ramazan ARAS

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniv. Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü

Yezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi
(*The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*). Birgül Açıkyıldız. I.B.Tauris Press, London: U.K., 2010. 283 sayfa.

Bugün, Türkiye halkları arasında ‘Yezidiler Kimdir?’ sorusu sorulduğunda, büyük ihtimalle Türk toplumundan çok az sayıda insan cevap verebilecektir. Diğer taraftan, Kürt toplumunda da aynı soruya çok farklı ve çoğu yanlış cevaplar verilecektir – ki bunun en çarpıcı olanı Yezidilerin ‘şeytana tapanlar’ olarak tanımlanmasıdır. Birgül Açıkyıldız’ın çok kısa zaman önce İngilizce yayınlanan ve kısa bir süre içinde Türkçeye çevrilmesi beklenen kitabı “*Yezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi*”, Türkiye’de ve Ortadoğu’da Yezidiler hakkındaki bu genel bilgi eksikliğini gidermek için uzun süredir beklenen bir çalışma olma niteliği taşımaktadır. Bu çalışma, ciddi bir şekilde dışa kapalı ve kendi içinde de katı bir kast sisteminin uygulandığı Yezidi toplumu hakkında okuyucuyu kapsamlı bir şekilde bilgilendirmesi ve onları tanıtmayı açısından önemli bir değer taşımakta ve bir başucu kaynağı niteliği taşımaktadır. Yazar “Yezidiler Kimdir?” sorusuna çok kapsamlı bir cevap vererek, Yezidilerin sadece tarihleri, kökenleri ve kültürlerine dair tarihsel veriler aktarmanın ötesinde sanat, mimari ve maddi kültürlerine dair daha önce sorulmamış sorular sormakta ve yeni veriler ortaya koymaktadır.

Yezidi toplumu, kültürü ve inançlarının temel formları ve genel karakteristik özellikleri nelerdir? Yezidiler, Kürt tarihi ve toplumu

içerisinde nerede durmaktadırlar? Yezidilik bir inanç sistemi olarak nasıl doğdu ve tarihsel süreç içinde ne tür sosyal, kültürel ve teolojik değişim ve dönüşümler yaşadı? İslam coğrafyasında Müslüman topluluklar ile yüzyıllarca komşu olarak yaşayan bu toplum, Müslümanlar ile ne tür paylaşımlar, gerilimler, çatışmalar ve kopmalar yaşamıştır? Yezidiler hakkında kapsamlı ve anlaşılabilir bir giriş kitabı niteliği taşıyan bu çalışmada; Yezidilik sadece bir din olarak değil aynı zamanda tarihsel, siyasal ve sosyal bir olgu olarak incelenmektedir. Yezidiler üzerine yapılmış daha önceki sınırlı ve sadece belirli bir bölgeyi inceleyen çalışmalardan farklı olarak, bu çalışmada Yezidilerin yaşadıkları bölgeler bir bütün olarak ilk defa ele alınmakta, Irak Yezidilerinin yanında Türkiye, Suriye ve Kafkasya'da yaşayan Yezidi toplumları da incelenmektedir.

Yezidi tarihinin, sanatının, inancının ve mimarisinin bir sanat tarihçisinin hassasiyetleri ve bakış açısıyla ele alındığı bu çalışma aynı zamanda tarihsel, antropolojik ve etnografik gözlemler ve analizler ile okuyucuya zengin bir içerik sunmaktadır. Yezidi inanç sistemleri, dini pratikleri ve mitlerinin detaylı anlatıldığı ve görsel malzemeye desteklendiği bu çalışmada aynı zamanda Yezidi toplumunun sosyal yapısı (kast sistemi, kadınlar, evlilik vb.) analiz edilmektedir. Yazar, Yezidi dini mimarisi, dini pratikler ile maddi kültür arasındaki ilişkiyi Yezidilerin komşu Müslüman ve Hristiyan kültürler ile ilişkisi bağlamında ele alarak analiz etmektedir. Yezidi mimarisi ve maddi kültürü üzerine incelemelerde bulunan Açıkıyıldız, "Homojen bir Yezidi mimarisinden bahsedilebilir mi?" sorusunu sormaktadır. Yezidilerin Ortadoğu ve Kafkasya gibi geniş bir coğrafyaya yayılmış olmaları farklı dini mimari ve maddi kültür formlarının (hac mekânları, kutsal anıtlar, mezar taşları vb.) tarihsel süreç içerisinde oluşmasına neden olmuştur. Yezidi sanat ve mimarisinin etrafındaki komşu sanat ve mimari formlar ile etkileşim ve farklılıklarının incelendiği bu çalışmada Yezidilerin maddi ve görsel kültürlerine yönelik birçok soru cevaplanmakta ve kapalı bir toplum olma özelliği taşıyan bu etnik ve dini azınlığın bilinmeyen birçok yönleri aydınlığa kavuşturulmaktadır.

