SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

EDEBİYAT DERGİSİ

Yıl:2002 Sayı:14

ISSN 1300-4921

ISSN 1300-4921

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

EDEBİYAT DERGİSİ

Yıl: 2002 **Sayı: 14**

KONYA

Sahibi
S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi adına
Dekan Prof. Dr. Ramazan ÖZGAN

Yayım ile sorumlu Kurul
Fakülte Yönetim Kurulu

Dergi Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ramazan ÖZGAN (Dekan)
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU
Prof. Dr. İbrahim İLKHAN
Prof. Dr. Mikail BAYRAM
Prof.Dr. Ali BAŞ
Yrd.Doç.Dr. Ali BÜYÜKASLAN

Dergide yayınlanan eserlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

© Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
42031 / KONYA

Editör
Yrd.Doç.Dr. Ali BÜYÜKASLAN

BASKI - CİLT:
SEBAT OFSET MATBAACILIK
Tel: 0332-3420153 - 54 Fax: 0332-342 37 60
www.sebat.com sebat@sebat.com

e-mail:abaslan@selcuk.edu.tr

İÇİNDEKİLER*

Évolution de La Notion de Personnage dans La Littérature Au XXième Siècle
Yrd.Doç.Dr. Abdullah Öztürk 5

"İkincil" Kahramanın İşlevi
Dr. Ali Büyükaslan 27

Liebesgedichte Unpolitisch? Oder Politisierung Der Liebe
Doç. Dr. Ali Osman Öztürk 33

Lykaonia Bölgesinde Kybele Kültü: Beyşehir ve Seydişehir İlçeleri
Yrd. Doç. Dr. Asuman BALDIRAN / Dr. Bilal SÖĞÜT 45

Bir Kadın Portresi: Agrippina Maıor (?)
Yrd.Doç.Dr. Ayşe ÇALIK ROSS 71

Demografik Özelliklere Göre Türkiye'de Boşanma
Yrd.Doç.Dr. Berrin EYCE 81

Der Kindliche Spracherwerb
Doç. Dr. Cemal YILDIZ 99

1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları
Dr. Durmuş BULGUR 109

Türkiye'de Demokrasi Faaliyetleri
Yrd.Doç.Dr.Dursun GÖK 125

Mevhâhibu'l-Edib Fî Şerhi Muğni'l-Lebîb'in Baştan "İnne" Ye Kadar Tahkîki
Dr. Fikret Arslan 135

Kemâl Paşa-Zâde ve Eserleri
Dr. Fikret Arslan 161

Kara Dede, Kemaleddin Halife (Cunki) ve 'İzzîye Haşiyesi
Dr. Fikret Arslan 181

Pierre Loti'nin Türkiye'ye Olan Sempatisi
Doç.Dr.Galip BALDIRAN 187

---

* Makalelerin dergi içindeki sıralanışı alfabetik isim sıralamasına göre yapılmıştır.

Allı ile Fırfırı: Bir Masal Çözümlemesi
Yrd. Doç. Dr. Gülbün ONUR /Arş. Gör. Dilek SARICA (ZERENLER) 193

El-Menfalûtî ve Zengin-Fakir Çatışmasını İçeren Bir Makalesi
Doç. Dr. Ahmet Kazım Ürün 201

Remarques Sur Le Concept De Traduction et Les Faits Traductionnels Dans Les Milieux Communicationnelles
Yrd.Doç.Dr. Mete ÇAMDERELİ 213

Mo'nun Gizeminde Dayıoğlu'nun Üslupsal Gizemi
Yrd.Doç.Dr. Mustafa Kınsız 221

Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya Gelişi
Dr. Sefer SOLMAZ 229

Kutadgu Bilig Etiğinde İnsan -Eleştirel Bir Yaklaşım-
Doç.Dr. Şahin FİLİZ 251

ÉVOLUTION DE LA NOTION DE PERSONNAGE DANS LA LITTERATURE AU XXième SIÈCLE

Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÖZTÜRK*

Introduction

François MAURIAC possède un petit livre intitulé le "Romancier et ses personnages"[1], où il s'interroge sur l'art du roman et particulièrement sur les personnages, les liens qui les unissent à leur créateur et l'indépendance que celui-ci s'efforce de leur donner. A cette époque, le don de la création psychologique apparaît comme la qualité par excellence du romancier et de l'auteur dramatique, et de grands exemples font rêver les écrivains: MOLIERE, créateur de personnages dont les noms ont pris valeur de types TARTUFFE ou HARPAGON; BALZAC qui se vantait de faire concurrence à l'état-civil et dont les héros imaginaires se chiffrent par plusieurs milliers.

Quelques romanciers relatent avec une confusion feinte une aventure qui leur est survenue au cours de leur travail de composition. Ils avaient fait d'avance le plan de leur oeuvre, s'étaient proposés de conduire leurs personnages à tels actes, à tel dénouement, et, brusquement, ces personnages avaient échappé au contrôle de leur quide, avaient pris eux-mêmes la direction de leur vie, et avaient imposé au romancier des péripéties et un dénouement auxquels il ne s'attendait pas lui-méme. C'était,

* Maître-assistant, dans le Département de la langue et de la Littérature françaises, à l'Université Selçuk à Konya.

[1] Mauriac François, *Le Romancier et ses personnages*, Pocket, Collection Agora 1990.

pour le romancier, le triomphe suprême que d'avoir donné à ses créeatures une telle vitalité qu'elles se rebellaient contre son autorité comme les hommes contre celle de Dieu.

Le Personnage et Le genre romanesque

Aujourd'hui, la situation est tout autre. Critiques et romanciers continuent à s'interroger sur le genre romanesque, sur ses techniques, sur sa signification psychologique. Mais on est loin de l'optimisme qui régnait au temps où MAURIAC analysait ses personnages, où le critique Albert THIBAUDET publiait des *"Réflexions sur le roman"*, titre dont la sérénité laisse supposer l'absence de problème grave. Révélateur d'une inquiétude est au contraire le titre d'un livre écrit sur le même sujet par une romancière de notre temps, Nathalia SARRAUTE. Ce temps serait *"L'Ere du soupçon"*[2]. Lorsqu'on jette un coup d'oeil, dans les archives littéraires, sur les activités antérieures concernant la notion de personnage en France, on constate que les mêmes soucis se manifestaient dans le camp des critiques. A titre d'exemple, dans un congrès d'histoire littéraire, consacré en Juillet 1961 aux formes et techniques du roman français depuis 1940, un romancier, Michel BUTOR, apportait son témoignage sous le titre "individu et groupe dans le roman", et un proffeseur d'une Université américaine étudiait "Le concept du personnage et la diminution de son importance chez les romanciers français depuis MALRAUX". Que s'est-il donc passé depuis l'époque où chaque automne apportait sa moisson de romans nouveaux. Les deux volumes annuels des *Hommes de bonne volonté*[3] de jules ROMAINS, la succession presque aussi régulière des romans de MAURIAC, des épisodes des *Pasquier*[4] de DUHAMEL ou des *Thibault*[5] de Roger MARTIN du GARD ?

Dans ce qu'on appelle la crise du roman, quelle part revient à la transformation des idées sur la place qui doit être faite aux personnages parmi les autres éléments de l'oeuvre romanesque ?

Une telle étude resterait superficielle si elle se bornait à l'examen des techniques purement littéraires. *L'une des acquisitions de la critique moderne* a été de montrer la dépendance de l'écrivain à l'égard des modes de vie et de pensée pratiqués autour de lui. Que ce soit pour s'y conformer, avec ou sans examen, ou au contraire pour s'y opposer violemment, c'est toujours par rapport à ces usages et à ces idées que l'écrivain définit ses

---

[2] Nathalie Sarraute, *L'Ere de Soupçon*, Minuit/Gallimard, 1956.

[3] Romains, Jules, 1885-1972, *Les hommes de bonne volonté*, Edition complète en quatre volumes, Paris, Flammarion, 1958.

[4] Georges Duhamel, *La passion de Joseph Pasquier*, Folio, 1977.

[5] Martin du Gard, Roger, 1881-1958, *Les Thibault*, Paris, Gallimard, 1953.

propres conceptions. La ruine du personnage dans la littérature ne sarait-elle pas liée à la ruine de certaines notions psychologiques et morales, ne serait-elle pas le signe d'une transformation qui, au-dela des oeuvres littéraires, atteindrait la civilisation elle-même ?

Une réflexion rapide montre que l'utilisation des personnages n'a aucun caractére d'universalité. Certains genres n'y ont pas recours, et parmi les littératures étrangères, quelques-unes semblent s'en passer à peu près totalement. Le personnage trouve sa place de choix dans les genres dramatiques. En grec et en latin, le même mot du vocabulaire théâtral désignait à la fois le personnage et l'accessoire principal de l'acteur, le masque dont les traits fixaient une fois pour toutes le caractère de son rôle et le dispensaient de recouirir à des jeux de physionomie. La fonction dramatique du personnage est évidente, et il est habituellement engagée avec d'autres dans une lutte dont les ressorts sont la haine ou l'amour. D'où son importance dans les genres qui s'apparentent au théâtre, son effacement dans ceux qui ne comportent pas dialogue ou conflit. L'épopée, le roman, traitant les mêmes sujets que le théâtre avec une présantation différente, utilisent le personnages à peu près dans les mêmes conditions. Aux contraire, des genres comme le lyrisme, la satire, n'ont que faire de personnages, car leur but n'est pas de représenter, mais d'exprimer directement les sentiments d'un être individuel.

Le Personnage et l'idéologie

Autre problème. Dans le jugement des oeuvres de l'esprit, nous nous référons aux systèmes idéolgiques qui sont ceux de notre société. Si nous échappions a cette particularité du point du vue, l'emploi des personnages ne nous semblerait peut-être plus une exigence inéluctable de la littérature, mais une conséquence des conceptions philosophiques et morales de l'occident, qui font de la personne la valeur fondamentale de la civilisation.

Les philosophes pré-socratiques s'attachaient encore à scruter les mystéres de l'univers, à expliquer, avec quelle fécondité d'imagination! les qualités des choses et leurs combinaisons. A ces recherches jugées vaines, SOCRATE a substitué un seul impératif, "Connais-toi" et toute la pensée occidentale dérive de cette attention à l'humain. Pensée stoïcinne, qui fait de la conscience de soi et de l'intrépideté devant les forces aveugles le degré suprême de la vertu. Pensée chrétienne, qui lui promet pour récompense l'immortalité de son être individuel. Pensée cartésienne, qui prend la conscience pour base de toute vérité. Les habitudes les plus diverses de la vie sociale en Occident exaltent la valeur de la personne et de ses manifestations, depuis la déclaration des droits de l'homme jusqu'au culte

du record, en passant par la célébration des héros et la curiosité pour les confidences intimes. Dans les années qui ont précédé la derniére guerre, psychologues et moralistes ont porté un intérêt particulier â la notion de caractère, et, tandis qu'HEYMANS et LE SENNE[6] mettaient au point une scince de la caractérologie permettant de classer les hommes selon les combinaisons diverses de trois éléments relatifs â l'intelligence, â la sensibilité et â l'activité, Emmanuel MOUNIER, fondateur d'une philosophie dénommée par lui-même personnalisme, rédigeait un *Traité du Caractère* où non seulement il appliquait à son tour les principes de la caractérologie, mais attribuait au caractére une signification morale, analogue à celle que le langage familier attache à l'expression "avoir du caractère". Tel paraissait être l'aboutissement de la pensée occidentale.

Le Personnage et la civilisation

L'expérience historique prouve que le culte de la personne n'est pas le principe nécessaire et unique de toute civilisation. Dans le monde moderne même de grands peuples ont édifié des systèmes de pensée dans lesquels la personne est subordonnée ou même sacrifiée à des valeurs jugées supérieures. Tel est le cas de la Chine, dont la civilisation, découverte en Occident dans la seconde moitié du XVIIéme siècle, a jeté le trouble dans la réflexion religieuse et philosophique, non seulement par la discordance de sa chronologie avec l'interprétation traditionelle de la Bible, mais par des croyances et des pratiques, comme le culte des ancêtres, totalement étrangères aux moeurs occidentales, et faisant passer la continuité de la race avant l'intérêt ou le bonheur de l'individu. C'est aussi le cas du Japon, où la doctrine du Zen, objet d'une engouement frivole en Amérique et en France depuis quelques années, nie l'unité du moi et apelle à l'anéantissement de celui-ci dans le Soi, dans l'absolu et l'infini, seule réalité. Or ces spéculations ont pris naissance dans le monde indo-européen lui-même, dans l'Inde des siècles où la pensée personaliste se développait en Gréce, et Alexandre de Macédoine, élève d'ARISTOTE, a rencontré au cours de ses campagnes des gymnosophistes, des fakirs ou des yogi, dirions-nous aujourd'hui, qui cherchaient à anéantir en eux toute volonté personelle, il a même assisté, avec un étonnement mi-admiratif, mi-sarcastique, au sacrifice de l'une d'eux qui, jugeant avoir mené assez longtemps cette vie individuelle inférieure, se jeta vivant dans un bûcher aux yeux de ses compatriotes et de toute l'armée grecque, spécialement convoqués pour cet acte éminemment religieux. Ce sont donc des circonstances accessoires qui ont lancé ces deux

[6] Le Senne, (El beuf) 1882, Paris, philosophe français. Son "*Traité de caractérologie*" (1945) fut l'un des fondements de cette discipline alors nouvelle.

peuples d'origine également indo-européenne, les Grecs et les Hindous, sur les deux voies opposées de l'individualisme et de l'absoption dans l'infini.

Le Personnage et l'individualisme

L'individualisme hérité de Grecs est resté l'inspiration constante de la littérature occidentale, poussée peut-être à sa tension la plus grande depuis la Renaissance, avec le culte de la *virtù*, de l'héroisme, de la grandeur d'âme stoïcienne, puis avec la nostalgie des passions fortes qui donna naissance à toutes les manifestations du romantisme. Dans la littératur française particuliérement, où tel romancier de notre temps a vu "une enquête sue l'homme", on peut dire que, de la génération de Racine, de Mme de la Fayette, de la Religieuse Portugaise, à celle de François Mauriac, le personnage a été mis au premier plan par la plupart des écrivains. Cet intérêt s'est maintenu aussi fort à toutes les modifications de méthodes et de techniques, celles-ci n'étant introduites justement que pour permettre une saisie plus exacte et plus compléte de la psychologie.

Le Personnage et La parole

Les personnages littéraires ont été d'abord des parleurs. La principale raison en a été sans doute qu'ils ont paru en premier lieu dans des oeuvres théâtrales. Certes on peut concevoir, et on a conçu dès le XVIIéme siècle, des genres dramatiques faisant une place considérable à l'action extérieure, à la mimique des acteurs, à une mise en scéne mouvementée. Tel fut l'opéra de Lulli à Jean-Philippe Rameau et à Gluck, et les écrivains les plus illustres n'ont pas dédaigné de travailler aux livrets de ces oeuvres, non seulement Quinault, mais Corneille, mais Racine et Bolieau, à qui Mme de Montespan fit appel lors d'une disgrâce passagère de Quinault, mais Jean-Jacques Rousseau lui-même dans des pièces aujourd'hui oubliées. Cependant la parole paraît bien être le moyen d'expression par excellence pour des personnages joués sur la scéne par des acteurs de chair. Cet emploi a été vivement reproché à la tragédie classique par les romantiques, mais leur critique, juste en elle-même, porte à faux. La parole est un moyen bâtard quand elle prend la place des actes, quand les personnages annoncent ou racontent des actions que nous ne les voyons jamais accomplir. Dans d'autres cas, la parole peut être elle-même action: un mot tendre, un reproche jaloux, une insulte suffisent pour atteindre celui à qui ils s'adressent, et chez Racine Pyrrhus déclarant à Hermoine qu'il va épouser Andromaque, Titus signifiant à Bérénice l'ordre de son départ n'ont pas besoin d'accompagner leurs discours d'actions matérielles, la parole seule révèle la vérité la plus profonde des caractères. La critique des romantiques

ne porte vraiment que sur les tragédies qui sont un compromis boîteux entre la parole et l'action.

Par une imitation du théâtre, genre noble qui a servi de modèle aux autres, c'est encore à la parole que les romanciers ont longtemps recouru pour peindre leurs personnages. Parfois ils intercalent de longues parties de dialogue dans le récit, permettant ainsi à leurs héros de s'exprimer directement. Ainsi ont fait Mme de la Fayette dans *la Princesse de Clèves*[7], Victor Hugo dans *Notre-Dame de Paris*[8] ou les *Misérables*; ainsi a fait encore Mauriac dans presque toute son oeuvre. Mais un autre moyen est à la disposition du romancier: l'emploi de la première personne. C'est lui qu'ont utilisé Marivaux, l'Abbé Prévost, plus prés de nous Duhamel *dans Confession de minuit*[9] ou Mauriac dans le Noeud de Vispères. Si les personnages secondaires restent alors extérieurs à nous, la communication avec le héros principal, le narratur, est plus directe et permet une analyse plus nuancée.

Dans la vie cependant la place de la parole n'est pas aussi grande. Si nous nous voyons nous-mêmes de l'intérieur, et si nous pouvons nous exprimer directement, ce que d'ailleurs nous ne faisons pas constamment, nous ne connaissons des autres que ce que nous révèlent, soit des paroles toujours suspectes de mensonges, soit des actes, en général plus sincères. L'ambition des moralistes et des romanciers dits réalistes a été de révéler le caractère des personnages en utilisant les seules indications qui dans la vie même nous renseignent sur les pensées et les sentiments intimes des autres. La Bruyère a peint ainsi la passion du fleuriste ou de l'amateur de prunes en nous décrivant leur mimique quand ils sont en face des objets de cette passion. Les romanciers, tout en continuant à recourir parfois au dialogue et à la confidence à la première personne, présentèrent des portraits physiques détaillés de leurs héros, les complétant par un inventaire minutieux des lieux où ils vivent, comme Balzac dans ses descriptions de la pension Vauquer ou de la maison Grandet. Ensuite ils nous montrèrent ces héros en action, nous laissant le soin de juger nous-mèmes, d'après leurs démarches, les sentiments qui les animent. Le romancier se trouve amené par là se préoccuper moins de la fidélité et du naturel style, que de l'agencement minutieusement concerté des attitudes, des gestes et des actions.

---

[7] La Fayette, Madame de; 1634-1693, *La Princesse de Clèves*, Préface par Anatole France, Paris, 1889

[8] Huga, Victor, *Notre Dame de Paris*, 1482; Textes établis, présentés et annotés par Jacques Seebacher et Yves Gohin, Paris Gallimard, 1975

[9] Duhamel, Georges, *Confession de minuit*, Paris, A. Fayard.

Le Personnage et l'intrigue

Au milieu du XVIIiéme siècle l'intrigue comique était devenue le champ d'application de recettes éprouvées par une longue série de succès. L'intrigue romanesque a été à son tour un mécanisme adroitement combiné, dans lequel chaque rougage a une place et une fonction déterninée. Une sorte de dictionnaire tend à se constituer, de l'accord tacite du romancier et du lecteur, et tel geste est te signe qui traduit tel sentiment. Sans doute ce mécanisme est-il seulement le propre des oeuvres médiocres et banales, des romans-feuilletons suscités par les *Mystères de Paris*[10] d'Eugène Sue. Les grandes oeuvres, par leurs qualités d'observation ou de style, échappent à ces critiques.C'est que le génie se tire toujours d'affaire, même aux prises avec des techniques littéraires douteuses. Mais dans chaque école ce sont les auteurs et les ouvrages de second plan qui font le mieux ressortir les doctrines, car l'application de celles-ci n'y est pas compensée par les trouvailles personnelles.

Dans ces intrigues trop savantes, le personnage fait parfois penser à un automate, à une marionette dont le romancier tire les ficelles à sa guise. Ce reproche adressé au créateur, de peser sur la volonté de ses créatures, de dresser devant elles une fetalité qui leur interdit toute conduite autonome, n'est pas nouveau, mais quand il a été lancé, contre le romancier le plus admiré de ce temps, par un jeune critique qui venait lui-même de faire la preuve de sa maîtrise dans le roman, les jours du roman psychologique traditionnel étaient désormais comptées. Cette rupture fut accomplie par l'article, publié dans la *Nouvelle Revue Française*[11] de *Février 1939*, où Fean-Paul Sartre, à propos de la *Fin de la Nuit*[12], traite de "M.François Mauriac et la liberté". Mauriac, dit Sartre, ne laisse aucune liberté à ses personnages: "avant d'écrire il forge leur essence, il décrète qu'ils *seront* ceci ou cela". "Sartre trace en même temps le programme que doit suivre le véritable romancier: "Il faut qu'il esquisse en creux dans son livre, au moyen des signes dont il dispose, un temps semblable au mien, où l'avenir n'est pas fait".

L'article de Sartre met le point final à une campagne à laquelle ont contribué des influences diverses. L'origine en est lointaine et remonte à l'époque même du triomphe du naturalisme. En 1885, Eugéne-Melchoir de Vogué publia un petit livre sur le roman russe, par lequel il révélait au public français non seulement des écrivains inconnus de lui, mais une

---

[10] Sue, Eugene, *Les mystères de Paris*, Présentation par Jean-Louis, Paris, J.-J. Pauvert, 1963.
[11] *La Nouvelle Revue Française*, de Jean Paulhan , 172 pp., 1977.
[12] Mauriac, François, *La Fin de la nuit*, B. Grasset, 1962.

technique romanesque nouvelle, toute différente de la technique de Zola. Dans un roman de Dostoîevski, le caractére du personnage n'est pas fixé dès les premières pages, il n'est pas ce masque immobile et hiératique qui permettait aux spectateurs antiques de savoir à quel type de personnage ils avaient affaire. La conduite des héros n'est pas déterminée d'avance par une logique psychologique. Quand Raskolnikov a tué la viellle usurière et qu'il commence à être harcelé par le remords, il ne sait pas lui-même s'il ira se dénoncer, et il est impossible de prévoir à quel moment il prendra une décision. Peut-être n'est-il pas libre aux sens exact du terme, car sa conduite est déterminée par des mobiles profonds dont il n'a pas conscience, mais il est affranchi de toute contrainte extérieure, et surtout de toute dépendance envers la volonté du romancier. La découverte du roman russe et la philosophie bergsonienne de la durée, se développant au même moment, exercèrent sur les écrivains une influence de plus en plus profonde, et le devenir en perpétuel mouvement devint la matière du roman.

Le Personnage et la psychologie

Cette attention au devenir marque particulièrement l'oeuvre d'un romancier qui, d'abord méconnu, a été ensuite le maître de la jeune génération. Aux caractères rigides et immuables, Proust, dès le *Côté de chez Swann*[13] en 1913, a substité une psychologie mobile, respectueuse de ce qu'il a appelé "les intermittences du coeur". La personnalité, révèle Proust, est une forme, dont la permanence et l'identité extérieures ne sont qu'une apparence et recouvrant un renouvellement constant, si bien que chacun de nous meurt plusieurs fois au cours de son existence et renaît tout différent de ce qu'il était auparavant. Swann, au temps de son amour pour Odette et de ses enquêtes jalouses sur son passé, s'imagine que la vie lui serait impossible sans cet amour. Quelques années passent, et le voillà devenu indefférent, incapable d'imaginer le charme qui lui faisait attacher tant d'importance à telle réponse, à telle intonation. Il en est de même du narreteur, et pour lui cette discontinuité de l'âme, cette transformation dans un être resté en apparance identique à lui-même se produit deux fois: après avoir assisté à la mort de son amour pour Giberte, il cesse aussi d'être hanté par sa passion jalouse pour Albertine, non sans une résistance plus douloureuse, car Albertine est morte, et la mort, en la fixant définitivement dans l'image que le narreteur se faisait d'elle, à longtemps paralysé l'acion de l'oubli.

---

[13] Proust, Marcel, *A la Recherche du temps perdu*, texte établi et présenté par Pierre Clarac et André Ferré, Paris, Gallimard, 1954.

Pour exprimer cette mobilité échappant perpétuellement à l'observation qui cherche à la saisir, les techniques romanesques habituelles sont sans efficacité. D'où le renouvellement de la forme accompagnant celui du fond, si tant est que cette distinction ait un sens, dans le cas de Proust plus encore que dans tout autre. La forme, telle que la définissait déja Aristote, est une sorte de carapace préfabriquée que l'esprit impose du dehors à une matière qui serait susceptible d'en recevoir sans altération grave une autre toute différente. c'est pourquoi, contrairement à l'usage courant, mais très justement, Nathalia Sarraute qualifie de "formalistes" les romanciers qui veulent faire entrer leurs personnages dans des types de caractères préconçus, correspondant moins à la vie psychologique réelle qu'à des images schématiques et grossières flattant des aspirations des lecteurs.

Chez Proust au contraire la forme n'est pas quelque chose d'extérieur, elle ne fait qu'un avec le sentiment, elle est le sentiment même s'exprimant spontanément et directement. (D'où les caractères si particuliers de la technique de l'expression chez Proust.) La forme du réciet n'est pas le compte-rendu d'un observateur anonyme regardant les personnages agir et interprétant leurs sentiments d'après leurs actes, elle est rarement le dialogue, dans lequel un seul des intelocuteurs, port-parole de l'auteur, peut être saisi de l'intérieur. La forme adaptée à cette analyse épousant toutes les fluctuations de l'âme est le monologue intérieur, et de longues parties de *la Recherche du Temps perdu*[14] sont ainsi un monologue dans lequel le narrateur commente ses pensées et ses sentiments à mesure qu'ils se présentent à sa conscience. L'imparfait ou le passé utilisés ne doivent pas nous égarer. Proust ne raconte pas, ce que peut faire seulement un observateur extérieur ou le sujet lui-même considérant ses états d'ame comme des objets éxtrangers. Proust veut retrouver la saveur originale des sensetions, les faire renaître telles qu'à leur première apparition, avec leurs prolongements affectifs. Il ne s'agit donc pas d'un constat matériel, d'un jugement intellectuel, mais de la sensation elle-même. L'emploi du passé, au lieu du présent adopté par des romanciers plus récents, traduit l'expérience tragique de Proust, qui pose une sensation comme étrangère dès qu'elle a été remplacée par une autre, et pour qui le temps de la sensation et le temps de son expression sont irrémédiablement deux. Empolyer le présent dit de narration ne serait qu'un subterfuge, car c'est un procédé purement intellectuel, qui ne recrée pas le pemps passé comme présent. Cette recréation. cette osmose du passé dans le présent ne peut être qu'un don

---

[14] Proust, Marcel; *A la Recherche du temps perdu*, texte établi et présenté par Pierre Clarac et André Ferré, Paris, Gallimard, 1954.

gratuit du destin, par le souvenir spontané, et reste une expérience exceptionelle. La forme romanesque chez Proust n'en est pas moins un véritable monologue intérieur, approche intellectuelle aussi serrée que possible de cet état de grâce où le souvenir reparaîtra en tant que sensation actuelle. Quant à la longueur et à la sinousité des phrases, si elle a surpris les premiers lecteurs de Proust, d'ailleurs déroutés par des erreurs typographiques nombreuses, nous y avons été maintenant habitués, par Proust lui-même et par ses imitateurs, et elle correspond exactement au déroulement des états de conscience, s'enchaînant les uns aux autres avec de rares pauses. La tentative de Proust est donc l'approximation la plus parfaite possible de la réalité de la conscience, dans le cadre d'un roman qui reste fidèle malgré tout aux conceptions psychologiques traditionnelles, et particulièrement à la possibilité de saisir la personne humaine et d'en faire un personnage.

Si en effet la stabilité, voire même la continuité n'apparaissent plus comme la caractéristique essentielle de la personalité, du moins cell-ci n'est pas mise en question, et le souci de laisser échapper aucune nuance de ses modifications redouble au contraire l'attention qui lui est portée. La nouveauté consiste dans la rupture de l'équilibre antérieur entre les éléments constituants du genre romonesque; l'intrique disparaît preque entièrement, comme manifestant de façon trop brutale l'intervention dans la vie de ses personnages, la peinture des moeurs, bien que Proust lui-même lui ait laissé une grande place, semble un artifice, dans la mesure où la société n'existe pas comme entité et ne peut être décrite que dans la multiplicité des individus auxquels elle se réduit en définitive; le personnage, en particulier celui qui parle à la première personne, est l'objet primordial du roman. Aussi, tandis que le courant issu de Proust se prolonge, lentement d'ailleurs, à travers queques oeuvres marquantes, mais souvent d'accès difficile, comme *l'Ulysse*[15] de James Joyce, le *Voyage au bout de la nuit*[16] de Louis-Ferdinand Céline, le roman psychologique traditionnel continue à vivre et à produire des oeuvres brillantes. C'est pouqoui, quinze ans après l'achèvement de la *Recherche du Temps perdu*, la critique de Sartre à Mauriac avait encore sa raison d'être.

Pendant ces quinze années, les sciences humaines se sont elles-mêmes profondément transformées, et la défense par Sartre de l'autonomie du personnage, malgré la position philosophiques de Sartre, correspond à une conception déjà fortement battue en brèche. Entre temps, "l'accélération de

---

[15] Joyce, James, *Ulysses*, New York, Random House, 1934.
[16] Céline, Louis-Ferdinand, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, 1962.

l'histoire" a joué, et la personne humaine n'occupe plus dans la société et dans la pensée la place peivilégiée qui lui avait été dévolue pendant vingt-cinq siècles. La personne, selon la terminologie consacrée, l'individu, selon une formule déjà légèrement péjorative, sont menacés à la fois de l'extérieur et de l'inérieur.

Le culte de la personne humaine s'accorde avec le postulat, plus ou moins explicitement énoncé, que les sciences de l'homme sont les sciences les plus élevées en dignité et les plus utiles à la fois. Pascal l'avait dit: "La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction; mais la science des moeurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérireures". La classification des scinces d'Auguste Comte a jeté un premier doute sur cette prééminence. La dernière science de la série, celle à laquelle toutes les autres aboutissent, n'est pas la psychologie, classée avant dernière, mais la socilogie. La société prend le pas sur l'individue. Fait plus grave, depuis le début du Xxème siècle, les sciences de la matière prennent leur revanche sur le dédain que l'usage attachait à ce mot quand il était opposé à l'esprit. Non seulement elles font alors des progrès gigantesques, mais leurs succès paraissent faire culminer la civilisation dans la maîtrise de la matière, rêvée depuis les alchimistes du Moyen-Age ou les mécanistes du XVIIéme siècle. De résultats plus incertains, d'applications plus hasardeuses, les sciences de l'esprit semblent rejetées dans le domaine des sciences conjecturales, où l'imigination supplée souvent à la certitude, Ou bien, si la science s'intéresse à la vie de l'âme, c'est pour en nier le caractère spécifique, et pour lui appliquer les méthodes des sciences de la matière ou au moins des sciences physiologiques.

Le Personnage et le trouble sociologique

L'individu, auquel la déclaration des droits de l'homme de 1789, puis la déclaration universelle des droits de l'homme 1948 continuent à reconnaître une valeur éminente, n'en est pas moins, dans la société, réduit à la sujétion, à l'oppression, parfois à l'anéantisement devant le corps social ou devant une idée-force. Des événements historiques retentissants ont montré qu'il ne s'agit même pas véritablement d'une oppression, d'une injustice, mais que l'individu, reconnaissant l'insignifiance de la vie et de la vérité individuelles, choisit spontanément dans certains cas le rôle de victime, et, retrouvant le geste des fidèles dans quelques religions de l'antiquité, se sacrifie à la société divinisée. L'utilisation romanesque de ce thème fourni par la réalité valut un succès, quequefois disproportionné à

leur valeur littéraire, à des oeuvres comme *Faux-Passeports*[17] de Charles Plisnier, ou le *Zéro et l'Infini* d'Arthur Koestler. Le personnage semble y mettre un point d'honneur à se nier, à se détruire. Incertain de sa propre valeur, il s'incline devant la condamnation portée contre lui, et paye de sa propre vie l'espoir de faire triompher une vérité qui le dépasse et qu'il a mal servie.

Moins tragique à l'origine, le thème de la réduction de l'homme à la vie matérielle apparut à la même époque. Des romanciers imaginèrent un renversement du sens de l'histoire: alors que l'humanité s'est employée depuis ses origines à promouvoir l'esprit, brusquement elle va s'efforcer de ramener l'homme à des fonctions purement animals ou même mécaniques, de transformer la société humaine en un groupement analogue aux colonies de termites ou de fourmis. Ce sujet inspira d'abord des romans-feuilletons, premières ébauches des sciences-fictions, tels que la *Machine à fabriquer les rêves* de Clément Vautel, parue vers 1925, où l'on voyait quelques politiciens exploiter les émissions de la radio pour suggérer chaque nuit à tous leurs compatriotes des rêves qui annihilaient leur volonté, et les soumettre ensuite à une tyrannie d'autant plus redoutable qu'elle n'était même pas ressentie. Roman d'épouvante, mais qui ne se prenait guère au sérieux. Au contraire, humoristique de ton et en même temps plein de prémonitions redoutables, le *Meilleur des Mondes*[18] d'aldous Huxley peint une société ou l'ordre et le bonheur règnent par la suppression de toute initiative et de toute pensée chez les individus, spécialisés dans des activités biologiques ou sociales dont eux-mêmes n'ont pas le choix. Plus encore que les romans peignant les prétentions de la société à un caractère sacré, de telles oeuvres éliminent totalement l'individu et le personnage, comme anachroniques dans la réalité et par suite condamnés à brève échéance dans la littérature. La seconde guerre mondiale montra que ces anticipations n'etaient pas aussi utopiques qu'elles avaient pu le paraître, et suscita toute une littérature de catastrophe, souvent artificieuse, sur le modèle de la *Vingt-cinquième heure* du Roumain Virgil Ghergiu: la peinture d'un monde absurde et oppresseur s'y dégrade en procédé, utilisant la terreur pour attirer on public épris d'émotions fortes et inquiet du soir réservé par l'avenir à l'humanité.

Le Personnage et l'homme révolté

La confrontation de l'homme avec les forces hostile de la fatalité et de la société, objet de description pour certains écrivains, a été pour d'autres un objet de scandale et de révolte. Fidèles encore à la notion de personne,

---

[17] Plisnier, Charles, *Faux passeports*, le Méjan, Arles France, Actes Sud, 1991.
[18] Huxley, Aldous, *Le meilleur des mondes*, traduit par Jules Castier, Paris, 1933.

ils ont voulu par leur oeuvre romanesque apporter un témoignage pathètique de la supériorité morale de l'homme sur le monde qui l'accable. Les protagonistes de leurs romans cherchent à s'affirmer contre la réalité, contre l'injustice du sort, contre la lâcheté de la plupart des hommes. Les uns, les héros de Malraux ou de Camus, prennent le parti de la révolution ou de la révolte, et luttent contre la cruauté de l'organisation sociale ou contre les fléaux physiques et métaphysiques, pour essayer d'arracher leur frères au destin et de costruite un monde plus juste. Les autres, désespérés d'avance devant l'impossibilité de la victoire sur un univers où règne l'absurde, se réfugient dans une amère liberté, qui consiste seulement à refuser la bataille pour ne pas être vaincus: ils prennent une revanche intérieure sur la fatalité, en proclamant leur innocence dans le procès dont seule issue possible est leur condamnation, et en choisissant volontairement le sort que nulle résistence ne leur permettrait d'éviter. Ainsi, de Kafka à Sartre, le personnage n'est plus matière à étude objective ni subjective, il est protection de l'écrivain et de l'homme, révolté contre le monde, et proclamant la loi supérieure qu'il trouve dans sa conscience.

Le Personnage et l'analyse sociopsychanalitique

Hélàs! cette conscience elle-même est remise en question par la science psychologique, qui se livre à une critique destructive de la notion de personnalité. Taine[19] avait prétendu au XIXième siècle expliquer la formation de l'esprit, et spécialement du génie littéraire par le déterminisme de forces intérieures et extérieures, la race, le milieu et le moment. L'analyse sociologique et la psychanalyse vont plus loin et réduisent l'homme, selon la formule de Claude-Edmond Magny, "au triple déterminisme de la faim, de la sexualité, de la classe sociale". Il est incontestable que le but de ces analyses est d'atteindre une plus grande vérité des caractères, et en ce sens il semble qu'elles doivent fournir au romancier le moyen de renouveler la peinture des personnages. Doù l'orientation en deux sens divergents, suivant que l'écrivain utilise l'une ou l'autre. Après le réalisme et le naturalisme du XIXème siècle, l'analyse sociologique provoque le développement d'un nouveau réalisme, socialiste si l'on veut, mettant en relief la dépendance de l'individu envers son milieu social, La psychanalyse au contraire, pénétrant aux niveaux les plus profonds de l'inconscient, aboutit sans doute parfois à découvrir les influences positives ou négatives du monde extérieur, mais tend du moins à l'explication d'un comportement psychologique essentiellement individuel.

---

[19] Tain Hippolyte (1823-1893), critique, philosophe et historien français, *"Essais de critique et d'histoire*, 1858"; *"Philosophie de l'art*, 1882" (Acad. Fr. 1878).

Les effets de l'une et l'autre méthode sur la personne et sur sa traduction littéraire, le personnage, sont dissolvants. L'analyse sociologique fait évanouir toute originalité de l'individu et le réduit pour ainsi dire à un point de rencontre de forces extérieures à lui. Quant à la psychanalyse, devant ses divisions en inconscient, subconscient, moi et sur-moi, on se demande auquel de ces niveaux elle situe la personnalité. Celle-ci existe-t-elle même encore, ou n'est-elle qu'un jeu de masques interchangeables? Avec optimisme, Denis de Rougemont déclare dans son dernier livre, *"comme toi-même"*[20], que la science moderne, loin de disjoindre le moi, l'élalogue en écartant tout ce qui appartient au collectif et au biologique "et nous le montre d'autant plus *distinct*, dans sa fonction centrale, totalisante, dans son pouvoir d'intégration de l'être". N'est-ce pas seulement une échappatoire par laquelle, le moi ayant été chassé de toutes ses positions traditionnelles, on le situe dans un empyrée où il échappe certes à toute atteinte, mais aussi à toute observation? C'est aller à contre-courant de toute la science psychologique et de toute l'evolution littéraire.

Le Personnage et l'illogisme de la vie

Les romanciers actuels, dans la peinture qu'ils font de leurs personnages, semblent avoir unanimement adopté la distinctaion existentialiste entre l'essence et l'existence, et s'ils ne nient pas la première, ils renoncent en tout cas à la saisir et à la peindre, pour ne se soucier que du flux de l'existence. La devise qui conviendrait au roman d'aujourd'hui est celle MONTAIGNE: "Je ne peins pas l'aire mais le passage". L'intrigue en a disparu, au sens du moins d'un plan préalable conçu par le romancier, et auquel il contraindrait ses personnages à se conformer. L'action se déroule d'une manière en apparence capricieuse, pour respecter l'illogisme de la vie. Nous assistons à la découverte, par le personnage, soit des évènements dans lesquels il se trouve engagé, soit de ses sentiments. Tel romancier a quequefois le souci d'organiser son intrigue de façon plus savante, mais il procède alors à un dédoublement de celle-ci. C'est le procédé auquel se complaît Michel BUTOR. Employé discrètement dans la *Modification*[21], il est appliqué systéma-tiquement dans *l'Emploi du temps*[22] et dans *Degrés*[23]. Deux temps se superposent alors: celui dans lequel se sont déroulés les faits que le roman se propose de raconter, celui où un personnage, substitut du romancier ou acteur lui-même, se livre à une enquête pour reconstituer le

---

[20] Rougemont, Denis de; *Comme toi-même*, essais sur les mythes de l'amour, Paris, Michel, 1961.

[21] Butor, Michel, *La modification*, Paris, Edition de Minuit, 1957.

[22] Butor, Michel, *L'Emploi du temps*, Paris, Editions de Minuit, 1963.

[23] Butor, Michel, Degrés, Paris, Gallimard, 1960.

passé. C'est ainsi que chaque chapitre de *L'Emploi du Temps* porte deux dates, celle du jour où les faits ont eu lieu, celle du jour où le héros les analyse et les raconte, les deux séries se rejoignant finalement, dans un processus inspiré du *Temps retrouvé*[24] de PROUST. Dans *Degrés*, le projet est de reconstituer dans tous ses détails une jouréne de la vie d'une classe dans un lycée parisien, et le roman est le récit des découvertes faites par plusieurs narrateurs successifs, récit qui se déroule sur toute une année, et où les évènements survenus dans l'année s'intercalent pour colorer coup d'une au nuance pathétique quelques-uns des détails reconstitués.

Pour exprimer cette matière, les romanciers ont recours à des formes diverses. Le récit proprement dit n'est pas abandonné, mais il cesse d'être fait de l'extérieur, par un observateur non engagé dans l'action, par l'auteur se plaçant au-dessus de ses personnages ou voyant dans leurs âmes plus clair parfois qu'eux-mêmes, ainsi qu'un dieu à l'égard de ses créatures. Le reproche de SARTRE à MAURIAC a porté. Les romanciers qui rompent le moins nettement avec les usages antérieurs procèdent à une sorte d'étalage de sentiments, de mise à nu des coeurs, visant a créer chez le lecteur l'illusion d'une solidarité, d'une compicité avec l'auteur et les personnages. Procédé efficace, et qui explique le succès de telle romancière à la mode, voire de certains films, mais dont la signification littéraire et psychologique reste banale et vulgaire.

Le Personnage et le dialogue

D'autres, ne se contentant pas d'emprunter à la vie la matière de leur oeuvre, lui demandent en même temps les procédés par lesqueles s'y expriment les âmes. D'où le recours à deux formes par excellence, le dialogue et le monologue intérieur, celles qui servent tous les jours dans l'expérience personnelle et collective. A aucune époque sans doute. le dialogue n'a tenu une telle place dans le roman. Il n'intervenait auparavant que de manière accidentelle, pour une discusion sur un sujet précis, ou pour créer l'impression de la vie dans une scène de foules, toujours assez brève. Dans des romans comme ceux de Jean-Paul SARTRE ou de Simone de BEAUVOIR, des parties entières sont présentées sous forme de dialogues, conversations au café, discussions dans la salle de rédaction d'un journal ou les coulisses d'un théâtre, avec le désordre qu'elles comportent dans la vie. Mais l'emploi du dialogue n'est pas aussi aisé dans le roman qu'au théâtre, où l'alternance des voix ponctue l'échange des répliques. Pour guider le lecteur, les romanciers avaient recours autrefois à des artifices de langage ou de typographie: dit-il, répliqua-t-il, reprit-il, etc..., passage à la ligne et

[24] Proust, Marcel, *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, Québec: Editions Variétés, 1945.

tiret au début de chaque réplique. Aujourd'hui, parce que les formules stéréotypées surchargent gauchement le style et provoquent à la longue l'énervement du lecteur, parce que les indications typographiques rompent la continuité de la conversation et détournent l'attention sur l'aspect matériel du texte, la plupart des écrivains ont renoncé à tous les "dit-il" et quelques-uns, tel Claude SIMON dans la *Route des Flandres*[25], enchaînent les répliques les unes à la suite des autres, sans guillemets, sans signe de ponctuation, en se contentant d'une majuscule pour indiquer le changement d'interlocuteur. On se trouve ainsi vraiment devant le "continum de mots", qui est, selon Lawrence DURRELL, la nature du roman.

Le dialogue aussi bien que le récit suppose un observateur qui l'enregistre, et, à moins qu'il ne soit lui-même l'un des interlocuteurs, il est un poids inutile dans le roman. La forme que le roman adopte par prédilection à l'heure actuelle est celle d'un monologue d'un personnage unique, rapportant ses sentiments, les événements qu'il a vécus, les conversations qu'il a tenues avec d'autres, le tout entraîné dans un flux continu de paroles, le plus souvent dénoncées pour le narrateur seul, donc n'ayant à utiliser aucune des précautions requises dans les rapports avec autrui. Ces romans n'ont en fait qu'un personnage. Le bénéfice en est qu'il est vu de l'intérieur avec toute la précision possible, mais les autres ne sont guère que des images traversant sa conscience, et n'ayant aucune prétention à représenter la physionomie véritable des êtres. L'unité de lieu est ainsi obtenue par le roman moderne, qui se déroule tout entier dans la conscience d'un personnage, et qui a renoncé à donner des êtres et des faits autre chose qu'une vue purement sujective, renseignant seulement sur les idées et les sentiments de celui qui parle.

"Qui parle? " c'est la dernière phrase de *Degrés* de Michel Butor, les derniers mots prononcés sur son lit de mort par le professeur qui a voule faire le tableau complet d'une journée de sa classe .Et c'est bien la questions qui se pose souvent. Un roman récent, le *Maintien de* l'Ordre. de Claude Ollier, ne donne aucune précision sur la personne du narrateur. Jean Cayrol intitule un de ses livres *"On vous parle"*. Michel Butor écrit une étude sur *l'Usage des pronoms personnels dans le roman*. Cette conscience, miroir où se reflètent les hommes et leurs actions, quelle est-elle ? et comment s'exprime-t-elle ?

Le Personnage et le roman personnel

L'histoire du genre romanesque nous a habitués à définir parmi les multiples variétés qu'il comprend, un roman personnel, qui,

---

[25] Simon, Claude, *La route des Flandres*, Paris, Editions de Minuit, 1971.

superficiellement, ressemble aux romans modernes en ce que le point de vue adopté est celui d'un personnage parlant à la première personne, de lui-même et des autres. Bon nombre de romans sont en effet écrits à la première personne, et ce choix simplifie la composition romanesque. A la multiplicité des conventions que toute oeuvre littéraire est bien forcée de poser comme préliminaires, est substitué cette seule convention du "je", qui ouvre sur un monde unique n'obéissant qu'à ses lois, quelque capricieuses qu'elles soient, Le lecteur est toujours libre de rejeter cette convention, et le roman moderne est assurément loin d'avoir l'adhésion du public dans sa totalité. Mais à partir du moment où le lecteur a fait cette première concession à l'écrivain, il se livre à lui et s'engage à accepter tout ce qu'il lui prosposera, porvu que l'unité d'atmosphère soit respectée et enferme dans certaines limites la liberté de transformation du personnage.

Les romanciers renoncent perfois au "je", tout en conservant à leur oeuvre cette allure de monologue initerrompu. Le procédé le plus simple consiste à revenir alors à la troisième personne. Il n'équivaut cependant pas au retour au récit traditionnel, car nul observateur ne saurait pénétrer ainsi dans l'âme d'un autre, et faire passer sous nos yeux le film de ses états de conscience. L'emploi de la troisième personne aboutit en ce cas à nous présenter le personnage presque à la manière d'une chose, et n'ayant lui-même qu'une connaissance confuse de ce qui se passe en lui. Tel est le cas du *Voyeur*[26] d'Alain Robbe-Grillet, dont les gestes et les pensées sont analysés, non pas objectivement, car il n'y a aucun observateur extérieur, mais comme des objets appotés du fond d'un océan inconnu et déposés sur le bord, épaves sans présence. Le psychologique est alors réduit au fait brut, dépourvu de justification et de sens, isolé de tout contexte. Enfin, par un suprême raffinement, Michel Butor, dans la *Modification*, écarte à la fois la première et la troisième personne, et recourt à la seconde personne du pluriel, faisant du roman l'interrogatoire d'un accusé par un enquêteur connaissant ses faits et gestes mieux que lui-même.

Le Personnage et les états de conscience

L'objet de tous ces romans étant de peindre la succession des états de conscience, les points de repère habituels disparaissent, les distinctions de temps, la différence entre le réel et l'imaginaire n'ont plus de sens. Est présent, est réel ce qui trouve dans la conscience au moment actuel. Il en résulte un état, non de confusion, car le mot supposerait un jugement de valeur, mais d'indifférenciation. Ce n'est pas ici le dédoublement conscient et volontaire entre le temps objet de l'enquête et le temps où cette enquête se

[26] Robbe-Grillet, Alain, *Le Voyeur*, Paris, Editions de Minuit, 1955.

déroule, ainsi que dans *Degrés*. C'est vraiment l'abolition de toutes les catégories applicables au monde extérieur, et qui n'ont pas leur lpace au fond de la conscience. Dans la *Route des Flandres*, de Claude Simon, cette indifférenciation affecte spécielement le temps. Le héros a assisté pendant la guerre à la mort d'un officier, qui avait les apparences d'un suicide. Il cherche à élucider le mystère, au cours de méditations pendant sa captivité d'abord, puis dans une rencontre d'une nuit avec la femme du mort. Souvenirs d'un ancêtre mort dans des conditions analogues, souvenirs de la campagne de 1940, souvenirs de la capticité se mêlent de façon inextricable avec les circonstances de l'étreinte présente, et l'on passe d'un plan à l'autre au gré d'associations d'idées fugitives. D'autres romans nous offrent une telle compénétration des actions accomplies effectivement et des actions imagienées, que le héros des *corps étrangers*[27] de Jean Cayrol présente successivement plusieurs versions du même évenment, ou que dans la *Gana* de Jean Douassot, on ne peut toujours distinguer ce qui est réalité vécue et ce qui est rêve ou fantasmagorie de l'imagination. De cette impossibilité du discernement Alain Robbe-Grillet a fait le sujet du *Voyeur*. Un représentant de commerce a passé une journée en tournées dans une île pour y placer des montres. Pendant cette journée une fillette a été assassinée dans l'île, Il existe un trou d'une heure dans l'emploi du temps du représentant, et le roman consiste dans la tentative désespérée et vaine de réduire ce trou. A la fin du livre il nous est encore impossible de déterminer si le représentant est bien l'assassin ou si les circonstances qui le dénoncent à ses propres yeux ne sont que l'effet de son imagination.

Le *Voyeur* aboutit à la constatation que l'être humain est opaque pour lui-même, incapable de se connaître, et que le personnage romanesque ne peut, sans trahison de la vérité psychologique, être percé à jour et expliqué au lecteur de façon claire et cohérente. D'autres romanciers sont partis de cette même constatation pour refuser la méthode subjective pratiquée dans la plupart des nouveaux romans français. Puisque la vérité d'un personnage n'apparaît pas plus à sa propre conscience qu'à la conscience des autres, il est arbitraire de donner la préférence à cette vision personnelle. Pour obtenir un portrait qui ait tant soit peu de chances d'être fidèle à la réalité, il faut juxtaposer toutes les images d'un même personnage, celle qu'il se fait de lui et celles que s'en font les autres. Il faut, dit Lawrence Durrell, une "vision stéréoscopique". Lui-même a tenté cette combinaison, sur tout un groupe de personnage, dans son quator de romans, *Justine*, *Balthazar*, *Mountolive*, *Clea*, dont les trois premiers racontent la même période de la vie des mêmes personnages, observée de trois points de vue différents. Le

[27] Cayrol, Jean, *Les Corps étrangers*, Paris Editions du Seuil, 1959.

résultat est curieux, et l'auteur a déployé tant d'habilité que les trois images ont une égale vraisemblance. Pour retenir en exemple un seul de ces personnages, Justine est aux yeux de Darley, le narrateur, une amante passionnée qui sacrifie à son amour pour lui tout souci de sécurité, Le vieux médecine Balthazar révèle ensuite à Darley que Justine a feint de l'aimer et a commis des imprudences volontaires pour détourner l'attention de son mari de sa liaison avec le diplomate Pursewarden. Dans le troisième volume, nous nous demandons si Justine n'est pas seulement une ambitieuse qui a joué de sa séduction pour gagner la bienveillance d'hommes utiles aux intrigues politiques de son mari. Cette dernière image semble un instant la vraie, mais le quatrième volume ramène le doute en nous montrant quelques années plus tard une Justine vieillie, aigrie, cherchant à retrouver la vérité de la passion qu'elle a autrefois jouée; mais il est trop tard, et c'est le dégoût qu'elle suscite maintenant chez Darley. A propos de chaque personnage du roman pourraient être juxtaposées les mêmes facettes complémentaires ou contradictoires, et la lecture de cette oeuvre laisse le sentiment qu'aux intermittences du coeur dans le temps, analysées par Proust, il faut ajouter la désagrégation du moi en une pluralité de physionomies simultanées, dont l'assemblage permettrait peut-être d'atteindre la vérité, mais dont aucune, prise isolement, même celle qui appraraît à la conscience personnelle, n'a une valeur supérieur aux autres.

La Crise du personnage

Cette crise du personnage, a-t-on dit. Oui, certes, et crise qui, nous l'avons vu, accompagne une remise en question de la personne même. Que deviendra cette notion dans la société de demain? Les prophéties se réalisent rarement, il n'y a donc pas lieu de chercher à devenir l'avenir. Mais il est certain que la littérature, et le roman en particulier, n'acceptent plus la conception du personnage qui a prévalu pendant deux siècles, c'est-à-dire celle d'un caractère bien défini et ne réservant aucune surprise au lecteur. Que l'emporte la méthode subjective ou la vision stéréoscopique, la peinture du personnage comportera plus de complexité, plus d'ombres parfois inquiétantes, plus d'incohérence aussi sans doute.

Une conclusion rassurante ressort, cependat, de ce bouleversement des conceptions romanesques. Si la crise du personnage accompagne la crise de la personne, c'est que les écrivains se sont aperçus que les anciennes techniques littéraires étaient inaptes à représenter les images nouvelles de la vie psychologique. Cette crise a donc suscité la recherche de techniques romanesques capables de s'appliquer plus étroitement et plus fidèlement à la réalité. Aussi, le roman, au lieu de se scléroser dans l'imitation des modèles passés qui a entraîné la mort de la tragédie du

XVIIIième siècles, est devenu un laboratoire, un champ d'expériences. De là sortiront, n'en doutons pas, des oeuvres réalisant l'idéal de la création littéraire, qui est d'imaginer des formes nouvelles pour exprimer la vision toujours renouvelée de la vérité.

C'est notre espoir pour la vision du futur, mais la vision du présent ne semble pas promettre trop d'espoirs pour le genre romanesque étant donné que la littérature est en crise. S'il faut dire quelque chose sur la raison de cette crise au moment où on est parvenu au terme de notre exposé, je préfère donner les réflexions d'un ami français, professeur de lettres, qui me semblent fixer quelques certitudes essentielles à ce sujet :

«En premier lieu, la littérature ne creuse plus l'histoire. Elle n'y occupe plus, comme auparavant, l'autorité que lui conférait telle ou telle théorie. Il est significatif que les deux mouvements littéraires du siècle les plus célèbrés –**le surréalisme** et **le Nouveau Roman**- n'ont connu ni la durée ni une audience étendue. Et pourtant, l'un comme l'autre témoignent de la volonté de rompre avec les anciennes pratiques d'écriture. Mais chacun de ces mouvements, né dans le sillage d'une guerre mondiale, était élaboré sur les ruines de l'humanisme, sans chance de succès. La littérature avait toujours suivi, et servi, les développements de l'humanisme. Lorsque celui-ci tend à disparaître, et c'est le cas comme l'a montré Michel Foucault, la littérature n'est plus qu'une réalité périphérique, voire lointaine, exotique presque.[28]»

Telles sont les quelques idées que m'inspire ce sujet dans le cadre d'un travail de dissertation. J'ai conscience de ne l'avoir que survolé, et à grands traits bien shématiquement.

•

BIBLIOGRAPHIE

Barthes, Roland, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, Communication 8, Seuil 1966, p. 1-27.
Butor, Michel, Degrés, Paris, Gallimard, 1960.
Butor, Michel, *L'Emploi du temps*, Paris, Editions de Minuit, 1963.
Butor, Michel, *La modification*, Paris, Edition de Minuit, 1957.

[28] Huré Jacques, Évolution de la notion de littérature du XVIIe siècle à nos jours, p. 164. Une conférence présentée à Nagaya en mai 1994 au Japon.(Huré Jacques, professeur à la faculté des Lettres et Sciences Humaines à l'Université de Haute Alsace)

Cayrol, Jean, *Les Corps étrangers*, Paris Editions du Seuil, 1959.
Céline, Louis-Ferdinand, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, 1962.
Ducrot, Oswald; Tzvetant Todorov, "Personnage" dans *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage*, Edition du Seuil 1972, p. 286-292.
Duhamel, Georges, *Confession de minuit*, Paris, A. Fayard.
Genette Gérard, Frontière du récit, Communication 8, Seuil 1966, p. 152-163.
Georges Duhamel, *La passion de Joseph Pasquier*, Folio, 1977.
Huga, Victor, *Notre Dame de Paris*, 1482; Textes établis, présentés et annotés par Jacques Seebacher et Yves Gohin, Paris Gallimard, 1975
Huxley, Aldous, *Le meilleur des mondes*, traduit par Jules Castier, Paris, 1933.
Joyce, James, *Ulysses*, New York, Random House, 1934.
La Fayette, Madame de; 1634-1693, *La Princesse de Clèves*, Préface par Anatole France, Paris, 1889
La Nouvelle Revue Française, de Jean Paulhan , 172 pp., 1977.
Le Senne, *Traité de Caractérologie*, Paris, 1945.
Martin du Gard, Roger, 1881-1958, *Les Thibault*, Paris, Gallimard, 1953.
Mauriac François, *Le Romancier et ses personnages*, Pocket, Collection Agora 1990.
Mauriac, François, *La Fin de la nuit*, B. Grasset, 1962.
Nathalie Sarraute, *L'Ere de Soupçon*, Minuit/Gallimard, 1956.
Plisnier, Charles, *Faux passeports*, le Méjan, Arles France, Actes Sud, 1991.
Propp, Vladimir; *Morphologie du Conte*, poétique, Seuil 1970.
Proust, Marcel, *A la Recherche du temps perdu*, texte établi et présenté par Pierre Clarac et André Ferré, Paris, Gallimard, 1954.
Proust, Marcel, *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, Québec: Editions Variétés, 1945.
Proust, Marcel; *A la Recherche du temps perdu*, texte établi et présenté par Pierre Clarac et André Ferré, Paris, Gallimard, 1954.
Robbe-Grillet, Alain, *Le Voyeur*, Paris, Editions de Minuit, 1955.
Romains, Jules, 1885-1972, *Les hommes de bonne volonté*, Edition complète en quatre volumes, Paris, Flammarion, 1958.
Rougemont, Denis de; *Comme toi-même*, essais sur les mythes de l'amour, Paris, Michel, 1961.
Sarraute, Nathalie, *Portrait d'un Inconnu*, Gallimard, 1949.
Simon, Claude, *La route des Flandres*, Paris, Editions de Minuit, 1971.
Sue, Eugene, *Les mystères de Paris*, Présentation par Jean-Louis, Paris, J.-J. Pauvert, 1963.
Tzvetan Todorov, "Les Catégories du récit littéraire", *Communication 8*, p. 125-151, Seuil 1966.
Tzvetan Todorov, *Littérature et Signification*, Larousse, 1967, 118 p.

"İKİNCİL" KAHRAMANIN İŞLEVİ*

Dr. Ali Büyükaslan**

Roman eğer okuyucuyu kağıt üzerindeki beyaz üzerine siyah bir anlatıyı izlemeye çağıran bir işaretler dünyası ise, kurmacanın farklı öğelerinin daha yakından elde edilmesi için hiçbir bilgiyi göz ardı etmemek uygun olur.

Romanesk bir kurmacayı gerektiği gibi okumayı öğrenmek her zaman, öğrenme açısından, bir dizi teknik problemi de beraberinde getirir. Bilindiği gibi, bizzat okuyucunun hızlı okuyamama gibi dil sorunları ve farklı tarihi ve kültürel referanslar dünyasıyla ilgili bilgiler gibi göğüslenecek sayısız engel söz konusudur. Bu farklı sorunların çözüldüğünü farz edelim, eserin içinden neye öncelik verilecek o zaman? Hikayenin kendisine mi yoksa romancının anlatısını bir metin haline getirmek için kullandığı teknik araçlara mı? Çoğunlukla psikolojik bir tahmini okuma semiyotik bir yapısal okumaya üstün gelir. Bu fenomen hiç de şaşırtıcı değil, çünkü roman kahramanının insan biçimindeki genel görünüşü, okuyucunun

---

* Bu çeviri, Jean Pierre Goldenstein'ın, *Le Français dans Le Monde* Fév.-Mars 1991, pp.48-50. sayfalarındaki "Fonctions d'un Personnage Secondaire" isimli makalesinden yapılmıştır.

** Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü öğretim elemanı.

zihninde, gerçek kişiyle kutsal özelliklerinin aleyhine bir karışıklık meydana getirir. Roman kahramanının işleyişini düzenleyen genel prensipleri ve bana gönderme imkanı verecek olan küçük bir başlangıç eserinin[1] içindeki diğer bir algılama şeklinin gerektirdiği yeniden değerlendirmeleri ortaya koydum. Böyle bir tavrı kabul etmek, hiçbir şeyi önceden anlamsız ve ilgilenmeye değmez olarak görmemeyi gerektirir. Bir kurmacada her şeyin bir fonksiyonu vardır. Ciddi ve realist yapıdaki "klasik" bir Fransızca anlatıda - okuyucunun kavrayışından yararlanılan neoromantik kurmacaların aksine- hiçbir detay, ne kadar küçük görünürse görünsün, herhangi bir yere nedensiz olarak konmamıştır ve muhakkak kurmacada verilen bir yerde karşılığını bulmuştur. İşte, Emile Zola'nın **Thérèse Raquin** (Garnier-Flammarion, no 229, 1970) adlı romanından hareketle ele alacağımız konu budur.

"THÉRÈSE RAQUIN": *ENVANTER*

Thérèse Raquin uyumsuz bir çiftin hikayesidir. Camille hantal bir adam, Thérèse ise soğuk görünüşünün altında ihtiraslı bir kadındır. Bu genç kadının Laurent ile karşılaşması olayları başlatır: önce evlilik dışı bir ilişki ve nihayet Leurent'ın Camille'i öldürmesi. Geleneksel açıdan ele alınacak olursa, **Thérèse Raquin**'in kahramanları ampirik olarak şu şekilde sınıflandırılabilir:

Temel kahramanlar: Thérèse Raquin, kocası Camille, aşığı Laurent ve yaşlı halası Madame Raquin.

İkincil kahramanlar: Polis komiseri Michaud, oğlu Olivier, kızı Suzanne, Orléans'da yaşlı bir demiryolu memuru Grivet.

Diğer kahramanlar: Pont-Neuf pasajının butik sahipleri, Thérèse'in babası kaptan Dagens, Thérèse'in annesi ("çok güzel bir yerli kadın"), Madame Raquin'e Pont-Neuf pasajını gösteren Vernon'lu yaşlı bir kadın, Laurent'ın babası vs.

Daha baştan şöyle bir soru insanın aklına geliyor: "kahraman" nedir? Bir "kahraman" olmayı kim hakkediyor? Sadece olayın gerçek sürükleyicileri olan ve konunun etraflarında oluştuğu ön plandaki kişiler mi? Bizzat hatta gıyaben bir olayın faili olan ve farklı şekillerde anlatıyı aktarabilen her rol mü? Dikkati az bir okuyucu için önemsiz olan bu tereddütler gerçek sorunlar ortaya koyar. Philippe Hamon, Emile Zola'nın,

---

[1] Bkz. J.-P. Goldenstein, **Pour lire le roman**, de Boeck-Duculot, 6. Baskı, 1989, Bölüm 3.

" 'kahraman etkisi'nin öncelikle ortaya çıktığı **La Faute de l'Abbé Mouret** adlı eserinden örneklerle bunu sınırlandırır:

Demetlerin üzerine uzanmış Teuse, pazarın girişine Puget'nin bir öğrencisinin yaptığı Cybèle heykelinden bahsetmek istiyordu. Papaz Mouret, cevap vermeden, onu yavaşça salonun dışına itti [...]. Senin bahçen burada şaka yapmaz, dedi Serge[...]. Açılmış çiçekler, açık dudaklar ruhlarını ortaya çıkarırlar[...]. Park muhteşem bir şekilde alkışlıyordu[...].Büyük Lise, bir inekti. Papaz Caffin'in mezarının üstünde biten bir avuç yağlı yaprağı yavaş yavaş yiyordu.[2]

P.Hamon, metnin detayına girmek isteyen endişeli bir araştırmacının bu "kahraman karmaşası" karşısında duyduğu şaşkınlığa dikkat çeker. Rus formalist Victor Chklovski şöyle yazar:

"[...] Tchekhov derdi ki, bir anlatıda duvara asılı bir tüfekten söz ediliyorsa, sonunda birinin onunla ateş etmesi gerekir."[3]

Rougon-Macquart'a dahil olmayan **Thérèse Raquin** romanında, kedi François'nın rolünü sorgulayarak, işte bu tip mikro hikayeleri ele alacağız. Böyle bir faaliyeti, okumanın bir kez daha okumaktan geçtiğini göz önünde tutarak, ancak iyi sonuçlandırabiliriz. P.Hamon bu konuda şöyle diyor: "Okumak, sadece dizgesel bilgileri 'izlemek' değil, aynı zamanda bu bilgileri bir hiyerarşi içine koymak, dağınık ve birbirini izleyen elemanları bütüncül ve bağdaşık değerler sistemi halinde yeniden düzenlemek ve lokalden hareketle globali yeniden oluşturmaktır."

Öyleyse **Thérèse Raquin**'de kedi François'nın yeri ve rolünü bu hazırlık bilgileri ışığında okuyalım.

KEDİDEN ÖTE BİR KEDİ

Tasvir edilen bir kedi

François, metinde bu nokta sıkça geçer, benekli yani "koyu çizgili" (Petit Robert) bir kedidir. François'yı çizgili bir kedi olarak koymak, onun vahşi olduğu anlamına gelir. Bu vahşilik duygusu ona hakim olduğu gibi, dayanıklı görünüşünün altında, Thérèse'e de hakim olmaktadır. Ama okuyucu aynı zamanda kedinin tüyleriyle morgdaki Camille'in göğsünün tasviri arasında bir benzerlik kurabilir:

---

[2] Bkz.Philippe Hamon, **Le personnel du roman**, Droz Yayınları, 1983, s. 19.

[3] Bkz. Victor Chklovski, **Sur la théorie de la prose**, Rusça'dan çeviren Guy Verret, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973, s. 160.

"Yeşilimsi göğsünün kenarlarında siyah şeritler vardı" (s. 133)

Ayrıca belli belirsiz bir tasvir imgesi yoluyla, ikisi de Laurent'ın kurbanları olacak olan bir insan aktörle bir hayvan aktör arasında bir bağ da kurabilir okuyucu.

İsmi olan bir kedi

Romana önce "çizgili büyük bir kedi"(s.68) olarak girdi, sonra "kedi" ve nihayet "Madame Raquin'in Vernon'dan getirdiği büyük çizgili kedi" olarak François ismini aldı (s.81). **Rougon-Macquart**'da (**Thérèse Raquin**'in bu genel başlığa dahil olmadığını unutmayalım) bu ismi taşıyan pek çok kahraman mevcuttur: **Le Ventre de Paris**'de Halles'li sebze yetiştiricisi Madame François, **Assommoir**'da şarap tüccarı François, **Nana**'da Nana'nın kapıcısı François. İlk etapta akla gelen bu listeye, Henri Mitterand'ın, insan indeksinin yanı sıra hayvan indeksini de eklediği, Bibliothèque de la Pléiade baskısındaki (cilt 5, 1967) bilgileri de zikredebiliriz. H.Mitterand'ın listesine göre **Rougon-Macquart**'da kırk beş hayvanın adı geçmektedir: bir eşek, iki erkek kedi, bir dişi kedi, yirmi bir at, bir kısrak, bir dişi tay, sekiz köpek, bir akbaba, bir domuz, bir horoz, bir tavşan bir boğa ve beş inek. Böyle bir listeyi hemen inceleyebiliriz. Mesela, eserde tasvir edilen veya edilmeyenlerin dağılımı, evcil hayvanlarla diğerleri, şehir hayvanlarıyla kır hayvanları, erkeklerle dişiler, eti yenenlerle sevgiyle beslenenler ve insana faydalı olanlarla süs hayvanları arasındaki farklılıkları ele alabiliriz.

Bu liste sayesinde, bir yazarın hayvan öykülerini, kendinden önceki, çağdaşı veya sonraki bir yazarın hayvan öyküleriyle (Lautréamont'un, Colette'in öyküleri...) karşılaştırabiliriz. Ama özellikle bu "detay" türüne - zaten edebiyat bu tür detaylardan oluşur- dikkat göstererek bir yazarın eserinde hayvan öykülerinin fonksiyonu hakkında değerlendirme yapabiliriz. **La Joie de vivre**'de Chanteau ailesinin dişi kedisinin adı Minouche, **La Faute de l'abbé Mouret**'de Désirée Mouret'nin beslediği erkek kedinin adı Moumou, **Le Ventre de Paris**'de Pauline Quenu'nün kedisinin adı da Mouton'dur. Romanımızdaki kedinin bir insan ismini aldığını göz ardı etmemek gerekir. Niçi Zola bu hayvana François adını vermiştir? Bunun hiçbir kesin cevabı yoksa da, romanın bütünü okunduğunda bazı varsayımlarda bulunabiliriz. Öncelikle belirtelim ki "François" ismi iki konuyu akla getirmektedir. Birincisi "sang-froid" (soğukkanlılık). Laurent kesinlikle soğukkanlı değildir. Kedi "düşmanının en küçük hareketlerini müthiş bir sükunetle izlerken" (ss. 180-181), o heyecanının ve sıkıntısının kurbanı olmuştur. Bu hatası yüzünden planları suya düşmüştür. Bunun aksine, soğukkanlılık Thérèse'in bir özelliğidir: " Thérèse olağanüstü bir soğukkanlılığa, korkunç güdülerini gizleyen aşikar bir sükunete sahipti." (s.

72) İkincisi ise, ne Laurent'ın ne de Thérèse'in uyamadıkları bir emirdir: "sois franc" (Açık sözlü ol). Ama, kedinin, Zola'nın yedi yaşındayken kaybettiği babasının adını taşıması hayret verici bir olaydır. Romanda, bazı psikanalistlerin Baba Kanunu dedikleri şeyin, bilerek veya bilmeyerek, bir izi var mıdır? Romanda, sessiz ama Kanunu ihlal etmeyecek kadar da katı, bir hami rolünü oynamaktadır kedi.

Etkin bir güç

Bu konu, bizim, kedinin romandaki temel kahramanlar için ne ifade ettiği konusunu ele almamıza neden olmaktadır. Bunun tek bir cevabı mümkün görünmemektedir. Her şeyden önce bu, bir çok karşılığı olan bir işarettir: Vernon'daki huzurun bir şahidi, sessiz ama acımasız bir yargıç, şuurun gözü, pişmanlık...

Laurent için François, hem arzusunun (Thérèse) hem de kininin (Camille) objesini temsil etmektedir. Zina olayının şahidi olan ve bir insan adı taşıyan kedi, sonunda Laurent'ın hasta ruhu için (s. 180) o derece "gerçek bir kişi" haline gelmiştir ki, bu Laurent'ın bir saplantısı olmuştur. Laurent tekrar resime başlayıp hayvan resimleri çizdiğinde, "köpekler ve kediler belli belirsiz Camille'e benziyordu" (s. 205). Zaten ne zaman Thérèse kediyle ilgilense, Laurent köpeğe yakınlık gösterir ve kedileri hiç sevmez. Cinayetten sonra ve evlilikten önce, Thérèse aşığını "kendisini koruyup kollayan bir köpek" (s. 142) olarak hayal etmektedir.

Thérèse ile kedi arasındaki bağların aynı cins olduklarını söyleyebiliriz. Thérèse şahsen kediye benzemektedir. Zola'nın yaptığı Thérèse portresi "kedi huyluluk" ile doludur:

"Saatlerce ateşin önünde bağdaş kurarak oturur, gözlerini kırpmadan düşünceli bir şekilde alevlere bakardı [...] alçak sesle konuşma, sessizce yürüme, gözleri açık ve boş bakışlarla bir sandalyede sessiz ve hareketsiz oturma alışkanlıklarını edinmişti. Kolunu kaldırdığında veya adım attığında, onda bir kedi esnekliği sezilirdi [...]" (s. 72)

Zaten, François'nın sahibesinin zina ilişkisi hakkında düşündüklerini ifade edebilmesi için ona kendisinde olmayan konuşma melekesini de Thérèse verecektir (s. 98):

"Hanımefendiyle Beyefendi yatak odasında ateşli bir şekilde öpüşüyorlar; benden çekinmediler [...] (Hanımefendi) kedi taklidi yapıyor, ellerini kedi pençesi gibi ileri uzatıyor, omuzlarını kedi gibi dalgalandırıyordu."

Bu andan itibaren, Thérèse'in Laurent için çekici-tiksindirici gibi iki yönlü bir obje haline gelmesine şaşmamak gerekir. Kedi, romanın ortaya

koyduğu krizin, anlatının başında tasvir edilen sıkıcı ve düzenli dünyada gün ışığına çıkardığı, Thérèse'in vahşi içtenliğini sembolize eder.

Laurent'ın yaptığı rezil portrede (Bkz.s. 179), Camille için kedi suçtan sonraki boğulmanın temsili haline gelmiştir. Laurent'ın sonunda kediyi öldürmesi, daha önce Camille'i öldürmesinin tekrarından başka bir şey değildir; 116-121 ve 240. sayfalardaki her iki sahne paralel okunmalıdır. Burada genel olarak aynı davranışlar, aynı sözcükler görülecektir.

Kediyi Vernon'dan (çocuk masumiyetinin ve eski mutluluğun yeri) Paris'e (felaket ve bayağılaşmanın yeri) getiren Madame Raquin'e göre, François ve Camille sonunda vazgeçilmez birer varlık oldular. "Madame Raquin, Camille için ağladığı kadar hemen hemen François için de ağlar" (s. 241). Sonuç bölümünde, François Laurent tarafından öldürüldükten sonra, Madame Raquin açıkça kedinin yerini alır ve iki aşığın sonunu "sabit ve dokunaklı bakışlarla" (s. 252) izler. Bu konuda daha önce, romanda Madame Raquin, François ve portreyi birbirine bağlayan bölümlerin şeklini zikretmiştim. Okuyuculara **Pour lire le roman** (s. 61) daki tabloyu ve ardındaki yorumları okumalarını öneririm.

Görülüyor ki, **Thérèse Raquin**'de kedinin sadece dekoratif bir işlevi yoktur. Aynı zamanda temel kahramanların her birinin ve felaketin aktörlerinin özelliklerini düzenleyen etkin bir gücü de temsil eder. Bu tür fenomenlere sıradan kurmacalarda sık sık rastlanır. Kuşkusuz, romanesk bir anlatının konu yapısına daha yakın olmak için, bu olayın farkına varmak okuyucuya düşmektedir. Teorik planda ise, bu tür bir ayrıntı, umarım yeterince ortaya koyabildim, ikincil kahraman kavramının tekrar gözden geçirilmesine yol açmıştır. Pratikte de, anlaşılacaktır ki, hiçbir detay aksesuar değildir: **bir anlatıda her şeyin bir anlamı vardır.***

* Vurgu bize ait.

LIEBESGEDICHTE UNPOLITISCH?

Oder Politisierung der Liebe

Ali Osman Öztürk*

(Abstract)
Love poems apolitical? Or the politicalization of the love

Human reality is neither asocial nor apolitical. Love certainly requires a beloved one, but affection may extend to many. Fried considers everything first as "concept" then as "action". For him, a love poem may be committed, but it should not reveal its commitment.

Fried is a poet of political enlightenment, but also a sage, a "poeta doctus," as his short love poems, which are written in simple language and understandable style, unfolds. The apolitical love poems of his speak out for his virtue of responsibility that extends to involve love as well. We observe that he always prefers to feel responsibility without ever paying attention to the fact that it brings unhappiness.

Keywords: **Love poem (Liebesgedicht), apolitical (unpolitisch), responsibility (Verantwortung), causality (Kausalität), engagement (Engagement).**

Erich Fried, bekannt vor allem als ein politischer Dichter (s. zu einer relativ ausführlichen Biographie Lennartz 1978, sv.), hat auch Liebesgedichte geschrieben. Sein auf einer lakonischen Sprache beruhender Stil und die Stilmittel wie Paradox, Antithese und dialektischer Umschlag in seinen politischen Gedichten sind ebenfalls charakteristisch in den Liebesgedichten beibehalten. Liebesgedichte bedeuten für Fried keine Abkehr von der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie es z.B. bei Paul Celan der Fall sein konnte (vgl. Kaiser 1978), sondern antithetische

* Doz. Dr., Fakultät für Geistes- und Naturwissenschaften an der Selcuk Universität zu Konya/ Türkei (SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü)

Reflexionen im persönlich-menschlichen Bereich bzw. die Gedanken zu politischen Verhältnissen aus subjektiver Sicht.

Inwieweit die Liebesgedichte von Fried, die zu den erfolgreichsten Liebesgedichten in deutscher Sprache gezählt werden, als unpolitisch zu bezeichnen sind, kann man sich natürlich fragen. Aber wir müssen sie als solche ansehen, weil er selbst sie außerhalb der Politik plaziert, indem er sie nicht zuletzt mit *"Liebesgedichte"* betitelt. Sie sind insgesamt Gedichte „unpolitischen Inhalts", wenigstens in der Oberflächenstruktur und dem Gegengeschlecht „Frau" gewidmet. Im folgenden wird von der literarischen Persönlichkeit des Dichters anhand seiner Liebesgedichte die Rede sein. Es wird versucht, ausgehend von der expliziten Liebesdichtung, die Tiefenstruktur der Gedichte offenzulegen. Hauptthese meiner Ausführungen ist, daß Fried kein einseitig politischer Dichter ist, sondern ein Poeta doctus, der die Welt und Erscheinungen aus verschiedenen Perspektiven beobachtet.

Doch sein politisches Engagement und die Exilerfahrungen verschwinden hinter der Thematik seiner Gedichte (Seitenangaben im folgenden nach [Fried 1996]) nicht gänzlich; im Gegenteil tragen sie zur Vertiefung der Gefühlsebene und zur Multidimensionalität der fiktiven Erlebnisse bei. Im Gedicht *„Worte"* (S. 9) z.B. kommen seine Sehnsucht nach Wien und seine Exilsituation als Liebesworte, die für die Liebste in Wien bestimmt zu sein scheinen, zum Ausdruck:

Und dann fliegen einige von den müden Worten
und einige Tippfehler die über sich selber lachen
mit oder ohne die halben und ganzen Gedanken
aus dem Londoner Elend über Meer und Flachland und Berge
immer wieder hinüber zur selben Stelle
Und morgens wenn du die Stufen hinuntergehst durch den Garten
und stehenbleibst und aufmerksam wirst und hinsiehst
kannst du sie sitzen sehen oder auch flattern hören
ein wenig verfroren und vielleicht noch ein wenig verloren
und immer ganz dumm vor Glück daß sie wirklich bei dir sind

Auch das Denken an die Geliebte bedeutet für Fried einen wichtigen Teil der *"Gedankenfreiheit"* (S. 10):

Wenn ich an deinen Mund denke
wie du mir etwas erzählst
dann denke ich
an deine Worte
und an deine Gedanken
und an den Ausdruck

deiner Augen
beim Sprechen

Nach seiner Ansicht ist das Denken die Voraussetzung der Freiheit und die Freiheit die des Denkens: Wenn einer frei ist, wird er denken oder umgekehrt, wenn er denkt, soll er frei sein. Diese Version der Descartes-Aussage (*Cogito, ergo sum = Ich denke, also bin ich*) ist tief bis in die Beschreibung banaler alltäglicher Ereignisse in seine Gedichte eingedrungen. Die philosophischen Axiome der Kausalität bilden den Hintergrund seiner Denkart. In seinem Gedicht *„Ungewiß"* wird die im Titel angesprochene Ungewißheit schon am Anfang des Textes negiert. Entsprechend dem Stil mehrerer seiner Gedichte (vgl. z.B. *„Bedingung"* [S. 11] und *„Warum"* [S. 35]), läßt sich hier dialektische Denkweise feststellen: die jeweilige Antithese wird der ersten These immer gegenübergestellt, um sie zu begründen (S. 11):

Ungewiß

Ich habe Augen
weil ich dich sehe
Ich habe Ohren
weil ich dich höre
Ich habe einen Mund
weil ich dich küsse

Habe ich
dieselben Augen und Ohren
wenn ich dich nicht
sehe und höre
und denselben Mund
wenn ich dich nicht küsse?

Diese Perspektive bestimmt auch die Syntax des Gedichtes *„Bedingung"* (S. 11): Alles ist das Ergebnis einer Bedingung oder die Bedingung eines Ergebnisses. Das Kausalitätsprinzip umfaßt unmittelbar das ganze Leben und es wird bei Fried in Form einer Absurdität ausgedrückt: *„Wenn es Sinn hätte/ zu leben/ hätte es Sinn/ zu leben/ Wenn es Sinn hätte/ noch zu hoffen/ hätte es Sinn/ noch zu hoffen/ Wenn es Sinn hätte/ sterben zu wollen/ hätte es Sinn/ sterben zu wollen/ Fast alles hätte Sinn/ wenn es Sinn hätte"*. Im Grunde genommen ist die Absurdität genauso sinnlos wie die Lebenswirklichkeit, aber genauso systematisch gereiht: *leben – hoffen und sterben*. Die Intensivierung der Aussage durch die Zuspitzung (Klimax) verliert mit dem Tod zugleich ihre Bedeutung (vgl. noch *„Was ist Leben?"*; S. 17). Die Wortf*olge* ist so strukturiert, daß wir nicht genau wissen, ob sie zielgerichtet oder nicht zielgerichtet wirkt. Je nach dem Lesen ist beides möglich.

Dank des Strukturprinzips der Verse desselben Gedichts wird auch auf die anscheinende Eintönigkeit des Lebens hingewiesen: „Wenn das Leben einen Sinn hat, hat das Leben einen Sinn" Also, wenn es so ist, ist es so. Auch die parallelen Sätze (Parallelismus) und Aufreihung einfacher Sätze scheinen dazu dienen (vgl. z.B. *„Dich"*; S. 10). Die Monotonie im Leben wird durch Wiederholung derselben Sätze angedeutet, aber plötzlich, wie im Traum, der alles auf den Kopf stellt, verändert ein Wort seinen Platz und es entsteht ein Erstaunliches dazwischen. Genau dieses Erstaunliche, das etwas Außergewöhnliches darstellt, wird zu einer Lebensmotivation: Er spricht vom „Sich lieben" in einer Zeit, wo die Leute *„einander verhungern lassen/ Sich lieben und wissen/ daß man wenig dagegen tun kann/ Sich lieben/ und versuchen nicht stumpf zu werden/ Sich lieben/ und mit der Zeit/ einander töten/ Und doch sich lieben/ mit immer besseren Waffen"* (S. 43). Die im Kontext außergewöhnliche *Waffe* verliert auf diese Weise ihre böse Bedeutung und wird zu einem menschenfreundlichen Instrument.

Fried veranschaulicht seine Lebensphilosophie, die Erfahrungen der Menschen würden sich als These und Antithese aufeinander beziehen, dadurch, daß man alles, was man verloren zu haben glaubt, allmählich eins nach dem anderen wieder zurück gewinnen kann. Daß etwas vor- oder abhanden ist, scheint gleichwertig zu sein. Man bekommt den Eindruck, als ob alle Probleme nicht durch eigene Mühe des Menschen, sondern von alleine gelöst würden (S. 14):

Alles
was tut
als hätte ich es verloren
sammelt sich heimlich
und ordnet sich
ganz von selbst
zu einem Haus
mit eingerichteten Zimmern

Allerdings nicht die bösen Menschen und Regime, die Fried zum Exil, zu Notsituationen und Entbehrungen verurteilen, sondern die Erlebnisse und Erfahrungen des leidenden Menschen als Gegenleistung für das, was er künftig verdient hat; das ist eine weise (um nicht „mystische" zu sagen) Wahrnehmung des Lebens. Aus diesem Grund werden die Tiefen der Begebenheiten, die wir nicht durch fünf Sinnesorgane wahrzunehmen vermögen, mit Hilfe der Verdichtung der Wortfolge (Synestesie) wahrnehmbar gemacht. Deshalb werden die Schwere der Angst, die Größe und Breite der Liebe und die Farbe der Sehnsucht angesprochen. Die Tatsache, daß man für Glück etwas als Gegenleistung erbringen muß, läßt sich in Frieds Dichtung als eine absolute Bedingung feststellen (S. 16):

Notwendige Fragen
Das Gewicht
der Angst
Die Länge und Breite
der Liebe
Die Farbe
der Sehnsucht
im Schatten
und in der Sonne

Wieviel Steine
geschluckt werden müssen
als Strafe
für Glück
und wie tief
man graben muß
bis der Acker
Milch gibt und Honig

Doch wenn wir Erich Fried anhand der bereits angeführten Gedichten zu verstehen versuchen, entsteht der falsche Eindruck, er sei eines passiven Charakters, der sich freiwillig zum Leiden meldet und wartet, daß die Probleme von alleine gelöst würden. Das stimmt im Falle von Fried nicht. Er lehnt zwar nicht ab, das Leben einfach so, wie es ist, zu akzeptieren, aber er ist doch der Ansicht, daß es in positiver Richtung zu verändern ist. Das Leben ist für ihn die Wärme des Wassers im Bad, das Küssen der Lippen am nackten Körper und aber auch die Auflehnung gegen Unrecht, d.h. es umfaßt neben allem Naiven auch die Verantwortung für das, was zu tun ist (S. 17):

Leben
das ist der Zorn
auf das Unrecht in unseren Ländern
(...)
Der Zorn auf das Unrecht
genügt nicht
Wir müssen es auch ergründen

und etwas
gegen es tun
Das ist Leben

Es sind bei Fried zwei Lebensbereiche zu unterscheiden; ein persönlicher und ein gesellschaftlicher. Im persönlichen Bereich tritt er für Bequemlichkeit, im gesellschaftlichen hingegen für Verantwortung ein. Seinem Gedicht *„Nachtlied"* ist zu entnehmen, daß er im persönlichen Bereich gegen die Außenwelt verschlossen bleibt und die Liebe

ungezwungen zu geniessen wünscht. Die Verteidigung dieses Bereichs ist aber für immer und überall wiederum durch Liebe möglich (S. 18):

Auf deine Brüste zwei Sterne
auf deine Augen zwei Küsse
in der Nacht
unter dem gleichgültigen Himmel

Auf deine Augen zwei Sterne
auf deine Brüste zwei Küsse
in der Nacht
unter den mundlosen Wolken

Unsere Küsse
und unsere Sterne müssen
wir selbst einander geben
unter wetterwendischen Himmeln

oder in einem Zimmer
eines Hauses das steht
vielleicht in einem Land
in dem wir uns wehren müssen

Doch in den Atempausen
dieses Sichtwehrens
Brüste und Augen für uns
Himmel und Sterne und Küsse

Im Falle der Vergesellschaftlichung dieser Verteidigung wird jeder für den anderen zum Lebensgefährten und Teilnehmer sowie Vertreter der Solidarität *„In dieser Zeit"* (S. 19):

(...)
Vielleicht
wenn du wirklich
bei mir wärest
um mich zu halten

um zu liegen auf mir
in der Nacht
damit dieser Sog
mich nicht fortreißt

weil auch du
immer wieder
ankämpfst
gegen das alles

Und gegen das alles
für dich
ich
als dein Gegengewicht?

Vielleicht
wenn ich wirklich
bei dir bin
um dich zu halten

Sei es persönlicher oder gesellschaftlicher Bereich oder solle man sich zum Leben passiv oder aktiv verhalten, geschieht die Wahrnehmung der Welt und der Menschen auf alle Fälle in dialektischer Art. Hier ist also keine einseitige und eindimensionale, keine etwas von Alternativen ausschließende und es verabsolutierende Betrachtungsweise im Spiel. Das beweist sich auch durch die Sprachspiele des Dichters; eine Strophe wiederholt sich jeweils in der folgenden. Der übrige Teil bleibt zwar derselbe, aber so wird einerseits der Sachverhalt aus zwei verschiedenen Perspektiven beobachtet und andererseits wird die Dynamik des Gedichts ununterbrochen fortgesetzt:

Vielleicht wenn **du** wirklich bei **mir** wärest um **mich** zu halten	Vielleicht wenn **ich** wirklich bei **dir** bin um **dich** zu halten

Die Multidimensionalisierung und Differenzierung des Sachverhalts durch Veränderung eines einzigen Elements im Satz ist ein von Fried gern gebrauchtes Stilmittel (S. 10):

Dich nicht **näher** denken
und dich nicht **weiter** denken
dich denken wo du bist
weil du dort wirklich bist

Dich nicht **älter** denken
und dich nicht **jünger** denken
nicht **größer** nicht **kleiner**
nicht **hitziger** und nicht **kälter**
(...)

Im wirklichen Leben werden die Wirklichkeit und Illusion beide zusammen wahrgenommen; anders ausgedrückt, ist die Illusion eine Wirklichkeit oder die Wirklichkeit schließt sie nicht aus. Bei Fried findet das im *„Ungewiß"*en (S. 35) Bereich zwischen der Fiktion und dem Leben seinen Ausdruck: *„Aus dem Leben/ bin ich/ in die Gedichte gegangen/ Aus den/Gedichten/ bin ich/ ins Leben gegangen/ Welcher Weg/ wird am Ende/ besser gewesen sein?"*

Sich mit Illusionen abzufinden, ist bei uns eine weit verbreitete Lebensart. Unter idealistischen Plaudereien lebt man in einer dazu im

krassen Widerspruch stehenden Wirklichkeit, die man dann zu tarnen und als gültig zu erklären versucht. Falls jemand Widerstand leisten würde, tendiert man meist dazu, ihn zu bestrafen. Bei jeder Gelegenheit redet man ewig darüber, was gemäß den Gesetzen und Moralvorstellungen zu machen sei, wie sie verletzt und welche Maßnahmen dagegen zu treffen seien usw.