Bu çalışma, aynı zamanda dört yıla yakın bir sürede yapılmış etnografik bir çalışma olma iddiası da taşımaktadır. Kitabın giriş bölümünden anlaşıldığı üzere, bu araştırma Yezidilerin yaşadıkları farklı ülkelerdeki farklı bölgelere çok kısa süreli zaman zarflarında yapılan etnografik incelemeler sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak, bu kitabın genel çerçevesinin dışında kalan ve yazarın sormadığı çok önemli sorular daha derin (*thick ethnography*) ve çok yönlü (*multi-*

sited)¹ etnografik bir araştırmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla, bu noktada gelecekteki araştırmacılar için cevaplanması gereken şu sorular ortaya çıkmaktadır: “Yezidilerin anlam dünyaları zaman, mekân ve tarihsel süreç içerisinde nasıl kurulmuş ve şekillenmiştir?, Yezidilerin dünyasında “öteki” kim ya da kimlerdir? Yezidi toplumu içinde “ötekileştirilmiş” ve kıyıda yer alan insanların ve özellikle kadınların mevcut kültürel, dini, sosyal ve siyasi olayları, teolojik ve epistemolojik kurguları kendi öznellikleri (*subjectivity*) üzerinden nasıl algılamaktadırlar? Yezidi kadınlar Yezidiliği nasıl tanımlıyorlar? Kadınların dini pratikleri erkeklerinki ile karşılaştırıldığında ne tür benzerlikler ve farklılıklar ortaya çıkmaktadır? Kadınlar, Yezidi toplumunda kadın olmayı nasıl açıklıyor ve tanımlıyorlar?”

Bu çalışma, çok kültürlü, çok dinli ve çok dilli toplumlarda ve coğrafyalarda yaşanan dini ve siyasal çatışmalar üzerine yapılan incelemeler ve bir arada yaşama kültürü üzerine yapılan tartışmalara farklı bir yerden katkıda bulunmaktadır. Ortadoğu coğrafyasında zorla din değiştirme olgusuna değinen yazar, tarihsel süreç içinde Yezidilerin nüfus olarak gittikçe azalmalarını Yezidilerin ve birçok liderlerinin “zorla Müslümanlaştırılma” sına (s. 48) bağlamaktadır. Tarihsel süreç içerisinde Müslüman topluluklar tarafından kuşatılmış bir durumda olan Yezidilerin farklı dönemlerde birçok defa katliamlara maruz kaldıklarını ifade eden Açıkıldız’a göre Yezidiler, Müslüman ve Hristiyan misyonerlerin Müslümanlaştırma ve Hristiyanlaştırma girişimlerine maruz kalmışlar ve zorla din değiştirmişlerdir. Tarihsel süreç içerisinde Ortadoğu coğrafyasında farklı Müslüman gruplar arasında ve diğer dini ve etnik gruplar arasında çatışmalar hep olagelmiş ve bazı gruplar kimi dönemlerde siyasi otoritelerin ve yerel temsilcilerinin saldırı ve katliamlarına maruz kalmışlardır ki Yezidi toplumu da bu çatışmalardan muaf olamamıştır. Ancak, geçmişte ve günümüzde din ya da mezhep değiştirme olayları gibi karmaşık sosyal ve siyasal olaylar derin ve kapsamlı antropolojik araştırmalar yapmayı gerektirmektedir. Diğer taraftan, Yezidilerin yüzyıllardır varlıklarını korumaları ve inançlarını bu güne kadar taşımaları onların diğer dini azınlıklar gibi Müslüman komşularıyla birçok şeyi paylaştıklarının bir işareti olarak okunabilir.