So verschaft man sich eine Art Bequemlichkeit, weil man glaubt, die Aufgabe, die einem hinsichtlich der gesellschaftlichen Verantwortung zukommt, durch Kritisierung der Probleme erfüllt zu haben. Dies ist nichts als eine Illusion. Gleich danach, wenn man angesichts der bereits propagierten Ideale seinen Finger erheben sollte, würde man in die Augen desjenigen, dem man eben predigte, schauen und sich wundern, wie verantwortungslos sich *das* Gegenüber benehme. Es müsse ja etwas geschehen. Im selben Augenblick hat man nicht nur Zuflucht zur eigenen Bequemlichkeit genommen, sondern zum Gefühl der Genugtuung; man hat ja im illusionären Bereich die gebührende Aufgabe getan, indem man den Feind auf der Leinwand mit dem Hauptcharakter ausfindig machte und ihn zur Strafe verurteilte. Die Zuflucht zur illusorischen Begründung ist eigentlich nichts als Angst vor dem Risiko, sich mit dem Unrecht und den Behörden zu konfrontieren.

Das Zusammenspiel bzw. das Zusammengehen von Wirklichkeit und Illusion nimmt in den unpolitischen Gedichten von Fried einen wichtigen Platz ein. Die Unbestimmtheit zwischen diesen Bereichen ist hinsichtlich der Auswirkung nicht immer gleichwertig. Anders ausgedrückt, kann die Unbestimmtheit im persönlichen Bereich, die sich relativ harmlos auf die Realität auswirkt, zu ganz unterschiedlichen Folgen führen. Jemand kann seine Irrungen und Wirrungen auf sein persönliches Leben beschränken und dies interessiert dann keinen anderen. Aber im gesellschaftlichen Bereich müssen auch eventuelle, und zwar negative Auswirkungen jener Illusionen zuungunsten anderer mitgerechnet werden.

Im Gedicht *„Tagtraum"* (S. 30) ist einer so müde, daß er keinen Tee kochen kann, sich aber vorstellt, ohne sich zu bewegen, eine volle Tasse Tee zu trinken, die Liebste zu küssen, sie zu liebkosen und ihr etwas zu erzählen. In dieser Illusion kann er das Aufmachen seiner Augen solange aufschieben, wie er will, weil er weiß, daß es nur eine Illusion ist:

(...)
Und ich bin zu wach
um die Augen zu öffnen
und dich sehen zu wollen
und zu sehen

daß du
nicht da bist

Darf man sich im gesellschaftlichen Leben dieser Illusion hingeben, ohne auf Reaktionen zu stoßen und möglichen Schaden zu verursachen? Gesellschaftliche Defizite bzw. Korruptionen bleiben immer noch bestehen, auch wenn wir unsere Augen davor verschließen möchten. Schmiergeldzahlungen oder Menschenrechtsverletzungen z.B. geschehen wirklich, auch wenn wir behaupten, das alles sei gesetzwidrig. Diese *Täuschung* bleibt dann nicht nur *einfach* Illusion. Sie schadet so real in der Wirklichkeit, daß die Defizite nicht auf Zeit- und Kraftverschwendung beschränkt bleiben. Man wird auch seine moralischen Werte angesichts der gesellschaftlichen Vorgaben aufgeben müssen, weil eine Weiterverfolgung die eigene Zukunft untergraben wird. Denn neue Generationen werden in einer Gesellschaft mit Doppelmoral aufwachsen und von diesen korrupten Verhältnissen nicht verschont bleiben; sie werden entweder ihr Vertrauen auf die Erwachsenenwelt verlieren oder aber davon „verseucht" werden.

Wie schön
daß wir Hand in Hand
in den Garten gehen
und unseren jungen Baum
begießen
und pflegen

Ich klaube Raupen ab
Du bringst ihm Wasser!
Wie grün er wäre
wenn wir ihm nicht
die Wurzel
abgehackt hätten

Die Wurzel in Frieds Gedicht *„Die guten Gärtner"* (S. 31) symbolisiert meiner Ansicht nach nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft der Gesellschaft, die möglicherweise unter einem moralischen Verfall leidet. Genauso im folgenden orientieren die Wurzeln den Leser sowohl über die Zukunft wie auch über die Vergangenheit. Im Gedicht *„Ich"* (S. 84) scheint (anhand einer Spurensuche nach romantischer Vergangenheit des Dichters) doch eine mystische/ mystifizierende Betrachtungsweise der Objekte von Belang zu sein. Seine Mystik, wenn überhaupt, wird aber nicht von Tradition oder Glauben, sondern durch eigene Lebenserfahrungen und –weisheit gespeist. Er will sich dabei wie ein durchschnittlicher Bürger auf der Strasse sehen. Ist denn nicht in jedem ein Stück Imagination vorhanden?

Was andere Hunger nennen
das ernährt mich
Was andere Unglück nennen
das ist mein Glück

Ich bin keine Blume
kein Moos
Ich bin eine Flechte
Ich ätze mich tausend Jahre lang in einen Stein

Ich möchte ein Baum sein
Ich möchte ein Leben lang
deine Wurzeln berühren
und trinke bei Tag und bei Nacht

Ich möchte ein Mensch sein
und leben wie Menschen leben
und sterben wie Menschen sterben
Ich habe dich lieb

Schluß

Erich Frieds Gedichte, die hier anfänglich vielleicht *zu* Unrecht als „unpolitisch" bezeichnet *wurden*, sind keineswegs unpolitischen Inhalts. Der liebende Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen, das auf andere Menschen angewiesen, also nicht imstande ist, unpolitisch zu sein. Für Liebe sind mindestens zwei Menschen notwendig, für Humanität aber viele. Von Menschenliebe sprechen, ohne jemanden zu lieben, oder von Tier- und Pflanzenliebe zu sprechen, ohne sie zu lieben, ist *leider* auch menschlich. Fried nimmt etwas zunächst als Wirklichkeit und dann als Handlung wahr, indem er die Inhalte der Begriffe nicht als unumstößlich sieht (S. 80):

Reine und angewandte Dichtung

Liebesgedichte
waren immer schon >engagiert<
oder *anakreontisch*
und nur simuliert

Ein Liebesgedicht, das sich *rein*
über seinen Anlaß erhebt
ist wie ein Vögelein
das über sich selber schwebt

Was immer man also versteht
unter einem *reinen* Gedicht
ein Liebesgedicht an *dich*
ist so etwas hoffentlich nicht

Ein Engagement muß für ihn mit Liebe praktiziert werden: Es *„...soll so sein/ daß keiner/ es merkt (...) ich meine/ man soll es nicht merken müssen/ daß es [engagiert] ist/ sonst ist es wahrscheinlich/ nur ein verkrampftes [engagiertes] Liebesgedicht"* (S. 80). Er sieht sich also nicht nur als einen aufklärerischen politischen Dichter, sondern auch *als* Poeta doctus in seinen Liebesgedichten, die er in knapper Sprache verfaßt hat. Seine Offenheit gegenüber Widersprüchen und der einfache Stil lassen auf die Klarheit seiner Gedanken schließen. Er ist bis hinein in die „Liebe" von Verantwortungsgefühl geleitet, auch seine Liebesgedichte haben die Aufgabe, den Vorrang der Verantwortung, den man in der Gesellschaft für das, was zu tun ist, übernehmen muß, zu dokumentieren. Er selbst trifft seine Auswahl in dieser Richtung, auch wenn sie ihm alles Unglückliche auferlegen würde (S. 95):

Meine Wahl

Gesetzt ich verliere dich
und habe dann zu entscheiden
ob ich dich noch ein Mal sehe
und ich weiß:
Das nächste Mal
bringst du mir zehnmal mehr Unglück
und zehnmal weniger Glück

Was würde ich wählen?

Ich wäre sinnlos vor Glück
dich wiederzusehen

•

Literaturverzeichnis

Fried, Erich (1996): **Liebesgedichte**, Berlin (= Verlag Klaus Wagenbach).
Fried, E.: **Gesammelte Werke**. Bde. 1-4. Hg. von Volker Kaukoreit und Klaus Wagenbach. Berlin: Wagenbach 1993.
Kaiser, Gerhard R. (Hg.) (1978): **Die deutsche Literatur in Text und Darstellung**, Bd. 16: Gegenwart, Stuttgart, s. 57-59 (= Reclam Universal-Bibliothek, Nr. 9661)
Lennartz, Franz (1978): **Deutsche Schriftsteller der Gegenwart**, 11. Erw. Aufl., Stuttgart, s. 203-205 (= Kröner, Bd. 151).

LYKAONİA BÖLGESİNDE KYBELE KÜLTÜ: BEYŞEHİR VE SEYDİŞEHİR İLÇELERİ

Asuman BALDIRAN* / Bilal SÖĞÜT**

Anadolu'da ana tanrıça ile ilgili bulgular İlk Cilalı Taş Çağı insanıyla Çayönü ve Nevali Çori'de başlamıştır. Daha sonra Çatalhöyük ve Hacılar'da yaşatılmış ve asırlar sonra gelenekselleşmiştir[1]. Ana tanrıça çağlar boyunca değişik dönem ve toplumlarda farklı isimler almış, ancak asıl niteliği ve işlevi olan doğurganlık ve üreme hep aynı kalmıştır[2]. Kaynağı Anadolu olan bu inanış, Demir Çağı Anadolu'sunda ve sonrasında da özde aynı kalarak sadece isimde değişikliğe uğrayarak devam etmiştir.

Bu inanış Anadolu'da pek çok bölgede görülmesine rağmen Lykaonia Bölgesi'nden bilinen anıtlar çok azdır. Yalnız Konya'nın Sızma kasabasındaki antik kentte bir Kybele kutsal alanının olduğu anlaşılmaktadır[3]. Sızma'da bulunup Konya Arkeoloji Müzesi'ne götürülen ve Ali Demir'in evinin duvarında devşirme malzeme olarak kullanılan Kybele

* Yrd. Doç. Dr. Asuman Baldıran, Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü Kampüs / KONYA

** Yrd. Doç. Dr. Bilal Söğüt, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji-Sanat Tarihi Bölümü DENİZLİ

Makale 2-4 Temmuz 2000 yılında 2.Uluslararası Psidia Antiocheia Sempozyumunda sunulmuştur.

[1] Işık 1999, 15.

[2] Vermaseren 1977, 21-24; Naumann 1983, 17 ; Işık 1999, 22.

[3] Burada Kybele'ye Zizimene adıyla tapınılmaktadır. Antik yerleşim hakkında bkz. RE, V, 1, 652. 1903 (Jessen) 652; R. O Arık, 1956, 23 vd. Robinson 1927, 28 ; Ramsay JHS, XXXVIII, 1918, 148. Sızma'dan birkaç yazıt yayınlanmıştır. Bkz. Laminger-Pascher 1984, 87-94.

heykelleri de Sızma'da bir kutsal alanın varlığını doğrulamaktadır[4]. Lykaonia'nın kuzeyinde Phrygia bölgesinde kaya anıtları tespit edilmiştir. Lykaonia'nın güneyinde Dağlık Kilikya Bölgesi'nden Dibektaşı[5] ve Domuztepe[6] örnekleri bilinmektedir. Yaptığımız araştırmalar[7] iç bölgelerden güney kıyılarına geçişi sağlayan Lykaonia Bölgesi'nde de farklı tiplerde kaya anıtlarının bulunduğunu ve Kybele kültünün bu bölgede de devam ettiğini göstermektedir. Bu makale devam eden bir çalışmanın ilk bulguları olup, Lykaonia Bölgesi'nde Konya'nın Beyşehir ve Seydişehir ilçelerinde tespit ettiğimiz kaya anıtlarından farklı tiplere ait örnekler ele alınmaktadır.

Araştırmalar sonucunda bu bölgede kaya mihrapları, stel oyukları, sunu çanakları, basamaklı sunaklar ve bunların çoğunluğunun toplu olarak görüldüğü açık hava tapınağı tespit edilmiştir.

A- Kaya Mihrapları (Kült Nişleri):

1- Kybele Kabartmalı Mihraplar: Kybele kabartmalı en güzel örnek Beyşehir'in 11 km. doğusundaki Karahisar Köyü'nde bulunmaktadır. Kabartma köyün kuzeyindeki kayanın güney yamacına yer seviyesinden 10 m. yükseklikteki bir terasta, güneye bakar vaziyette işlenmiştir(Res. 1). Kabartmanın bulunduğu kayanın hemen önünde küçük bir düz set yer almaktadır. Kybele kabartması her iki yanda plaster ve üstte yuvarlak kemerle sınırlandırılan bir niş içerisindedir. Kemerin üst orta kısmında boynuz şeklinde bir tepe akroteri görülmektedir. Niş içerisinde Kybele ayakta durmakta ve cepheden tasvir edilmiştir. Baş kısmı ve kollar tahrip olmuştur. Kybele'nin her iki yanında, dizleri hizasında, başları tanrıçaya dönük olarak iki aslan yer almaktadır[8]. Kybele sağ elinde aşağı doğru sarkan bir yılan tutmaktadır.

---

[4] Sızma kasabasında yaptığımız araştırmalar esnasında Kybele heykelini bulup müzeye götüren kişi ile konuştuk. Bize tarlasında Kybele heykellerini bulduğu yeri gösterdi. Bugün yüzeyde kalıntı kalmamıştır. Yalnız tarla sahibi belirtilen yerde büyük ve orta büyüklükte taşlardan inşa edilmiş duvarların olduğunu fakat bunların daha sonra yerlerinden sökülüp taşlarının kullanıldığını belirtti. Burası ile ilgili anlatılanlar ve bizim gözlemlerimiz belirtilen yerde, muhtemelen içinde bir tapınak da bulunan bir kutsal alanın var olduğunu ve bunun Kybele'ye ait olabileceğini göstermektedir.

[5] Swoboda-Knoll 1935, 45, 69 vd.; Bean-Mitford 1970, 114, no:97-100; Bahar 1991, 44; Zoroğlu 1994, 305,Lev.27.2.1; Bahar 1999, 16, Lev. 45., Işık 1996, 35, Res.15 ; Börher-Klahn 1996, 419 vd.

[6] Bahar 1999, 15, Lev.43.

[7] Devam etmekte olan bu araştırmamız Selçuk Üniversitesi, Araştırma Fonu Saymanlığı tarafından desteklenmektedir. Bölgedeki yüzey araştırması ekibine bizi de dahil eden Doç. Dr. Hasan Bahar'a tekrar teşekkür ederiz.

[8] Aynı tip bir betimleme Hattuşa'da bulunmuş olan Frig Dönemine ait vazo üzerinde de görülmektedir Işık 1999, Res. 37.

Kemerin üzerinde tepe akroteri olarak kullanılan boğa boynuzu, Frigya'da Midaskent kaya mihrabında[9] ve Likya'da Pınara kaya-tapınak gömütünde[10] görülmektedir. F. Işık'ın yorumladığı gibi bu akroterler Çatalhöyük'ten günümüze süre gelen tanrısal bir güç olup[11], betimlenen yerin bir tapınak olduğunu göstermek için yapılmış olmalıdır. Kybele Karahisar'da olduğu gibi Likya bölgesinde Kıncılar kutsal kayasında nişler içerisinde tahtına oturmuş olarak aslanları ile birlikte betimlenmiştir[12]. Kybele'nin dikdörtgen bir niş içerisinde yüzeysel olarak cepheden tasvir edildiği bir kabartma Isauria bölgesinde Dibektaşı yaylasında bir yayla evinin kuzey duvarında duvar taşı olarak kullanılmıştır [13]. Burada Kybele, sabit olmayan yerli kireç taşı dikdörtgen bir blok üzerine işlenmiştir[14]. Kybele'nin yanındaki yılan farklı şekillerde bulunabilmektedir. Şimdi Boston Güzel Sanatlar Müzesi'nde sergilenen, Küçük Asya'nın güneybatısından muhtemelen Frigya bölgesinden giden bir adak stelinde yılan Kybele'nin elindeki kaptan birşeyler içerken betimlenmiştir[15].

2-Kabartmasız Kaya Mihrapları:

İçinde herhangi bir kabartma olmayan nişler büyüklük olarak esasta iki tip olarak görülmektedir. Bunlardan birisi yatay ve dikey ölçüleri 0,50 m. den az olan ve küçük nişler olarak sınıflandırdığımız örneklerdir. Diğeri yatay ve dikey ölçüleri 1 m.'den fazla olan ve büyük nişler diye ele aldığımız gruptur. Karahisar köyünde antik yerleşimin olduğu tepenin kuzey yamacında küçük ve açık hava tapınağındaki büyük nişlerin cephelerinde yan kenarlarda profilli bir kısım işlenmekte ve bu profilin devamı nişin üst kısmında beşik çatı şeklinde son bulmaktadır. Böylece nişin üst kenarı ile çatı profili arasında kalan bölüm bir alınlık-tympanon izlenimi veren bir tapınak cephesi şeklindedir. Boş olarak bırakılan bu nişlerin içerisinde özde Kybele'nin var olduğu kabul edilince[16] bunun küçük bir naiskos şeklinde değerlendirilmesi yerinde ve uygun olacaktır.

Yukarıda belirtilen iki gruptan en çok küçük ölçekli olanlar ile karşılaşılmaktadır. Küçük ölçekli olanları da kendi arasında kare,

---

[9] Işık 1995, 120, Res.21; Işık 1999, 14
[10] Işık 1995, 120, Res.22
[11] Işık 1999, 11-13.
[12] Işık 1995, 118, Res.18;
[13] Bahar 1999, Lev. XLIV, 2
[14] Bugün Kybele kabartmalı bloğun üzeri sıvalı olduğu için figür görülememektedir.
[15] Ritti -Ceylan 1997, 62-63, Lev. 15 alt. Yazarlar bu kabartmayı kitabe ve Kybele'nin yanında aslanların bulunmamasına bağlı olarak M.S. 3. yüzyılın başları olarak tarihlendirmişlerdir.
[16] "....Tıpkı boşluğa çıkan basamaklı sunaklarda olduğu gibi, ya da mihrabın "kapı" algısıyla kaya derinliğine açıldığı gibi "orada var düşünme" dir bu. Her iki durumda da görünürde bir "hiçe", özde ise bir tanrıya yöneliştir....", Işık 1999, 7.

dikdörtgen, yuvarlak şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Küçük nişlerden birisi diğerlerinden farklı olarak sunu çanağı ile birlikte ele alınmıştır[17](Res. 2). Genelde genişliği ile yüksekliği birbirine yakın olmakla birlikte, Karahisar köyünün kuzeyindeki çeşmenin 40 m. batısındaki bir örnekte olduğu gibi genişliği yüksekliğinin 1/5'inden daha az da olabilmektedir. Küçük nişler genelde toplu olarak yapılmakta, farklı ve aynı tipler karışık bulunmaktadır. Bunlar büyük bir kaya kütlesinin cephesinde belli aralıklarla dağınık bir şekilde 3-6 tane olabilmektedir. Labranda kutsal alanın 50 m. kuzeyindeki kayalıklarda farklı büyüklükte küçük örnekler toplu olarak işlenmiştir. Karışık ya da belirli bir düzen içerisinde yapılan grup şeklindeki küçük nişler bir kutsal alanın girişine yakın bir yerdeki kayalarda ya da kutsal bir alana giden yolun kenarındaki kayalıklara işlenmektedir. Nişlerin derinlikleri her zaman altta ve üste aynı olmamaktadır. Alt ve üst derinlikleri aynı olan nişler vardır. Yalnız büyük bir çoğunluğunda üst derinliği alttakinden daha azdır. Farklı yerlerde bulunan bazı örneklerde ise nişin üst bölümü kayanın eğimine göre başlamakta ve alt kenarı tamamlandığında dikdörtgen bir niş olmaktadır. Nişlerin bu şekilde yapılmaları anlamlarını değiştirmiyordu. Çünkü Termessos batı kayalığı mihraplıklarında tam dikdörtgen olarak oyulan ve üst kısmı kayanın durumuna göre açık bırakılıp alt kısımda dikdörtgeni tamamlayan nişler birlikte işlenmiştir[18].

Trysa'da Akropolün güney yamacında ve Limyra kutsal terasında konut A'da bulunan ve tapınak sellasını anımsatan mihraplar[19], boyutu ve içinin boş olması bakımından Karahisar örneği ile hem özde hem de şekilde aynıdırlar. Karahisar'daki küçük ölçülerde, kenarları çerçeveli olanlardan (Res.3) Göynüş'de bulunmaktadır[20]. Limyra'daki kült terasında konut B'de ise basamakla çıkılan niş yerli kayaya oyulduğu şekli ile olduğu gibi bırakılmıştır[21]. Kybele için yapıldıkları konusunda şüphe olmayan küçük ölçülerdeki toplu nişler Efes Panayırdağ, Foça Tapınak kayalığı, Bergama Kapıkaya ve Telmessos Kale mihraplıklarında görülmektedir[22]. Özde aynı fakat şekilde farklı olan bu mihraplar Urartu'dan Frigya'ya Likya, İonya, Karya ve Paphlagonia bölgelerine ölçülerindeki küçük değişikliklerle taşınmıştır. Esasta önemli olan düşünce olduğu için ölçüde farklılık olabilmektedir.

---

[17] Bu örnek daha sonra ayrı bir grup olarak ele alınacaktır.
[18] Işık 1999, 4, Res.7.
[19] Işık 1995, 113-114, Res.1; Borchhardt 1999, 34-36, Res.9-10.
[20] Işık 1995, 114, Res.4.
[21] Borchhardt 1999, 34-35, Res.9, Lev.7, 90, 92.
[22] Işık 1999, 3-4, Res.2-3, 5-6. Büyük ölçülerde toplu mihraplar Samos'un kent dağında görülmektedir.

B- Dikme Taş Oyukları:

Stel ya da dikme taşların yerleştirilmesi için açılmış oyuklar vardır. Özellikle Fasıllar Aşağı Kale'nin doğusundaki kayalıkların üzerinde görüldüğü gibi kareye yakın derin, orta bölümünde ikinci bir çukurluk bulunan oyuklara büyük ve özellikle işlenmiş bir stel dikilmiş olmalıdır[23](Çiz. 1). Seydişehir ilçesi, Dikilitaş köyü, Elvas Tepe'nin zirvesindeki kayaların üzerinde dikme taş oyuğu önünde birbirine bir kanalla bağılı olan ve en üstteki doldukça diğerine akabilecek şekilde düzenlenmiş libasyon çanakları bulunmaktadır(Res 4-5). Benzer stel oyuklarından Likya Bölgesi'nde Kıncılar'da ve Frigya'da Midaskent'te görülmektedir[24]. Dikme taş oyukları Midas Kent'te Hyacinth[25], Limyra Konut A[26], örneklerinde olduğu gibi mihrabın zemininde de görülmektedir.

Stel ya da dikme taş oyuklarına olasılıkla Kybele yontusu ya da ev sunağının yerleştirilmesi gerekliliği, Limyra'da kazı buluntuları ile belgelenmiştir[27]. Frig inanışında stel aynı zamanda Kybele'yi simgelemektedir. Bunlar Nevali Çori'de tapınakta[28], Altıntepe'de açık hava tapınağı sunağında[29] ve Hattuşa'da Frig ev sunağında[30] olduğu gibi stel, Gerga Kome açık hava tapınağında[31] olduğu gibi düzensiz plaka şeklinde bir taş da olabilir[32]. Stelin özellikle işlenmiş ya da bir plaka taşın kenarları düzeltilmeden olduğu gibi dikilmesinde özde bir değişiklik yoktur ve yalnızca tasvir açısından farklıdır. Bu gelenek Nevali Çori'den başlayarak Anadolu'da pek çok yerde, genellikle ıssız yerlerde ve yüksek dağlarda

---

[23] Bu dikme taş oyuğu düzgün bir kaya üzerinde kenarları düz olarak işlenerek oyulmuştur. Güney yönünde de düz bir alan bulunmaktadır. İlk etapta normal ölçülerdeki mezarlardan daha küçük olduğu için yerli kayalara oyulan sandık tipi osthoteklerle karıştırılabilir. Ama osthotek tipi mezarlar Fasıllar'ın güneyinde Kleopatra ve kocasının mezarında (Fasıllar Mezar No: 37) olduğu gibi kenarlarında kapağın yerleştirilebileceği 2-4 cm.'lik yükseltilmiş bir profil ve kenardan gelen suların mezar içine girmemesi için yerli kayada düzgün yada düzensiz bir kesilmenin olması gerekir. Eğer mezar kapağı beşik çatı şeklinde değil ise yine mezar kenarlarında kapak taşlarının yerleştirileceği profilli bir bölüm olmaktadır. Ayrıca bu mezarların zeminleri de düzdür. Bu dikme taş oyuğun kenarları ve zemini mezarlardan farklıdır. Bu mezarın üzerindeki yazıt için Bkz. J.R.S. Sterrett, "Papers of the American School in Athens 1888", 168, nr.276. Fotoğrafsız ve çizimsiz yayınlanmıştır.

[24] Işık 1995, 119, Res.17-18.

[25] Haspels 1971, 80, Res. 34 ; Gabriel 1965, Lev.20.

[26] Borchhardt 1999, 34-36, Res.9-10.

[27] Borchhardt 1999, 34.

[28] Işık 1999, 8, Res.24.

[29] Özgüç 1969, 28-33, Fig.29-33, Lev. 26-27; Işık 1999, 8, 25a.

[30] Işık 1999, 7-8, Res.25b.

[31] Işık 1999, 33, Res.63

[32] Steller kabartma olarak; dikdörtgen bir plaka şeklinde yan yana dikili olarak Termessos batı kayalığında, dikdörtgen alınlıklı alınlıklı bir stel şeklinde birisi Kybele kabartması ile birlikte betimlenmiştir. Işık 1999, 8-9, Res.26-27.

uzunca bir süre devam etmiştir. Taht arkalığı oturan, dikme taş ise Kybele'nin ayakta duran resmidir. Demek ki steller Kybele'nin dikme taş soyutunun yerine geçen bir kült yontusudur. Tek parça kayadan biçimlendirilen boyutlu dikmeler Erken Arkaik Dönem'den Trysa örneğinde olduğu gibi kutsal duvarla çevrelenebilirdi[33]. Dikme taşlar gömütlerle bağlantılı olarak, kayadan bir sunu çanağının ya da mihrabın yanı başında resimlenebilir[34].

C- Sunu Çanakları

Sunu çanakları tek, ikili ve üçlü olarak değişik şekillerde dağlık arazide bulunmaktadır. Karahisar'da antik yerleşimin olduğu Aşağıtepe'nin doğu ucuna yakın yerde düz bir kaya kütlesi üzerinde oluşturulan düzlükte, Phyrig ülkesindeki Fındıkkaya çanaklarına benzer şekilde[35] yan yana üç farklı tipte kaya çanağı oyulmuştur (Res 6). Bu üç kaya çanağı çok yakın olmalarına rağmen birbirlerine kanalla bağlı değildir. Aynı yerleşimde dikdörtgen formlu sunu çanağı doğal kayaya oyulmuş, sunu çanağının yer aldığı kaya kütlesi set halinde düzleştirilmiştir (Res 7). Sunu çanağının kuzeyinde ise yarım yuvarlak bir oyuk dikkati çekmektedir(Çiz.2). Elvastepe'deki sunu çanakları ise akıtma kanalı ile birbirine bağlanmıştır. Dikdörtgen sunu çanakları Fasıllar'da Aşağı Kale'deki yerli kayaya oyulmuş lahit ve sandık tipi mezarların ön cephelerinde orta kısımlarda bulunmaktadır (Res. 8).

Kaya çanakları Hatti kültürünün büyük ölçüde etkilediği Hitit geleneğinde sıkça görülür. Aynı gelenek Demir Çağı'nda Phyrig ülkesinde de rağbet görmüştür. Bunlar yer yer gömütlerle bağıntılı, yer yer kendi başlarına bağımsız, bazen de basamaklı sunaklarla ilişkili olarak bulunmuştur. Esasta kendisi ve ölüsü için tanrı veya tanrıçaya sıvı sunular sunma isteğinin gerçekleşmesi için doğup şekillenmiştır. Fasıllar'da mezara bitişik olarak oyulan ve aynı işlev için yapılan sunu çanakları; Divriği örneği ile Urartu'da, Sura örneği ile mezarın yan tarafındaki kaya üzerinde Likya'da, Göynüş - Aslantaş örneği ile gömüt damında Frigya'da görülmektedir[36].

D- Nişli Sunu Çanakları:

Sunu çanaklarının nişlerle birlikte işlendiği farklı tipte örnekler de bilinmektedir. Karahisar köyünün hemen kuzeyindeki tepe üzerinde Gavur Mezarı mevkisindeki açık hava tapınağının yaklaşık 50 m. güneydoğusunda,

---

[33] Işık 1998, 162, Abb.5
[34] Işık 1999, 8, Res.26.
[35] Işık 1995, 116, Res.10.
[36] Işık 1995, 116, Sura: Res. 11, Göynüş- Aslantaş: Res.28.

2 m. yüksekliğindeki bir kayanın güneybatı cephesinde, kareye yakın dikdörtgen bir niş, hemen önüne oyulmuş sunu çanağı ile birliktedir(Çiz.3). Bu bölgede bilinen tek örnektir(Res. 9). Yalnız Hierapolis (Pamukkale) kuzey nekropolünde 15 nolu tümülüs mezarın girişinin hemen kenarında, üst kısmı yarım yuvarlak ve zemininde 3 cm. derinliğinde yuvarlak bir çanak bulunan bir niş vardır[37]. Nekropolde bu tip mezarların yapılışı M.Ö.2-1.yy.a aittir[38] ve Bizans Dönemi'ne kadar bir kaç defa kullanılmıştır[39]. Bu niş mezarın ilk inşa edildiği ve Hierapolis'te Kybele kültünün yaygın olduğu bir dönemde, M.Ö. 2.yy.da yapılmıştır. Özde kült ile ilgili olan bu nişteki tek fark, önünde yer olmadığı için çanak, nişin içine yerleştirilmiş olmalıdır. Nişli sunu çanakları, stelli sunu çanaklarından şekilde farklılık göstermesine rağmen özde hiç bir değişiklik ifade etmez. Stel, tanrıçanın kendisini temsil ettiğinden onun önünde sunu yapılmaktadır. İçi boş olan nişlerin önünde sunuda bulunmak, tanrıçanın önünde sunuda bulunmak anlamına gelmektedir.

E-Basamaklı Sunaklar

Basamaklı sunaklar, nişler, sunu çanakları ve stel oyuklarında olduğu gibi kökeni Anadolu olan ve Kybele'yi işaret eden, ana tanrıça geleneğidir. Fındıkkent kaya anıtının bir benzeri[40], Karahisar köyünün kuzeydoğusundaki nekropol alanında, 3 m. yüksekliğinde bir kaya kütlesine işlenmiştir(Res 10). Burada kayanın üzerine güneyden 11 basamak ile çıkılmakta ve kayanın üzerindeki düzlükte birbirine yakın çanakları bulunmaktadır (Res 11). Aynı köyde Gavur mezarı mevkisindeki tapınak alanının hemen doğusundaki kaya üzerinde düzensiz basamaklar kayanın tepesine doğru çıkmaktadır. Basamaklı sunaklar özde aynı olmakla birlikte, basamak sayısı ve şekil bakımından farklılık göstermektedir.

Gavur mezarı mevkisinde tapınak alanının 200 m. güneyinde yerli kaya ve blok taşlar kullanılarak basamaklı anıtsal bir sunak inşa edilmiştir. Bu anıta ait bugün sadece yerli kayaya işlenen bölüm görülebilmektedir. Anıt, doğu-batı yönünde inşa edilmiş, basamaklar doğuya bakmaktadır.

---

[37] Ronchetta, 1987,111.

[38] Ronchetta,1987,110.

[39] Mezarın çevresinde 1957 yılında yapılan kazıda niş içerisinde geç Roma Dönemi'ne ait bir kandil bulunmuş ve araştırıcılar tarafından kandil nişi olarak değerlendirilmiştir (Equini,1972,127,Lev.27). Yalnız nişin içinde bulunan kandil, mezarın son kullanıldığı geç Roma Dönemi'ne tarihlenmektedir.. Bunun için nişin ilk yapıldığı dönemdeki amacının farklı olma ihtimali fazladır. Ayrıca kandil nişleri Hierapolis güney nekropolü, Stratonikeia Akdağ nekropolü ve pek çok yerde olduğu gibi mezarın iç kısmında yer almaktadır. Bunların dışında diğer hiç bir kandil nişinde görülmeyen niş zeminindeki çanağa kandil için gerek yoktur. Bu yüzden ölçüleri ve şekli farklı olan bu nişin işlevi de farklı olmalıdır.

[40] Işık 1999, 7, Res.18.

Burada iki farklı basamak bulunmaktadır. Bunlardan birisi küçük basamaklar olup, büyük basamaklardan daha önde ve daha küçük olarak kesilmiş ve anıta çıkan en son büyük basamağın hizasına oyulmuş bir koltuk ile son bulmaktadır. Diğer basamaklar daha geniş ve anıta çıkmaktadır. En son basamaktan sonra düzeltilmiş alanın ortasında basamaklara doğru gelen bir akıtma kanalı vardır. Akıtma kanalı düzeltilmiş alanın ortasından başlamakta ve ilk başladığı kısmın neresi olduğu anlaşılamamaktadır. Basamakların çıktığı ve üzerinde akıtma kanalının olduğu bölümün batı ve kuzey yönüne bir kaide profili işlenmiştir(Çiz. 4) (Res.12-13) . Muhtemelen basamaklar bir kısmı yerli kayadan bir kısmı blok taşlardan oluşturulmuş sunu çanağı (ve belki bir de stel oyuğu) olan anıta çıkıyordu. Çünkü doğu yöndeki kanal, burada bir altarın olduğunu gösteren en güzel kanıttır. Doğu ve güney yönlerinin tamamı ile batı ve kuzey yönlerinin üst kısmı yerli kaya yeterli olmadığı için blok taşlar ile tamamlanmış olmalıdır. Bugün bu blok taşlar, yerlerinden söküldüğü için boş bir alan olarak görülmektedir. Doğu yöndeki kanalın başlangıç kısmı, yerlerinden sökülmüş olan blokların üzerinde bulunmaktadır. Bu nedenle akıtma kanalının tamamını saptamamız mümkün değildir.

Dağlık arazide bulunan bu şekildeki anıtların Hititler'e kadar indiği bilinmektedir[41]. Midaskent Kale basamaklı sunağında[42] normal basamaklar ve bundan daha ileride olan koltuk basamakları, şekilde küçük farklılıklar göstermekle birlikte, yapılış amacı bakımından Karahisar anıtı ile aynıdır. Karahisar'daki basamaklı sunağa benzeyen bir diğer örnek, Dibektaşı yaylasındaki[43] Kybele anıtıdır. Dibektaşı yaylasındaki anıtta basamaklar, koltuk ve sunu çukurunun hepsi yerli kayaya oyulduğu için korunmuş durumdadır.

Karahisar köyünün kuzeydoğusundaki nekropol alanında, yukarıdaki 11 basamaklı sunağın 10 m. güneyinde bir kaya kütlesinin güney yönüne oyulmuş ikinci bir anıt vardr. İkinci anıt 4 basamaklıdır (Res 16). Burada son basamaktan sonra düzleştirilmiş küçük bir alan bulunmaktadır. İlk basamağın alt kısmına, Roma Dönemi'nde uzun kenarı kayaya bağlı bir lahit oyulmuştur. Lahit oyulurken anıta ait ilk basamaklar kesilmiştir. Buradaki ikinci kullanım bize basamakların en azından Roma dönemi

---

[41] Çünkü yazılı Hitit belgelerinde, bazı dini bayramların açık havada yapıldığı, rahiplerin dere yataklarından aldıkları kil ile tanrı heykelciklerini yaptıklarını, bu heykelcikleri alarak kayalıklar üzerindeki koltuklara oturduklarını ya da buralara tanrılarını oturttuklarını ve üzerine kurbanlar konulan sunakların olduğu bilinmektedir. Bağana 1981, 273-278; Bahar 1999, 18.

[42] Işık 1999, 7, Res.19.

[43] Swoboda-Knoll 1935, 45, 69 vd.; Mitford 1970, 114, no:97-100; Bahar 1991, 44; Zoroğlu 1994, ; Bahar 1999, 16, Lev. 45.

öncesinde var olduğunu göstermektedir. Basamaklar kayanın ortasına kadar çıkıp orada kalmaktadır. Anamur Domuztepe örneğinde[44] olduğu gibi basamakların bitiminde niş veya sunu çanağı gibi herhangi bir kalıntı yoktur. Kybele için kayanın kendisi önemli olup, tanrıçanın onun özünde var olduğu düşünüldüğünden niş, kabartma ve dikme taş oyuğu gibi herhangi bir şey olmayabilir. Tanrıya yönelişi ve ona ulaşmayı ifade eden basamaklar, ister bir kaya kütlesinin zirvesinde bitsin, isterse bir kayanın özünde bitsin felsefe hep aynıdır. Bunun içindir ki kayanın önünde tanrıçayı algılama, dağ tapınaklarında kaya mihrapları ile, kent tapınaklarında ise kaya sellaları ile olmaktadır[45].

F- Açık Hava Tapınağı (Res 14):

Karahisar köyünün kuzeyindeki Gavur Mezarı mevkisinde tepenin güneyinde zirveye yakın noktadaki terasta bir tören alanı vardır. Burası daha önce bazılarını ayrı olarak gördüğümüz anıtlardan; niş, basamaklı altar, basamaklı ve koltuklu altar, sunu çanağı ve basamaklı koltuklu anıtlardan oluşmuş bir açık hava tapınağıdır(Çiz. 5). Anıt bu bölgede bilinen tek örnektir. Tapınak alanının yaklaşık 20 m. güneyinde düzensiz kenarlı, kabarık yüzeyli çokgen taşlardan örülmüş bir duvarla teraslandırılan tören alanı şeklinde bir düzlük dikkati çeker. Bu düzlük ile yukarıdaki tapınak alanı iki farklı teras şeklindedir. Güneybatı yönde üzerine terasın inşa edildiği yerli kaya bloğunun güneybatı yönüne tanrıça Kybele kabartması işlenmiştir. Tapınak alanının 10 m. doğusunda kaya üzerinde basamaklar, yaklaşık 50 m. güneydoğusunda nişli sunu çanağı, 150 m. güneyinde ise basamaklı ve koltuklu sunu anıtı bulunmaktadır.

Tapınak alanının kuzeyi ve batısı doğal kayalarla, güneyi de bir terasla sınırlandırılmıştır. Girişi kuzeydoğu köşeye yakındır. Buradaki anıtlar doğal kayalar şekillendirilerek inşa edilmiştir. Anıtlar arasındaki yerli kayaların kotu düşük olanlar olduğu gibi bırakılmış, yüksek olanlar ise düzeltilmiştir. Zeminde kuzey yöne yakın yükselti, doğu yönünde bir basamak şeklindedir.

Kuzeyde ortada 2 m. yüksekliğindeki bir kayanın güney yönüne, önünde 3 basamak ile büyük bir niş yerleştirilmiştir. Kayada sadece nişli cephe işlenmiş, diğer kısımlar olduğu gibi bırakılmıştır. Limyra'daki kült terasında Konut A yapısında olduğu gibi[46] nişin her iki yanında profil ve üst kısmında ise üçgen alınlık görülmektedir. Üçgen alınlığın hemen üzerinde, her iki yanda, batıdaki diğerinden biraz daha büyük olan iki küçük niş yer

---

[44] Bahar 1999, Lev. XLII.
[45] Işık 1999, 20.
[46] Işık 1995, 113, Res.1; Borchhardt 1999, 34, Res.9, 10,

almaktadır. Anıt için yapılan büyük nişin zemini düzdür. Nişli kayanın hemen batısında zeminde sunu çanağı vardır.

Tapınak alanının batı kısmında bir başka kaya kütlesine basamaklar ve sunu çanağı birlikte işlenmiştir. Nişin tam karşısında, dört yönden basamaklarla yükseltilmiş kaya üzerinde kare formlu sunu çanağı bulunmaktadır. Bunun hemen yanında da aynı kaya kütlesi üzerinde farklı büyüklükte, birisi dikdörtgen, diğeri kare formlu iki sunu çanağı vardır. Batıdaki dikdörtgen çanağın hemen yanında yuvarlak anatrosisi ile üzerine bir başka bloğun oturtulduğunu gösteren ayrı bir bölüm dikkati çekmektedir.

Niş ile basamakla yükseltilmiş sunu çanağı arasında, yuvarlak ve aşağıya doğru daralan tabana yakın kısmında küçük yuvarlak bir bölüm ile biten ikinci bir sunu çanağı vardır. Bu sunu çanağı kutsal alanda bulunan kaya sunaklarının hepsinden daha alt seviyede, ağız kenarı tam zemin kotuna göre aşağı doğru işlenmiştir.

Nişin güneydoğusunda kutsal alanın batı yönü boyunca uzanan kaya kütleleri üzeri de aynı şekilde anıtlarla doludur. En kuzeydeki girişin hemen güneyindeki kaya bloğunun üst bölümü defineciler tarafından tahrip edilmiştir[47]. Kalan kısmıyla belirleyebildiğimiz, yan yana duran iki koltuğun alt kısmı olmalıdır. Köylülerin anlattıklarına göre burası, oradaki en güzel koltukların olduğu yerdi. Bu bölümün güneyindeki kaya kütlesi üzerinde ise batı yöndeki ile simetri oluşturacak şekilde, dikdörtgen bloğun batı yönüne iki basamak açılmıştır. Biraz daha güneyde de üst kısmı düzleştirilmiş basamaklı bölümler mevcuttur. Koltukların oyulduğu yer ile basamaklı kısım arasında, anıtları birbirine bağlayan fakat kayadaki kırık yüzünden orta kısmı boş, aksları tutan bir basamak görülmektedir. Anıtların tamamının sağlam olduğu dönemde, doğu yöndeki bu anıtların tapınak alanının batı yönünü tamamen kapattığı anlaşılmaktadır.

Burada ele aldığımız anıtlar bize Lykaonia bölgesinde, özellikle de Beyşehir ve Seydişehir sınırlarında Kybele kültü ile ilgili kalıntıların var olduğunu göstermektedir. Özellikle Beyşehir ilçesi Karahisar köyündeki antik yerleşimde yoğun bir şekilde Kybele kültünün varlığı anlaşılmaktadır[48]. Dağlar ve kayalar tarih boyunca farklı inançlarda hep kutsallığını ve saygınlığını sürdürmüştür. Fasıllar nekropolünde, yolun kuzey kenarındaki bir kaya üzerine değişik büyüklükte pek çok haç

---

[47] Biz anıtı incelemek için gittiğimizde yeni kırılmış parçaları etrafta dağınık olarak gördük.

[48] Karahisar köyünde farklı anıt ve duvarların varlığını söyleyip bize haber veren Yusuf Benli'ye tekrar teşekkür etmek isteriz.

kazınmıştır[49]. Karahisar'da üzerinde antik yerleşimin bulunduğu tepenin güneyinde kayaların yüzüne farklı büyüklüklerde yazılı olan Arapça "Allah" yazıları (Res. 15), kayaların kutsallığının Türk devrinde de devam ettiğini göstermektedir. Burada önemli olan öz ve bunu yapan insanların yorumlama şekilleridir.

Kybele kültü diğer bölgelerde olduğu gibi Beyşehir ve Seydişehir yöresinde de Roma dönemi içlerine kadar sevilerek yaşatılmıştır. Anıtlar bazen tek tek bazende toplu olarak bir kutsal alan şeklinde düzenlenmiştir. Anıtların tarihlendirilmeleri ile ilgili kesin bir fikir belirtmenin zorluğunu biliyoruz. Yalnız Kybele anıtının bir kısmının mezar anıtına dönüştürülmesi ve mezar anıtının Roma Dönemi'ne ait olması bu anıtın Roma Dönemi öncesinde inşa edildiğini göstermektedir. Bu bölgede Roma Dönemi'nde Kybele adına yapılmış kaya anıtlarının yanı sıra, Sızma kasabasındaki gibi blok taşlardan inşa edilmiş kutsal alanların da bulunduğu anlaşılmaktadır.

•

Bibliyografya

Arık 1956 : R.Ö. Arık, Ankara-Konya, Eskişehir-Yazılıkaya Gezileri, TTK Basımevi, Ankara, 1956

Bahar 1991: H. Bahar, Isauria Bölgesi Tarihi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 1991.

Bahar 1999: H. Bahar, Demirçağında Konya ve Çevresi, Konya, 1999.

Bağana 1981: H. Gonnet-Bağana, "Frigya'da Geç Bronz Çağı'na Tarihlenebilecek Kaya Eserleri Üzerine Gözlemler", TTKong.IX,1, 1981.

Bean-Mittford 1970: G. E. Bean-T. B. Mittford, Journeys in Rough Cilicia in 1964-1968. (ETAM 3 Denkschr. ÖAW. Phil. Hist. Kl. 102), 1970

Borchhardt 1999: J. Borchhardt, Limyra Zemuri Taşları 1999.

Börker-Klähn 1996: "İsaurische Almen (Türkei)", 419 vd., Antike Welt 27, 1996.

Gabriel 1965: A. Gabriel, Phrygia IV, La Cite de Midas, Architekture, 1965

Haspels 1971: C.H.E. Haspels, The Highlands of Phrygia Sites and Monuments 1971.

Işık 1986: F. Işık, Die Entstehung der frühen Kybelebilder Phrygiens und ihre Einwirkung auf die ionische Plastik. Beiblatt 41-108. Öjh 57, 1986.

Işık 1987: F. Işık, "Zur Entstehung phrygischer Felsdenkmäler.", 163-178, Anatolian Studies37, 1987.

Işık 1995: F. Işık, "Likya Kaya Tapınakları"10-139, 1994 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları IV, 1995.

[49] Fasıllar'dan Karahisar'a gelen yolun Fasıllar çıkışında nekropol sahasında yaklaşık 10.m yüksekliğinde bir kaya kütlesinin güney cephesine işlenmiştir.

Işık 1998: F. Işık "Zum Typus des Temenosgrabs in Lykien", 157-172, İst. Mitt. 48, 1998.

Işık 1999: F. Işık, Doğa Ana Kubaba Tanrıçaların Ege'de Buluşması, İstanbul, 1999.

Laminger-Pascher 1984: G. Laminger-Pascher, Beitrage zu den Griechischen İnschriften Lykaoniens, ÖAW, Phil. Hist. Kl. 173, 1984.

Naumann 1983: F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst. Istanbuler Mitteilungen. Beiheft 28, 1983.

Özgüç 1969: T. Özgüç, Altıntepe II. Mezarlar, Depo Binası ve Fildişi Eserler 1969.

Ramsay 1918: M. Ramsay, " Studies in the History and Art of the Eastern Provinces", JHS. XXXVIII, 1918.

Ritti-Ceylan 1997: T. Ritti-A. Ceylan, "A New Dedication to Apollo Kareios.", 57-67, Epigraphica Anatolica 28, 1997.

Robinson 1927: D.M. Robinson, "The Discovery of A Prehistoric Site at Sızma", 26-50, AJA XXXI-1, 1927.

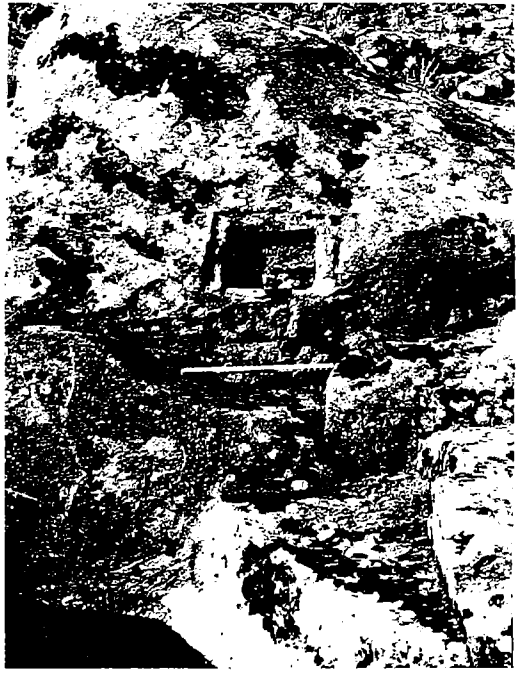
Swoboda-Knoll 1935: H. Swoboda-J. Keil-F. Knoll, Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien, Wien, 1935.

Vermaseren 1977: M.J. Vermaseren, Cybele and Attis the Myth and the Cult, Londra, 1977.

Zoroğlu 1994: L. Zoroğlu, "Cilicia Tracheia in the Iron Age: The Khilakku Problem",301-309, Anatolian Iron Ages 3, (The British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph no:16), 1994.

Resim 1: Karahisar (Kybele kabartmalı niş)

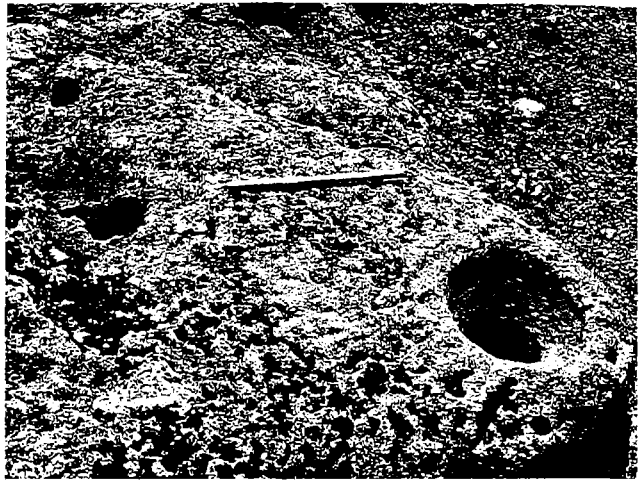
Resim 2: Karahisar (Küçük niş)



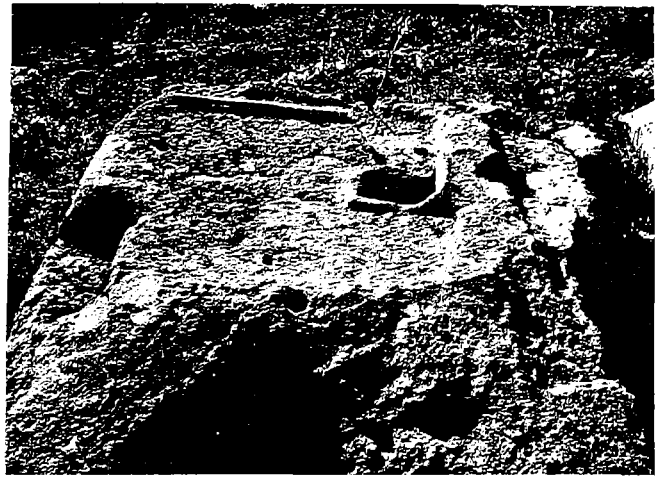
Resim 3: Karahisar (Dikdörtgen niş)

Resim 4: Elvastepe-Seydişehir
(sunu çanakları ve dikme taş oyuğu)

Resim 5: Elvastepe-Seydişehir (dikme taş oyuğu)



Resim 6: Karahisar (sunu çanakları)

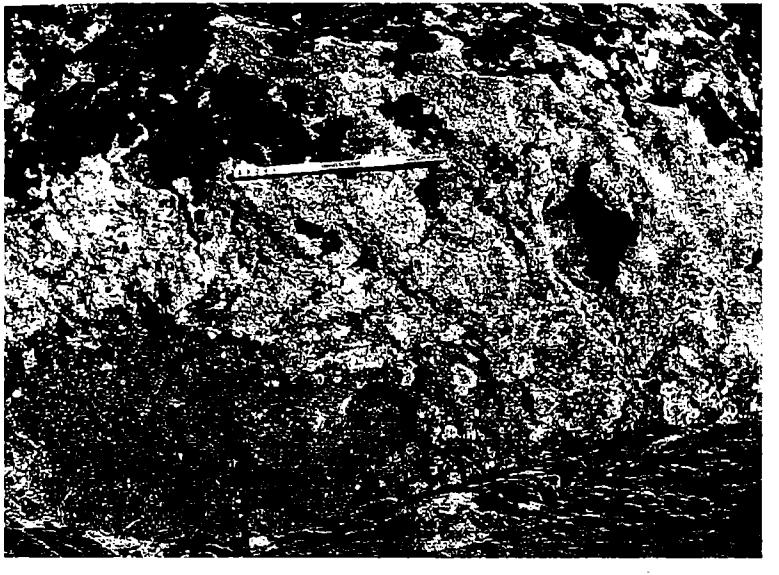


Resim 7: Karahisar (sunu çanağı ve düz set)

Resim 8: Karahisar (dikdörtgen sunu çanağı)

Resim 9: Karahisar (niş ile birlikte sunu çanağı)

Resim 10: Karahisar (basamaklı sunak)

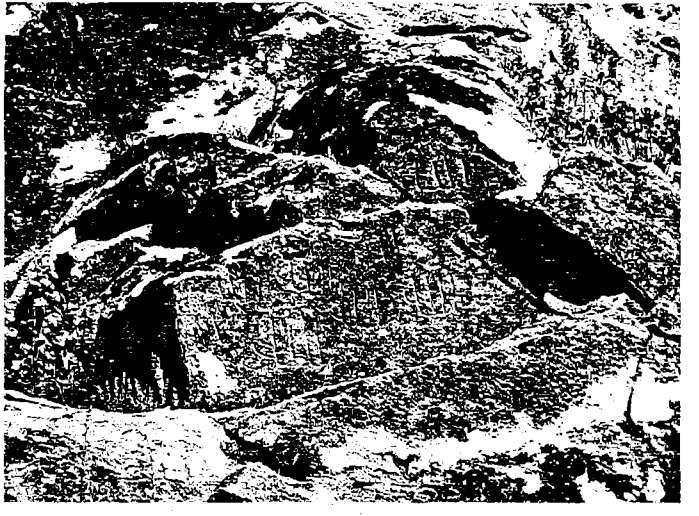


Resim 11: Karahisar (sunu çanakları)

Resim 12: Karahisar (basamaklı sunak)

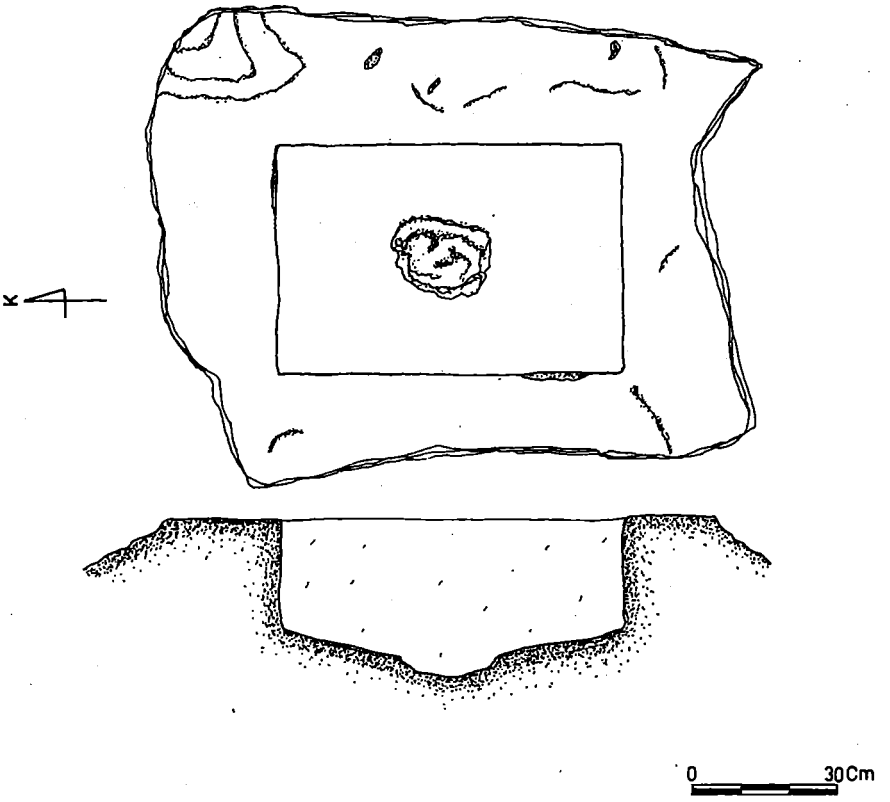
Resim 13: Karahisar (basamaklı sunak)

Resim 14: Karahisar (açık hava tapınağı)

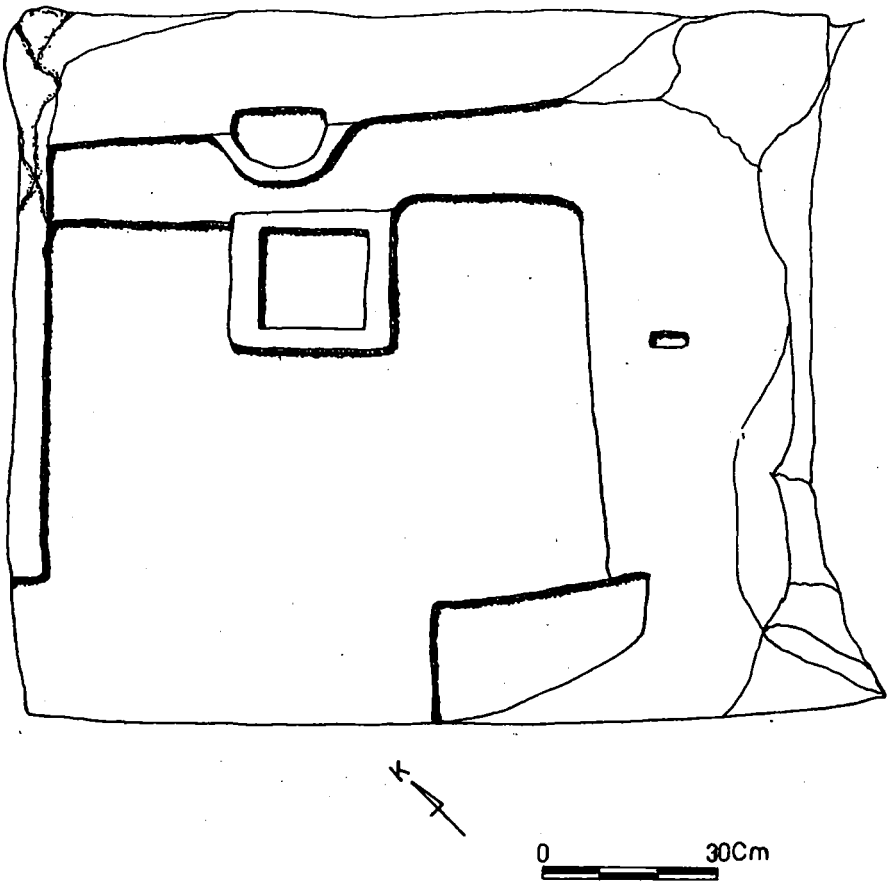


Resim 15: Karahisar (Arapça "Allah" yazısı)

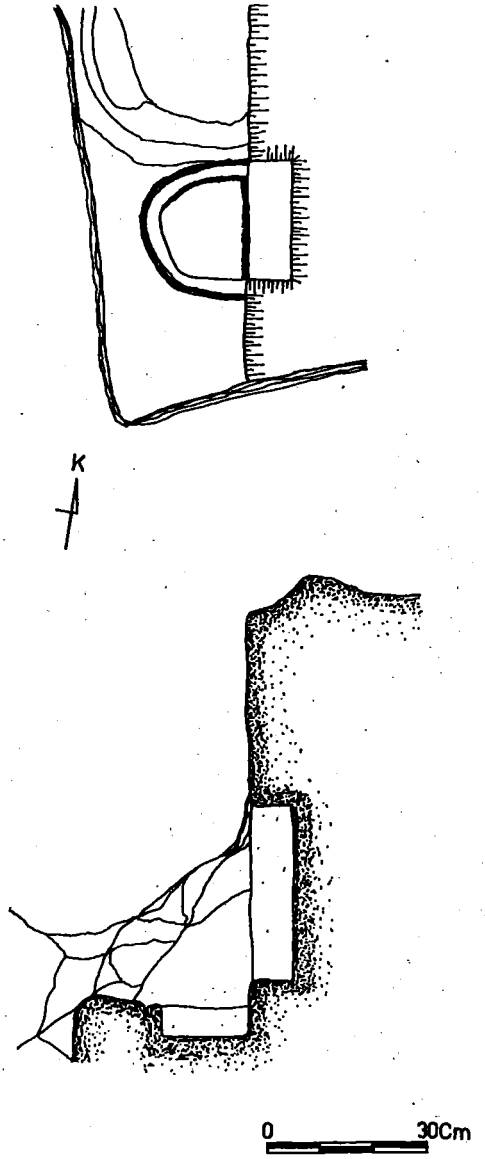
Resim 16: Karahisar (basamaklı sunak)



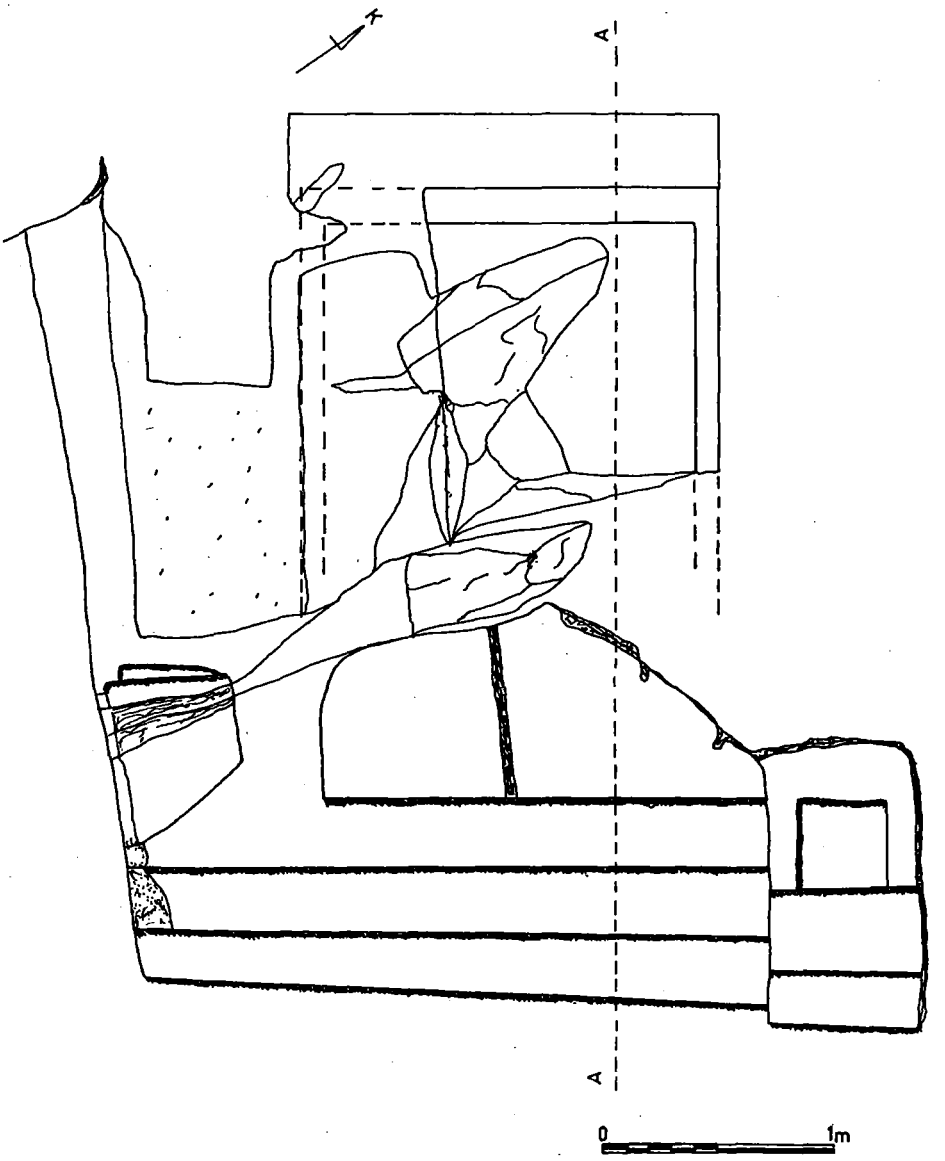
Çizim 1: Fasıllar (dikme taş oyuğu)



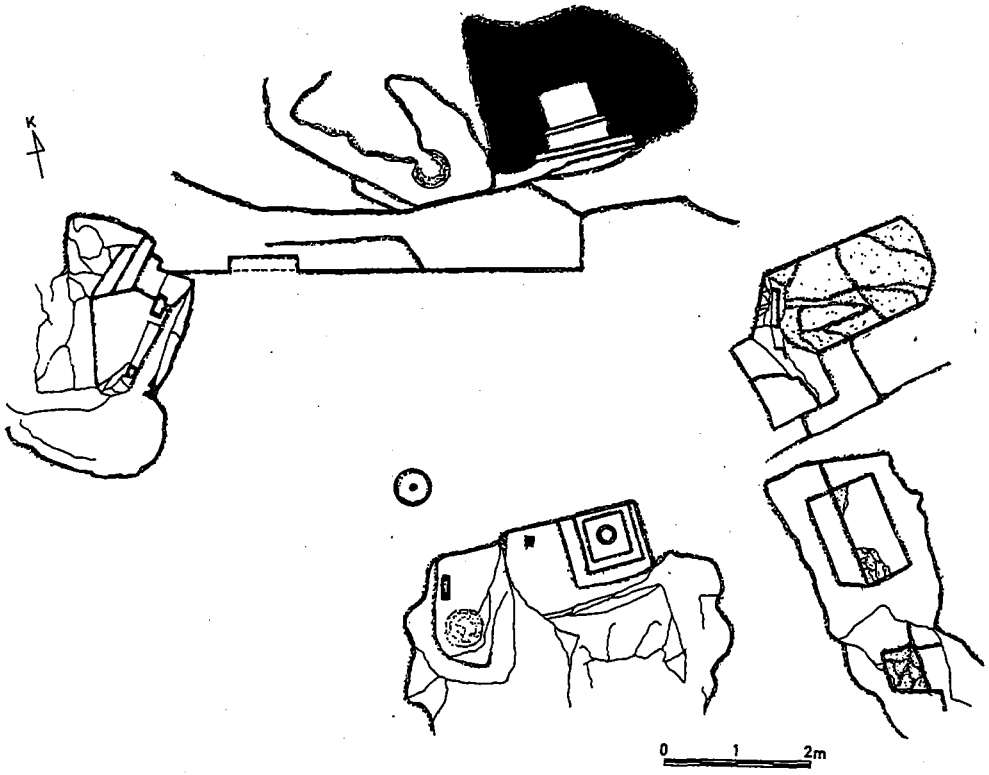
Çizim 2: Karahisar (dikdörtgen ve yarım yuvarlak sunu çanağı)



Çizim 3: Karahisar (niş ile birlikte sunu çanağı)



Çizim 4: Karahisar (basamaklı sunak)



Çizim 5: Karahisar (açık hava tapınağı)

BİR KADIN PORTRESİ: AGRIPPINA MAIOR (?)

Ayşe ÇALIK ROSS*

Bu makalenin konusunu oluşturan kadın portresi sadece baş olarak korunmuş olup Eskişehir Arkeoloji Müzesi'n de sergilenmektedir.[1]

İnce grenli beyaz mermerden yapılmış olan kadın başı (Res. 1-4), müze koleksiyonuna satın alma yoluyla kazandırılmıştır. 31 cm yükseklik ve 23 cm genişliğe sahip olan baş, normal insan ölçülerinin biraz altında kalmaktadır. Baş boyunun gövdeye birleştiği yerden düzensiz olarak kopmuştur. Baştaki örtünün sağ tarafında sola göre daha fazla kırık vardır. Örtünün sol tarafında, saçla birleştiği tepe kısmında ve boyuna doğru alt kısmında ayrıca örtünün sol tarafında kıvrım yerlerinde ve arka kısmında aşınmalar, hatta çentikler meydana gelmiştir. Yüz genel anlamda iyi korunmuş ama dudakların büyük kısmı ve burnun çıkıntı yapan büyük bir kısmı kopmuştur. Çenenin alt ve sol tarafında, burunun sol tarafında, sol gözün yan tarafında ve sağ yanakta da tahribat görülmektedir. Saçta sol tarafta yüzük şeklindeki yuvarlak saç buklelerinde kırıklar meydana gelmiştir. Bunların yanı sıra başın tepe kısmından, ortadan da bir parça kopmuştur.

Yüzeyde ayrıca detayları kapatacak şekilde: örtünün sağ ön kısmında, saçlarda, yüzde; sol kaş, burun, sol yanakta, ve boynun ön kısmında kireç tabakası oluşmuştur.[2]

Genç ve ufak yüzlü bir kadını temsil eden baş idealize edilmiştir.(Res. 1, 3, 4) Arkadan gelen mantonun bir kısmıyla baş örtülmüş ancak saçın önde kalan kısmını örtü açıkta bırakmaktadır. (Res. 2, 3, 4) Yüz yumuşak yüz

çizgisi ile belirlenen köşeli, gözler badem şeklinde bir yapıya sahiptir. Burun tahrip edilmiş sadece burun delikleri görünmektedir. Üstten kırılmış olan dudak ve dışa çıkkın olan çene küçüktür.

Saçlar ortadan ikiye ayrılmış, orta kısımlarda düz ve saç telleri ince işlenmiştir. Saç bukleleri yanlarda yüzük şeklinde daireler oluştururken boyunun yan kısımlarında serbest bukleler şeklinde dökülmektedir. Saçlar kulakları kapatmış ancak kulak memeleri görünmektedir.(Res.3,4)

Başta uygulanan teknik özelliklere gelince matkaptan çok keski işçiliği dikkati çekmektedir. Detaylandırmanın çoğu keski ile yapılmış olsa da matkap işçiliğide: burun deliklerinde, yuvarlak saç buklelerinin ortalarında, alt dudağın çeneden ayrılan kısmında, örtü ile saçın ayrıldığı yerde ve örtü ile başın ayrıldığı kısımlarda kullanılmıştır. Eserin arka kısmı keski izleriyle özentisiz bir işçilikle bırakılmıştır. Buna karşılık örtünün dış yanları ve yüzün etli kısımları parlatılmıştır.

Yukarda tanımı yapılarak teknik bilgileri verilen bu başın kimi tasvir ettiği konusuna gelince esere kimlik kazandırmak pek de kolay olmamaktadır. Başın hem ikonografik hem de teknik özellikleri göz önüne alındığında, dönem olarak Julius Cladiuslar döneminden bir kadını betimlediği ortaya çıkmaktadır. Julius Cladiuslar dönemi portreciliğinde ve özellikle imparatorluk çevresinde ki kadınların idealize edilerek yapıldığını düşünürsek bu kadınında bu anlayış çerçevesinde portresinin yapıldığını görmekteyiz. Bununla beraber, imparatorluk zamanında özellikle de Julius Cladiuslar döneminde, imparatorluk çevresindeki kadınların portrelerinin ve takip ettikleri modanın sivil kadınlar tarafından sürekli taklit edildiği düşünülürse,[3] bu portrenin de imparatorluk ailesine mensup birisi olmayabileceği de göz önüne alınmalıdır.

Bütün bunların yanı sıra eserdeki yüksek işçilik, yüz hatlarındaki özenli detaylandırma ve saçın modellendirilmesinde dönemin özelliklerine sıkı sıkıya bağlılık, iyi kalitede mermer kullanımı, başın önemli bir kişiye ait olduğunu göstermeye çalışan seyirciye bıraktığı etki, ve benzerleri ile karşılaştırıldığında aralarında sağlanan uyum, bu portrenin daha çok imparatorluk ailesi mensubu birisini tasvir ettiğini işaret etmelidir..

Baş, Julius Cladiuslar sülalesinden herhangi bir kadını temsil edebilir fikrini akla getirsede saç modeli daha çok Caligula zamanında yapılan değişikliği yansıtmaktadır. Aslında M.S. 20'ler de başlayan bu değişikliğin ilk örneklerini, Caligula'nın 37 yılında başa geçmesiyle annesinin anısına bastırdığı sikkeler üzerindeki saç modelinde görmekteyiz.[4] Bundan önce daha çok Livia'nın portrelerinden tanıdığımız alnın yukarısında nodus, arkada da bir topuzun içine toplanmış saçların değiştiği izlenmiştir. Bundan

sonra ortadan ayrılarak yanlara doğru taranan saç önden görünebilecek şekilde yanlarda kulaklara doğru taranan ayrı bir bölüm oluşturmakta, arkada kalan kısım ise ensede toplanmaktadır. Kulakların arkasından boynun yanlarına doğru ise gevşek saç tutamları sarkmaktadır. Bu saç modeli Eskişehir'de ki başta da aynen uygulanmıştır. MS 30'lar ve 40'lar da kullanılan ve en fazla Agrippina Maior[5] ve Antonia Minor'ün[6] betimlemelerinden tanıdığımız bu saç modeli yine Agrippina Minör[7] tarafından da kullanılmıştır.

Dönemin kadın portrelerine bakıldığı zaman bu kadının kimi betimlediğinin sorusunun yanıtını bulmak pek kolay olmamaktadır. Yine saç frizörlerinin tipolojik olarak betimlenmesi Antonia Minör (MÖ 36-MS *37),* Agrippina Maior (MÖ 14-MS 33) yada Minör'u (MS 15-59) yansıtmaktadır. Agrippina Minör, Agrippina Maior'un kızı olup bunların içinde en çok anne ve kızının betimlemeleri bizim başımıza uymaktadır. Eskişehir'de ki başın bunlardan hangisine daha çok benzediğinin karşılaştırması ise Agrippina Maior olduğuna dair bir sonuç vermektedir.

Agrippina Maior'un tipik fizyonomik özellikleri:[9] yüksek alnı, uzun köşeli yüzü, uzun sayılabilecek hafif kemerli burnu, köşeli çene çizgisi, güçlü ve çıkkın çene yapısı ve hafif etli çene çizgisinin belirtilmesi olarak sayılabilir. Bunun yanı sıra bakışlarının ileride yatay bir çizginin altına kaydırılarak, bir başkası ile göz kontağından kaçırılmaya çalışılması gibi bir davranışla da melankolik bir havaya sahiptir. Ayrıca genel olarak yüzü genç bir kadına ait güzelliğe sahiptir.

Agrippina Maior'un yüzünün fizyonomisini kızı Agrippina Minör' ün yansıtması beklensede da detaya inildiğinde ikisinin de arasında farklılıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle Eskişehir başında görülen, toplu ve küçük dudak, boyunda oluşan etli kısmı ve gözleri büyük olması, dudakları ince, yüzü uzun, ağzı geniş, ağız kenarlarında ki çukurlar belirgin olan kızının özelliklerinden ayrılmaktadır.

Her ne kadar doğal olarak anne ve kız birbirlerine benzeselerde portre tipleri arasında farklılıklar vardır.[10] Bunun yanı sıra Agrippina Minor'un tespit edilen hiç bir portre tipi bizim başımıza uymamaktadır.[11] Çünkü onun saç modellerinde yan tarafta yüzük şeklinde yuvarlanmış saç buklelerinin sırası artarak, saçların ortada ayrım noktasına kadar ulaşmakta yada hiç yüzük şeklinde bukle yapmadan serbest tutamlar halinde, başın yan taraflarının üst kısımlarına doğru yayılmaktadır. Oysa Eskişehir başındaki ortadan ayrıldıktan sonra şakaklara daha yakın olarak, kenarlarda yüzük şeklinde bir form oluşturan saç bukleleri Agrippina Maior tipolojine daha çok uymaktadır. Şimdiye kadar Agrippina Maior'un bilinen en iyi bilinen tek

portre tipi Kapitol Müzesindeki portresi üzerine geliştirilmiştir.[12] Eskişehir'de ki portre de bu tipi temsil eden bir varyasyon olarak düşünülebilir.

Şimdiye kadar Anadolu'dan[13] bulunan Agrippina Maior portreleri bilinmektedir ve bunların hepsinin arasında bazı farklılıklar olduğu gözlemlenmiştir.[14] Karşılaştırma açısından ele alındığında diğer Anadolu örnekleri metropolitan tiplemeyi çok daha iyi yansıtmaktadırlar. Eskişehir örneği ise daha çok eyalet sanatı özellikleri taşımaktadır. Bundan dolayı fazla benzerleri olmamakla beraber, saç buklelerin yan tarafta yüzük şeklinde oluşmaya başlamasından dolayı Trabzon'dan bulunan İstanbul Arkeoloji Müzesinde ki baş bir benzerlik oluşturur. Başın dik duruşu ve anatomik benzerlik olarakda Bergama'dan bulunan baş badem gözlerin betimlenmesi, ama biraz daha büyüğü olarak, Eskişehir'de ki başa benzerlik gösterir.[15]

Anadolu dışından olan Agrippina Maior portreleri arasında, Anadolu'da dahil, en yakın karşılaştırma örneği bir grubun parçası olan portredir. Velleia'dan bulunmuş olup Parma Müzesinde sergilenmekte olan tam boy bu portre[16] öncelikle başının Eskişehir portresinde olduğu gibi mantosuyla örtülmesiyle bir benzerlik gösterir. Diğer önemli benzerlikler ise. dik duran baş, badem gözler, kaşların sert çizgilerle belirtilmesi, kaşdan buruna geçişde sert çizgilerle oluşan kavis, küçük ağız yapısı, çenenin altında oluşan etli geçiş ve genel olarak köşeli bir yüz yapısıdır, Velleia örneğinde yüzük şeklindeki saç bukleleri daha serbest ve hareketli düzenlenip, yukarı doğru üç sıra oluşturmaktadır. Eskişehir başı bu portrenin tarih olarak takip eden örneği olmalıdır.

Eskişehir portresi, özellikle yanlarındaki yüzük şeklindeki buklelerin oluşturduğu tam yuvarlak daireler ve onların bir peruk şeklinde kalıplaşmış hale gelmesinden dolayı Julius Cladiuslar sülalesinin sonuna tarihlenebilir.

Agrippina Maior, çok popüler olarak kitabelerde ve heykellerle onurlandırılmıştır.[17] Onun imajı ise, hem Agrippina Minör tarafından portrelerinde kullanılmış, hemde Caligula ve Cladius zamanında imparatorluk ailesinde bir propaganda aracı olmuştur.[18] Eskişehir başının da bu propaganda programı çerçevesi içinde Anadolu eyalet atölyelerinden birinde yapılmış olması gerektiği akla gelmektedir.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki bu portrenin başının yarısının örtülü olması, başın tam anlamıyla anlaşılmasını güçleştirmektedir. Ayrıca eyalet sanatı karakteri taşımasından dolayıda bildiğimiz metropolitan üretimi Agrippina Maior portre tipolojisindende biraz uzak kalmaktadır. Bu sebeplerden dolayı eser her ne kadar Agrippina Maior'ü betimleyen bir

portre olarak görünmekte ise de döneminden bir başka kadımda tasvir edebileceği ihtimali göz önüne alınarak değerlendirilmelidir.

DİPNOTLAR

* Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

[1] Eserin Eskişehir Arkeoloji Müzesi env. numarası A. 155-82 dir. Bu makale ile ilk defa bilimsel olarak ele alınacak olan bu eserin yayınlanması için gerekli izni veren Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü'ne ve çalışmalarım sırasında benden yardımını esirgemeyen Eskişehir Arkeoloji Müzesi görevlilerine teşekkür ederim.

[2] Bu kireç tabakası verilen fotoğraflarda detayları kapladığı için başın bir çizimi yapılmıştır, bkz. Çizim: Agrippina Maior (?). Bu çizimi yapan Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi öğrencisi Özgül Gürbüz'e şükran borçluyum.

[3] Bu kadınların sayıları oldukça fazladır, temsili bir örnek için bkz. Wood 1988, 415-416, res. 5-7.

[4] Kronolojik olarak bu değişikliği yansıtan Livia, Agrippina Maior ve Antonia'nın portrelerinin olduğu sikkeler için bkz. Van Zwet 1954, 53, res. 5-7.

[5] Agrippina Maior İmparator Gaius (Caligula) un annesidir. M.Ö. 14 yılında M.Agrippa ve Julia'nın kızı olarak doğmuştur.. M.S 5'de Germanicus'la evlenmiştir. MS. 29 da sürgüne gönderilmiş ve daha sonra kendini öldürmüştür.

[6] Sülalenin önemli bireylerinden olan Antonia Minör, Drusus'un eşi ve imparator Cladius'un annesidir.

[7] Agrippina Minör (M.S. 15-59) Germanicus'la Agrippina Maior'un kızıdır. MS 298 yılında CaDomitius Ahenobarbus'la, daha sonra Passienus Crispus'la, MS 49 yılında da Claudius'la evlenmiştir.

[8] Eskişehir başına benzemeyen saç modellenıesi ve tasvirler için bkz. Furnee-van Zwet 1956, 9, Polaschek 1973 ve Boschung 1993, 51-52.

[9] En iyi korunan ve tanınan portrelerden olan Kapitol ve Venedik başlarım anlatırken Wood (1988, 410-411) fizyonomik özellikleri detaylarıyla kaleme almıştır.

[10] Agrippina Minor'un portre ve fizyonomik özellikleri için bkz. Wood 1988, 419-420.

[11] Bu tiplemeler ve şemaları için bkz. Boshung 1993, 73-74. Ayrıca tipoloji için kşl.Fittschen 1982 ve Trillmich 1974.

[12] Kapitol tipinin şeması ve kaynakçası için bkz. Boschung 1993, 61-62, replik listesi için Fittschen-Zanker

1983,111, 5-6, no. 4.

[13] Anadolu'da şehir sikkeleri üzerindeki tasvirleri Trillmich (1978) yayını kapsamında incelemiştir.

[14] İnan ve Rosenbaum'un yaptıkları katalogdaki örnekler için bkz. 1966, 63-64, nos. 16-17, 1979, 78-79. No. 24

[15] İnan-Rosenbaum 1966, 63-64, nos. 16-17, lev. XI, 1-4.

[16] Rose'nin katalogunda yer alan portre için bkz. Rose 1997, 121, kat. no. 50 ve Agrippina portresi için kşl. lev. 141-142.

[17] Wood 1988, 410.

[18] Aile ve sülale propagandasının önemi bir çok araştırmacı tarafindan vurgulanmıştır. Bunlardan ikisi için bkz. Trillmich 1978 ve Wood 1988.

Kaynakça

Bartman, E. 2001. 'Hair and Artifice of Roman Female Adornment', *AJA*, 105,1: 1-25.

Boschung, D., 1993. 'Die Bildnistypen der iulish-claudischen Kaiserfamilie: ein kritischer Forschungsbericht', *JRA*, *6*, 39-79.

Brilliant, R. 1975. 'One Head and Three Problems', *RM*, 82: 135-142.

Burns, M. 1993. 'Roman Marble Coiffures and Imperial Fashion', *Paper read at the 95th Annual Meeting of the Archaeological Institute of America*, 27-30 December, Washington, D.C.

Evans, M. 1906. 'Hair-dressing of Roman Ladies as Illustrated on Coins', *NC*, 4th ser.6: 37-65.

Fittschen, K. 1982. *Die Bildnistypen der Faustina Minör und die Fecunditas Augustae*. Götingen.

Fittschen, K. 1996. 'Courtly Portraits of Woman in the Era of the Adoptive Emperors (AD 98-180) and their Reception in Roman Society' in: /, *Claudia, Women in Ancient Rome*, edited by D.Kleiner and S.Matheson, 42-52. New Haven.

Fittschen, K.- Zanker, P., 1983-5, *Katalog der römischen Portrats in den Capitolinischen Museen und den anderen Kommunalen Sammlungen der Stadt Rom*. I-III, Mainz.

Fumee-van Zwet, L. 1956. 'Fashion in Women's Hair-Dress in the First Century of the Roman Empire', *BABesch*, 31: 1-22.

Hermann, J. Jr. 1991. 'Rearranged Hair: A Portrait of a Roman Woman in Boston and Some Recarved Portraits of Earlier Imperial Times', *JMFA*, 3: 35-50.

İnan, J. -Rosenbaum, E., 1966, *Roman and Early Byzantine Portrait Sculpture in Asia Minör*, Londra.

İnan, J. and Rosenbaum, E., 1979, *Römische und frühbyzantinische Portrâtplastik aus der Türkei: Neue Funde*, Mainz.

Polaschek, K., 1973. *Studien zur Ikonographie der Antonia minör*, Roma.

Rose, Ch.B., 1997. Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period, Cambridge.

Tansini, R., 1995, *IRitratti'DiAgrippinaMaggiore*, Roma.

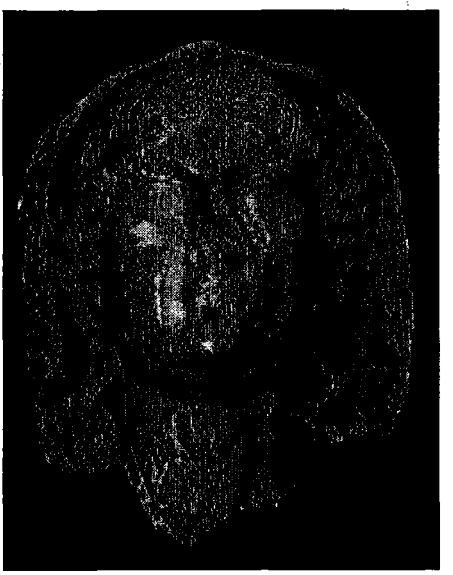
Trillmich, W., 1974, 'Ein Bildnis der Agrippina Minör von Milreu/PortugaT, *MM*, 15, 187-202.

TriUmich, W., 1978. Familienpropaganda der Kaiser Caligula und Cladius: Agrippina Maior und Antonia Augusta auf Münzen, Berlin.

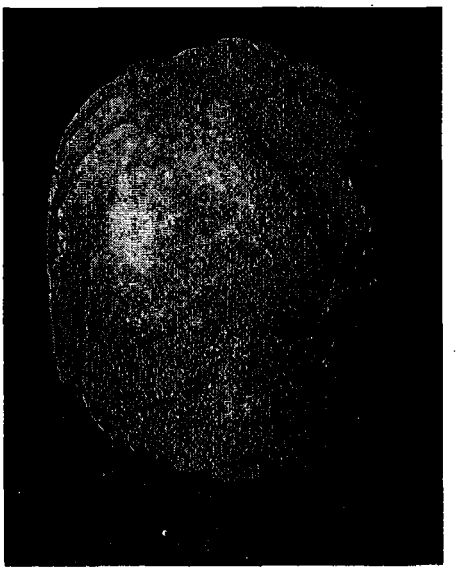
vaaZwet, L., 1954. 'Woman's Hair-Dress and the 'Camee de France', *BABech*, *29*, 52-56.

Wood, S. 1988. 'Memeoriae Agrippinae: Agrippina the Elder in Julio-Claudian Art and Propaganda', *AJA*, 92: 409-26.

Çizim: Agrippina Maior (?)

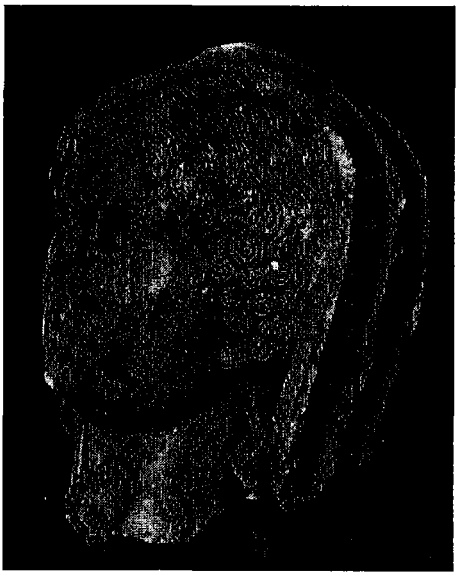


Resim 1: Agrippina Maior(?) cepheden



Resim 2: Agrippina Maior(?) arkadan

Resim 3: Agrippina Maior(?) sağdan



Resim 4: Agrippina Maior(?) soldan

DEMOGRAFİK ÖZELLİKLERE GÖRE TÜRKİYE'DE BOŞANMA

Yrd.Doç.Dr. Berrin EYCE*

GİRİŞ

Toplumların pek azında evlilik ölüm yoluyla sona ermektedir. Tarihsel süreç içinde toplumlar ailenin kuruluşuna ve evliliğin gerçekleşmesine ilişkin nasıl kurallar ortaya çıkarmışlarsa, evliliği sona erdirmeye ilişkin kuralları da meydana getirmişlerdir. Her toplumun sosyo-kültürel yapısının belirlediği bu kurallar, toplumların gelişip karmaşıklaşmasıyla beraber başlangıç biçimi olan informal kontrol sürecinden çıkıp, formal kontrol süreci olarak hukuk düzleminde yerini almıştır.

Evliliğin boşanmayla sonlanması ile toplum tipleri arasındaki ilişki incelendiğinde; geleneksel toplumlarda evliliğin boşanma yolu ile sonlanmasının oldukça güçleştirildiği,[1] buna mukabil endüstriyel toplumlarda boşanma yolu ile evliliğin sona ermesinin yüksek oranlarda gerçekleştirildiği ileri sürülebilir. Bir başka anlatımla boşanma oranları ile toplumun endüstrileşme düzeyi arasında anlamlı bir korelasyon olduğu söylenebilir.