Yezidilerin kökenleri, tarihi ve tarihsel süreç içerisinde yaşadıkları gelişim, dönüşüm, kırılma ve çöküşlerin anlatıldığı kitabın birinci

¹ Daha geniş bilgi için antropolojide ve etnografik çalışma literatüründe sarsıcı tartışmalar yaratmış olan George E. Marcus’un “*Ethnography through Thick and Thin*” (1998) adlı kitabına bakılabilir.

bölümünde, Açıkyıldız Yezidi dininin sözlü kültür formları (mitler, folklorik masallar ve hikâyeler, ilahiler vb.) aracılığı ile günümüze kadar varlığını nasıl koruduğunu açıklamaktadır. Yezidilerin tarihi ve dini inanışları hakkında yazılı kaynakların yok denecek kadar az olması Yezidilerin kökenleri hakkındaki tartışmaların günümüze değin sürmesine neden olmuştur. Yazarın da ifade ettiği gibi, Yezidi isminin kökeni hakkındaki başlıca tartışmalar kısaca şöyle özetlenebilir: Yezidi ismi “orta Farsçada ve Kürtçedeki *Yazad*, *Yazd* ya da *Yazdan* (Tanrı) kelimesinden gelmektedir”, “İran’da Zerdüştlerin merkezi bir şehri olan Yazd’dan gelmektedir”, “Ümeyye halifesi Yezid bin Muaviye’den gelmektedir.”, “Harici Yezid bin Unaysah’tan gelmektedir” ya da “Kûfe’de ki Şii âlim Cabir bin Yezid al-Cufi’den (ö.745) gelmektedir (s. 35-37).

Yezidilerin tarihsel süreç içerisinde 12. yüzyılda ortaya çıkışları ve daha sonraki dönemde özellikle Mezopotamya bölgesinde yayılmaları üzerine yapılan tartışmaları tarihi belgelere dayandırarak anlatan Açıkyıldız, Yezidiliğin yayılmasında etkili olan aşiretleri, dini yapıları ve öncü figürleri çevrelerindeki Müslüman topluluklar, İslami yapılar ve figürlerle olan etkileşimleri çerçevesinde incelemektedir. Yezidilik 12. Yüzyıl öncesinde İranî dinler, bölgedeki pagan inançlar ve İslam’ın melez bir formu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, 12. yy da Şeyh Adi’nin (ö. 1162) Bağdat’tan ayrılıp Laleş’e gelmesi ve kendi zaviyesini (Adaviye tarikatı) burada kurması ile yeni bir reform sürecine girmiştir. Şeyh Adi’den sonraki dönemde, Sufi İslam ile eski İran dinlerinin etkileşimi (*syncretism*) sonucu takipçileri Ortodoks İslam’dan uzaklaşmış ve yeni bir dini formun yani bugünkü Yezidiliğin ortaya çıkmasına neden olan süreç başlamıştır. 13. ve 14. yüzyılda bölgede ciddi bir yayılma gösteren Yezidilik, 15. ve 16. yüzyıllarda bölgedeki güçlü siyasi aktörlerin (Osmanlı ve Safeviler) ortaya çıkmasıyla gerileme gösterir. Osmanlı ile Safeviler arasındaki çatışmalardan derin bir şekilde etkilenen Yezidi Kürt aşiretleri, iki imparatorluğun arasında adeta sıkışıp kalırlar. Yazara göre, Ortodoks İslam’dan uzaklaşmış olan bu grupların 15. yy da güçlenmesi etraflarındaki Müslüman grupların onları bir tehdit olarak algılamalarına neden olmuştur. Bunun sonucu olarak, 15 yy. başlarında Yezidilere yönelik çok sistemli katliamların yapıldığını ifade eden Açıkyıldız’a göre bu kuşatma ve kırılmalara rağmen Yezidilik özellikle Kürt bölgesinde yayılmaya devam etmiştir. Yezidilerin yaşadıkları coğrafya 16. ve 17. yy.’larda Osmanlı ile Safeviler arasındaki iktidar çatışmalarına sahne olmuş ve bu iki imparatorluğun güç ilişkileri arasında varlıklarını korumaya çalışmışlardır. 18. yüzyılda birçok katliama maruz kalan Yezidiler

hakkındaki en sağlıklı bilgileri 19. yy da Osmanlı topraklarında seyahat eden Batılı seyyahlar ve Osmanlı arşivleri sunmaktadır. 19. yüzyılda Yezidilerin Osmanlı otoritelerinde Ehl-i Kitab mensuplarının dışında tutulması yasal statülerinin ne olduğu noktasında bir muğlâklık ortaya çıkarmıştır. Ancak, 1885'te onlara Müslümanlar ile aynı statünün verilmesi vergi ve askerlik gibi sorumluluklarda yeni düzenlemelerin yapılmasına neden olmuştur. Osmanlı sonrası dönemde bölgede ortaya çıkan ulus-devlet yapıları içerisinde diğer dini ve etnik yapılar gibi asimilasyon ve baskıya maruz kalan Yezidi toplumu, Müslüman Kürtler ile aynı kaderi paylaşarak dört ayrı ülkenin (Türkiye, Irak, İran ve Suriye) sınırları ile bölünmüşlerdir. Kuzey Irak'taki dini/kutsal mekânlarına ulaşım ve ziyaret imkânının kaybolduğu bu dönemde büyük zorluklar yaşayan Yezidilerin bir kısmı Avrupa'ya göç etmeye başlamışlardır.