Türkiye, yukarıdaki görüş açısından incelendiğinde boşanma oranları bakımından geleneksel bir toplum özelliği göstermektedir. Oysa sosyal değişme açısından hızlı bir tempoya sahip olan Türkiye'de endüstrileşme, sanayileşme ve kentleşme gibi sosyal süreçlerin yanı sıra teknolojik ilerleme, tarımda mekanizasyonun önem kazanması gibi değişmelere bağlı olarak modern özellikler de ağırlıklı olarak

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

[1] Kırsal-tarımsal özelliklerin hakim karakter olarak ortaya çıktığı toplumlarda, ailenin sürekliliği, toplumun devamlılığı açısından da önem kazanmaktadır. Bu bakımdan, aile üyelerinin sayısının çocuk sahibi olma vasıtasıyla arttırılması, hem ailenin hem de toplumun güvenliğini sağlayan bir mekanizma olmaktadır. Bu durum ise sosyal yapıda ailenin dağılmasını engelleyen informal kontrol mekanizmalarının oluşmasını beraberinde getirmektedir .Böyle bir sosyo-kültürel yapıda boşanmaya ancak özel hallerde izin verilebilmektedir.

gözlenebilmektedir. O halde evliliklerin boşanma yoluyla sona ermesi ile toplumun gelişme düzeyi arasında ilişki kurmak Türkiye açısından problemler ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada, boşanma, toplumların ister geleneksel, ister modern, isterse de geleneksel ve modern öğelerin iç içe geçtiği eklemlenmiş toplum özelliği göstersin[2], sosyo-kültürel yapı içinde ele alınıp değerlendirilerek, Türkiye'deki boşanmalar demografik faktörler çerçevesinde incelenecektir.

I.SOSYO-KÜLTÜREL YAPI

Toplum kendisini meydana getiren alt sosyo-kültürel sistemlerin bütünüdür (Arslantürk ve Amman 2000:231). Sosyo-kültürel yapıyı tanımlayabilmek için, öncelikle yapının tanımlanması gerekmektedir. "Yapı, bir bütünü oluşturan parçaların veya unsurların birbirleri ile ve bütün ile olan etki-tepki ilişkileri, karşılıklı bağlantıları yani etkileşimleridir" (Dikeçliğil 1997:652). Kısaca ifade etmek gerekirse yapı, bir etkileşim örüntüsüdür.

Kültür en genel anlamda hayat tarzının kendisidir. "Kültür bir milletin duygu,düşünce, davranış kalıplarını, belirli dönemlerde bilgi ve beceri birikimlerini, kendi varlığı hakkındaki tarih bilincini ve milletin belirginleşen objektif sosyal yapısına sahip olan sistemler bütününü, din ahlak, hukuk, dil, san'at, edebiyat ile ekonomik, teknolojik kurumların biçim ve fonksiyon içeriklerini kapsayan bir bütün halindeki hayat tarzlarıdır (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Başkanlığı 1986).

Kültür bir zaman süreci içinde toplumun sosyal tarihi içinde oluşan ve tekrarlanarak kalıp halini alan davranışların etkileşmelerin duygu ve düşüncelerin temelini teşkil eder. "Sosyo-kültürel yapı adını verdiğimiz mücerret olgu bu tekrarlanan davranış kalıplarının, yani sosyal normların zaman içinde tekrarlanarak meydana getirdiği sosyal-kültürel kurumların karşılıklı etkileşmesi sonucunda oluşan bir dengenin adıdır (Nirun ve Özönder 1988:339). Bir başka ifade ile sosyo-kültürel yapı makro-mikro bütün etkileşim düzlemlerinde, davranışsal ve bilişsel boyutların birbirlerinden ayrılmazlığı düşüncesini içerir (Dikeçliğil 1997:651). Her sosyo-kültürel yapı değişme ve dinamizm içindedir.

---

[2] Bilimin amaçlarından biri de genellemeler yapmaktır.(Sencer ve Irmak 1984:36-37, Yıldırım 1991:103-112). Genelleme, çok sayıda ve ilk bakışta dağınık görünen olguları düzenli bir ilişkiye bağlayarak özetleme fonksiyonu yanında bu olguları açıklama fonksiyonuna da sahiptir. Ayrıca sosyal bilimlerde karşılaştırma yönteminin önemini de(Armağan 1983:49) göz önüne aldığımız da bu çalışmada toplumlar üç ana grupta -geleneksel, modern ve eklemlenmiş- ideal tip olarak değerlendirilmiştir. Bu ideal tiplerin yanı sıra boşanmayı belirleyen etkilerin sosyo-kültürel yapıların özelliklerinden kaynaklandığı var sayılmıştır.

Sosyo-kültürel yapı içinde etkileşimlerin düzenliliği temel normlar vasıtasıyla sağlanır. "Normlar, bir kültür yapısı içinde yer alan sosyal ilişki ve etkileşimleri tahmin edilebilir, daha önceden beklenebilir hale getirebilir. Bu sayede bir örgü meydana gelerek aile, inanç, iktisat, eğitim, siyaset gibi temel sosyal kurumlar ve bunların karşılıklı etkileşme ve bütünleşmeleri sonunda sosyo-kültürel yapı meydana gelir. Bu bütünleşmiş yapının muhtevası kültürdür ve her millete has, tarih içinde tekrarlanan görenek, gelenek, adet, örf gibi unsurların bileşkesinden müteşekkildir" (Nirun ve Özönder 1988:340-341)

Fertler toplumun sosyo-kültürel normlarına uyarak bir davranış bütünlüğü elde ederler(Arslantürk ve Amman 2000:268).

II.AİLE EVLİLİK VE BOŞANMA

Birleşmiş Milletler(1967) "aile, kan, yasa ve evlilik yoluyla birbirlerine belirli derecelerde akrabalıkları bulunan hane halkı üyelerinden meydana gelir" biçiminde bir tanım yaparken, Türkiye koşulları dikkate alınarak "aile, kan bağlılığı, evlilik ve diğer yasal yollardan aralarında akrabalık ilişkisi bulunan ve çoğunlukla aynı evde yaşayan fertlerden oluşan, fertlerin cinsel, psikolojik sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçların karşılandığı, fertlerin toplumsal uyum ve katılımlarının sağlandığı ve düzenlendiği temel bir toplumsal birimdir"(Türk Aile Yapısı 1989:4) DPT Aile Özel İhtisas Komisyonunu getirdiği tanımdır.

Aile tanımları yapılırken ister bu tanım yukarıda yer aldığı biçimde komisyon tanımları olsun isterse araştırmacıların ortaya koyduğu tanımlar olsun[3], tanımların çerçeve farklılıkları, araştırmacının bakış açısı kadar, içinde bulundukları toplumların sosyo-kültürel yapılarının farklılıklarından da kaynaklanmaktadır. Çünkü tanım teorik düzlemde araştırmacının analizini kolaylaştırmada işe yararken aynı zamanda içinde bulunduğu toplum için de pratik yarara sahip olmak durumundadır. Bu bağlamda Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısı göz önüne alındığında "aile, kan bağıyla başlayan ve evlilikle kurulan asli bir birimdir" (Eyce 2000:225) olarak tanımlanabilir. Sosyal gelişme sürecinde, ailenin yapı ve fonksiyonları bir süreklilik göstermesine karşın[4], geniş aile biçiminin hakim olduğu kırsal-

[3] Çeşitli aile tanımları için bkz(Gökçe 1976).

[4] Geniş ailede dahi aileyi meydana getiren asıl unsur anne-baba ve evlenmemiş çocuklardır. Türkiye'de geniş aileler üstünde yapılan çeşitli çalışmalar gösteriyor ki, geniş aileler, birden fazla küçük ailenin aynı avluya açılan ayrı hanelerinde yaşamaktadırlar. Gündüz ortak işlerde geniş aile üyeleri bir araya gelirken akşam her bir küçük aile zamanı kendi hanesinde geçirmektedir. Günümüz kent hayatında bu durum ya aynı apartman içinde farklı dairelerde ya da aynı sokakta farklı apartmanlarda oturmak biçiminde gözlenebilmektedir. Ayrıca

geleneksel toplumlarda, aile, fertlerin fizyolojik, psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılayan, toplum açısından üretim ve tüketim organizasyonlarını gerçekleştiren bağımsız bir birim olarak (Gökçe 1976:60-61) bulunurken, çekirdek ailenin hakim olduğu kentsel-modern toplumlarda, aile, sevgi ve bağlanma duygularını karşılayan psikolojik fonksiyonun yanı sıra sosyalleştirme ve nesli devam ettirme gibi fonksiyonlarda yoğunlaşmış (Özbay 1984, Nirun 1994:19), bir tüketim birimidir (Nirun 1994:21).

Aile gibi evlilik de toplumların örf, adet ve yasal düzenlemelerine uygun olarak tanımlanmıştır(Gökçe 1990:385-386). Birleşmiş Milletler Nüfus Komisyonu, ıstatistik ve demografik açıdan karşılaştırma yapma imkanı verecek bir tanımlamayla, evliliği "erkek ile kadının yasal birleşmesinin oluşturduğu bir kurum" olarak kabul etmiştir (Evlenme İstatistikleri 1987). Bu çalışma çerçevesinde evlilik, iki yetişkinin (kadın-erkek) toplum tarafından ve hukuki açıdan onaylanan ve tanımlanan bir birliği olarak tanımlanabilir. Ve evlilik hukuksal tanımlama ile başlar.

Her toplum aileye kurumsal bir değer kazandırmak amacıyla evlenmeyi kendine özgü çeşitli normlarla çerçevelemiştir. Bu normlar örf ve adetlerle ve törenler aracılığıyla fonksiyonel bir nitelik kazanır. Toplum, evlenme yaşı, evlenmenin yapılış biçimi, ev düzeninin nasıl kurulacağı, hediyenin türü, miktarı, sunuluş biçimi, evlilerin oturacağı yer, birbirlerine ve yakınlarına karşı tutum ve davranışlarının nasıl olacağı ve boşanmanın koşullarını belirler (Tolan 1975:214).

Aile bir yanıyla evliliğe dayandığı halde, aile tipleri ile evlilik biçimleri arasında birebir bir ilişki olduğu anlamına gelmemektedir. Bir başka anlatımla, eş sayısına göre belirlenen monogami ya da poligami evliliklerle belirli aile tipleri (anaerkil-babaerkil) arasında, veyahut egzogami ya da endogami ile geniş aile ya da küçük aile arasında bir ilişki kurmak mümkün değildir.

Aile birliğini ve sürekliliğini evlilik kurumuyla sağlar. Aile de ortaya çıkan sorunlar ailenin devamlılığını kesintiye uğratacak noktaya gelmişse, evlilik birliğini meydana getiren eşler evliliği devam ettirmek istemiyorlarsa, evlilik nasıl bir hukuksal tanımlama ile başlamışsa yine hukuksal bir tanımlama ile sona erer.

---

bugünün küçük/çekirdek ailesinin fonksiyonları aynı zamanda geniş ailenin de fonksiyonları idi. Bugün sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmeye koşut olarak geniş ailenin bazı fonksiyonları toplumdaki diğer kurumlar tarafından yüklenilmiştir.

Birleşmiş Milletler İstatistik Komisyonu boşanmayı "erkekle kadının yeni bir evlenmeyi mümkün kılabilecek bir şekilde kanuni veya dini olarak ayrılmaları suretiyle evlilik müessesesinin hukuki bir kararla sona ermesi" şeklinde kabul edilmesini tavsiye etmiştir (Cillov 1990:77)

Aile birliği eşlerden birinin ölümü ile son bulmuşsa buna evliliğin tabii olarak son bulması denir (Cansel 1977:71). Boşanma, evliliğin hakim kararı ile sona ermesidir (Çakın 1999:2). Boşanmanın olmadığı, ancak eşlerin ayrı yaşadığı durumlar da mevcuttur ve boşanma gibi ayrılığa da hakim karar verir (Oğuzoğlu 1956:83). Ancak evlilik hukuksal bir başlangıca sahip değilse, sona ermesi de hukuksal olarak gerçekleşmemekte (Topçuoğlu 1977:54-55) ve bu durumda istatistiksel verilerde karanlık sayıların artışını beraberinde getirmektedir.

Boşanma hukuksal bir süreç olarak ortaya çıksa da, şayet toplum tarafından onaylanan sebepler mevcut değilse[5], evliliğin sona erdirilmemesi yönünde sosyal baskının miktarı artış göstermektedir. Bu bağlamda boşanma, eşlerden birinin veya her ikisinin iradesi ile toplumda geçerli örf ve adetlere ve/veya hukuka göre evlilik birliğinin sona erdirilmesidir.

III.TÜRKİYE'DE BOŞANMA

Boşanma evlilik kadar eski bir tarihe sahiptir. Örneğin, Babil yasalarına göre evlenme akdine nafakasız boşanma hakkı konulabiliyordu. Eski Filistin'de, Yunan ve Roma'lılarda da boşanma vardı. Cermenlerde ve İslam Hukukunda boşanma mevcuttu (Oğuzoğlu 1956:83). "Batıda pek çok yüzyıldır, evlilik hemen hemen bozulamaz diye görülmüştür. Boşanmaya, ancak çok sınırlı durumlarda, evliliğin sürmesi artık olanaksız olduğunda izin verilmekteydi...bunlar artık yalıtılmış örneklerdir" (Gıddens 2000:156).

Batıda pek çok ülkede boşanmanın çok daha kolaylaşması yönünde yasal tedbirler alınmaktadır. Hatta herhangi bir "hata yokluğu"nu benimseyen boşanma yasaları ilk kez 1960'ların ortalarında uygulanmaya başlamıştır. İngiltere'de "Hata yokluğu ilkesi" 1996'da kabul edilen yeni bir yasa ile (ilk yasa 1969'da çıkarılmıştır) daha da sağlamlaştırılmıştır (Gıddens 2000:156). Türkiye'de ise 3444 sayılı kanunla 1988 yılında Medeni Kanun'un 134. Maddesi değiştirilmiş ve bazı şartlarla bu ilkeye yer verilmiştir. Buna göre evliliğin en az bir yıl sürmüş olması şartıyla, eşlerin

[5] Ki sebepler oluşsa da toplum evliliğin devamlılığı yönünde üyelerine baskı yapabilmektedir.

birlikte başvurmaları ya da birinin başvurusunu öteki eşin kabul etmesi halinde boşanmaya hükmedilebilecektir[6].

Boşanmalar Batıda özellikle ikinci dünya savaşının bitiminden hemen sonra artar ve 1950'lerde düşüş göstermeye başlar. 1950-1960 yılları arasında boşanmalar hemen hemen aynı kalmasına karşın 1960'dan 1980'e kadar -çıkarılan yasaların etkisiyle de- hızla iki katına erişmiştir. Boşanmalar, 1980'den günümüze kadar belli bir ölçüde istikrar kazanmış görünümle tablo I'e yansımaktadır. Tablo I'de bazı ülkelerin yıllara göre kaba boşanma oranları yer almaktadır.

Tablo I:Seçilmiş Ülkeler Ve Kaba Boşanma Oranları

A.B.D.	1988	4.80	1997	4.34
Rusya	1988	3.35	1998	3.42
Almanya (Doğu)	1989	3.01	-	-
Almanya (Batı)	1988	2.09	1997	2.29
İngiltere	1988	2.89	1996	2.91
Mısır	1985	1.63	1997	1.14
İsveç	1989	2.20	1997	2.37
Finlandiya	1989	2.93	1998	2.67
Kanada	1987	3.05	1996	2.41
Avusturya	1989	0.20	1998	2.21
Bulgaristan	1988	1.38	1998	1.26
İsviçre	1989	1.95	1996	2.29
Norveç	1988	2.09	1997	2.26
Japonya	1989	1.29	1998	1.92
Yugoslavya	1989	0.89	1997	0.75
Fransa	1987	1.91	1996	2.01
Belçika	1986	1.86	1998	2.59
İsrail	1988	1.25	1996	1.51
Romanya	1989	1.55	1998	1.78
Suriye	1988	0.75	1997	0.77
Yunanistan	1986	0.87	1998	0.80
Türkiye	1990	0.46	1999	0.49

DİE Boşanma İstatistikleri 1990-1999

Boşanma oranları geniş çapta ülkelerin boşanma kanunları ve ülke halkının inançlarıyla ilgilidir. Endüstriyel toplumlardaki boşanma oranlarının artışına etki eden bir çok sosyal ve kültürel faktörün yanı sıra, kanuni mevzuatta getirilen boşanma kolaylığı ile çiftlerin mutluluk arayışları, bir başka anlatımla evliliği ödüllendirici ve doyum sağlayıcı bir

[6] Türkiye'de evliliklerin tümünün hukuksal bir başlangıca sahip yasa karşısında tanımlanmış evlilikler olarak kabul edilmesi söz konusu değildir. Halk arasında "imam nikahı" olarak telaki edilen ancak kanunen herhangi bir tanıma sahip olmayan evliliklerin bozulması istatistiklere yansımamaktadır. Bu bakımdan bu çalışmada verilen rakamlar, yasal evliliklerin yine yasal olarak son bulmaları ile ortaya çıkan boşanmalardır. Bu çalışmanın sınırları içinde yer almadığından yasal evliliklerin dışında gerçekleşen evliklerin sonlanmasına ilişkin değerlendirmeler konu edilmemiştir. Ayrıca ayrı yaşama gibi hallerde bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

ilişki haline getirme isteği, ilk evlilik yaşı ve evliliğin süresi, sosyo-ekonomik durum ve bölgesel farklılıklar da etki etmektedir. Bugün artık evlilik, mülkiyetin ve statünün kuşaktan kuşağa aktarılması isteğiyle pek bağlantılı değildir (Giddens 2000:157). Kadının ekonomik bakımdan daha bağımsız hale gelmesi, evliliğin sunduğu ekonomik güvencenin önemini yitirmesi ve genel refah artışına paralel olarak geçinme kaygısının giderek azalması da boşanma artışına etki eden faktörler olarak sıralanabilir.

Türkiye'de boşanmalara etki eden faktörleri en genel anlamda yukarıda yer alan çerçeve içinde değerlendirebiliriz.

Tarihsel süreç içinde Türklerde aile -kültürel sürekliliğe bağlı olarak- kutsal olarak değerlendirilmiş (Türkdoğan 1993) ve örf, adet, gelenek ve göreneklere göre aile çoğu kez ancak eşlerden birinin ölümüyle son bulmuştur. Sosyal ve kültürel gelişmelere paralel olarak sosyo-kültürel yapıda meydana gelen değişmelerin yanı sıra (aile toplumun merkezini oluşturma özelliğini devam ettirmekle birlikte), sosyo-ekonomik ve demografik özelliklerin de değişmesiyle özellikle kentsel nüfus içinde evliliklerin boşanma yolu ile son bulması giderek artış göstermektedir. Ancak Tablo I'de yer alan ülkelerle Türkiye'nin boşanma oranını karşılaştırdığımızda, tüm değişmelere karşın boşanma oranının düşük düzeylerde seyrettiği görülmektedir. Buradan sanayileşme, kentleşme ve teknolojik değişmelere rağmen sosyal ve kültürel sürekliğin devamlılığının boşanma düzeyinde etkin olduğunu ileri sürebiliriz.

1- Kanuni Mevzuat ve Türkiye'de 1980-99 Yılları Arası Boşanma Oranları[7]

Türkiye'de uzun zaman boyunca kanuni mevzuatın boşanmayı engelleyici olduğu ve buna bağlı olarak boşanmak isteyen evlilerin oranının oldukça yüksek olduğu tartışmaları içinde kalmıştır. Boşanmaların zor ve uzun yıllar alması, kanunda bazı değişikliklerin yapılması yolunda bir görüşün doğmasına yol açmış ve bu doğrultuda kanunda yapılan yeni düzenleme 12 mayıs 1988 günü resmi gazetede yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Kanunun yürürlüğe girdiği tarihten itibaren yapılan diğer düzenlemelerin yanı sıra, daha önce açılmış devam eden boşanma davaları, karara bağlanmış olmakla birlikte henüz kesinleşmemiş olanlar, yine reddedilmiş ve kararı kesinleşmiş olmakla birlikte kesinleşme tarihinden henüz üç yıl geçmemiş olanlar, boşanma sebeplerinden herhangi birine bağlı olarak üç yıl fiilen ayrı kalmış ve eşleriyle aralarında müşterek hayat yeniden kurulamamış ise, kanunun yürürlüğe girmesinden itibaren altı ay

[7] Bu kısımda yer alan veriler aksi iddia edilmedikçe DİE 1999 Boşanma İstatistiklerinden yararlanılarak yazılmıştır.

içinde başvurmaları halinde mahkemece boşanmalarına karar verilir. Ayrıca henüz boşanma davası açmamış olanlarda bu kanun kapsamına alınır, fakat beş yıl fiilen ayrı yaşama şartı getirilir. Aşağıda yer alacak tabloda bu kanunun yürürlüğe girmesinden itibaren boşanmalarda ne oranda değişiklikler meydana geldiği de görülebilecektir.

Türkiye'de boşanmış nüfus istatistiklerden elde edilebildiği gibi, genel nüfus sayımlarından da elde edilebilir. Bu çalışmada istatistiklere yansıyan –mahkeme kararları ile ortaya çıkan- boşanma oranları demografik değişkenlere göre yorumlanacaktır. Demografik değişkenlere geçmeden önce 1980-1999 arasıdaki boşanma oranları (Tablo 2) incelenecektir. 1980 yılında binde 0.36 olan boşanma oranı, 1981'de binde 0.34'de düşmüş, 82,83,85 ve 86 yıllarında binde 0.37 olarak seyrederken, 84 ve 87 yıllarında binde 0.35 olarak gerçekleşmiştir. 1988 kanunundan sonra boşanma oranları (1988'de binde 0.42'ye yükselmiş) bir miktar artış göstermesine karşılık 1999 yılına kadar oranlarda belirli bir istikrarın olduğu tabloya yansımıştır. Bu yıllar içinde en yüksek oran 1997 yılında binde 0.52 olarak gerçekleşmiştir.

1930'lu yıllarda itibaren Türkiye'deki boşanma oranları dikkate alınırsa, 1936 (binde 0.15)'dan itibaren yıldan yıla artan oranla 1950 -1960 döneminde boşanma oranlarında yükseliş meydana gelmiş (50'den itibaren yıl sırasıyla 0.38, 0.41, 0.43, 0.44, 0.44, 0.44, 0.46, 0.42, 0.43, 0.42, 0.40) ve sonra tekrar azalmaya[8] başlamıştır. 1950-60 döneminin hızlı bir değişme dönemi olduğu, bir başka anlatımla kentleşmenin hız kazanmasının yanı sıra refah seviyesinde meydana gelen yükseliş ile açıklayabilmek mümkünken, 60'lı yıllardan itibaren ortaya çıkan azalma için bu çerçevede açıklama yapılması pek mümkün görülmemektedir.

Tablo2- 1980-1999 Kaba Boşanma Oranları (Binde)

1980	0.36	1990	0.46
1981	0.34	1991	0.48
1982	0.37	1992	0.47
1983	0.37	1993	0.47
1984	0.35	1994	0.47
1985	0.37	1995	0.48
1986	0.37	1996	0.48
1987	0.35	1997	0.52
1988	0.42	1998	0.51
1989	0.46	1999	0.49

DİE Boşanma İstatistikleri 1999

[8] 1961- binde 0.37, 1962- binde 0.38, 1963- binde 0.38, 1964- binde 0.38, 1965- binde 0.39, 1966-binde 0.35, 1967- binde 0.34, 1968- binde 0.34, 1969- binde 0.31, 1970- binde 0.27, 1971- binde 0.30.

2-Coğrafi Bölgelere Göre Kaba Boşanmalar

1999 yılı itibariyle kaba boşanma oranları coğrafi bölgelere göre incelendiğinde, Ege Bölgesinin binde 0.84 ile en yüksek boşanma oranına sahip olduğu gözlenmektedir. Bu bölgeyi binde 0.54 ile İç Anadolu Bölgesi, binde 0.52 ile Marmara Bölgesi takip etmektedir. Akdeniz Bölgesinde bu oran binde 0.49 ile Türkiye ortalamasına sahipken, Karadeniz Bölgesi binde 0.45 ve Doğu Anadolu Bölgesi binde 0.19 olarak tespit edilmiştir. Güneydoğu Anadolu Bölgesi ise binde 0.17 ile en düşük boşanma oranına sahiptir. 1980 yılında diğer bölgeler aynı sıralamada kalmak kaydı ile sadece Karadeniz Bölgesindeki kaba boşanma oranları Akdeniz Bölgesinden önce gelmektedir. Tablo3'de 1990-99 arasında bölgelere göre kaba boşanma oranları yer almaktadır.

Tablo 3 incelendiğinde, 1990-97 yılları arasında (1992 hariç), Marmara Bölgesi kaba boşanma oranları açısından ikinci sırada yer alırken 98-99 yıllarında üçüncü sıraya yerleşmiş olduğu görülmektedir. Bölgelerin kaba boşanma oranları Türkiye ortalamasıyla karşılaştırıldığında Ege, İç Anadolu ve Marmara Bölgelerinin Türkiye ortalamasının oldukça üstünde seyrettiği buna karşılık, Doğu ve Güney Doğu Anadolu Bölgelerinin bu ortalamanın oldukça altında seyrettiği görülmektedir.

Tablo 3- Bölgelere göre Kaba Boşanma Oranları (Binde)

Yıl	Marmara	Ege	Akdeniz	İç Ana.	Karadeniz	Doğu Ana.	Güneydoğu
1990	0.56	0.74	0.39	0.53	0.39	0.14	0.17
1991	0.57	0.81	0.42	0.52	0.43	0.15	0.16
1992	0.52	0.74	0.43	0.57	0.46	0.13	0.16
1993	0.55	0.80	0.41	0.55	0.41	0.14	0.16
1994	0.58	0.75	0.40	0.54	0.41	0.13	0.17
1995	0.57	0.74	0.46	0.55	0.40	0.15	0.16
1996	0.53	0.82	0.47	0.53	0.43	0.15	0.19
1997	0.64	0.81	0.49	0.58	0.46	0.17	0.17
1998	0.56	0.83	0.51	0.59	0.44	0.16	0.19
1999	0.52	0.84	0.49	0.54	0.45	0.19	0.17

DİE Boşanma İstatistikleri 1999

Tek tek kentler açısından boşanma sayıları incelendiğinde, 1990 yılı itibariyle en yüksek boşanma gözlenen on kent sırasıyla İstanbul, İzmir, Ankara, Konya, Bursa, Manisa, Adana, Antalya, Balıkesir ve Samsun'dur. En düşük boşanmanın gerçekleştiği beş kent ise –en düşükten başlayarak sırasıyla- Hakkari, Bitlis,Ağrı, Muş, ve Bingöl kentleridir.

1999 yılında yukarıda yer alan sıralamada üç büyük kent haricinde değişikliğin olduğu istatistiklere yansıyan rakamlarla ortaya çıkmaktadır. En yüksek boşanmaların gözlendiği on kentin sıralaması, İstanbul, İzmir,

Ankara, İçel, Konya, Antalya, Eskişehir, Balıkesir, Hatay ve Gaziantep biçimindedir. Yine 1999 istatistiklerinde en düşük boşanmanın olduğu beş kent Hakkari, Muş, Bitlis, Gümüşhane, Bayburt'dur. Türkiye'de batıdan doğuya, güneyden kuzeye doğru gidildikçe boşanmalarda düşüşler ortaya çıkmaktadır. Sosyo-ekonomik ve demografik özellikler açısından bölgeler arasında var olan farklılıkların yanı sıra, Türkiye'deki coğrafi bölgeleri birer alt kültür grubu olarak değerlendirdiğimizde ortaya çıkan bu farklılıkların açıklanması kolaylık göstermektedir. Batıdan doğuya, güneyden kuzeye doğru gidildikçe, informal sosyal kontrol mekanizmalarının, fertler üstündeki etkisi artmaktadır. Bu durum sosyal baskı ile yüz yüze kalan fertler için boşanmalarda caydırıcı etki yaratmaktadır.

4-Demografik Değişkenlere Göre Boşanma

a-Cinsiyet Ve Yaş

1936-1958 yılları arasında istatistiklere yansıyan değerlere göre, boşanmaların erkeklerde en çok görüldüğü yaşlar 25-29 iken, kadınlarda 19-29 olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak yıllar itibariyle Türkiye'de boşanmaların hemen hemen yarısında erkek 25-34, kadın ise 20-29 yaşları arasında bulunmaktadır (Tablo 4). 1999 yılında boşanmaların yaklaşık yüzde 59'u 25-39 yaş grubu erkeklerde, 20-34 yaş grubu kadınlarda görülmüştür.

Tablo 4-Cinsiyet ve Yaş Grubuna Göre Boşanmalar

	Y A Ş G R U P L A R I										
YIL	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55-59	60+	Toplam
1990 E	252	2802	5892	5666	3961	2602	1628	1038	801	1070	25712
1990 K	1600	5272	6192	4686	3077	1800	1078	751	556	700	25712
1991 E	278	2714	6394	5830	4395	2806	1633	1127	818	1172	27167
1991 K	1620	5615	6460	4789	3482	2075	1112	790	503	721	27167
1992 E	269	2796	6125	5814	4471	2761	1715	1163	797	1222	27133
1992 K	1623	5759	6219	4962	3377	2109	1116	757	502	709	27133
1993 E	288	3077	6150	5929	4339	2898	1772	1131	795	1346	27725
1993 K	1688	6072	6148	5000	3329	2163	1225	823	511	766	27725
1994 E	272	2923	6363	5964	4467	2968	1872	1144	775	1293	28041
1994 K	1593	5892	6381	5016	3427	2283	1362	807	518	762	28041
1995 E	278	2874	6296	6246	4781	3234	2014	1183	770	1199	28875
1995 K	1595	5977	6293	5327	3871	2451	1450	772	480	659	28875
1996 E	264	2826	6422	6469	4831	3343	2145	1202	791	1259	29552
1996 K	1569	6082	6307	5388	3930	2589	1600	885	527	675	29552
1997 E	232	3099	6962	6934	5308	3908	2452	1482	942	1398	32717
1997 K	1701	6465	7129	5757	4436	3036	1847	1018	597	731	32717
1998 E	190	2736	6922	6793	5311	4026	2519	1462	865	1346	32167
1998 K	1619	6148	7043	5703	4558	3079	1815	969	523	710	32167
1999 E	250	2593	6667	6645	5225	3859	2589	1481	871	1360	31540
1999 K	1611	5923	6895	5614	4333	2974	1921	1014	559	696	31540

DİE Boşanma İstatistikleri 1999

Tablo 5- Eşlerin Yaşlarına Göre Boşanmalar

YIL	Erkeğin Yaşı Kadının Yaşından Büyük	Kadının Yaşı Erkeğin Yaşından Büyük	Yaşları Eşit	Toplam
1990 Sayı	1928	4434	1994	25712
1990 Oran	75,00	17,24	7,76	100
1991 Sayı	20594	4456	2117	27167
1991 Oran	75,81	16,40	7,79	100
1992 Sayı	21414	3662	2057	27133
1992 Oran	78,92	13,50	7,58	100
1993 Sayı	21067	4662	1996	27725
1993 Oran	75,99	16,81	7,20	100
1994 Sayı	21274	4655	2112	28041
1994 Oran	75,87	16,60	7,53	100
1995 Sayı	21893	4838	2144	28875
1995 Oran	75,82	16,75	7,43	100
1996 Sayı	22303	5080	2169	29552
1996 Oran	75,47	17,19	7,34	100
1997 Sayı	24733	5520	2464	32717
1997 Oran	75,60	16,87	7,53	100
1998 Sayı	24563	5348	2256	32167
1998 Oran	76,36	16,63	7,01	100
1999 Sayı	23940	5313	2287	31540
1999 Oran	75,90	16,85	7,25	100

DİE Boşanma İstatistikleri 1999

Boşanan kadınların erkeklere nazaran daha genç yaş yapısına sahip olması, kadınların erkeklere nazaran daha genç yaşta evlenmelerinden ve boşanmaların evliliğin ilk beş yılında (tablo 7) ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır.

Eşlerin yaşlarına göre boşanma yüzdesi incelendiğinde (tablo 5), 1999 yılı için yaklaşık %76'sında erkeğin yaşı kadının yaşından büyük, %16.85'inde kadın erkekten daha yaşlı ve %7.25'inde kadın ve erkek aynı yaştadırlar. Diğer yıllar içinde yüzdeler değişmesine karşılık, eşlerin yaşlarına göre boşanmalarda daima "erkeğin yaşı kadından büyük" en yüksek orana tekabül etmektedir. Bu Türkiye'deki evliliklerde erkeğin yaşının kadından daha büyük olmasından dolayıdır.

b-Öğrenim Durumu

Tablo 6 boşanmış kadın ve erkeklerin öğrenim durumlarını göstermektedir. Bu tablo incelendiğinde okuma-yazma bilmeyle boşanma sayısının hızlı bir artışı gösterdiği ortaya çıkmaktadır. İkinci ana grup ilkokul mezunlarında toplanmaktadır. Okuma-yazma bilmeyenlerin sayısının en düşük düzeyde kalması, boşanmalarda okuma-yazma bilmenin önemli bir faktör olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Tablo 6-Cinsiyet ve Öğrenim Durumuna Göre Boşanmalar

	Ö Ğ R E N İ M D U R U M U						
YIL	Okuma-yazma bilmeyenler	Okuma Yazma Bilenler	Mezun Olmayan	İlkokul	Orta Okul ve Dengi	Lise ve Dengi	Yüksekokul ve Fakülte
1990 E	416	25296	1193	12606	5898	4628	971
1990 K	1274	24438	1945	13929	5026	3009	529
1991 E	388	26779	1117	13131	6457	5031	1043
1991 K	1147	26020	1847	14987	5187	3441	558
1992 E	493	26640	1146	13134	6145	5255	959
1992K	1143	25990	1800	15047	4913	3655	575
1993 E	473	27252	969	13112	6052	5955	1164
1993 K	1068	26657	1565	14581	5559	4253	699
1994 E	380	27661	934	11510	6742	7022	1453
1994 K	957	27084	1323	12844	6402	5652	863
1995 E	330	28545	820	11746	7249	7374	1356
1995 K	874	28001	1258	13183	6830	5904	826
1996 E	304	29248	912	11314	7343	8080	1599
1996 K	818	28734	1347	12705	7039	6692	951
1997 E	283	32434	882	12112	8069	9728	1643
1997 K	813	31904	1225	14046	8172	7421	1040
1998 E	105	32062	546	11394	7623	10307	2237
1998 K	39	32128	973	13338	7467	8935	1515
1999 E	279	31261	647	10971	7873	9850	1920
1999 K	755	30785	1045	12675	7323	8346	1396

DİE Boşanma İstatistikleri 1999

c-Evlilik Süresi

Türkiye'de boşanmaların yaklaşık %50'si evliliğin ilk beş yılında gerçekleşmektedir. Evlilik süresine göre boşanma oranlarını göstermek üzere oluşturulan tablo 7 incelendiğinde, en düşük oran henüz ilk yılını doldurmamış evliliklerde görülmektedir. Evliliğin ikinci yılında boşanma oranı yükselişe geçmekte ve evliliğin 6-10 yılları arasında en yüksek seviyesine ulaşmaktadır. 16 ve daha yukarı evlilik sürelerinde boşanma oranları tekrar yükselişe geçmektedir.

1999 yılı için tabloda yer alan değerlere göre 5 yıl ve daha az evlilik süresi içinde boşanma oranı %44.89, 6-10 yılları arası %22.79, 11-15 yılları arası %12.19 ve 16 ve daha fazla evlilik süresinde % 20.13 olarak tespit edilmiştir.

Tablo 7-Evlilik Süresi

E V L İ L İ K S Ü R E S İ

YIL	-1	1	2	3	4	5	6-10	11-15	16+	Toplam
1990 Sayı	668	2692	2893	2244	1969	1715	5894	3228	4409	25712
1990 Oran	2,60	10,47	11,25	8,73	7,66	6,67	22,92	12,55	17,15	100
1991 Sayı	619	2428	2929	2372	2131	1843	6093	3750	5002	27167
1991 Oran	2,28	8,94	10,78	8,73	7,85	6,78	22,43	13,80	18,41	100
1992 Sayı	913	2772	2672	2324	2134	1680	5866	3775	4997	27133
1992 Oran	3,36	10,22	9,85	8,57	7,86	6,19	21,62	13,91	18,42	100
1993 Sayı	825	3178	3000	2557	2206	1785	5786	3517	4871	27725
1993 Oran	2,98	11,46	10,82	9,22	7,96	6,44	20,87	12,68	17,57	100
1994 Sayı	777	2835	3015	2393	2263	1973	5939	3560	5286	28041
1994 Oran	2,77	10,11	10,75	8,53	8,07	7,04	21,18	12,70	18,85	100
1995 Sayı	797	2887	3155	2543	2110	1934	6213	3700	5536	28875
1995 Oran	2,76	10,00	10,92	8,81	7,31	6,70	21,52	12,81	19,17	100
1996 Sayı	758	2986	3073	2541	2363	2021	6425	3621	5764	29552
1996 Oran	2,56	10,10	10,40	8,60	8,00	6,84	21,74	12,25	19,51	100
1997 Sayı	2525	3759	3076	2661	2347	2072	6759	3781	5737	32717
1997 Oran	7,72	11,49	9,40	8,13	7,17	6,33	20,66	11,56	17,54	100
1998 Sayı	1916	3883	3093	2517	2153	1950	6905	3781	5969	32167
1998 Oran	5,96	12,07	9,62	7,82	6,69	6,06	21,47	11,75	18,56	100
1999 Sayı	563	3197	3297	2706	2393	2000	7188	3846	6350	31540
1999 Oran	1,79	10,14	10,45	8,58	7,59	6,34	22,79	12,19	20,13	100

DİE Boşanma İstatistikleri 1999

d-Çocuk Sayısı

Tablo 8'e yansıyan değerlere göre, tüm yıllar içinde boşanmalarda çocuksuzluk en yüksek orana sahiptir. Bu sadece 1990-99 arası değil, tabloda yer almayan daha önceki yıllar içinde aynı şekildedir. Ve yine çocuk sayısının artışına paralel olarak boşanma oranları hızlı bir düşüşe sahiptir. Bu Türk aile yapısı içinde çocuğun değeri (Kağıtçıbaşı 1981) ve fonksiyonlarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bir başka anlatımla

evliliklerin devam etmesinde çocuk eşleri birbirine bağlayan bir faktör olarak görülebilir.

Tablo 8-Çocuk Sayısı

	Ç O C U K S A Y I S I							
YIL	Çocuksuz	1	2	3	4	5	6+	Toplam
1990 Sayı	11207	5859	4505	2199	1090	465	387	25712
1990 Oran	43,59	22,79	17,52	8,55	4,24	1,81	1,50	100
1991 Sayı	11234	6118	5100	2524	1268	491	432	27167
1991 Oran	41,35	22,52	18,77	9,29	4,67	1,81	1,59	100
1992 Sayı	11567	6266	4895	2448	1116	445	396	27133
1992 Oran	42,63	23,10	18,04	9,02	4,11	1,64	1,46	100
1993 Sayı	12582	6745	4662	2060	947	389	340	27725
1993 Oran	45,38	24,33	16,81	7,43	3,42	1,40	1,23	100
1994 Sayı	12725	6895	4862	2049	841	344	325	28041
1994 Oran	45,38	24,59	17,34	7,31	3,00	1,22	1,16	100
1995 Sayı	12934	7227	5152	2019	897	357	289	28875
1995 Oran	44,79	25,03	17,84	6,99	3,11	1,24	1,00	100
1996 Sayı	13354	7438	5171	2089	868	341	291	29552
1996 Oran	45,19	25,17	17,50	7,07	2,94	1,15	0,98	100
1997 Sayı	15128	8085	5794	2176	890	323	321	32717
1997 Oran	46,24	24,71	17,71	6,65	2,72	0,99	0,98	100
1998 Sayı	14546	8436	5620	2113	856	331	265	32167
1998 Oran	45,22	26,23	17,47	6,57	2,66	1,03	0,82	100
1999 Sayı	14002	8116	5772	2106	880	342	322	31540
1999 Oran	44,39	25,73	18,30	6,68	2,79	1,09	1,02	100

DİE Boşanma İstatistikleri 1999

1999 yılı içinde çocuksuzluk %44.39, 1 çocukluluk %25.73, 2 çocuğun olması %18.30, 3 çocuk sahibi olma %6.68 ve 4 ve daha fazla çocuğun olması %4.90 olarak tablo 8'de yer almaktadır.

e-Boşanma Nedenleri

Türkiye'de boşanma sebeplerinin altı ana grupta toplandığını görüyoruz; Zina, cana kast ve pek fena muameleler, cürüm ve haysiyetsizlik, terk, akıl hastalığı ve geçimsizlik (Çakın 1999).

Son on yıllık trend incelendiğinde boşanma nedenleri arasında %90'nı aşan oranlarda geçimsizlik en önemli neden olarak ortaya çıkmaktadır. Geçimsizliği terk ve sonrasında zina takip etmektedir. Geçimsizliğin boşanmalarda en önemli faktör olarak ortaya çıkmasında sosyal ve kültürel yapının etkisinin yanı sıra, hukuki nedenlerde rol oynamaktadır. Türk sosyo-kültürel yapısı içinde aile "mahremiyet"in olduğu yerdir. Her ne kadar eşler boşanıyor olsalar da aileye ait mahrem bilgilerin dışarıya çıkmasını tercih etmemektedirler. Bu açıdan "geçimsizlik" nedeni mahkemeye yansıtılan neden olarak ortaya çıkmaktadır.

Tablo 9-Boşanma Nedenleri

B O Ş A N M A N E D E N L E R İ

YIL	Zina	Cana kast ve pek fena muamele	Cürüm ve haysiyetsizlik	Terk	Akıl hastalığı	Geçimsizlik	Diğer	Toplam
1990 Sayı	323	58	82	995	92	23416	737	25712
1990 Oran	1029	0,22	0,32	3,87	0,36	91,07	2,87	100
1991 Sayı	271	91	72	717	92	25497	427	27167
1991 Oran	1,00	0,33	0,27	2,64	0,34	93,85	1,57	100
1992 Sayı	221	79	97	678	98	25189	771	27133
1992 Oran	0,81	0,29	0,36	2,50	0,36	92,84	2,84	100
1993 Sayı	228	103	95	777	129	25580	813	27725
1993 Oran	0,82	0,37	0,34	2,80	0,47	92,27	2,93	100
1994 Sayı	215	90	65	719	105	26119	728	28041
1994 Oran	0,77	0,32	0,23	2,56	0,37	93,15	2,60	100
1995 Sayı	176	105	69	634	122	27096	673	28875
1995 Oran	0,61	0,36	0,24	2,20	0,42	93,84	2,33	100
1996 Sayı	171	63	85	583	109	27764	777	29552
1996 Oran	0,58	0,21	0,29	1,97	0,37	93,95	2,63	100
1997 Sayı	229	112	74	675	124	30674	829	32717
1997 Oran	0,70	0,34	0,23	2,06	0,38	93,76	2,53	100
1998 Sayı	217	119	89	735	96	29898	1013	32167
1998 Oran	0,67	0,37	0,28	2,28	0,30	92,95	3,15	100
1999 Sayı	181	82	84	564	104	29535	990	31540
1999 Oran	0,57	0,26	0,27	1,79	0,33	93,64	3,14	100

DİE Boşanma İstatistikleri 1999

1999 yılında açılan boşanma davalarını cinsiyete göre ele aldığımızda, kentte oturan kadınlar, erkeklere nazaran geçimsizlik nedeniyle daha fazla boşanma davası açmışlardır. Kentte oturan kadınlar için, ikinci sırada terk, üçüncü sırada cana kast ve pek fena muamele, sonra cürüm ve haysiyetsizlik, daha sonra akıl hastalığı ve nihayet zina boşanma sebepleri olarak gerçekleşmiştir. Köyde oturan kadınlar için bu sıralama şöyledir: geçimsizlik, terk,cürüm ve haysiyetsizlik, cana kast ve pek fena muamele, zina ve akıl hastalığı.

Kentte oturan erkekler için sıralama şu şekildedir: geçimsizlik, terk, zina, akıl hastalığı, cürüm ve haysiyetsizlik, cana kast ve pek fena muamele. Köyde oturan erkekler için geçimsizlikten sonra, oldukça yüksek bir sayıda terk nedeniyle boşanma davası açmaları ilginç bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine köyde oturan erkekler üçüncü neden olarak zina sebebiyle boşanma davası açarlarken, cürüm ve haysiyetsizlik ile cana kast ve pek fena muamele eşit oranlarda neden olarak ortaya çıkmaktadır.

Boşanma nedenleri ile yaş arasında bir ilişki kurulduğunda, bütün yaş gruplarında geçimsizlik en yüksek oranda gözlenmektedir. Geçimsizlik nedeni dışındaki boşanma sebeplerine cinsiyeti de dikkate alarak

baktığımızda bütün yaş grubu erkeklerde ve kadınlarda terk en önemli ikinci sebep olarak terk, üçüncü olarak zina gelmektedir.

SONUÇ

"Bir toplumda aile yapısı sosyal yapının bir göstergesi olmakta, sosyal ve ekonomik kalkınma ile aile müessesi arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır" (Erkal 1990:207). Sosyal değişme sürecinde aile, görevini ve önemini arttırmıştır. Bugün sağlam aile sağlam toplum formülü geçerliliğini korumaktadır. Ancak evlilik yolu ile kurulan aileleri tehdit eden en önemli faktörlerden bir olarak boşanmalar bugünün sosyal problemlerinden biridir. Konuya Türkiye açısından baktığımızda, boşanmalar bir sosyal problem olarak ortaya çıkmasa da, boşanmalarda etkili olan faktörleri bu günden tespit ederek geleceğe ilişkin kestirimlerde bulunmak mümkün olacaktır.

Tarihsel süreç içinde bir çok toplum boşanmayı özel şartlara bağlayarak, ailenin dağılmasının önüne geçmeye çalışmıştır. Çünkü toplumun merkezine yerleştirilen ailenin dağılışından bahsetmek, sadece küçük bir grubun dağılmasına işaret etmemekte, aynı zamanda toplumu da tehdit etmektedir. İşte bu sebeple, boşanma fikrine duyulan soğukluk, ABD hariç boşanmanın sosyolojisinin Batı ülkelerinde geç bir tarihte gelişmesini beraberinde getirmiştir. Ancak Durkheim'ın ifadesiyle, bir sosyal olgu bir başka sosyal olguyla açıklanabilirse, evliliğin olduğu yerde boşanma da olacaktır. Yine durkeimien bir söyleyişle, boşanma belirli bir oranda seyrediyorsa, bu evliliklerin ve ailelerin sağlıklı olduğuna işaret eder. Çünkü evlilik içinde gerilim yaşanıyorsa bu boşanma yoluyla giderilebilecek fertlerin huzuru sağlanacak ve huzursuzluk topluma sirayet etmeyecektir. Fakat boşanmalar belirli bir oranın üstüne çıkarsa ya da düşerse bu hem ailelerde, hem evliliklerde, hem de toplumda sosyal problemlerin olduğuna işaret edecektir.

20. yüzyılın başından itibaren Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da boşanmalar artmıştır. İkinci Dünya Savaşından sonra Batı Avrupa ülkelerinde 1960'a kadar hemen hemen aynı kalmış, 1960'dan sonra hızla artarak 1980'e gelinceye kadar boşanmalar iki katına çıkmıştır. Bu boşanma sosyolojisine olan ilgiyi artırmış, boşanma öncesi, boşanma sırası ve boşanma sonrası ayrı ayrı ele alınıp incelenmektedir.

Türkiye'deki boşanmaların genel özelliklerine baktığımızda, yeniden evlenmeleri gösteren evlenme istatistikleri, evlenmelerle boşanmalar arasında sıkı bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin hem

evlenmeler hem de boşanmalar sıkıntı dönemlerinde azalmakta, sosyal refah dönemlerinde artmaktadır.

Demografik değişkenler açısından gözlenen özellikler şu şekildedir; Yaş açısından boşanmalarda en yüksek düzey (boşanmaların yaklaşık yarısı) erkeklerde 25-34, kadınlarda 20-29 yaş aralığında;Boşanmaların %76'sında erkeğin yaşı kadının yaşından daha büyüktür; Boşanmaların yarısından fazlası evliliğin ilk beş yılında, en yüksek düzeyse ikinci yılda olmaktadır. On altı ve daha fazla yıl süren evliliklerde de boşanma oranları artış göstermektedir; Çocuksuz çiftler yine boşanmaların yarıdan fazlasını meydana getirirken, çocuk sayısının artışı ile boşanmalar arasında negatif bir ilişki ortaya çıkmaktadır; Okuma-yazama bilmeyle boşanma sayısı hızlı bir yükseliş göstermektedir; Boşanma nedenleri içinde ilk sırada geçimsizlik, sonra terk ve zina gelmektedir; Boşanma davasını açan kadın ise geçimsizlik en önemli sebepken, erkekler için geçimsizlikten sonra zina ve terk gelmektedir; üç büyük kent (İstanbul, İzmir ve Ankara) boşanmaların daha yüksek olduğu kentlerdir; Ege, Marmara ve İç Anadolu Bölgeleri yine boşanmaların daha yüksek olduğu bölgelerdir.

•

KAYNAKÇA

ARMAĞAN, İbrahim, (1983), Bilimsel Araştırma Yöntemleri Yöntembilim-2, Dokuz Eylül Güzel Sanatlar Fakültesi, İzmir.

ARSLANTÜRK, Zeki ve AMMAN, M.Tayfun, (2000), Sosyoloji, (Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler) Kaknüs, İstanbul.

CANSEL, Erol, (1977), "Boşanmanın Dayandığı Esaslar", Ellinci Yıl Armağanı 1925- 1975- Boşanma Hukuku Haftası, C:II, Sevinç, Ankara, s.67-111.

CİLLOV, Haluk, (1990), "Türkiye'de Evlenme ve Boşanmaların Seyri", Aile Yazıları 4, (Der.B.Dikeçliğil-A.Çiğdem), Aile Araştırma Kurumu, Ankara, s. 65-90.

ÇAKIN, Akın, (1999), Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması Nedeniyle Boşanma, Adil, Ankara

DİKEÇLİĞİL, Beylü, (1997), "Sosyal Yapı Analizi", Yeni Türkiye, S:15, s.647-666.

DPT, (1989), Türk Aile Yapısı, VI.Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu,

ERKAL, Mustafa E., (1990), "Türkiye'de Boşanmalar ve Bazı Sapma Davranışlar", I. Aile Şurası Bildirileri, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara.

EYCE, Berrin, (2000), "Tarihten Günümüze Türk Aile Yapısı", S.Ü. Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi, S:4, Star Ofset, Konya, s.223-244.

T.C. BAŞBAKANLIK DEVLET İSTATİSTİK ENSTİTÜSÜ, (1989), Evlilik İstatistikleri 1987, Ankara.

GIDDENS, Anthony, (2000), Sosyoloji, (yay.haz.H.Özel-C.Güzel), Ayraç, Ankara.

GÖKÇE, Birsen, (1976),"Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme", Hacettepe Üniversitesi Beşeri Bilimler Dergisi, C:8, S:1-2, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, s.46-67.

GÖKÇE, Birsen, (1978), "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S:1(Aralık 1978), Hacettepe Üniversitesi, Ankara, s.7-21.

KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem, (1981), Çocuğun Değeri, Gözlem, İstanbul.

NİRUN, Nihat ve ÖZÖNDER, Cihat, (1989), "Türk Sosyo-Kültür Yapısı İçinde Normlar ve Fonksiyonları", Erdem, C:4, S:11 (Mayıs 1988), Türk Tarih Kurumu Ankara, s.339-353.

NİRUN, Nihat, (1994), Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile Ve Kültür, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara.

OĞUZOGLU, H.C., (1956), Medeni Hukuk, C:II, Ankara.

ÖZBAY, Ferhunde, (1984), "Kırsal Kesimde Toplumsal ve Ekonomik Yapı Değişmelerinin Aile İşlevlerine Yansıması", Türkiye'de Ailenin Değişimi, (der.N.Erder), Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, s.35-64.

SENCER, Muzaffer ve IRMAK, Yakut, (1984), Toplumbilimlerinde Yöntem, Say, İstanbul.T.C. BAŞBAKANLIK DEVLET İSTATİSTİK ENSTİTÜSÜ, (1992), Boşanma İstatistikleri 1990, Ankara.

T.C. BAŞBAKANLIK DEVLET İSTATİSTİK ENSTİTÜSÜ, (2001), Boşanma İstatistikleri 1999, Ankara.

TOLAN, Barlas, (1975), Toplumbilimlerine Giriş, AİTİA, Ankara.

TOPÇUOĞLU, Hamide, (1977), "Toplum ve Kültür Tiplerine Göre Boşanma Nedenleri", Ellinci Yıl Armağanı 1925- 1975-Boşanma Hukuku Haftası, C:II, Sevinç, Ankara, s.47-66.

TÜRKDOĞAN, Orhan, (1993) "Türk Ailesinin Genel Yapısı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C:1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara,s.29-66.

YIDIRIM, Cemal, (1991), Bilim Felsefesi, Remzi, İstanbul.

DER KINDLICHE SPRACHERWERB

Doç. Dr. Cemal YILDIZ*

Türkçe Özet

Bu çalışmada çocuklarda dil edinimi sürecinin özellikle başlangıç safhası ele alınmıştır. Bilindiği gibi çocuklar genellikle 12. aydan itibaren çevrelerindeki cisimleri adlandırmaya ve 12.-20. ay arasındaki dönemde özellikle nesne isimleri başta olmak üzere bir ya da iki kelimeli ifadeleri üretmeye başlamaktadırlar. Bu süreç başta Jean Piaget olmak üzere bir çok araştırmacı tarafından ele alınmış, ancak tam ve kesin olarak açıklanamamıştır. Bu çalışmada bu alanda ileri sürülen değişik görüş ve kuramların çocukların dil edinimi sürecini ne şekilde açıkladığı, özellikle Piaget'in *gelişim psikolojisi* çerçevesinde ileri sürdüğü *nesne devamlılığı* ve *sembol işlevi* kavramları, Erich Lenneberg'in ileri sürdüğü *biyolojik gelişmeyle* bağlantılı yaklaşımı, Noam Chomsky'nin *üretimsel- dönüşüm dilbilgisi teorisi* çerçevesinde ileri sürdüğü görüş, *psikolojik yaklaşım* gibi en temel kuramların çocuktaki *dil edinimi* olgusunu ne şekilde ele aldığı özetlenmekte ve bu görüşler çerçevesinde çocukların belirli *söz dizilerini (kelimeleri)* belirli cisimler, *zihinsel tasarımlar* vs. ile anlamsal açıdan ne şekilde eşleştirdikleri, bu *zihinel koseptlerin* ne zaman oluştuğu (*adlandırmadan* önce mi, aynı anda mı yoksa daha sonra mı?), kısaca dil ediniminin *bilişsel ve biyolojik* alt yapıları ele alınmakta ve değişik görüşler arasındaki farklılıklar karşılaştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: **Dil edinimi, adlandırma, bilişsel gelişme, biyolojik gelişme, Üretimsel- dönüşüm dilbilgisi teorisi**

* Marmara Universität Atatürk Eğitim Fakültesi , Alman Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Abstract

This paper dwells on the beginning period of children's language acquisition process. It is a well-known fact that children begin to name the objects they see around in the 12th month and they produce one or two words utterances including especially the object names in the period between 12th and 20th month. This period is focused on by Jean Piaget and many other scholars; however, it has not been explained thoroughly and decisively yet. This paper gives on overview of the ways the different approaches and theories explain children's languauge acquisition process; it dwells on *object continuity* and *symbol function* put forth by Piaget in the context of *developmental psychology*, Erich Lenneberg's approach related to *biological development*, Noam Chomsky's approach put forth in generative transformational theory and the ways the most basic theories such as *psychological approach* deals with children's *language acquisition*. How children semantically match given *speech series* (*words*) with given objects, *mental designs*, etc. and when these *mental concepts* are formulated (before, during or after the *naming period*) are focused on in the framework of the mentioned theoretical views. Briefly the *cognitive* and *biological* substructures of language acquisition are explained and the differences among various views are put forth.

Key concepts: **Language acquisition, naming, cognitive development, biological development, generative transformational grammar**

1. Einleitung

Es ist eine Tatsache, daß der Spracherwerb von Kindern die Linguisten im Bereich der Spracherwerbsforschung vor besondere Schwierigkeiten stellte und immer noch stellt. Dies beweist auch die große Anzahl von Theorien zu diesem Thema, von denen es jedoch anscheinend keine einzige vermag, den kindlichen Spracherwerb vollständig und schlüssig zu erklären. Auch Grimm betont diese Tatsache und meint: "*Die spezifische Sprache des Kindes spiegelt die spezifische kindliche Welt wider. Dies gilt in besonderem Maße für das semantische System. Welche sich verändernden Bedeutungen entstehen und welche funktionalen Werte Objekten und Ereignissen im Verlauf der Entwicklung zugemessen werden, läßt tieferen Einblick in die Unterschiede zwischen den kindlichen Welten und der Erwachsenenwelt zu. Dies zu untersuchen ist ein äußerst schwieriges Unterfangen, das durch einzelne, wohldefinierte Fragen spezifiziert werden muß. Ihren gemeinsamen Schnittpunkt haben diese Fragen in dem*

Kernproblem, wie Kinder lernen, ganz bestimmte Wörter mit ganz bestimmten Bedeutungen zu verbinden (Grimm, 1977:7).

Die Schwierigkeit - aber auch die Faszination - dieses Forschungsbereiches hängt wahrscheinlich auch mit der von Grimm formulierten Einsicht zusammen, daß die Sprachentwicklung eng mit zahlreichen anderen entwicklungspsychologischen Bereichen verknüpft ist, so daß der Einblick in diesen Bereich vermutlich auch Aufschluß über andere Fragestellungen liefern würde. Die Tatsache, daß dieser Einblick - trotz intensiver Forschung - bisher nur recht unvollständig gelungen zu sein scheint, ist vielleicht nicht so verwunderlich, wenn man sich vor Augen hält, welch komplexe Fragestellungen mit diesem Thema verbunden sind und wie schwer es ist, den geistigen Prozeß nachzuvollziehen, der hinter dem so einfach zu beobachtenden Phänomen des Sprechens vor sich geht.

Die Beobachtung, daß Kinder (meist ab dem 12. Lebensmonat) beginnen, Dinge aus ihrer unmittelbaren Umgebung zu benennen, wirkt selbstverständlich - doch hier stellt sich bereits eine Reihe von Fragen. Wie kommt das Kind dazu, Wörter bzw. Lautfolgen bestimmten Dingen zuzuordnen? Welchen Begriff, welches gedankliche Konzept oder Bild verbindet das Kind mit diesen Lautfolgen? Wann entsteht dieses Konzept überhaupt - vor, während oder nach der Benennung?

Es wird in dieser Arbeit vesucht, diesen Fragenkatalog, den man noch beliebig erweitern könnte, möglichst kurz und verständlich zu behandeln. In diesem Zusammenhang sollen kurz einige kognitive Voraussetzungen dargestellt werden, die Kinder offenbar überhaupt erst in die Lage versetzen, ein System von Symbolen (wie es die Sprache ist) zu erwerben. Von besonderer Relevanz ist dabei der bis heute sehr einflußreiche entwicklungspsychologische Ansatz von Jean Piaget. Daneben sollen einige grundsätzliche Überlegungen zu den kognitiven Voraussetzungen des Spracherwerbs erörtert werden.

2. Die Grundlagen des Spracherwerbs

Die meisten Kinder beginnen im Alter zwischen 12 und 20 Monaten mit der Produktion von Ein- bzw. Zweiwortäußerungen (vgl. Szagun, 1996:30). Diese ersten Wörter beziehen sich zunächst auf Gegenstände, Personen oder Tiere, die der unmittelbaren Umgebung des Kindes entstammen. Nomen werden also in der Regel zuerst, andere Wortkategorien wie Verben, Adjektive oder Fragewörter erst etwas später erworben. Der Grund hierfür ist vermutlich der, daß Verben Handlungen oder Zustände

enkodieren, Sachverhalte also, die temporärer Natur und damit für die Kinder vermutlich schwerer zu erfassen sind. Der Erwerb dieser ersten Objektwörter (der übrigens besser erforscht ist als der Erwerb anderer Wortkategorien) scheint dem Beobachter ein normaler Vorgang.

Tatsächlich aber muß man sich den arbiträren Charakter der Sprache und damit die Tatsache vergegenwärtigen, daß es keineswegs selbstverständlich ist, daß Kinder irgendwelchen Dingen bestimmte - konventionalisierte, aber eben doch willkürliche - Lautfolgen zuordnen. Die kognitiven Voraussetzungen, die für diese - eigentlich unnatürliche - Zuordnung entwickelt werden müssen, versucht Jean Piaget in seiner Entwicklungstheorie zu beschreiben.

Von entscheidender Relevanz ist hierbei für ihn die sogenannte *Objektpermanenz*. Diese begreift Piaget als Voraussetzung für die Entstehung der *Symbolfunktion*, welche wiederum wichtig für den Spracherwerb ist (vgl. Piaget, 1945/69:17). Mit *Objektpermanenz* meint Piaget "das Wissen, daß Objekte auch außerhalb der eigenen Wahrnehmung und Tätigkeit Realität haben (Szagun, 1996:73)". Diese Erkenntnis entsteht dann, wenn das Kind es schafft, ein Objekt, z.B. ein Spielzeug, aus seinem eigenen Handeln und Wahrnehmen zu lösen und somit zu begreifen, daß ein Gegenstand auch dann noch existiert, wenn er nicht mehr sichtbar und greifbar ist. Ein Spielzeug ist für ein Kind in den ersten Lebensmonaten eben nur dann existent, wenn es sinnlich wahrnehmbar und motorisch erfahrbar ist, d.h. wenn das Kind damit umgehen, es greifen oder bewegen kann. Diese Entwicklungsphase wird daher von Piaget als *sensomotorische* Phase bezeichnet. Der Fortschritt innerhalb dieses Stadiums läßt sich unter anderem anhand der Suchaktivitäten des Kindes überprüfen. Die Tatsache, daß ein Kind irgendwann beginnt, verlegte oder versteckte (also nicht mehr sichtbare) Gegenstände aktiv zu suchen, beweist, daß der Gegenstand aus dem sensomotorischen Schema gelöst wurde und nun für das Kind Permanenz, *Objektpermanenz*, besitzt. Es muß also eine geistige Vorstellung des Objektes entwickelt haben, die nicht mehr an die Sensomotorik geknüpft ist, d.h. das Kind hat gelernt, das Objekt vom eigenen Selbst und Handeln zu lösen.

Während der angesprochenen sensomotorischen Phase des Kindes vollzieht sich - neben bzw. mit der Objektpermanenz - ein weiterer wichtiger Prozeß, nämlich die Entstehung der *Symbolfunktion*. Diese Funktion ermöglicht es dem Kind, sich erkannte Realitäten durch Vorstellungsbilder, Gegenstände oder Wörter geistig präsent zu machen (vgl. Szagun, 1983:101).

Den Anlaß zur Entwicklung dieser Fähigkeit gibt die sensomotorische *Nachahmung*, die das Kind schon sehr früh betreibt - zunächst rudimentär, später immer perfekter. Nachgeahmt werden Laute oder auch Bewegungen eines Modells, z.B. Bewegungen des Fingers oder der Hand (vgl. Piaget, 1945/69:43f), oder bestimmte Töne (vgl. Piaget, 1945/69:39f). Die Nachahmung geschieht oft in einem Kreislauf (das Modell tut etwas, das Kind ahmt nach, dann ahmt das Modell das Kind wieder nach etc.). In jedem Falle ist die Anwesenheit des Vorbildes für die Nachahmungsleistung notwendig.

Gegen Ende der sensomotorischen Phase, die Piaget übrigens in sechs Stadien einteilt und die seiner Einschätzung nach von der Geburt bis etwa zum 24. Lebensmonat dauert, passiert das Entscheidende: Die Nachahmung geschieht in Abwesenheit des Modells und mit zeitlicher Verzögerung, d.h. das Kind kann das Gesehene Tage später und ohne das entsprechende Vorbild nachahmen (vgl. Piaget, 1945/69:85). "*Ist die aufgeschobene Nachahmung in Kontinuität mit den vorhergehenden Stadien und konstituiert sie deren Interiorisation [...], oder muß hier in diesem Stadium VI ein neues Vermögen in Betracht gezogen werden (Erinnerungsvermögen, Vorstellung usw.), dazu bestimmt, das zu erklären, worum es hier genau geht? Es geht um die Nachahmung mit zeitlichem Abstand, also die aufgeschobene Nachahmung, und auch um die unmittelbare Nachahmung neuer Modelle ohne Ausprobieren. Wenn im besonderen das Kind auf Anhieb und zum erstenmal ein seit Stunden und seit Tagen nicht mehr gesehenes Vorbild nachahmt, so sieht es danach aus, daß das äußerlich wahrgenommene Vorbild effektiv durch ein 'inneres Modell' ersetzt worden ist* (Piaget, 1945/69:89)". Das *innere Modell*, das Piaget auch *inneres Bild, Verinnerlichung der Nachahmung* oder *Erinnerungsbild* nennt (vgl. Piaget 1945/69:89f), ermöglicht die geistige, eben *innere*, Repräsentation einer abwesenden Realität, d.h. die äußere Nachahmung durch das Nachmachen von Bewegungen oder Lauten geht allmählich über in eine innere Nachahmung. Dieses innere Bild ist die erste Form von Symbol, es symbolisiert eine erkannte Realität.

Piaget beschreibt die Symbolfunktion auch anhand des kindlichen Spiels. Es ist typisch für Kinder, daß sie in einem gewissen Alter beginnen, Symbolspiele zu spielen, so zu *tun als ob*. Eine Schachtel wird zum Auto umfunktioniert und mit den passenden Geräuschen durch den Raum bewegt, eine Flasche wird zur miauenden Katze etc. Das Kind schafft sich seine individuellen Spielsymbole, wobei die Bedeutung des jeweiligen Gegenstandes wechseln kann. Da zwischen dem Symbol (z.B. der Schachtel) und dem Auto im Grunde keine Verbindung besteht (auch wenn die Form ähnlich sein mag), so kann man davon ausgehen, daß das Kind

genau weiß, daß die Schachtel kein Auto und die Flasche keine Katze ist, sondern daß es tatsächlich nur so *tut als ob*.

Im Gegensatz zu den subjektiven und unstabilen Spielsymbolen gehört die Sprache (bzw.deren Wörter) zu den konventionellen Symbolen, deren feste Bedeutung erst noch erworben werden muß. Der frühe Wortgebrauch von Kindern läßt darauf schließen, daß sie Wörter häufig ähnlich flexibel verwenden wie Spielsymbole - die Verbindung zwischen Symbol und Bedeutung ist noch unstabil. Dies würde auch erklären, warum - zumindest für den Erwachsenen - völlig verschieden erscheinende Dinge von Kindern mit den gleichen Wörtern belegt werden (z.B. *wauwau* für einen Hund, eine Tapetenzeichnung, ein Pferd, ein Kinderwagen und Hühner (vgl. Piaget, 1945/69:276f).

Laut Piaget kann man kaum unterscheiden, ob dieses Phänomen auf einem Symbolspiel, auf reiner Nachahmung oder - auf einer für den Erwachsenen schwer nachvollziehbaren - ersten Begriffsbildung beruht. Wahrscheinlich sind alle drei Prozesse beteiligt (vgl. Piaget, 1945/69:282).

Die Objektpermanenz und die Symbolfunktion sind nicht die einzigen kognitiven Fähigkeiten, die das Kind während der von Piaget vorgeschlagenen sensomotorischen Phase erwirbt. Wie Beispiele erster sprachlicher Bedeutungskategorien in der Phase der Zweiwortäußerungen beweisen, machen Kinder ebenso Erfahrungen über Zeit (Nichtmehr- bzw. Wieder-Vorhandensein von Dingen), Raum (Lokalisierungen von Objekten und Handlungen, Beziehungen von Besitz und Besitzer) und Kausalität (eine Handlung kann etwas bewirken) - und dies lange, bevor sie das erste Wort äußern. Diese - wie auch zahlreiche andere - Voraussetzungen biologischer und psychologischer Art scheinen beim Sprach- bzw. Wortbedeutungserwerb ebenfalls eine große Rolle zu spielen.

Der Symbolfunktion kommt jedoch auch laut Stern/Stern entscheidende Wichtigkeit zu: "*Nun erfährt aber das kindliche Sprechen noch innerhalb der Zeit, in welcher der Einwortsatz allein herrscht, eine eingreifende Umgestaltung, durch welche der Sprechling aus der unbewußten Gelegenheitssprache zu eigentlich menschlichen, systematischen und bewußten Sprachleistungen übergeht. Die psychologische Quelle dieser Wandlung besteht in einem Prozeß, den ein unkritischer Standpunkt schon für den Anfang des Sprechens überhaupt ansetzt: im Erwachen des Symbolbewußtseins und Symbolverlangens. Das Kind braucht nicht nur die Worte als Symbole, sondern merkt, daß die Worte Symbole sind, und ist unausgesetzt auf der Suche nach ihnen. Es hat hier eine der wichtigsten Entdeckungen seines ganzen Lebens gemacht: daß zu jedem Gegenstand*

*dauernd ein ihn symbolisierender, zur Bezeichnung und Mitteilung dienender Lautkomplex gehöre, d.h. daß jedes Ding einen Namen habe (*Stern/ Stern, 1928:190)".

Clara und William Stern - wie auch Piaget - erklären sich mit der Entwicklung des Symbolbewußtseins auch den sogenannten *Vokabelspurt*, der sich bei vielen Kindern zwischen dem 17. und 20. Lebensmonat beobachten läßt. Zwar können Kinder zu diesem Zeitpunkt schon viele Wörter verstehen, die eigene Wortproduktion läuft jedoch zunächst recht zögerlich an. Mit dem Vokabelspurt werden - vor allem Nomen - plötzlich sehr schnell erworben; eine erstaunliche geistige Leistung. "*Mit wenigen einfachen Berechnungen wird deutlich, daß Kinder, die noch nicht lesen und schreiben können und daher auf die gesprochene Sprache in ihrer Umgebung angewiesen sind, gleichsam lexikalische Staubsauger sind, die alle zwei Stunden ihrer Wachzeit ein neues Wort in sich aufnehmen - und das tagein, tagaus. Und vergessen Sie dabei nicht, daß wir hier von Listen reden, die allesamt einer völlig willkürlichen Verbindung von Laut und Bedeutung entstammen. Stellen Sie sich vor, Sie hätten seit Ihrem ersten Schritt alle neunzig Minuten, in denen Sie nicht schlafen, ein neues Fußballergebnis oder ein historisches Datum oder eine Telefonnummer auswendig lernen müssen. Das Gehirn scheint dem mentalen Lexikon eine ausnehmend großzügige Speicherkapazität sowie einen superschnellen Codierungsmechanismus einzuräumen. [...] Nun bedenken Sie bitte, was jedesmal dazugehört, ein neues Wort zu lernen. Seine Macht verdankt es der Tatsache, daß es von jedem Mitglied einer Sprachgemeinschaft sowohl beim Sprechen als auch beim Verstehen verwendet werden kann. Benutzen Sie in meiner Gegenwart ein einigermaßen verständliches Wort, so kann ich davon ausgehen, daß ich, wenn ich dieses Wort später einer dritten Partei gegenüber äußere, genauso verstanden werde wie Sie zuvor von mir. [...] Damit Babys lernen, ein Wort zu benutzen, obwohl sie es nur von anderen Personen hören, müssen sie stillschweigend voraussetzen, daß ein Wort nicht nur ein charakteristisches Verhaltensmerkmal ist, sondern ein gemeinsames bidirektionales Symbol, mit dem nach einem gemeinsamen Code jeder beliebige Sprecher eine Bedeutung in Laute und jeder beliebige Hörer Laute in eine Bedeutung umwandeln kann (*Pinker, 1996:173f).

Den Aspekt, den Pinker hier andeutungsweise anspricht und später noch weiter ausführt, haben auch andere Linguisten aufgegriffen, nämlich die Frage, ob Piagets Konzept der Symbolfunktion ausreicht, um das Entstehen der Sprache zu erklären, ob es nicht auch spezifisch menschliche, sprachliche Fähigkeiten gibt, die für den Spracherwerb erforderlich sind. So argumentiert Pinker beispielsweise, daß die Arbitrarität der Relation

zwischen Symbol und Bedeutung von vorneherein so im Denken des Kindes verankert ist, daß es von Beginn an die Sprache als linguistisches, arbiträres Symbol akzeptiert (vgl. Pinker, 1996:175f). Pinker belegt diese Annahme mit einem Beispiel aus der amerikanischen Gebärdensprache (*ASL*). Ähnlich wie hörende Kinder, die anfangs dazu tendieren, die deiktischen Pronomen *ich* und *du* zu verwechseln, treten auch bei gehörlosen Kindern solche Bezugsfehler auf. Irrtümer hörender Kinder sind in diesem Zusammenhang fast zu erwarten, da die Person, die z.B. mit *du* bezeichnet wird, sich je nach Sprecher ändern kann - wenn ein Kind mit *du* angesprochen wird, nimmt es logischerweise an, daß *du* ein anderes Wort für seinen Namen bzw. für *ich* ist. So kommt es zu Verwechslungen. In der Zeichensprache scheint dies aufgrund der Eindeutigkeit der Gebärden unwahrscheinlich. Wenn man *ich* ausdrücken will, zeigt man auf sich selber, meint man *du*, deutet man auf den anderen. Wie die Psychologin Laura Ann Petitto festgestellt hat, ähnelt der Erwerb der deiktischen Pronomen nicht nur im zeitlichen Ablauf dem Spracherwerb Hörender, sondern es treten ebenfalls Verwechslungen auf. "*The results indicate that, despite the transparency of the pointing gestures, deaf children acquire knowledge of personal pronouns over a period of time, displaying errors similar to those of hearing children. [...] Further, like hearing children, the deaf children initially exhibited confusion over which pronouns were appropriate given a particular linguistic context, and the produced pronoun reversal errors (e.g., pointing to SECOND person as in YOU, but intending ME)(* Petitto, 1988:194, zitiert nach Pinker,1996:176f).

Pinker deutet dieses Phänomen als Beweis dafür, daß gehörlose Kinder die Gebärde (und hörende Kinder die Laute einer Sprache) quasi automatisch als rein linguistische Symbole behandeln. Neben Pinker, der als Chomsky-Anhänger ohnehin von der Existenz angeborener sprachlicher Fähigkeiten ausgeht, betonen auch andere Wissenschaftler, daß kognitive Theorien allein den Spracherwerb nicht adäquat erklären können. Forscher wie Richard F. Cromer argumentieren, daß kognitive Voraussetzungen, wie Piaget sie formuliert hat, zwar wichtig sein mögen, daß aber spezifisch sprachliche Fähigkeiten unabdingbar sind und daß die sprachliche Entwicklung durchaus eine Rückwirkung auf die Kognition hat. Er stellt also auch die Piaget'sche Auffassung in Frage, wonach die kognitive Entwicklung die sprachliche Entwicklung prägt (vgl. Cromer, 1988:234f).

Diese Auffassung vertreten auch Biologen wie Erich H. Lenneberg, die den Spracherwerb als angeborenes biologisches Programm begreifen. "*Alle Beweise sprechen dafür, daß die Fähigkeit, Sprache hervorzubringen, und die damit verbundenen Aspekte des Spracherwerbs sich gemäß angeborener biologischer Pläne entwickeln. Sie tritt in Erscheinung, wenn die Zeit dazu reif*

*ist, und nicht bevor ein Zustand von - wie ich es nannte - 'Resonanz' besteht. Das Kind wird, in Einklang mit der Umgebung, irgendwie 'erregt', so daß die Laute, die es hört und die es schon immer gehört hat, plötzlich eine besondere Bedeutung erlangen (*Lenneberg, 1974:102ff)"

Die Annahme, daß Kinder gewisse Strategien haben, mit deren Hilfe sie den sprachlichen Input verarbeiten, scheint plausibel - unter anderem auch deshalb, weil Kinder in der Lage sind, grammatische oder semantische Gesetzmäßigkeiten zu erkennen. Wie diese Strategien aber genau aussehen, ob sie z.B. in Form eines *LAD* (*Language Acquisition Device)* angeboren sind oder später - wie auch immer - erworben werden, ist letztlich nur zu vermuten.

Akzeptiert man - unabhängig von der Diskussion *angeboren/erworben* - den entwicklungspsychologischen Ansatz Piagets, wonach alle Kinder in ähnlicher Weise die sensomotorische Phase durchlaufen, so ist es nicht verwunderlich, daß die ersten sprachlichen Bedeutungen von Kindern universell sind. Die Universalität des Spracherwerbs ist - trotz großer individueller Unterschiede – ist wiederum ein anderes Diskussionsthema, was speziell behandelt werden müsste.

•

3. Literaturverzeichnis

Cromer, R. F. (1988): "The Cognition Hypothesis Revisited." In: F. Kessel (Ed.), *The Development of Language and Language Researchers: Essays in Honor of Roger Brown.* Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 223-248.

Grimm, H. (1977): *Psychologie der Sprachentwicklung.* Bd. II. Stuttgart: Kohlhammer. **Lenneberg, E.** (1974): "Biologische Grundlagen der Sprache." In: Bühler & G. Mühle (Hrsg.), *Sprachentwicklungspsychologie.* Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 99-115.

Petitto, L.A. (1988):" 'Language' in the Prelinguistic Child." In: F. Kessel (Ed.), *The Development of Language and Language Researchers: Essays in Honor of Roger Brown.* Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 187-221.

Piaget, J. (1945/69): *Nachahmung, Spiel und Traum.* Stuttgart: Klett, 1969 (franz. Original 1945).

Pinker, S. (1996): *Der Sprachinstinkt.* München: Kindler (amerik. Original 1994).

Stern, C. & Stern, W. (1928): *Die Kindersprache: Eine psychologische und sprachtheoretische Untersuchung.* Leipzig: Barth, 4. Aufl. (Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981)

Szagun, G. (1983): *Bedeutungsentwicklung beim Kind. Wie Kinder Wörter entdecken.* München: Urban & Schwarzenberg.

Szagun, G. (1996): *Sprachentwicklung beim Kind.* 6. Aufl., Weinheim: Psychologie Verlags Union.

1850-1900 YILLARI ARASI HİND YARIMADASI'NDAKİ İSLÂMÎ FİKİR AKIMLARI*

Dr. Durmuş BULGUR**

GİRİŞ

Arabistan-Hind Yarımadası İlişkileri

Arabistan ile Hindustan halkları birbirlerini eski zamanlardan beri tanıyorlardı. Her iki kavim arasında ticarî ilişkiler vardı. Arabistan Yarımadası, o zamanlar dünyanın en büyük ticaret yolları üzerinde olup Araplar, dünyanın ilk denizcileri idi.[1] Bunun için Araplar, doğu ile batı arasında bir köprü görevi görmekteydiler. Arapların gemileri, Bahreyn'den yola çıkarak Hind Yarımadası'nın güney sahilleri Mâlîbâr ve Kârûmandal üzerinden Lankâ, Andîmân, Barmâ, Malâyâ ve Çîn'e kadar giderdi. Doğu ülkelerinden alınan mallar Arabistan'a getirilir, buradan da Şam sahillerine kadar kara yolu ile ulaştırılırdı. Daha sonra Arap gemileri, bunları batı ülkelerine ulaştırırdı.[2]

Araplar ile Hindustanlılar arasında büyük ölçüde zihnî birlik de vardı. Bunun için Hindustanlılar, Araplar ile kolayca kaynaşmışlardır. Dahası puta tapınma, tabiata tapınma, yıldızlara tapınma gibi hususlar, her iki kavimde

---

* Bulgur, Durmuş, **1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları**, A.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, D.D.E.B., Basılmamış Doktora Tezi, 1999.

** S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, D.D.E. Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

[1] Bu her iki bölge, özellikle Sindh ve güney Arabistan sahilleri birbirine o kadar yakındır ki aralarında ticarî ve diğer türden ilişkilerin kurulması kaçınılmazdı. İkrâm, Şeyh Muhammed, **Ab-i Kevser**, Lâhor, 1990 (14. bs.) s.19

[2] 'Abdu'r-Rasûl, Sâhibzâde, **Târîh-i Pâk-o-Hind**, Lâhor, 1964, (II. bl., Ahd-i Salâtîn), s.2; İkrâm, Şeyh Muhammed, **a.g.e.**, s.20

yaygın olduğu gibi put haneleri de ortak idi. Nitekim bu ilişkiler, Hz. Muhammed'in (sav) bi'seti (gönderilişi) ile başlayan İslâm'ın tebliği faaliyetlerinde Müslüman Araplara uygun bir ortam sunmuş; Müslüman Araplar, gerek ticaret gerekse dinin tebliği faaliyetleri kapsamında Hind Yarımadası'na gelerek hatta yerleşerek İslâmiyeti yerli halka tebliğ etmeye başlamışlardır. Yarımada halkının hatırı sayılır bir kısmı, bu yolla İslâmiyet'i kabul ederek Müslüman olmuştur. Nitekim Muhammed b. Kâsım'ın seferinden sonra Hindustan'da İslâmiyet ile birlikte İslâmî ilimler de düzenli olarak yayılmaya başlamıştır. Müslüman Araplar, bu seferden sonra Sindh ve Multân bölgesinde sürekli ikameti seçmişler; onların dinî, siyasî, medenî, kültürel, lisanî ve ilmî tesirleri, kendiliğinden bölge sakinleri arasında yayılmaya başlamıştır.[3]

Müslüman Araplardan sonra Gaznelilerle devam eden Türk İslâm fetihleri, Bâbur'un (Zahiru'd-Din Muhammed) Delhi'yi fethi ile noktalanmıştır (1526). Bu tarihten 19. yüzyılın ilk çeyreğine yani İngilizlerin yarımadaya hakim olmaya başladıkları ilk dönemlere kadar buradaki Müslüman toplum, İslâmî inanç ve yaşayış bakımından çok kötü bir hale gelmiştir. Her ne kadar bu durum Emeviler döneminden beri bütün İslâm âleminde görüle gelmekte ise de Hind Yarımadası'nda batılıların fiili müdahalesiyle Müslümanların kendi mezhep çatışmalarının da ötesinde farklı bir şekil almıştır. Hıristiyan misyonerlerin İslâm peygamberi ve O'nun öğretilerine karşı tenkit ve saldırıları büyük ölçüde cahil olan Hind halkının özelde Müslümanların İslâmiyet'ten yüz çevirerek ya Hindu ya da Hıristiyan olmalarına sebep olmaktaydı.

19. Yüzyıla Genel Bir Bakış

Milâdi 19. yüzyıl, İslâm ülkelerinde zihnî huzursuzluk ve iç çekişmelerin yoğunlukta olduğu bir dönem olması itibariyle önemli bir yüzyıldır. Hindustan, bu huzursuzluk ve çekişmenin merkezi durumundaydı. Çünkü burada aynı anda doğu ve batı kültürü, eski ve yeni eğitim sistemi, İslâm ve Hıristiyanlık arasında şiddetli çatışmalar yaşanmaktaydı. Müslümanlar, 1857 Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra siyasî ve kültürel kölelikle karşı karşıya kalmışlardı. Bir yandan egemen ulus yani İngilizler, kendi kültürlerini genişletip yaymaya başlamış; diğer yandan Hindustan'ın dört bir tarafına dağılmış papazlar, Hıristiyanlık'ı tebliğ fırsatı bulmuşlardı. Onlar, Müslümanların inançlarını sarsmayı ve İslâm şeriatının kaynakları hakkında şüphe uyandırmayı kendilerine amaç edinmişlerdi. Müslüman âlimler ve Hıristiyan papazlar arasında yer yer münazaralar oluyordu.

---

[3] Tarîn, Rûbînah, **Multân kî Adbî-ve-Tahzîbî Zindigî mîn Sûfîyâ-yi İkrâm kâ Hissah**, Multân, 1989, s.33-34

Müslüman âlimler, genel olarak Hıristiyanlık'a karşı İslâm'ın aklî ve ilmî üstünlüğünü ispatlamada başarı göstermekteydiler. Ancak netice olarak yine de mizaçlarda bir huzursuzluk, düşünce ve inançlarda bir sarsıntı meydana gelmekteydi.

Öte yandan İslâmî gruplar arasındaki ihtilaf, ürkütücü bir hâl almaya başlamıştı. Her bir grup, diğerini reddetmekteydi. Ateşli dinî tartışmalar olmakta, bunun neticesinde genellikle kavga, cinayet ve mahkemede hak arama hadiseleri meydana gelmekteydi. Bütün Hindustan'da dinî bir iç çatışma vardı. Bu durum, zihinlerde dağınıklık, ilişkilerde kopukluk ve mizaçlarda huzursuzluk meydana getirmişti. Ayrıca, âlimlere ve dine saygı da kalmamıştı. Diğer taraftan ham sufiler ve cahil dervişler, tarîkat ve velâyeti çocuk oyuncağı haline getirmişlerdi. Onlar, şatâhat ve ilhamlarını büyük ölçüde yaymışlardı. İnsanlar, ilham iddiası, ilginç kerâmet ve müjde rivayetleriyle dolaşmaktaydılar. Bunların etkisiyle halk arasında sırlar, remizler, kerâmetler, gaybî haberler, rüyalar ve kehanetleri dinleme arzusu olağan üstü bir dereceye ulaşmıştı. Halk arasında bu tür şeyleri anlatanlar kabul görmekteydi. Ancak yine bunlar, halkın bu duygularını istismar etmekteydiler. İnsanların mizacı ve zihinleri anlaşılması imkansız her yeni şeyi kabule, her davet ve harekete yardıma, her rivayet ve hikayeyi tasdîke hazır olmuştu.

İşte böyle bir ortamda İngilizlerin bütün çabası, zaten siyasî hakimiyeti kaybetmiş olan Müslüman toplumun sosyal ve kültürel kısaca her açıdan köle olması ve benliğini kaybetmesi için Müslümanların millî hayatlarında meydana gelen fikrî çöküşü daha da hızlandırmaya yönelikti. Nitekim anılan yüzyılda bu mesele, Müslüman Hind toplumunda daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştı. Çünki Hindular da, bu amaç için İngilizlerle iş birliği içine girmişlerdi.

FİKİR AKIMLARI

Müslüman Hind halkını, içinde bulunduğu buhrandan çıkarmak için değişik zamanlarda öncülüğünü alimlerin yaptığı bazı akımlar vücuda gelmiştir. Bu alimler, hem itikadî hem de amelî noktada Müslümanlara rehberlik etmeye çalışmış ve bu hususlarda eserler kaleme almışlardır. Bu alanda, 18. yüzyılda öne çıkan en önemli kişi hiç şüphesiz Şah Veliyyullah'tır. Şah Veliyyullah, 18. yüzyılda yaşamış olsa da başlattığı hareket sonraki yüzyılda ortaya çıkan (ve bizim konumuzu teşkil eden) fikir akımlarının beslendiği bir kaynak olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle Şah Veliyyullah'ın başlatmış olduğu ıslah hareketine sonra da buna bağlı olarak 19. yüzyılda ortaya çıkan fikir akımlarına değineceğiz.

a) Ehl-i Hadis Ekolü

Delhi, Türk Sultanlarının başkenti olmasının yanı sıra büyük bir dinî ve manevî merkez idi. Çünki Şâh Veliyyullah ve âilesi, kargaşa ve dağınıklığın hâkim olduğu 18. yüzyılda Kur'ân ve Hadis eğitim ve öğretimini devam ettirmişlerdi. Ancak Lakhnov'da durum bundan biraz farklıydı. Lakhnov'daki Farangi Mahal ve Ders-i Nizâmiyye'de de pek çok saygın âlim olmakla birlikte bunların manevî etkileri o kadar yoktu. Çünki Ders-i Nizâmiyye'de Kur'ân ve Hadis ilimlerine çok az yer verilmişti. Bunların yerine Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Sarf, Nahiv, Mantık, Felsefe ve Astronomi eğitimine önem verilmekteydi. Bu özelliğiyle Lakhnov, bütün Hindustan'da bu ilimlerde en büyük merkez sayılmaktaydı. Bunun aksine Şâh Veliyyullah ve oğulları, batınî ilimlere, Kur'ân, Hadis ve Ricâl'e öncelik vermekteydiler. Böylece Hindustan'da Hadis ilmini yayma çalışması, 18. yüzyılda Şâh Veliyyullah zamanında başlamıştır.[4]

Müslüman toplumun içine düştüğü kötü durumu iyi bir şekilde tahlil ederek onu ıslaha çalışan Şâh Veliyyullah Dehlevî, Kur'ân ve Hadis ilimlerinin yayılması için büyük çaba sarf etmiş; gerçek İslâm düşüncesi ve yaşantısını halka öğretmeye çalışmıştır. Nitekim Hindustan'da hadis ilminin yayılmasına vesile olan pek çok önemli kaynaktan birisi de Veliyyullahi ailesi olmuştur. Şâh Veliyyullah'ın babası Şeyh Abdu'r-Rahîm, Purânî Dilli'de Medrese-i Rahîmiye adıyla bir okul açmış ve bu sayede insanlar arasında hadise karşı bir meyil oluşmuştu. Ancak bu hareket, ülke genelinde bir etkiye sahip olamamıştı. Çünki h.12. yüzyılın sonlarında Hind Yarımadası Müslümanları zayıflamış ve dağılmışlardı. Kur'ân ve hadis eğitimi yaygın olmadığı için taklit, şahsi görev sayılıyordu. Genel olarak Müslümanlar, bazı manevi hastalıklara yakalanmışlardı. Şeyh Abdu'r-Rahîm, böyle bir ortamda tam bir başarı elde edememişti. Ondan sonra oğlu Şâh Veliyyullah, Müslümanların manevî ve ahlâkî ıslahı için gayret göstermiş ve bu yolda kıymetli eserler yazmıştır.[5]

Şâh Veliyyullah, dört imamdan herhangi birinin mezhebine bağlı olmayı ve gurupçuluğu kabul etmiyordu. Onun görüşlerinden etkilenenler, iki gruba ayrıldılar. Birinci gurup, bid'ati terk etmiş, hanefiliği bırakmış ve hadisi merkez kabul etmiştir. Şâh Abdu'l-'Azîz ve kardeşleri ve onlara tabi olanlar bu guruptandır. İkinci gurup, bid'ati terk etmekle birlikte hanefiliği ve taklîdi de bırakmamışlardır. Bunlar, Şâh İsmâ'îl Şehid ve taraftarlarıdır.