Güney Kafkasya'daki (Ermenistan ve Azerbaycan) Yezidi ve Müslüman Kürt nüfusunun kökenlerine dair tarihsel veriler ortaya koyan yazara göre, Kafkasya bölgesindeki Yezidiler diğer bölgelerdeki Yezidiler ile bağlantılarını Irak'taki merkezleri olan Şeyhan'dan giden qewwallerin (ozanlar) düzenli ziyaretleri ve mesajcılar yoluyla sürdürmüşlerdir. Sovyet Rusya'sında Stalin dönemindeki etnik temizlik ve sürgünlere maruz kalan Yezidilerin bir kısmı Ukrayna, Kırım ve Rusya'daki birçok bölgeye sürgün edilmişlerdir. Dini inançlarını pratik etme sorunu yaşayan Yezidiler, Stalin sonrası dönemde yayıldıkları coğrafyada (Rusya, Gürcistan, Ermenistan ve Azerbaycan) birçok kültürel haklardan yararlanmışlardır.

Yezidilerin dini inanç sistemlerinin incelendiği ikinci bölümde, Yezidilerde Tanrı, melekler ve teslis inancı anlatılmaktadır. Tek tanrılı bir inancın hâkim olduğu Yezidilikte Tavusi Melek, Tanrı'nın temsilcisi durumundaki yedi meleğin öncüsü konumundadır. Tanrı üç form üzerinden – kutsal ve yarı kutsal olan üç varlık aracılığıyla - kendini ortaya koyar ki bunlar Tanrı'nın en önemli temsilcisi olan Tawusi melek/Tavus Meleği (Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan melek), Sultan Ezi (genç bir adam) ve Şeyh Adi (Yezidi dinin reformcusu ve tarihi bir karakter olan yaşlı bir adam)'dir. Tanrı ile Yezidiler arasında aracılık yapan bu üç varlık ve onlar etrafında örülmüş ontolojik kurgu Yezidi itikadının temelini oluşturmaktadır.

Yezidilerin sözlü kültür kaynaklarına dayanılarak yazıldığına inanılan kutsal kitapları *Mishefa Resh* (Kara Kitap) ve *Kiteba Cilwe* (Vahiy Kitabı) Yezidi düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik çerçevesini ortaya koymaktadır. Yezidi toplumundaki dini öğreti

otoritelerinin toplum içindeki dini hiyerarşi ve kast/sınıf sistemi ile paralel olarak geliştiğini açıklayan yazara göre, bu dini hiyerarşinin en tepesinde baba şeyh ve aile mensupları bulunmaktadır. Baba şeyh'ten sonraki dini otoriteler şeyh ve pir unvanını taşıyan kişilerdir. Bunların ardından gelen farklı otoritelere ve pozisyonlara mensup kişiler vardır. Bunlar kısmen sırasıyla *peş imam*, *şeyh vezir*, *baba gavan*, *baba çavuş*, *fakireler* (evlenmemiş kadınlar), *fakirler*, *qewwaller* (dini ozanlar), ve dini yapılar ve mekânlarda görevli olan *koçekler* (Şeyh Adi'nin hizmetkârları), *mijewirler* (kutsal yapılarda görevliler), *feraşler* (Laleş'teki türbede görevliler), *mirebbiler* (Yezidi toplumunda danışman konumundalar), *hostalar* (din öğretmenleri) ve *muridler* (toplumun çoğunluğunu oluşturmaya çalışırlar) dir.

Yezidilikteki dini pratikler, ibadetler, seremoniler ve ritüellerin (ayinlerin) anlatıldığı üçüncü bölümde, saç kesme (*biska pōra*), vaftiz (*mor kirin*), sünnet (*sinet*), ahiret kardeşliği (*birayê axretê*), evlilik (*dawet*) ve ölüm (*mirin*) gibi toplumsal olguların kültürel ve dini gelenekler olarak nasıl kurgulandığı ve tecrübe edildiği üzerinde durulmaktadır. Yezidi toplumunda doğan birinin Yezidi dinine giriş ve benzeri aşamalara geçişi olarak kurgulanan bu ritüeller Yezidi toplumundaki bir birey için hayatı önem taşımaktadır. Bireysel ve dini kimliğin kazanıldığı bu 'Yezidi olma' seremonileri aynı zamanda Yezidi yaşamına ve gündelik hayatına rengini veren kültürel ve dinsel formlar, süreçler ve pratikler olarak tanımlanabilir. Bu ibadetler, seremoniler ve ritüeller aynı zamanda Yezidi toplumu ile komşuları Müslüman, Hristiyan ve diğer din mensuplarıyla ilişkilerinin düzenlenmesinde ve genelde sınırlı ve dışlayıcı bir ilişki biçiminin belirlenmesinde etkili olmaktadır.