---

[4] Brelvî, Dr. 'İbâdat-Mehmûd, Seyyid Feyyâz, **Târîh-i Adbiyât-i Musalmânân-i Pâkistân-o-Hind**, Pencâb University, Lâhor, 1971, c.8., s.32

[5] Dâr, Surayyâ, **Şâh 'Abdu'l-'Azîz Muhaddis Dehlevî or Un kî 'İlmî Hidmât**, İdâre-i Sakâfet-i İslâmiyye, Lâhor, 1991, s.295

Şâh Veliyyullah'ın metodu kendi metodlarından farklı olmasına rağmen bu her iki gurup, onu kendilerindenmiş gibi gösterirler.[6]

Şâh Veliyyullah'ın vefatından sonra takipçileri onun metodunu devam ettirmişlerdir. Bu tabaka, Ehl-i Hadis veya gayri mukallid adıyla meşhur olmuştur. Şâh Veliyyullah ve ailesinin yapmış olduğu çalışmalar ve açmış olduğu yol, kendilerinden sonra gelenlerin başlatmış oldukları ıslah ve bağımsızlık çabaları için hareket noktası olmuştur.

b) Devband Ekolü

Egemen ulusun duygu ve düşünce yönünden yerli halkı batılılaştırmak için çalıştığı ve Lord Macaulay'ın: "Bizim milyonlara varan tebamızla aramızda tercümanlık edecek bir topluluk oluşturmamız gerekmektedir. Bu, öyle bir topluluk olmalıdır ki kan ve renk açısından Hindli; ancak zevk, düşünce, kelimeler ve anlayış açısından İngilizler gibi olmalıdır."[7] sözüyle amacı netlik kazanan bir eğitim politikasının güdüldüğü 19. yüzyıl İngiliz Hindustan'ında Mevlânâ Muhammed Kâsım Nânotavî[8] gibi bir âlim, Dâru'l-'Ulûm Devband'ı[9] inşa ederek Lord Macaulay'ın sözüne karşı: "Bizim eğitimimizin maksadı, içlerinde İslâm kültür ve medeniyetine ait duyguların yeşerdiği, dinî ve siyasî açıdan İslâmî şuurun canlı olduğu, renk ve nesil açısından Hindustanlı, ancak duygu ve düşünce yönünden İslâmcı olan gençler yetiştirmektir." sloganıyla ortaya çıkmıştı.[10]

Dâru'l-'Ulûm Devband, Hâcî Seyyid 'Abid Hüseyin, Mevlânâ Zulfikâr 'Alî[11] ve Mevlânâ Fazlu'r-Rehmân 'Usmânî[12] tarafından h.1283/1866'da

---

[6] Dâr, Surayyâ, **a.g.e.**, s.307-308

[7] Manglorî, Sayyid Tufayl Ehmad, **Musalmânon kâ Roşan Mustakbil**, Hammâdu'l-Kutbî, Lâhor, s.171

[8] H. 1248'de Nânota'da doğdu. Şah 'Abdu'l-Ğanî'den hadis dersleri aldı. Bir süre Anglo Arabic School'da Mevlânâ Memluk 'Alî'nin öğrencisi oldu. 1857 ayaklanmasında bir süre Mekke'de kaldı. Daha sonra Hindustan'a döndü. Burada Hindular (Aryâ Samâcîler) ve Hıristiyanlarla yaptığı münazaralarla çok meşhur oldu. 1857 ayaklanmasına fiilî olarak katıldı ve önderlik etti. Toplumdaki yanlış gelenek ve göreneklerden kaynaklanan sosyal bozulmayı gidermek için çalıştı. Yazdığı kitaplar ve yaptığı konuşmalarıyla Veliyyullahî Ekolü'nü açıklamış, yaymış ve İslâmî esasları aklî delillerle kelamcılara has bir tarzda sağlamlaştırmıştır. 4 Cemaziyu'l-evvel h. 1297/1879'da Devband'da vefat etmiştir. İkrâm, Şeyh Muhammed, **Mevc-i Kevser**, İdâre-i Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1990, s.198-200; Tayyib, Kârî Muhammed, **Târîh-i Dâru'l-'Ulûm Devband**, Karâçî, 1972, s.53

[9] Bu isim, "Devî" ve "Ban" kelimelerinden türemiştir. Önceleri Devîban olarak telaffuz edilirdi. Sonra kullanım fazlalığıyla "Dîban" denilmeye başlandı. Daha sonra kelamcıların tasarrufuyla Devband olmuştur. Rizvî, Sayyid Mehbûb, **Târîh-i Dâru'l-'Ulûm Devband**, Kutubhâne-i Merkez-i 'İlm-o-Adab, Karâçî, 1976-77, c.1,bl.1,s.129

[10] Tayyib, Kârî Muhammed, **a.g.e.**, s.18-19

[11] Mevlânâ Mehmûd 'Alî Hasan'ın babası idi. Delhi Koleji'nde Mevlânâ Memlûk 'Alî Nânotavî'den (ö.1851) ders aldı. Birkaç yıl sonra Mîrath Eğitim Bakanlığı'nda müfettiş yardımcılığına atandı (1857). Arap Dili ve Edebiyatı'nı iyi derecede bilirdi. Dîvân-i

kurulmuştur.[13] Dâru'l-'Ulûm Devband kurulduğu dönemde Hindustan'daki eski medreseler hemen hemen yok olmuştu. Çünki İngilizler, Bağımsızlık Savaşı'na katılmak suçlamasıyla Müslümanlara acımasızca zulmetmekle kalmamışlar; Müslümanların kültür ve medeniyetlerini yok etmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Vakıflar zaptedilmiş; bu sebeple eski medreseler yok olmuştur. Yer yer mevcut olan medreseler ise, merkezi öneme sahip olmadıkları gibi akli ilimlere büyük önem verilmekteydi. Bu açıdan bakıldığında Devband, h.13/19. yüzyıldaki en büyük dinî eğitim ve ıslah hareketinin adı idi.[14] Devband, 1857 Bağımsızlık Savaşı'nın başarısızlığa uğramasından sonra bu başarısızlığın telafi edilmesi amacıyla kurulmuştur.[15] Çünki 1857 kanlı inkılâbında Delhi şehri yağmalanıp siyasî gücünü de kaybedince, ilimde merkez olma özelliğini yitirmiş ve ilim ehli şehirden ayrılmak zorunda kalmıştı. O dönemde temel görüş, Müslümanlara dinî şuur kazandırmak ve onların millî birliğini tesis etmek için bir dinî ve ilmî medrese kurulması şeklindeydi. İşte bu merkezî fikir ışığında medresenin kurulması kararlaştırılmıştır.[16]

Günümüzden 150 yıl önce halktan alınan yardımlarla bir eğitim kurumunun tesis edilmesi (özellikle, bu gibi medreselerin İslâm Devleti tarafından tahsis edilen vakıflar kanalıyla desteklenmesi geleneğinin 1857 Bağımsızlık Savaşı'yla son bulduğu bir dönemde) şaşırtıcı bir durum idi. Nitekim o dönemde halktan alınan yardımlarla medreseler kurma uygulaması son derece başarılı neticeler vermiştir.[17]

Devband'ın senedi, Veliyyullahî Ekolüne dayanır.[18] Yani Devbandilik, Veliyyullahi Ekole bağlı olarak Kâsımî düşünce tarzının adıdır. Muhammed

---

Hamâsah'yı Tashîlu'd-Darâsah, Dîvân-i Mutanabbî'yi Tashîlu'l-Bayân, Sab'ah-i Mu'allakah'yı at-Ta'lîkâtu 'alâ's-Sab'i'l-Mu'allakât, Kasîdah-i Burdah'yi İtru'l-Vardah adıyla Urduca şerh etmiştir. Ma'ânî ve beyanda Tazkiratu'l-Balâğat ve matematikte Tashîlu'l-Hisâb (1852) adlı eserleri yazmıştır. 1904'te vefat etmiştir. Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.1, s.123-124

[12] Delhi Koleji'nde Memlûk 'Ali'den ders aldı. Urduca ve Farsça şiir söylerdi. Eğitim Bakanlığı'nda müfettiş yardımcılığında görev yaptı. 1857'de Brelî'de müfettiş yardımcısı idi. 1907'de vefat etmiştir. Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.1, s.125

[13] Tayyib, Kârî Muhammed, "**Kiyâm-i Dâru'l-'Ulûm kâ Pas Manzar or Esbâb-i Tâsîs**", Karâçî, 1980, (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, içinde, s.12-13); Nadvî, Mevlevî Muhammed İshâk Calîs, **Târîh-i Nadvatu'l-'Ulamâ**, Lakhnov, 1983, c.1, s.43-44; İkrâm, Şeyh Muhammed, **a.g.e.**, s.,206-211

[14] Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, s.57-58

[15] Tayyib, Kârî Muhammed, "**İlhâmî Madrasa or Us kâ İlhâmî Maktab-i Fikr**", (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.** içinde, c.1, s.44)

[16] Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.2, s.148-149

[17] Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.2, s.151-152

[18] Yani burada Farangî Mahal'deki gibi bütün vakit mantık, sarf, nahiv ve fıkha ayrılmaz, aynı zamanda hadise de özel bir önem verilir. Bilgi için bk. İkrâm, Şeyh Muhammed, **Mevc-i Kevser**, s.208; Tayyib, Kârî Muhammed, "**Dâru'l-'Ulûm kâ Silsile-i Sanad**", (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, içinde, s.23)

Kâsım Nânotavi'nin vefatından sonra medresenin idaresini üstlenen Raşîd Ehmad Gangohî[19], Kâsımî düşünce tarzı ile birlikte medresenin öğretilerine fıkhî bir renk katmıştır.[20]

Devband, Kur'an ve sünnet ile icma ve kıyasa dayalı olan ehl-i sünnet ve'l-cemaat fırkasındandır. Dînen müslim, mezheben Hanefî, meşreben sufî, kelâmda Eş'arî, tasavvufta Çiştî, fikren Veliyullahî, usûlen Kâsımî, furûen Reşîdî ve nisbeten Devbandî'dir.[21]

Dâru'l-'Ulûm Devband, (Nedve gibi) müfredatı ıslah etme iddiasıyla ortaya çıkmamıştı. Ancak, dinî ve ilmî alanda büyük hizmetler vermiştir.[22] İngiliz misyonerlere, Aryâ Samâcîlere[23] ve Mîrzâilere (Kâdyânîler)[24] karşı bu ekolün âlimleri yazılı ve sözlü olarak cevab vermişlerdir.[25]

---

[19] Haci İmdâdullah'ın halifesi idi. 1826'da Gangoh'ta doğdu. Dayısından Farsça kitaplar okudu. Daha sonra Mevlevî Muhammed Bahş Râmpûrî'den sarf ve nahiv okudu. 1845'te Delhi'ye gelerek Memlûk Ali'nin öğrencisi oldu. Makulata dair bazı kitapları Muftî Sadru'd-Dîn Âzurdah'dan okudu. Şâh 'Abdu'l-Ğanî Mucaddidî'den hadis dersleri aldı. 1857'de İngilizlere karşı Şâmlî'de savaştı. Savaştan sonra yakalanıp Sahâranpûr'da 9 ay hapsedildi. Esaretten sonra serbest kalarak Gangoh'ta eğitim-öğretim işlerine başladı. Muhammed Kâsım Nânotavi'nin vefatından sonra Devband'ın müdürü oldu. Dâru'l-'Ulûm Devband'ın kurucuları arasında sayılır. Hadis dersleri verirdi. Fıkıh ve tasavvufla da çok ilgilenirdi. H.1323/1905'te vefat etmiştir. İkrâm, Şeyh Muhammed, **a.g.e.**, s.198; Tayyib, Kârî Muhammed, **a.g.e.**, s.54; Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.1, s.,126-129

[20] Tayyib, Kârî Muhammed, **a.g.e.**, s.21

[21] Tayyib, Kârî Muhammed, **a.g.e.**, s.25; Tayyib, Kârî Muhammed, "**İlhâmî Madrasa or Us kâ İlhâmî Maktab-i Fikr**", (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, içinde, c.1, s.53); Dâru'l-'Ulûm Devband'ın mesleki ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.3, s.,424-435

[22] İkrâm, Şeyh Muhammed, **a.g.e.**, s.208-209

[23] H.1341-42/1922-23 yılında en önemli olay, Şudhî ve Sangathan hareketleridir. Bunlar, Hindustan tarihinin en tehlikeli hareketi olan Aryâ Samâc Hareketi'nin parçası idiler. Bu hareketin amacı, İslâm'dan haberi olmayan bilgisiz Müslümanları Hindulaştırmaktı. Hindu-Müslim ittihadının mevcut olduğu bir dönemde bu hareketin başlatılmış olması çok manidardır. M.1920-22 yıllarında Hilafet Hareketi ve Congress'in karşılıklı yardım ve işbirliği ile ortaya çıkan Hindu-Müslim ittifakı, Hindustan'ın geleceğinde İngiliz iktidarı için tehlike oluşturmaya başlamıştı. Durumun nezaketini gören İngilizler, her iki gurup arasına daha önce yaptıkları gibi nefret ve ayrılık tohumları ektiler ve bunda başarılı da oldular. Vali vekili, 1922'de Terk-i Mevâlât hareketinin önemli bir lideri olan Suvâmî Şar Dhânand'ı hapisten çıkarıp gizlice görüştükten sonra serbest bırakır. Suvami Şar Dhanand, serbest kalır kalmaz Müslümanları Hindulaştırma çalışmalarına başlar. Diğer taraftan Dr. Mûnce, tamamen Hindulardan oluşan Sangathan topluluğunu kurar. Agrah, Mathrâ, Etah, Atâvah, Kânpûr, Farrûhâbâd, Gorgânvah ve Menpûrî bölgeleri bu hareketin önemli merkezleri idi. Bu hassas ortamda Dâru'l-'Ulûm Devband, All India National Congress'e müracaat ederek bu tehlikeli hareketin bir an önce durdurulmasını ister. Ancak, Devband tarafından yapılan çağrılara olumlu cevap verilmez. Bunun üzerine Devband, bu hareketlerin başladığı yerlere Müslüman tebliğciler göndererek tebliğ merkezleri kurmuş ve bu hareketlerin önünü büyük ölçüde kesmiştir. Özellikle Agrah'da yaşayan ve yeni Müslüman olmuşken bu hareketler sonucunda Hindulaştırılan 450 bin Halkânâ'lı Râcput, tekrar İslâm'a kazandırılmıştır. (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.2-3, s.,261-266; 494-496)

Devband, sadece ülke içerisindeki kurumlar ve şahsiyetler üzerinde etkili olmamış, aynı zamanda dış ülkelerdeki kurum ve şahsiyetler üzerinde de etkili olmuştur. Safarnâme-i Esîr-i Malta (Malta Esirinin Seyahatnamesi), Nakş-i Hayât (Hayatın Resmi), Tehrîk-i Şeyhu'l-Hind ve Tehrîk-i Reşmî Rumâl'ı (İpek Mendil Hareketi) inceleyince Devband'ın milli ve siyasî hareketinden Afganistan, Türkiye ve Hicaz'daki bazı önemli Şâhsiyetlerin etkilendiği anlaşılır.[26] O kadar ki, kuruluşunun üzerinden henüz 9 yıl geçmişti ki Devband'ın ünü, bütün İslâm ülkelerine ulaşmıştı. Nitekim h.1291/1874'te İstanbul'da çıkan ve İslâm âleminde önemli bir yeri olan "el-Cevâib" adlı bir dergi, ücretsiz olarak Dâru'l-'Ulûm Devband'a gelmeye başlamıştı.[27]

Başlangıçta, küçük bir okul niteliğinde olan Devband Medresesi, daha sonraları Mevlânâ Kâsım Nânotavî'nin buraya katılması ile bütün Hindustan'da en büyük dinî eğitim kurumu olmuştu. Modern ilimlerle bir ilgisi olmayan Devband Medresesi, Aligarh Kolej'ine muhalif idi. Eğitim metodunda Aligarh ile hiç bir münasebeti olmadığı gibi siyasî olarak da ona karşı idi. Devbandlı âlimler, siyasî olarak Osmanlı Hilafeti paralelinde İslâm birliği hareketinin savunucusu ve İngiliz Hükümeti'ne muhalif idiler. Ancak ictimaî ve ahlâkî alandaki ıslah çalışmalarında Devband ve Aligarh Hareketi az çok birbirine benzemekteydi.[28]

Aligarh Ekolü

1857 Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra Müslümanlar arasında eziklik ve genel bir ümitsizlik hissi yayılmaya başlamıştı. Saygınlıklarını yitirmişlerdi. Egemen ulusun ihtişamı, yeni şartların getirdiği korku, başarısızlığın verdiği utanç, çeşitli şüphe ve suçlamalarla karşı karşıya kalmışlardı. Bu karmaşık ve nazik ortamda iki hareket ortaya çıkmıştı. Birincisi, önderliğini âlimlerin yaptığı Devband Hareketi ki bu hareket, Müslümanların fikrî ve amelî sermayelerini korumak ve dinle olan bağlarını devam ettirmek için dinî medreselerin kurulmasını gerekli görmekteydi. Diğeri ise, önderliğini Ahmed Han'ın yaptığı modernizm taraftarları ki bunlar da, batı kültürü ve

---

[24] Kâdyâniliğe karşı Mevlânâ Muhammed Anvar Şâh Kâşmîrî, Mevlânâ Murtaza Hasan Çândpûrî, Mevlânâ Ehmad 'Alî Lahorî, Mevlânâ Habîbu'r-Rehman Ludhyânvî, Mevlânâ Muftî Muhammed Şafî' Devbandî, Mevlânâ Muhammed İdrîs Kândehlevî, Mevlânâ Badr-i 'Alam Mîrathî, Mevlânâ Muhammed 'Alî Câlandharî ve Kâzî Ehsânullah Şucâ'âbâdî gibi Devbandlı âlimlerin yaptıkları hizmetler Dâru'l-'Ulûm'un tarihinde önemli ve aydınlık bir babdır. (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.3, s.496-497

[25] Mehmûd, Mevlânâ Muftî, "**Dâru'l-'Ulûm Devband, Tehaffuz-ve-Ehyâ-i İslâm kî 'Alamgîr Tehrîk**", (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, içinde, s.108)

[26] Şâh Cihânpûrî, Ebû Salmân, "**Dâru'l-'Ulûm Devband, Yâdgâr-i 'Azmat-i Eslâf**", (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, içinde, s.89)

[27] Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.2, s.173

[28] Brelvi, Dr. 'İbâdat; Mehmûd, Sayyid Fayyâz, **Târîh-i Adbiyât...**, c.9, s.26

onun maddî temellerini taklid ve modern ilimleri tenkid etmeksizin ve değiştirmeksizin benimsemeyi amaç edinmişlerdi. Gerçi Devband ve Aligarh öncülerinin her ikisi de, Delhi Koleji'nde Mevlânâ Mamlûk 'Alî'nin öğrencileri idiler. Ancak Muhammed Kâsım Nânotavi, Delhi Koleji'nin Arapça bölümünü Devband'a, Ahmed Han ise İngilizce bölümünü Aligarh'a taşımıştı[29].

Ahmed Han, dînin ıslahı çalışmalarında eski tarz eğitim gören âlimlere karşı tavır almıştır. Sadece Müslüman âlimlere karşı muhalefet etmemiş, aynı zamanda İngiliz müsteşriklerini de eleştirmekten çekinmemiştir. İslâm'ı aklî delillerle savunmak ve müsteşriklerin suçlamalarını delillerle reddetmek gayretinde olan Ahmed Han, Kur'ân üzerinde hiç kimsenin görüşüne bağlı kalmamıştır. Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili olarak eski hadis kitaplarında geçen olaylar Ahmed Han'a göre hiçbir değer ifade etmiyordu. O, aklî açıklamasını yapamadığı bir olay için tamamen yanlış olduğunu ifadeyle Hz. Peygamber'in bu işi yapmadığını söylerdi.[30] Ahmed Han, Hıristiyanlarla birlikte yeme içme meselesinde ise boğularak öldürülmüş bir hayvan etini yemenin âyet ve hadislerle caiz olduğunu söylemiştir. Ayakkabı giyerek namaz kılmak, ayakta bevletmek ve sakal kesmek gibi meselelerin cevazını dinden ispatlamaya çalışmıştır. Müslümanların eğitimi ve hakîkî gelişimi için başka yolların seçilmesi yerine bu tür tartışmaların yapılması Ahmed Han ile Müslümanların arasını açmıştır.[31]

Ahmed Han, dîni duygulara fazla önem vermediği ve bir cemaat şuuruyla hareket etmediği için dînin ıslahı çalışmasında başarısız olmuştur. Ancak, Ahmed Han'ın bu başarısızlığı sadece dînin ıslahı çalışmasıyla sınırlı kalmamıştır. Dînî meselelerde sınırı aşması neticesinde kendisine aşırı muhalefet edilmiştir. Ahmed Han, bundan başka âlimlerle çatışma neticesinde kendi dönemindeki âlimlerden de öte bütün müfessirlerin rivayetlerinin boş ve manasız şeyler olduklarını, onların Yahûdi âlimlerinin sadece mukallidi olmakla kalmadıklarını, onlardan da bir adım öne çıktıklarını söylemektedir. Bununla birlikte Ahmed Han, kendi görüşüne o kadar güvenmektedir ki bu hususta şöyle yazar: "Bizden başka bütün müfessirler ve eski âlimler, (filan) âyetin manasını ters anlamıştır. Ancak biz, bunu söylemekten korkmuyoruz".[32] Ahmed Han'ın eğitim hareketi, alimlerin itirazları neticesinde Müslümanların nezdinde şüpheli olmuş ve

---

[29] Nadvî, Mevlevî Muhammed İshâk Calîs, **a.g.e.**, s.,42-46
[30] Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.57-58
[31] Manglorî, Sayyid Tufayl Ehmad, **a.g.e.**, s.228
[32] **Tafsîr-i Sir Sayyid**, Lâhor, 1995, c.2, s.100

dünyadaki diğer reformistler gibi hayatında sürekli muhalefet ile karşılaşmıştır.[33]

Bununla birlikte Ahmed Han, Urdu Edebiyatı'na yeni bir şekil, yeni bir ahenk ve yeni bir sefer azmi kazandırmıştır. O, Urdu Dili'ne siyasî, millî, ahlâkî, tarihî ve felsefi kısaca her türlü konu ve düşüncenin sade ve etkili bir tarzda yazılabileceği bir güç kazandırmıştır. Ahmed Han, yazdığı makaleler vasıtasıyla batı düşüncelerini ve batılı şahsiyetleri çağdaşlarına tanıtmıştır. O, Urduca'yı canlı ve etkili bir dil kılmak için sürekli çalışmıştır. Ahmed Han, Urdu Dili ve Edebiyatı'nın gelişimini gösteren geniş bir tarihin yazılmasını gerekli görmekteydi. Nitekim O, Urdu Edebiyat tarihinin bir plânını da yapmıştı. Ancak, meşguliyeti ve zaman darlığı sebebiyle bu hususta etkili bir adım atamamıştır. Mükemmel bir Urduca lügat ihtiyacını dahi ilk önce Ahmed Han hissetmişti. Ahmed Han, Urduca gramerine 1840'ta ilgi göstermiş ve bir gramer de yazmıştı. Bu dönem, İngiliz idarecilerin de Urduca öğrenmeye ilgi duydukları dönemdi.[34]

Genel olarak Urdu Dili ve Edebiyatı'nın özel olarak Urdu Nesri'nin Ahmed Han'ın yazılarından etkilenmekle kalmadığı; aynı zamanda O'nun yardımıyla geliştiği ve nihayet 19. yüzyıldaki her edebî üründe Onun düşünceleri ve nesir yazılarının etkisinin görüldüğü inkâr edilemez bir gerçektir. O dönemde, nazımda gazel üstün bir şiir sınıfı idi. Ahmed Han'ın tenkîdî düşüncelerinin etkisiyle "Encümen-i Pencâb"[35] kurulmuş (1868), modern nazım yazarlığı başlamış; şiirlerin mübalağa ve gül ile bülbül efsanesinden kurtarılması ve yararlı hale getirilmesine çalışılmıştır. Muhammed Hüseyin Azâd ve Altâf Hüseyin Hâlî, geleneksel gazeli bırakarak konulu nazımlar yazmaya ve edebiyatı ıslah etmeye çalışmışlardır.[36]

Ahmed Han, Urdu şiirini ulusal ve ıslahî amaçlar için kullanmıştır. O, sanat için sanat taraftarı değildi. O, şiir vasıtasıyla ulusun düşüncelerinde değişiklik meydana getirmek istiyordu. Mevlânâ Hâlî'nin doğal şiir ile ilgili söyledikleri[37] ve Urdu şiirini topluma tabi kılma düşüncesi, gerçekte Ahmed Han'ın düşüncelerinin yankısıydı. Ahmed Han, gazele karşı değildi. Ancak, millî dirilişin gereği olarak O, koleje gazelin girişini yasaklamıştı. Nitekim

---

[33] Manglorî, Sayyid Tufayl Ehmad, **a.g.e.**, s.230

[34] Nizâmî, Halîk Ehmad, **'Alîgarh kî 'İlmî Hidmât**, Delhî, 1994, s.,13-18

[35] Bu derneğin tam adı, "Ancuman-i İşâ'at-i Matâlib-i Mufîde-i Pancâb"dır. 1868'de kurulan derneğin asıl amacı, önceden tayin edilmemiş türde şiir meclisleri düzenlemek idi. Bu türden ilk şiir meclisi, 1874'te düzenlenmiştir. Bunda mısra tarzı yerine bir unvan verilmiş ve yeni şairler, ilk kez şiirlerini okumuşlardır. Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.283

[36] Ancam, Halîk, **Şiblî kî 'İlmî-ve-Adbî Hidmât**, **"Şiblî bahaysiyyat-i Şâ'ir"**, Ancuman-i Tarakkî-i Urdû (Hind), New Delhî, 1996, s.200

[37] Hâlî, **Mukaddime-i Şi'r-o-Şâ'irî**, Lâhor, 1984, s.112

Ahmed Han, İngiliz hocalar vasıtasıyla öğrencileri doğal şiire meylettirmiş ve doğal şiir, daha sonra ulusal şiir için bir basamak olmuştur. Ahmed Han'ın ulusal şiir tasavvuru, Hâlî, Nazîr Ahmed, Şiblî, Huşî Muhammed Nazîr, Zafer 'Ali Han, Muhammed 'Ali gibi zatların ulusal şiirlerinin temel dinamiği olmuştur. İşte bu ulusal şairlik, daha sonra vatanın bağımsızlığını kendine hedef yapmıştır.[38]

Ancak, Ahmed Han'ın yaptığı en önemli iş Urdu Nesri'ni geliştirmek ve yaymak olmuştur. Ondan önce Urdu Nesri'nin bütün sermayesi, hikâye tarzında yazılmış edebî eserlerden oluşmaktaydı. Nesir olarak ilmî ve edebî konular çok az yazılmıştı. Bu dönemin sermayesi, üç kısma ayrılabilir:

1- Fort William Koleji'nin nesri

2- Gâlib'in mektuplarının nesri

3- Delhi Koleji'nin nesri

Fort William Koleji aracılığıyla yazılan nesirlerin temel maksadı, Urduca bilmeyen İngiliz idarecilere Urduca öğretmekti. Bunun için burada çeşitli ilimlerden tercümeler veya diğer dillerin manzum destanlarından alınmış kitaplar yayımlanmıştır. Kolejde gerçekleştirilen edebî reformlar, dil ve üslup ile ilgili olup konularla alâkası yoktu. Buradaki kalem ehli, zor üslûbdan kaçınarak sade ve anlaşılır bir dilde hikayeler yazdılar.

Renkli ve süslü dil yerine, akıcı ve doğal ibareler yazan Gâlib, kalbî ilhamlarını, zihnî düşüncelerini, kâinatın sırlarını, müşahede ve tecrübelerini, doğru, gerçek, doğal, ancak büyüleyici şekilde beyan etmiştir.

Delhi Koleji'nin yazarları, eserleriyle ilmî nesri geliştirmişlerdir. Özellikle Râm Çandar'ın ülkenin ıslahı ve zamanın gereklerini göz önünde tutarak her türlü konuda yazdıkları, O'nun kişisel gazetesi "Favâ'idu'n-Nâzirîn" ve "Muhibb-i Vatan"da yayımlanmıştır.

Urdu Nesri'nin bu sınırlı sermayesinden Ahmed Han da faydalanmıştır. Bir reformcu olan Ahmed Han, kendi düşüncelerini açıklamak için Urduca'nın yetersiz olduğunu görünce yeni bir tarz geliştirmiştir. Ahmed Han, bu tarzda genellikle süslü ibarelere, edebî üslûba (kompozisyon) ve geleneksel yazı güzelliğine önem vermez; aksine maksadını açık ve akıcı bir şekilde beyan etmeyi gerekli görürdü. Tehzîbu'l-Ahlâk vasıtasıyla mümkün olduğunca Urdu Dili ve Edebiyatı'nı geliştirmeye çalışan Ahmed Han, kelimelerin uygun ve konuşma dilinin temiz olmasına çalışmış ve sadeliğe önem vermiştir.[39] "Nitekim Tehzîbu'l-Ahlâk, Urduca'da

---

[38] Nizâmî, Halîk Ehmad, **a.g.e.**, s.,14-16

[39] Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.,283-286; **Tahzîbu'l-Ahlâk**, 1875, c.2, sayı.1, s.3

sadece gazeteciliğin temelini atmakla kalmamış, aynı zamanda sonraki yüzyılda görülen faaliyetler, bizzat Tehzîbu'l-Ahlâk sayesinde gerçekleşmiştir".[40]

Ahmed Han, kitap ve yazıları vasıtasıyla Urdu Edebiyatçılarının dikkatini, yapıcı, ahlâkî ve faydacı bir edebiyata çekmiştir. Onun düşüncelerinden etkilenen ilim ve sanat erbabının oluşturduğu edebî ekol, Aligarh Hareketi adıyla meşhur olmuştur. Onun arkadaşları da kolay bir dilde düşüncelerini ifade ettiler. Nitekim bu hareketin etkisiyle 19. yüzyılın son çeyreğinde, Urduca'da Muhsinu'l-Mulk, Vakâru'l-Mulk, Çerağ 'Ali, Muhammed Hüseyin Âzâd, Nazîr Ahmed, Altâf Hüseyin Hâlî, Şiblî Nu'mânî ve Zekâullah[41] gibi edebiyatçılar ortaya çıkmıştır.[42]

Ahmed Han'ın düşüncelerine kendisi hayattayken muhalefet edilmeye başlanmıştı. "Ahmed Han'a muhalif olanların dayandıkları iki kaynak vardı. Maulvî İmdâd 'Alî ve Maulvî 'Alî Bahş. Yani, Ahmed Han'a ne kadar muhalefet edilmişse, bu muhalefetin kaynağı bu iki zat idi. İmdâd Ali, Ahmed Han'dan Tehzîbu'l-Ahlâk'ı kapatmasını ve o ana kadar ortaya koyduğu görüşlerinden dönmesini ve tevbe etmesini de istemişti".[43] Bu ihtilaflar, daha ziyade Onun dinî düşünceleriyle ilgiliydi. Ancak bazı edebiyatçılar, Onun edebî düşüncelerine de muhalefet etmişlerdi. Bunlar, Ahmed Han, Hâlî ve Muhammed Hüseyin Âzâd'ın bakış açılarını eleştirmekteydiler. Bunlar arasında ilk sırada Ekber İlahâbâdî (1846-1927) gelmekteydi. Ekber İlahâbâdi ve arkadaşları, Avadh Panç adlı gazetede (1877) Hindustan, özellikle Lakhnov ve Avadh'ın her şeyinin kusursuz olduğunu ve ıslaha ihtiyaç olmadığını söylüyorlardı. Bu gazete, Ahmed Han ve arkadaşlarını bir süre alay konusu yapmıştır.

Kısacası, akide ve esaslarda sağlam, modern ilimlerin ve Batı kültürünün iyi yönleriyle mücehhez, öz güvenle İslâm âlemindeki önderlik boşluğunu dolduracak gençlik yetişmemişti. Ahmet Han, bu hususu 1890'da yazdığı bir makalede: "İlginçtir ki eğitim alanlar ve kendilerinden ulusal hizmet beklenenler, bizzat şeytan ve en kötü kavim olup gitmekteler[44]"

---

[40] Nizâmî, Halîk Ehmad, **a.g.e.**, s.13

[41] Munşî Zakâullah (1832-1915) 1866'da Scientific Society'nin üyesi olmuştur. Batı ilimlerine dair kitapların Urduca'ya tercüme edilmesini savunmuştur. Onun kitaplarının çoğu İngilizce'den tercümedir. Kolejin yönetim kurulu üyesi olarak da görev yapmıştır. Matematik, tarih, edebiyat, felsefe ve coğrafya konularında kitaplar yazmıştır. "Târîh-i Hindûstân" ve "Târîh-i Ahd-i İngilişiyyah" önemli kitaplarındandır. Bunlara ilaveten Kraliçe Victoria ve Hâcî Samî'ullah Hân'ın biyografisini de yazmıştır. Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.292

[42] Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.,286-289

[43] Nadvî, Mevlevî Muhammed İshâk Calîs, **a.g.e.**, s.49; İkrâm, Şeyh Muhammed, **a.g.e.**, s.,90-93; Ancam, Halîk, **a.g.e.**, "**Şiblî or Sir Sayyid**", s.39

[44] Nedvî, Mevlevî Muhammad İshâk Calîs, **a.g.e.**, s.53

sözüyle ifade etmiştir. Hâlî de, ömrünün sonlarında kolejin öğrencilerini görerek ümitsizliğe düşmüştür. Şiblî ise, İngilizce bilen tabakanın işe yaramaz bir grup olduklarını, din bir yana geniş görüşlülük, bağımsızlık ve yüksek cesaretin adının dahi olmadığını, sadece kot pantolon gösterisi olduğunu söylemektedir.[45]

Nedve Ekolü

Grup taassubu ve furuî meselelerdeki görüş ayrılıkları, Müslümanların tarihini lekelemişti. Hindustanlı âlimler ve meşhur şahsiyetlere küfür damgası vurmak yaygındı. Bütün ümmet, mukallid-gayri mukallid, ehl-i hadis-ehl-i fıkıh şeklinde gruplara ayrılmıştı. Bütün gruplar, sanki farklı bir dindenmiş gibi birbirleriyle çatışmaktaydılar. Gruplar, bütün güçlerini namazda açıktan âmin, elleri kaldırma ve imamın arkasında kıraatin isbat ve reddine sarf etmekteydiler. Fıkhın cüzleri ve ihtilaflı meseleler üzerine kalın kalın kitaplar yazılmaktaydı. Tartışma, yergi ve küfürden de öte şiddet, her tarafa yayılmıştı. Bu dönemde yayımlanan kitaplarda, karşılıklı nefret duygusu rol oynamaktaydı.

Peyderpey çalan tehlike çanları, eski medreselerde bir uyanış ve hareketlilik meydana getirememişti. Arapça eğitim yapan eski medreseler, Kur'ân ve Sünnet doğrultusunda eğitime ağırlık vermekle birlikte batı kültürü ile gelen yeni meselelere ilgi gösterme ve Hind toplumundaki çatışmadan kaynaklanan yeni sorulara cevap verme kaygısını gütmemişlerdi. Onlar, atak olmak yerine savunma konumunda olmayı yeterli görmüşlerdi.

Nedvetu'l-'Ulemâ'dan önce, Arapça eğitim yapan eski medreselerde yaygın olan müfredatta felsefî kitaplara fazla yer verilmekteydi. Bunun aksine dinî ilimlere özellikle Kur'ân, Hadis ve Fıkha çok fazla önem verilmezdi. Bu dönemde yaygın olan müfredat, Nizamiyye Medresesi'nin[46]

---

[45] Nedvî, Mevlevî Muhammad İshâk Calîs, **a.g.e.**, s.,52-54; Ancam, Halîk, **a.g.e.**, "**Şiblî or Sir Sayyid**", s.45

[46] Mollâ Nizâmu'd-Dîn Lakhnavî, ö. h.1161/1748; Şiblî'nin Müslümanların eğitim sistemi ile ilgili yazdıkları ve Ders-i Nizâmîyye ile eski ve yeni eğitim sistemini karşılaştırması kendisinin zihnî keyfiyetini ortaya koymaktadır. Şiblî, 1883'te "**Ulamâ-i İslâm aur Unhîn se Hitâb**" adlı makalesinde, Ders-i Nizâmîyye'de Yunan Felsefesine dair kitapların fazla olduğunu, buna mukabil dinî kitapların sayıca denk olmadığını yazmış ve âlimlerin insafa gelmelerini istemişti. **Fikr-o-Nazar**, "**Adab aur Maşrikî Târîh kâ Mahzan – Şiblî**", (3 aylık dergi, özel sayı), Aligarh Muslim University, Aligarh, Hindustan, Haziran, 1996, s.113; İkrâm, S. M., **Yâdgâr-i Şiblî**, İdâre-i Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1994, s.112; Muhammed Kâsım Nânotavî de, Daru'l-'Ulûm Devband için önerdiği müfredattan Meybezî'nin dışındaki felsefi kitapları çıkarmıştır. Ancak Hindustan'ın genel eğitim atmosferinin etkisiyle keza Deoband'ın diğer hocalarının isteği ve baskısıyla Onun vefatından sonra tedrîcî olarak felsefe ve mantık kitapları müfredata dahil edilmiştir. Muhammedu'l-Hasanî, Sayyid, **Sîrat-i Mevlânâ Muhammed 'Alî Mongîrî**, Karâçî, 1980, s.,70-86

müfredatının bozulmuş şekliydi. Bu müfredatta okumaya önem verilirken, meslekî eğitime daha az önem verilirdi. Mantık ilmine dair kitaplar gereğinden fazlaydı. Bu ilme dair 15 kitap müfredatta mevcut iken tefsir alanında Beyzâvî ve Celâleyn'den başka kitap yoktu. Müfredatta edebiyatın payı çok azdı. Dahası tarih ve coğrafya ilmine dair dersler hiç yoktu.

XIX. yüzyıla gelindiğinde bu müfredat, her türlü değişiklik ve eklemeyi reddetmişti. Konular, kitaplar ve eğitim tarzında, Nizamiyye Medresesi ve XVIII. yüzyılda Ezher Ulemâsı zamanında oluşturulan tarzda ısrar edilmişti. İslâm Hukûkunu genişletme ve bu meselelerde ictihaddan faydalanma terk edilmişti. Bu müfredatta değişiklik yapıldığında ise, müfredata eklenen kitaplar, daha ziyade şerh ve hâşiyelerden oluşmaktaydı. Tasnif ve tahkik alanında hiç çalışma yapılmamaktaydı. Böyle bir müfredat ile öğrencilerde şüpheci eğilimlerin ortaya çıkması kaçınılmazdı.

Hindustan ve diğer İslâm ülkelerindeki (Türkiye, Mısır) dinî medreseleri, eğitim sistemlerini ve müfredatlarını inceleyen Nedvetu'l-'Ulemâ'nın kurucuları, 1895'te örnek bir üniversitenin kurulmasını, İslâmî medreselerin birbirine bağlanmasını ve iki üç büyük medresenin (mesela, Medrese-i İslâmiyyah Devband, Medrese-i Fayz-i 'Âm Kânpûr, Medrese-i Ehmadiyyah Arah) üniversite sayılarak bütün küçük medreselerin bunlara bağlanmasını kararlaştırırlar. Ancak son iki öneri, Hindustan'da daha önce uygulanmadığı için kabul görmemiştir.[47]

Nedvetu'l-'Ulemâ hareketi, Devband ve Aligarh Hareketi'nden sonra başlamıştı. 1857'den sonra İngilizlerin tam hâkimiyeti neticesinde, Müslümanların kötü durumlarını ıslaha yönelik başlatılan hareketler içerisinde birbirine zıt iki eğilim vardı. Aligarh Hareketi, Batının rengiyle renklenmeye bir çağrı iken; Devband, Batının izini taşıyan her şeyden kaçınmayı öğütlüyordu. Bunların aksine Nedvetu'l-'Ulemâ'nın kurucuları, İslâm'ın Batıya karşı nefreti öngörmediğini ve doğunun her şeyine kucak açmanın da îmânın gereği olmadığını söylüyorlardı. Eskinin iyisini, modernin yararlı olanını almak Nedve'nin çağrısıydı. Dâru'l-'Ulûm Devband ve Nedvetu'l-'Ulemâ'nın kurucularının beslendiği fikrî kaynak aynı idi. Yani, Nedve'nin ilmî ve manevi bağı da Şâh Veliyyullah âilesine dayanmaktaydı.[48]

Eğitim sisteminde meydana getirilen eski-yeni, dinî-dünyevî çatışmasından en çok Müslümanlar zarar görmüşlerdi. Aligarh Hareketi'nin aksine Nedve Hareketi'nin esası, halis dinî olmasıydı. Yani bu harekette Müslümanların çöküşünün asıl sebebi, dinden yüz çevirme ve doğru dinî eğitimden mahrumiyet olarak tespit edilmişti.

---

[47] Nadvî, Mevlevî Muhammed İshâk Calîs, a.g.e., s.,63-79;122
[48] Nadvî, Mevlevî Muhammed İshâk Calîs, a.g.e., s.55-56;215

Bu harekette alimlere merkezî bir yer verilerek onlar, ümmetin ilerleyişi ve çöküşü, ıslahı ve bozuluşunun asıl sorumluları sayılmışlardır. Alimlerin öncülük etmediği bir ıslah hareketinin hakîkî mânâda başarılı olamayacağı vurgulanmıştır.

Nedve Hareketi'nin geliştiği ortam, halkın İngilizce eğitimine âşina olduğu ve Ahmed Han'ın eğitim hareketinin her şehir ve kasabada yankılandığı bir ortamdı. Zamanın yeni yönü ve tarihin yeni akışı, onların gözlerinin önündeydi. Her iki ekolün mensupları, düşüncelerinde, hislerinde, dillerinde ve ıstılahlarında ne kadar büyük farklılık ve uçurum meydana geldiğini görmekteydiler. Bunun da yegane çözümü, âlimlerin zamanın ihtiyaçlarına vakıf olmalarını temin etmekten geçmekteydi.