Yezidi maddi kültürünün ilk defa ciddi bir araştırma konusu edildiği ve bir sanat tarihçisi perspektifiyle ele alındığı dördüncü ve son bölümde, Açıkyıldız Yezidi toplumunda özellikle vatan denilen coğrafyanın, mekânın ve kutsal kabul edilen yerlerin nasıl kurgulandıkları, algılandıkları ve inşa edildikleri üzerinde durulmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde Yezidilerin sığınağı konumunda olagelmış Şeyhan ve Sincar bölgesi (Irak) Yezidi mimarisinin, maddi kültür form ve yapılarının merkezi konumundadır. Yezidi dininin merkezi konumundaki kutsal Laleş vadisinde sadece mimari değil aynı zamanda mekân ve üzerinde bulunan bütün maddi ve tabii varlıklar (ağaçlar, su kaynakları, kayalar vb.) kutsal kabul edilmektedirler. Yezidi maddi kültürü ve mimarisinin merkezinde yer alan türbeler, Şeyh Adi'nin inziva mekânı, mezarlar ve diğer formlar - vaftizhane, dua ve ateş tapınakları, değişik formlarda (at, aslan, koyun

ve düz) yapılmış mezar taşları ve bazı kaya mağaraları, bulundukları mekânlarda kamusal alandan izole edilmiş (bir tepenin başında inşa edilmiş) bireysel mimari formlar olma özelliği taşımaktadırlar. Açıkyıldız'a göre Yezidi mimari formları çok ciddi bir şekilde İslam ve İslam öncesi pagan, Zerdüşt ve Hristiyan mimari geleneklerin etkisi altında gelişmiştir. Dolayısıyla, bu mimari geleneklerin tarihçelerini ve temel karakter yapı ve formlarını incelemeden Yezidi mimari yapılarını anlamak ve incelemek mümkün değildir. Etrafındaki zengin ve güçlü mimari geleneklerin varlığına rağmen, yazarın kitabında sunduğu zengin görsel ve sanatsal figürlerde de görüldüğü gibi, Yezidi mimarisi kendine özgü karakteristik özellikleriyle günümüze değin varlığını koruyabilmiştir.

Kitabın sonuç kısmında Yezidi tarihini bir anlamda özetleyen yazar, farklı dini inanç, düşünce ve kültür formlarının bir bileşimi olarak ortaya çıkan Yezidilik inancı hakkındaki kaynakların 12. yy öncesine gidemediğini ifade etmektedir. Tarihsel süreç içerisinde çok çeşitli dini inanç, dil, fikir ve etnik toplulukların yan yana olduğu bir coğrafyada yaşayan Yezidiler kendi inanç sistemlerini inşa ederken bu farklı yapıların etkisinde kalmışlardır. Yezidi toplumunda çok güçlü olan sözlü kültür - ki *qewwaller* (ozanlar) bu geleneğin temel taşıyıcıları olmuştur - Yezidilik inancının, geleneklerinin ve ritüellerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Eski İrani inançlar ile Sufi Şeyh Adi'nin 12. yy'daki İslami öğretilerinin daha sonraki yüzyıllarda farklı bir gelişim çizgisi izleyerek ve farklı inanç, kültür ve düşüncelerin etkisinde kalarak bugünkü halini aldığını ifade eden Açıkyıldız, bugünkü Yezidilik inancının Şeyh Adi'nin öğretilerinden çok farklı bir yerde durduğunu açıklamaktadır. Tarihsel süreç içinde farklı inanç, düşünce ve kültür havzalarının etkisinde kalıp onların kimi öğreti, inanç ve ibadet formlarını kendi geleneğiyle birleştiren ve eklemlen Yezidi toplumu, inancı ve özellikle kırsal bölgelerde inşa edilmiş dini mimarisiyle günümüzde farklı alanlardaki araştırmacıların dikkatini cezbe etmeye devam edecektir. Birgül Açıkyıldız'ın bu çalışmasında sorduğu yeni sorular, dokunduğu birçok teolojik ve antropolojik olgular yeni çalışmalara kapı aralamaktadır.

www.arsivakurdi.org