Nitekim bu amaçla Nedve, geleneksel ilimleri okuyanları zamanın ihtiyaçlarına vakıf kılmak, İngiliz kolejlerinde batı ilim ve sanatına dair eğitim alanlara dinî eğitim vermek, İngilizce ve gerektiği kadar modern ilimleri müfredata dahil etmek, onları geleneksel ilimlerle birlikte okutmak, modern eğitim almış tabaka ile bu hareketin taraftarlarını yakınlaştırmak için önemli kişilerle irtibat kurmayı hedeflemiştir.[49]

Nedve, eski ve yeni, bir başka ifadeyle Devband ve Aligarh'ın toplamı bir kurum olma iddiasındaydı. Ancak, bunu başaramamıştır. Çok geçmeden Nedve, kendisini diğer kurumlara karşı rakip olarak görmüştür. Nedve erbabı, her iki eğitim kurumu yani Devband ve Aligarh ile ortak çalışma yapacağını iddia etmişse de, bu iki kuruma karşı muhalefet ede gelmiştir.[50] Çünki Şiblî, Aligarh'a geldikten bir süre sonra burada okutulmakta olan ilimler arasında klasik ilimler ve kültürün olması gerektiği konumda olmadığını farketmiş; ayrıca, buradan mezun olanların yüzeysel bir bakış açısına ve köle zihniyetine sahip olduklarını görmüştü. Şiblî, kolej erbabı hakkında şunları söyler: "İngilizce bilen tabakanın işe yaramaz bir grup olduğunu, din bir yana, geniş görüşlülük, gerçek bağımsızlık ve yüksek cesaretin adının dahi olmadığını, sadece kot pantolon gösterisi olduğunu söylemektedir".[51]

SONUÇ

Egemen ulusun yönetilen ulusu hayatın her alanında etkilediği gerçeğinden hareketle, Hindistan'daki İngiliz hâkimiyyeti de sadece edebiyat, ilim, din, eğitim, fikir, siyâset alanında değil, aynı zamanda medenî hayatta da etkili olmuştur. İngilizlerin üstünlüğünden etkilenen bazı kimseler, o kadar ileri gitmişlerdir ki din hariç her hususta İngilizler gibi olunması

---

[49] Nadvî, Mevlevî Muhammed İshâk Calîs, a.g.e., s.59-60;113
[50] İkrâm, Şeyh Muhammed, a.g.e., s.,189-193
[51] Ancam, Halîk, a.g.e., "**Şiblî aur Sir Sayyid**", s.45

gerektiğini söylemeye başlamışlardır. Halk sathında Müslümanlar arasında üç ekol ortaya çıkmıştır. Birincisi, her yeni şeyi reddeden eski kültür, gelenek ve görenek taraftarları; Devband Medresesi bu gurupta yer almıştır. İkincisi, her eski şeyi reddeden yenilikçiler. Nitekim Ahmet Han'ın ıslah ve terakkî hareketi bu dereceye kadar ulaşmıştır. Üçüncüsü, geleneğe yenilik katarak zamanla birlikte yürümek isteyen uzlaşma taraftarı Nedve Ekolü. Ancak, bu uzlaşmacı tutumu sebebiyle son tabaka her iki ekol tarafından da reddedilmiştir. Kısacası, İngilizlerin Hindistan'a getirdikleri ile, devlet sisteminden alarak en küçük birime kadar hayatın her alanı batının rengi ile renklenmiştir. Hint halkının duygu, düşünce ve uygulama tarzında değişiklik meydana gelmiştir. Milliyetçilik hissi, cumhuriyyet tasavvuru, düşünce özgürlüğü, insan hakları bilinci, bilim ve teknolojiye ilgi ve hukukun üstünlüğü düşüncesi gibi hususlar İngilizlerin 1857'deki hâkimiyyetinden sonra yaygınlaşmaya başlamıştır.

•

KAYNAKÇA

'Abdu'r-Rasûl, Sâhibzâde, **Târîh-i Pâk-ve-Hind**, Lâhor, 1964, (II. bl., Ahd-i Salâtîn)
Ancam, Halîk, **Şiblî kî 'İlmî-ve-Adbî Hidmât**, Ancuman-i Tarakkî-i Urdû (Hind), New Delhî, 1996
Brelvî, Dr. 'İbâdat-Mehmûd, Seyyid Feyyâz, **Târîh-i Adbiyât-i Musalmânân-i Pâkistân-ve-Hind**, Pencâb University, Lâhor, 1971
Dâr, Surayyâ, **Şâh 'Abdu'l-'Azîz Muhaddis Dehlevî or Un kî 'İlmî Hidmât**, İdâre-i Sakâfet-i İslâmiyye, Lâhor, 1991
Fikr-o-Nazar, "**Adab aur Maşrikî Târîh kâ Mahzan – Şiblî**", (3 aylık dergi, özel sayı), Aligarh Muslim University, Aligarh, Hindustan, Haziran, 1996
Hâlî, **Mukaddime-i Şi'r-ve-Şâ'irî**, Lâhor, 1984
İkrâm, Şeyh Muhammed, **Ab-i Kevser**, Lâhor, 1990 (14. bs.)
İkrâm, Şeyh Muhammed, **Mevc-i Kevser**, İdâre-i Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1990
Manglorî, Sayyid Tufayl Ehmad, **Musalmânon kâ Roşan Mustakbil**, Hammâdu'l-Kutbî, Lâhor
Muhammedu'l-Hasanî, Sayyid, **Sîrat-i Mevlânâ Muhammed 'Alî Mongîrî**, Karâçî, 1980
Nadvî, Mevlevî Muhammed İshâk Calîs, **Târîh-ı Nadvatu'l-'Ulamâ**, Lakhnov, 1983
Nizâmî, Halîk Ehmad, **'Alîgarh kî 'İlmî Hidmât**, Delhî, 1994
Rizvî, Sayyid Mehbûb, **Târîh-i Dâru'l-'Ulûm Devband**, Kutubhâne-i Merkez-i 'İlm-o-Adab, Karâçî, 1976-77
Tafsîr-i Sir Sayyid, Lâhor, 1995
Tahzîbu'l-Ahlâk, 1875
Tarîn, Rûbînah, **Multân kî Adbî-ve-Tahzîbî Zindigî mîn Sûfîyâ-yi İkrâm kâ Hissah**, Multân, 1989
Tayyib, Kârî Muhammed, **Târîh-i Dâru'l-'Ulûm Devband**, Karâçî, 1972

TÜRKİYE'DE DEMOKRASİ FAALİYETLERİ

Yrd.Doç.Dr.Dursun GÖK*

"Türk Milleti'nin yaratılış ve karakterine en uygun yönetim şeklinin Cumhuriyet olduğunu" belirten Büyük Önder Mustafa Kemal Paşa, Türk Milleti'nin tarihin çok eski devirlerinden beri demokrat bir yapıya sahip olduğuna işaret ediyordu. Türk Devleti'nin kuruluş safhasındaki Boy ve Bodun teşkilatlarına baktığımızda; Boy ve Bodun Beylerinin seçimle iş başına geldiklerini görmekteyiz. Oğuzlar'da memleket meselelerinin görüşüldüğü "Tirnek-Dernek" ler vardı. Yani Türkler meselelerini görüşmeler ve danışmalarla çözmekteydiler. Asya Hunları'nda, Göktürkler'de, Uygurlar'da, Hazarlar'da hem Devlet Meclisleri hem de Halk Meclisleri bulunuyordu. Bu meclislerin bulunması elbette bu günkü anlamda bir demokrasinin var olduğunu göstermese de; demokratik bir yapının da var olduğunu işaret etmektedir.

Türklerde demokrasinin gelişme sürecinde Osmanlı Devleti'ndeki Saltanat sisteminden Meşruti sisteme geçiş bir dönüm noktası olarak 1876 tarihinde kendini göstermektedir. 23 Aralık 1876 tarihi Anayasaya geçiş tarihidir. Bu tarihte Kanun-i Esasi ilan edilmiştir. Sultan II. Abdülhamid tarafından kurulan Anayasa Komisyonu Belçika ve Prusya Anayasalarından da faydalanarak Kanun-i Esasi'yi hazırlamış ve bu tarihte ilan edilmiştir. [1] İlan edilen Anayasa egemenlik hakkını tamamen halka vermemiştir. Çünkü Anayasanın 3.maddesine göre Saltanat Halifelikle birlikte Osmanlı sülalesinden ekber evlada aitti. 4. maddeye göre Padişah, İslâm dininin koruyucusu ve Osmanlı halkının hükümdarıdır. 46. maddeye göre meclis üyeleri Padişah'a bağlılık yemini etmektedirler. Bu Anayasa Padişah'a büyük yetkiler tanımıştır. Yaptığı işlerden hükümdar sorumlu

* Fen-Edebiyat Fakültesi, Öğretim üyesi.

[1] Orhan Aldıkaçtı, **Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası**, İstanbul 1982,s.55 **Düstur** I.Tertip,Cilt 4,s.4

tutulmamaktadır. Padişah Anayasaya göre Hükümetin de başıdır. Sadrazam, Şeyhülislâm ve Heyet-i Vükelâ'nın tayin edilmesi veya azledilmesi Padişah'ın yetkisindedir. 1876 Anayasasına göre iki meclis vardır; birisi "Heyet-i Ayan" diğeri "Heyet-i Mebusan"dır Bu iki meclis "Meclis-i Umumi" olarak adlandırılmıştır. Heyet-i Mebusan üyeleri ellibin erkek nüfusa bir mebus düşecek şekilde dört yılda bir seçilmekte. Heyet-i Ayan üyeleri ise Mebuslar Meclisi üyelerinin üçte biri oranında Padişah tarafından atanmaktaydı. Anayasanın 61. ve 62. maddelerine göre üst düzey yöneticiler ile Patrik, Hahambaşı, Kazaskerler ve diğer 40 yaşını doldurmuş devlet görevlileri ömür boyu Ayan Meclisi üyeliğine Padişah tarafından atanabiliyorlardı.

1876 Anayasası devletin bütünlüğü açısından resmi dilin Türkçe olduğunu ve Türkçe bilmeyenlerin mebus olamayacaklarını, meclis görüşmelerinin de Türkçe yapılacağını 57. maddeyle hükme bağlamıştır. Meclis üyeleri görüşlerini serbestçe bildirirler ve görüşlerinden dolayı sorumlu tutulamazlardı. Anayasaya göre Bakanlar Kurulu kanun yapma yetkisine sahiptir. Ancak yapılacak kanunlarla ilgili Padişahtan izin alınacaktır. 1876 Anayasasında egemenlik kavramı Padişah tarafından kullanılmaktadır. Kuvvetler ayrılığı yoktur. Yürütme ve yasama kuvvetlerinin başı da Padişahtır. Padişah Sadrazamı (Başbakanı) ve vekilleri atama veya azletme yetkisine sahiptir.

1877-1878 Osmanlı-Rus Harbiyle birlikte Anayasanın uygulamaktan kaldırılması ve meclisin tatil edilmesiyle birlikte II. Abdülhamid'in mutlak yönetimi başlamış ve 1908 yılına kadar devam etmiştir. Bu tarihte Anayasanın tekrar yürürlüğe konulmasıyla birlikte 1909 yılında Anayasada bazı değişiklikler yapılmıştır. Yapılan bu değişikliklerle Padişahın yetkilerinin bir kısmı meclise devredilmiştir. Meclis ve Hükümet Padişahtan öncelikli hale getirilmiştir. Yapılan değişiklikle Padişahın Meclis-i Umumi'de yemin etmesi sağlanmıştır. Osmanlı vatandaşlarının şahsi hürriyetlerinde ve imzalanacak antlaşmalarda Meclis-i Umumi'nin tasdik etmesi şartı getirilmiştir. Padişah başbakanı tayin ediyor ancak bakanların seçimine müdahale etmiyordu. Bakanları başbakan seçiyor ve hükümdarın onayına sunuyordu. Hükümet Padişah'a karşı değil meclise karşı sorumlu hale getirilmiştir. Böylece Padişahın hükümet üzerindeki etkisi de azaltılmış ve meclisin denetimi sağlanmıştır. Kanun yapma hakkı da Padişah'tan izin alınmaksızın hükümet ve Meclis-i Umumi'ye verilmiştir. Padişah kendisine verilen kanunları iki ay içinde ya onaylayacak yada meclise iade edecektir.

1909 yılında Anayasada yapılan bu değişiklikler sonraki yıllarda da devam etmiştir. Ancak bu değişiklikler demokrasinin gelişmesi yönünde değil tersine geriye dönüş şeklinde olmuştur. Mesela 1915 yılında yapılan

değişiklikle Padişah'ın meclis karşısındaki yetkileri arttırılmıştır. Meclisin açılması, süresinin uzatılması, belli bir süre tatil edilmesi hakları Padişah'a tekrar verilmiştir. 1916 yılında yapılan değişiklik ile "Hakimiyet" (Egemenlik) hakkı 1876 Anayasasında olduğu gibi Padişah'ın eline geçmiştir. Yasama gücünün kontrolü, meclisin feshi ve dört ay içinde seçime gidilmesi yetkilerinin kullanılması Padişah'a verilmiştir.[2]

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra başlayan Millî Mücadele dönemi Türk Milleti'nin tarihinde ayrı bir sayfa açtı. Mustafa Kemal Paşa'nın Samsun'a çıkması Türk Milleti'nin İstiklâl Harbi'ne başlamasını ve buna dayalı olarak Milli Hakimiyeti'ni kurmasını sağlamasını gerçekleştirdi.Amasya Genelgesi, Erzurum ve Sivas Kongreleri ve nihayet 23 Nisan 1920'de TBMM'nin açılması Türk demokrasi tarihinde yeni bir dönem başlattı. TBMM Türk Milleti adına milli egemenliğin emanetçisi ve Türkiye'nin temsilcisi olarak hareket etti. Bu sebeple 16 Mart 1920'de İstanbul'un işgaliyle birlikte İstanbul Hükümeti'nin yapacağı bütün antlaşmaları geçersiz saydı.

Mustafa Kemal Paşa TBMM'ne 24 Nisan günü sunmuş olduğu teklifte geçici olarak bir hükümet başkanı seçmenin veya Padişah'a bir vekil tanımanın mümkün olmadığını, meclisteki milli iradenin yoğunlaştığını, ülkenin geleceğine meclisin el koyduğunu ve TBMM'nin üstünde bir kuvvetin olmadığını; meclisin yasama ve yürütme yetkilerini kendinde topladığını ve meclisten seçilecek bir heyetin hükümet işlerini yürüteceğini belirtiyordu. Mustafa Kemal Paşa'nın sunmuş olduğu bu teklifte milli irade ön plana çıkarılmıştır. 20 Ocak 1921 tarihinde meclis tarafından kabul edilen anayasa maddelerine göre egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu, yürütme ve yasama yetkisinin Büyük Millet Meclisinde toplandığı; Türk Devleti'nin büyük millet meclisi tarafından idare edildiği ve meclisin iller halkınca seçilen üyelerden oluştuğu hükme bağlanmıştır. Anayasa büyük millet meclisine şeriatı uygulama ve yürütme yetkisini de tanıyordu. Böylece Millet Meclisi fiiliyatta Halifeliği de üzerine almış oluyordu.

Mustafa Kemal Paşa meclis içinde ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alarak kendi grubunu oluşturdu ve bu gruba Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu adını verdi. Grubun amacını 10 Mayıs 1921 tarihinde yaptığı konuşmada şöyle açıkladı:

"TBMM'nde müteşekkil Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu'nun esas gayesi bugünkü mücadelenin başlangıcındanberi Erzurum ve

---

[2] **Düstur**, II.Tertip, Cilt 8, s.484

Sivas Kongrelerinde tesbit ve son İstanbul Mebusan Meclisi ile Büyük Millet Meclisi tarafından kabul edilen ve millet emellerinin bütünlüğünü ve milletin istiklâlini temin edecek sulhu elde etmektir. Grup bu mukaddes gayeye erişmek için milletin bütün maddi ve manevi kuvvetlerini icat eden hedeflere tevcih edecek ve memleketin resmi ve hususi bütün teşkilat ve tesislerinin bu esas maksada yardımcı kılmaya çalışacaktır"[3] Mustafa Kemal Paşa meydana getirmiş olduğu bu teşekkül ile ilerde yapacağı inkılâpların kadrosunu şimdiden kurmaya başlamıştı. Bu grubun dışında meclis içerisinde Halk Zümresi, Tesanüd Grubu, İstiklâl Grubu, Islahat Grubu, İttihatçı Grubu gibi değişik görüş ve düşüncelere sahip oluşumlar vardı.[4]

Mustafa Kemal Paşa ARMHG'nun amacını Kâzım Karabekir Paşa'ya gönderdiği telgrafla da bildirmiş ve milli bütünlüğün hem cephede hem de cephe gerisinde korunmasının gaye edinildiğini, Misak-ı Milli esasları dahilinde memleketin tamamını ve milletin istiklâlinin temin edilmek olduğunu belirtmiştir.[5]

Mecliste muhtelif görüşlerin olmasının tabii olduğunu belirten Hamdullah Suphi Bey Anadolu'dan seçilip gelen mebuslarla İstanbul'dan gelen mebusların ayrı ayrı değerlendirilmemesini ve araya münafık fikirlerin sokulmamasına dikkat çekmiştir. TBMM'nde ortaya çıkan İkinci Grubun, Müdafaa-i Hukuk Grubu'nun dışına itilen mebuslar tarafından kurulduğunu belirten Erzurum Mebusu Hüseyin Avni Bey, meclisin bir bütünlük içinde olması gerektiğini belirtmiştir. Ancak ortaya çıkan anlaşmazlıklar giderilemediğinden İkinci Grup Temmuz 1921'de muhalefet olarak ortaya çıkmıştır. Grubun temsilcileri 16 Temmuz 1921 tarihinde de amaçlarını şu sözlerle açıklamışlardır:

"Misak-ı Milli dairesinde vahdet ve istiklâl-i millinin istihsal ve temini, mevcut kanunların milli hakimiyet esasına göre değiştirilmesi ve düzeltilmesi, umumi hukukun masuniyet ve muhteremiyetini sağlaması" [6]

I.Büyük Millet Meclisi'ndeki bu farklılaşma demokratik gelişmede önemli bir adımdır. Bu farklılaşmanın muhafazakâr ve inkılâpçı düşüncelerden doğduğunu belirten Tarık Zafer Tunaya, meclisi hilafet ve saltanat organı şeklinde görenlerle; inkılâpçılığı komünizme kadar götürenlerin bulunduğu bir tezatlar meclisi olarak niteler ve her türlü fikrin bir sentez havanında dövüldüğü ve çarpıştığını, muhafazakârlar arasında hoca olmayanlar bulunduğu gibi, inkılâpçılar arasında hocaların da

---

[3] **Hakimiyet-i Milliye,** 11 Mayıs 1337 (1921) Samed Ağaoğlu, Demokrat Parti'nin Doğuşu ve Yükseliş Sebepleri, 1972 s.16

[4] İhsan Güneş, **I.TBMM'nin Düşünsel Yapısı,** (1920-1923) Eskişehir 1985 s.122

[5] **TBMMZC,** Devre I Cilt 10 s.296

[6] Damar Arıkoğlu, **Hatıralarım,** s.272, Güneş, age, s. 149-152

bulunduğu ve bu görüş farkının meclisin gayesini tayinde önemle rol oynadığını açıklar.[7]

Milli Mücadele'nin zaferle sonuçlanması ve Lozan Konferansı'nın başlaması üzerine Büyük Millet Meclisi, meclisin yenilenmesi için seçimlere gitme kararı aldı. Mustafa Kemal Paşa 8 Nisan 1923'de "Dokuz Umde"yi ilan etti. Seçimde ARMHG adına adaylar gösterdi. II. Büyük Millet Meclisi 11 Ağustos 1923'de çalışmalarına başladı. 11 Eylül 1923'de ARMHG yerine Halk Fırkası (Partisi) kuruldu. Yeni meclis içinde ilk zamanlar önemli bir ayrılık görülmedi ancak Lozan Konferansı sırasında Başvekil Rauf Bey ile Lozan Heyeti Başkanı İsmet Paşa arasında zaman zaman anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Cumhuriyetin ilan edilişi üzerine Rauf Bey'in İstanbul'da gazetecilere verdiği demeçte Cumhuriyete karşı olmadığını ama ilan ediliş şeklini yadırgadığını belirtmesi gerginlikleri daha da artırdı. Rauf Bey Halk Partisi Grubu'nda milli egemenliği savunduğuna dair açıklamalar da bulundu ise de, parti içinde bundan böyle bir muhalif grubun oluşması da önlenemedi.

Diğer taraftan her büyük inkılâp hareketinde olduğu gibi Millî Mücadele'nin kahramanları arasına bir takım "türediler" girmiş ve onların ayrılmalarına sebep olmuşlardır. Kâzım Karabekir Paşa bu konuya dikkat çekerek şunları söyler: "Sulh ile birlikte öyle çehreler çıktı ki, ne Gazi ne de İsmet Paşalar nezdinde eski arkadaşları, eski yollara sevk etmek imkânı kalmadı" [8] Kâzım Karabekir Paşa açıklamalarında büyük inkılâpların hepsinde olan ve bizde de bütün varlıkları, can ve başları ile el ele verip çalışmış olan rical arasına birtakım tufeyli türedilerin girdiğini ve bunların büyük zaferle hedefe varılarak tehlikelerin ortadan kalktığını görür görmez iktidar mevkiindekilere sokulup yaranmak için, tıpkı bir kamanın bir cismi ikiye bölüşü gibi bu kahramanları birbirinden ayırdıklarını belirtir.[9]

Halk Fırkasında ortaya çıkan bu huzursuzluk bölünmeye kadar gitti ve partiden ayrılanlar 17 Kasım 1924'de Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurdular.[10] TPCF'nın Başkanlığına Kâzım Karabekir Paşa İkinci Başkanlığına Dr. Adnan Adıvar, Umumi Kâtipliğe Ali Fuat Paşa getirildiler.[11]

Falih Rıfkı Atay, TPCF'nin kuruluşunun şahsi kıskançlıklar ve geçimsizliklere bağlanamayacağı, partiyi kuranlar içinde samimi demokrasi savaşçılarının bulunduğunu ve partiyi kuranların şahsi veya takım

---

[7] Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'de Siyasi Partiler**, (1859-1952) İstanbul 1952 s 529-530
[8] Feridun Kandemir, **İzmir Suikastı'nın İç Yüzü**, İstanbul 1955 s. 61
[9] **Yakın Tarihimiz**, Cilt 1 s.38
[10] **Tanim**, 18 Kasım 1924, **Vakit**, 18 Kasım 1924 Ali Fuat Cebesoy, **Siyasi Hatıralar**, s. 108
[11] Tunaya, age. s.621. Falih Rıfkı Atay, **Çankaya**, s.395

tahakkümüne karşı olduklarına dikkat çeker. "Bu partiyi kuranlar serbest seçim ve serbest bir denetleme meclisi taraftarıydılar. İşlerin dürüst gitmesini, tahakküm ve yolsuzlukların olmamasını isteyen vatansever kişilerdi" diye niteler. Lord Kınross ise Halk Fırkası'ndan kopmalara ortalarda dolaşan muhbirlerin sebep olduğunu ve onların körüklediğini, bu muhbirlerin Mustafa Kemal'in kulağını kötü niyetli dedikodularla doldurduğunu ve bunun neticesinde çevresinden çekinmeye, önüne çıkanların niyetlerinden kuşkulanmaya başladığını yazmaktadır. [12]

Terakkiperver Cumhuriyet Fırka'nın kuruluş amacı şöyle açıklanmıştır: "Mukadderatını bizzat tayin ve idare etmek, rüşt ve kabiliyetini gösteren milletimize, girdiği yeni sahada sarsılmadan yürüyebileceği doğru bir yol açmak emeliyle Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı teşkil ettik. Hakimiyet ve hükümranlık haklarının kayıtsız şartsız istimâli (kullanılması) seçilen bir veya iki meclise tevdi edilmiştir. Bu meclisler milletten aldıkları hakimiyet kuvvetini icraya taalluk eden (ait olan) kısmını aralarından ayırdıkları mahdut bir heyete tevdi ederler. TPCF muhafazakâr bir yapıya sahip olup, rejime bağlı yapılan inkılâpların savunucusu ve destekleyicisi, denetlemeden mahrum kalmış olan meclisi denetlemek, gaye edinmek için kurulmuştur"[13] Partinin programında dini itikatlara hürmetkâr olduğu da belirtilmiştir.

Lozan Antlaşması'ndan sonra ortaya çıkan bu olumlu gelişmeler ve TBMM tarafından Cumhuriyetin ilan edilmesi ve 3 Mart 1924'de Halifeliğin kaldırılması Türk Milleti'nin siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni bir anayasanın hazırlanmasını gündeme getirdi. 20 Nisan 1924 tarihinde meclis tarafından kabul edilen anayasada millî hakimiyet, tek meclis ve kuvvetler birliği ile meclisin üstünlüğü prensibi temel esas olarak benimsenmiştir. 1924 Anayasasına göre Türkiye Devleti bir Cumhuriyettir, hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir. Türk Milleti TBMM aracılığı ile egemenlik hakkını kullanır, yasama yetkisi ve yürütme gücü TBMM'ne aittir. Meclis kanun koymak, değiştirmek, kaldırmak, devletlerle sözleşmeler yapmak, barış yapmak, savaş ilan etmek, devlet bütçesini incelemek, para basmak, genel ve özel af çıkarmak, idam kararlarını onaylamak gibi yasama görevlerini üzerinde toplamıştır. Yürütme organı meclisin içinden seçilen hükümet tarafından yapılmaktadır.

13 Şubat 1925'de ortaya çıkan Şeyh Sait İsyanı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasını zor duruma soktu. Partinin programında bulunan "dini itikatlara hürmetkârlık" maddesi isyanın çıkmasında bir sebep olarak

---

[12] Lord Kınross **Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu**, 1988, s. 468
[13] **Tevhid-i Efkâr** 23 Kasım 1924, Cebesoy age. s.112

değerlendirildi ve İstiklâl Mahkemeleriyle isyancılar cezalandırıldılar. Ancak bu olay Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının kapatılmasına da sebep oldu ve parti 3 Haziran 1925 kapatıldı.[14]

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasından sonra uzun bir zaman ikinci bir parti kurulamadı. 1930 yılında Mustafa Kemal Paşayla görüşen Fethi Bey Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurdu. Partinin kurucuları arasında yer alan Fethi Bey (Okyar), Nuri Bey (Conker), Ahmet Ağaoğlu ve Tahsin Bey (Özer) gibi önde gelen şahsiyetler Mustafa Kemal Paşa'nın en yakın arkadaşları idiler. Partinin kurucuları arasında Mustafa Kemal Paşa'nın kız kardeşi Makbule Hanım da vardı.[15] Ağaoğlu, Serbest Cumhuriyet Fırkası olayını yarı tırajedi yarı komedi olarak niteler. O'na göre parti halktan gelen bir istek üzerine kurulmamıştı. Partinin kurulmasında Mustafa Kemal Paşanın isteği vardır. Çünkü tek partili bir Cumhuriyet rejimi olmaz. Mutlaka muhalefetin olması gerekir. İşte bu sebeple Mustafa Kemal Paşa partinin kurulmasını teşvik etmiştir. Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasıyla birlikte Cumhuriyet Halk Fırkasına karşı birikmiş olan kızgınlıklar bir anda ortaya çıktı. Fethi Bey'in konuşmalarını ayaklanmalar ve karışıklıklar izledi. Bu gelişmeler karşısında 17 Kasım 1930'da Fethi Bey partinin kapatıldığını açıkladı.[16]

Diğer taraftan Mustafa Kemal Atatürk'ün son zamanlarında bazı sol zihniyetli kişiler "putları kırıyoruz" diyerek Namık Kemal'den Mehmet Emin Yurdakul'a kadar milliyetçilere karşı harekete geçtiler. İktisadi devletçilik, Sosyalist devletçilik şeklinde savunulmaya başlandı. Sosyalist devletçiliği savunanlar Kadro Dergisi'nde toplandılar. Bunlar içinde bakanlık görevinde de bulunmuş olan Tevfik Rüştü Aras'da vardı. Celal Bayar ise devletçiliği ekonomik manada ele alan karşı görüşteydi. Mustafa Kemal Atatürk te devletçiliği ekonomik alanda müteşebbislere bir yol gösterici şeklinde görmekteydi. Ferdi teşebbüslere geniş imkânlar sağlayan "Teşvik-i Sanayi Kanunu"nu 1927'de bizzat çıkartmıştı. Özel bankalar ve şirketler kurulmasını teşvik etmişti. Atatürk'ün ölümüyle birlikte devletçilik ve milliyetçilik anlayışında büyük sapmalar ortaya çıktı. Sol düşünceyi temsil edenler Ankara'da Yurt ve Dünya, Adımlar gibi dergileri çıkardılar. Behice Boran, Pertev Boratov, Niyazi ve Mediha Berkesler, Muzaffer Şerif, Şevket Aziz Kansu gibi isimler bu dergilerde yazılar kaleme aldılar. Bir başka grup Anadolucular olarak nitelendiriliyordu ve Tohum Dergisini çıkarıyorlardı. Bu grubun içinde Remzi Oğuz Arık, Bedii Ziya, Süreyya

---

[14] **İkdam**, 5 Haziran 1925

[15] Ağaoğlu age. s.28

[16] **Türkiye'de Siyasi Dernekler II**, İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü Neşriyatı, 1950 s.74. Tunaya age. s.35

Anamur, Hıfzı Oğuz Bekata, Şevket Raşit Hatiboğlu gibi isimler vardı. Bu yazarlar Çığır ve Millet Dergilerinde de yazılar yazıyorlardı. Türkçüler olarak nitelendirilen Nihal Adsız, Reha Oğuz Türkkan, Sait Bilgiç gibi şahsiyetlerde Milliyetçiler Derneğini kurarak Ergenekon, Orkun, Gökbörü Dergilerini yayınlamışlardır. Memleketteki fikri alanda ortaya çıkan bu gelişmeler demokratik alandaki ilerlemenin bir sonucu olsa gerekti. Bu gelişmeler sonucunda Halk Partisi'nde de yönetimi beğenmeyenler ve daha çok demokrasi isteyenler ortaya çıkmaya başladı. 7 Haziran 1945'de Halk Partisi Meclisi Grubunda "Dörtlü Takrir" verildi. Takrirde Anayasanın demokratik vasfı, hükümetin daha demokratik hale getirilmesi, gericiliği önlemek endişesiyle Anayasanın tahdit edildiği ve harp zamanında bu tahditlerin devam ettiği; harp bittiğine göre meclisin hükümeti bizzat kontrol etmesi gerektiği, Anayasada yazılı bulunan hak ve hürriyetlerin kişilere tanınması ve birden fazla partinin kurulmasına müsaade edilmesi belirtiliyordu. Halk Partisi Meclis Grubu 12 Haziran 1945 günü toplandı ve Takriri reddetti.[17]

Takririn reddedilmesi aynı zamanda hükümetin 1945 yılında imza koyduğu Birleşmiş Milletler Anayasası'nın verdiği hakları reddetmekti. Diğer taraftan Cumhurbaşkanı İsmet Paşa daha önce 19 Mayıs 1945 günkü konuşmasında harbin ortaya koyduğu şartlar kalktıkça siyasi ve kültürel alanda demokratikleşmeye gidileceğini belirtmişti. Dolayısıyla Takririn reddi bu konuşmaya da aykırıydı.

II. Dünya Harbi'nden sonra dünyada önemli gelişmeler ve değişmeler olmuş ve tek partili rejimler yıkılmaya başlamıştı. Bu sebeple Halk Partisi içinde ortaya çıkan muhalefet yıllardır üzerinde tek parti baskısı olan halkında desteğini almıştır. Gelişmeler karşısında Adnan Menderes, Fuad Köprülü ve Refik Koraltan partiden uzaklaştırıldılar. Celal Bayar ise basın kanunundaki hürriyeti kısıtlayıcı maddelerin kaldırılmasını istedi. Parti tarafından bu isteği kabul edilmediği için hem partiden hem de İzmir milletvekilliğinden istifa etti.

Cumhuriyet Halk Partisinden ayrılanlar 7 Ocak 1946'da Demokrat Partiyi kurdular. Parti iki ay gibi kısa bir zamanda onaltı vilayet ve otuzaltı kazada birçok köy ve kasabada teşkilatlandı. Demokrat Partinin hızlı bir şekilde teşkilatlanması ve halk tarafından benimsenmesi Halk Partisini ve Hükümeti telaşlandırdı. Hükümet Eylül 1946'da yapılması gereken Belediye seçimlerini Mayıs 1946 tarihine çekti. Amaç Demokrat Partinin daha fazla teşkilatlanmasına imkân verilmeden seçimi kazanmaktı. 10 Mayıs 1946

---

[17] **Ayın Tarihi**, Haziran 1945. Celal Bayar, **Başvekilim Adnan Menderes** (Hazırlayan İsmet Bozdağ), İst.Tarihsiz s.33-34

tarihinde yapılan Halk Partisi Kurultayı'nda konuşan Cumhurbaşkanı İsmet İnönü 1947 yılında yapılacak olan milletvekili seçimlerinin de öne alınmasını istedi. Seçimlerin öne alınması hem İsmet Paşa'ya hem de Halk Partisine karşı bir tepki meydana getirdi. Demokrat Parti olayı protesto etmek için Belediye seçimlerine katılmadı.

Diğer taraftan bu gelişmeler Hükümetin basın kanununda değişiklik yapmasını gündeme getirdi. Basın kanununun 5. maddesi değiştirildi. Cumhuriyetin getirdiği inkılâpların yerleşmiş olduğu ve tartışılmaya gerek kalmadığı gerekçesiyle ilgili madde değiştirildi. Bazı basın suçları affedildi. Basın Birliği kaldırıldı ve gazetelerin kendi kuracakları teşkilatlara serbestçe girebilmeleri imkânı getirildi. Gazete çıkarmak kolaylaştırılırken Üniversitelere iç muhtariyetlik verildi.[18] Cemiyetler Kanunu'nda da yapılan değişikliklerle cemiyetlerin kapatılması hükümetten alınıp mahkemelere verildi. Ancak seçimlerin mahkemeler tarafından denetlenmesi isteği kabul edilmeyerek denetleme görevi hükümette bırakıldı. Genel seçimlerin 21 Temmuz 1946'ya alınması Demokrat Partiye çalışma imkânı bırakmamasına rağmen Demokrat Parti seçimlere katılmayı benimsedi ve çalışmalara başladı. Seçim gezileri münasebetiyle Adnan Menderes Aydın'da yaptığı bir konuşmada savaş yıllarında Türklüğün karşılaştığı güçlüklerin tek parti sisteminin memleket bünyesinde yarattığı zaafların ortaya çıkardığını ve tek partili memleketlerin her yerde yenilgiye uğradığını, tek partiye bağlanan umutların yok olduğunu ve tek parti düşüncesinin harple birlikte yıkıldığını, bu etkilerin Türkiye'de de kendini gösterdiğini açıkladı.[19]

1946 seçimlerini, Halk Partisi'nin kazanması için, Hükümet, kaymakamlara Halk Partisi'nin adaylarına yardım etmesi için emirler göndererek Demokrat Parti'nin adaylarının kazanmasını engellemek istemiştir. Nitekim bu hususta Celal Bayar "olaylar gözlerimizin önünde cereyan etmiş, birçok partili arkadaşımız, haksız, kanunsuz, yersiz baskı ve müdahalelerle ölüme kadar uzanan felaketlerin içine düşmüştü"[20] diyerek yapılan haksızlığı dile getirmiştir. Seçimler sonunda 456 milletvekilliğinden 395'ni CHP ve 64'nü DP ve 6'sının da bağımsız adaylar tarafından kazanıldığı açıklandı. Bayar'ın iddiasına göre bu seçimlerde Demokrat Parti 279 milletvekilliği, Cumhuriyet Halk Partisi 186 milletvekili kazanmıştır. Seçime hile karıştığından CHP'nin mebusu 395 olarak belirtilmiştir. Çünkü Cumhuriyet Halk Partisi Hükümeti valilere verdiği emirle Demokrat Parti[21]nin mebus sayısını 64'e düşürmüştür.

---

[18] **Ayın Tarihi**, Haziran 1946
[19] **Cumhuriyet**, 18 Temmuz 1946
[20] Bayar, age. s.59
[21] Bayar age. s.66

Köylerde yapılan muhtarlık seçimlerine dahi valiler müdahale etmişlerdir. Demokrat Partinin kazandığı köylerdeki muhtarlık seçimlerinin çoğu yeniden yapılmış veya vilayet tarafından resen atamalar yapılmıştır. Demokrat Parti üzerindeki baskılar devam etmiş ve partinin kapatılması için CHP'nde toplantılar yapılmışsa da Başvekil Recep Peker bu duruma engel olmuş ve Demokrat Parti kapatılmamıştır.

Celal Bayar 25 Temmuz 1946'da yayınladığı demecinde iktidarı sahte mazbatalar düzenlemekle, seçim evraklarını tahrif etmekle suçlamış ve bu olaylarla ilgili delilleri olduğunu açıklamıştır. Meclis binası etrafında toplanan halk ta seçim sonuçlarını protesto etmiştir. Seçimden sonraki aylarda da CHP ve DP arasındaki gerginlik devam etti. 1948'de Seçim Kanunu değiştirilerek gizli oy açık sayım prensibi kabul edildi. Demokrat Parti seçimlerin mutlaka adli makamlarca denetlenmesini istediyse de hükümet bu isteği kabul etmedi. Demokrat Parti bu durumu protesto için 17 Ekim 1948'de yapılan ara seçimlere katılmadı.

1946'da başlayan siyasi mücadeleyi değerlendiren Kemal Karpat, mücadelenin iki pratik gayesinin olduğunu, birincisinin Tek Parti idaresinin kurulmasını ve yürütülmesini kolaylaştıran ideolojiyi ve siyasi vasıtaları tesirsiz bırakmak; ikincisinin de muhalefet partilerinin serbestçe kurulmasını sağlayarak halkın muayyen bir siyasi partiyi tercih ettiğini serbestçe belirtmesine imkân verecek tarafsız bir seçim mekânizması kurmak olduğunu açıklar.[22]

Şevket Süreyya Aydemir **Menderes'in Dramı** adlı eserinde Demokrat Partinin ilk defa aşağıdan gelen sosyal bir hareket olduğunu ve memlekette organik bir temel üzerinde oturduğunu belirterek, halkın Menderes'in şahsında gücünü ve dilini bilen bir sözcü bulduğunu kaydeder. Tarık Zafer Tunaya ise Demokrat Partinin muhalefet olarak dayandığı tezlerin memleketimizde ilk defa ortaya çıkan siyasi hadiseler olduğunu ve bunların incelenmeye değer vesikalar kabul edilmesi gerektiğini açıklar.[23]

1946'da ortaya çıkan bu gelişmeler 1948'de de devam etmiş ve 20 Temmuz 1948 tarihinde Demokrat Parti'den ayrılan milletvekilleri Mareşal Fevzi Çakmak Başkanlığında Millet Partisi'ni kurmuşlardır. 14 Mayıs 1950'de yapılan seçimleri büyük bir çoğunlukla Demokrat Parti kazanmıştır. Böylece demokrasi alanında yıllardır yapılan çalışmalar da meyvesini vermiştir.

---

[22] Kemal Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, s.211
[23] Tunaya, age. s.649

MEVHÂHİBU'L-EDİB Fî ŞERHİ MUĞNİ'L-LEBîB'İN BAŞTAN "İNNE" YE KADAR TAHKîKi[1]

Dr. Fikret Arslan*

İslâmiyet'ten sonra dil çalışmaları, Kur'an'ın doğru anlaşılması için erken dönemde hızlı bir şekilde başladı. Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yönelik yapılan dil çalışmaları h. ikinci asrın başlarından itibaren h. üçüncü asrın sonu ve h. dördüncü asrın başlarına kadar devam etti. Bu süreçte bu dilin müfredatını zaptetme kurallarını belirleme çalışmalarını çok sayıda âlim üstlenmişti. Daha sonraları dilin kurallarını açıklama ve insanlara öğretme amacına yönelik bir çok çalışmalar yapılmış, bunun sonucunda ortaya çıkmış olan dil çalışmalarında, Araplar kadar Türk, İran ve Pakistan'lıların da payı büyük olmuştur.

Bunlar arasında Osmanlı-Türk âlimlerinin h. VIII (XIV) asırdan itibaren Arapça olarak, dil ve edebiyat ile dînî ve tabiî ilimlerde birçok eserler verdikleri malûmdur. Ancak onların bu çalışmaları gereği kadar işlenmemiş, sadece Arap edebiyatına dâir eserlerde ele alınmıştır.

Bu çalışmamızda konu olarak Osmanlı âlimlerinden Vâhyî-Zâde Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-İznikî (940/1566)'nin, "Mevâhibu'l-'Edîb fî Şerhi Mugni'l-Lebîb" isimli şerhi ele alınmıştır.

Vahyî-zâde'nin yaşadığı devre, Osmanlıların siyasi ve kültürel sahalarda önemli dönemlerden biridir. Daha sonra görüleceği gibi bu devrede Osmanlı âlimleri ile medreseler yanyana önem kazanmışlardır.

Başta Bursa ve İznik olmak üzere değişik yerlerde kurulan medreseler, Osmanlı ülkesinin ihtiyacını karşılamak için dini ve lisani ilimlerin öğretimini bir arada yürütüyorlardı. Daha önce nahve dâir yazılmış eserler ve şerhler bu devrede de ele alınmaya devam etmiştir.

---

[1] Doktora Tezinin Özeti.

* Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak.

Osmanlı Sultanların ilim adamlarına gösterdikleri yakın ilgi ve alakadan dolayı, diğer islam ülkelerinden ilim adamlarının Osmanlıya gelmelerine zemin hazırlamıştır.

Osmanlı Sultanlarının kendilerine karşı saygı gösterdikleri ve ilmî çalışmalarını değişik şekillerde teşvik ettikleri bu âlimlerden biri de Vahyî-Zâde'di. O bu imkânları en iyi şekilde kullanarak, eserler yazmıştır.

Vahyî-zâde, istenilen bir şekilde tanınmamaktadır ve eserleri de değerlendirilmemiştir. Bu durum, yanlız hâl tercümeleri eserlerinde kısa bilgiler şeklinde önümüze çıkmaktadır.

Bu çalışma üç bölüm ve bir metin kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde Vahyî-Zâde'nin, hayatı ilmî kişiliği, tahsil hayatı, hocaları ve talebeleri ele alınmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Şarihimizin şerh yazdığı eser olan "Muğnî'l-Lebîb" ve onun yazarının hayatı, hocaları, ilmî kişiliği, eserleri ve mensup olduğu nahiv ekolü incelenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde (15) adet yazma nüshası bulunan tahkikini yaptığımız bu eserin, metin tesisinde izlenen metod ve bu nüshaların tanıtımı, bu nüshalar arasında seçtiğimiz esas nüsha olarak kabul ettiğimiz ve bu nüsha ile kaşılaştırılması yapılan diğer nüshalar, nüshalara verilen rumuzlar ve Arapça kısmında da nüshaların arasındaki farklar gösterilmiştir.

GİRİŞ

Şârih Vahyî-Zâde'nin yaşadığı h.X-XI (m.XV-XVI), asırlar Arap edebiyatının son klasik devresinden yaklaşık birbuçuk asır sonraya rastlamaktadır. Bu devreye "Klasik devre" genel bir bakışla, esas konumuz olan nahiv, İslam dünyasının, muhtelif bölgelerinden, hâlâ bazı âlimlerin elinde işlenmeye devam ettiği görülecektir. Şârihimizin Osmanlı Türk âlimi olması nedeniyle Osmanlı medreselerinin konumuzla yakından ilgili olduğundan, durumunu kısaca görmekte faydalı olacağı kanaatindeyim.

İlk Osmanlı medreseleri deyince Osmanlı devletinin ilk medresesi olan İznik'te Orhân Gâzî Medresesi'nden Sultân Murâd II. devrinin sonuna kadar kurulmuş olan medreseler kastedilmektedir.

Osmanlı devletinin daha kuruluş devresinden itibaren başlayan kültür hareketleri, muhtelif safhalar geçirmiştir. Türkler Anadolu'ya yerleştikten sonra eğitim sahasına önem vermişler, kısa zamanda şehir, kasaba ve köylerde muhtelif seviyede eğitim müesseseleri kurmuşlardır. Bu arada ilim bakımında ileri İslâm

ülkelerinden âlimler davet edildiğini görüyoruz. Türklerin ilim adamlarına olan derin hürmetini duyan âlimler Mâveraünnehir, İran, Mısır, Suriye ve diğer bölgelerden kalkıp Anadolu'ya gelmişlerdir. İlk devir Osmanlı âlimlerinin yetişmesinde bu seyyah âlimlerin çok faydası olmuştur. Horasan, Buhârâ, Hârzem ve Herât gibi yerlerden Anadolu'nun muhtelif yerlerine ve özellikle Amasya'ya pek çok âlim geliyor ve bunların tedrisâtı sayesinde mahallî ilim adamları yetişiyordu.

İlk Osmanlı âlimlerinin yetişmesinde seyâhatler de önemli rol oynamış, bir çok Anadolu Türk çocuğu İslâm Âlemi'nin başlıca ilim merkezlerine giderek oralarda yetişmişler, gelip Anadolu'da açılmakta olan medreselere müderris olarak tayin edilmişlerdir[2].

Orhân Gâzî'nin ve Süleyman Paşa'nın birer medrese kurmuş oldukları, İznik şehri Osmanlı devletinde ilk ilim merkezi olarak kabul edilir. Daha sonra bunu diğer şehirler takip etmiştir. Bu merkeziyetin İznik'ten diğer şehirlere kaymasına sebep olarak devletin genişlemesi ve dolayısıyla diğer şehirlerin başşehir olması gösterilebilir.[3]

Bu meyânda şârihimiz Vahyî-zâde'nin muhaddis ve müderris olduğu İstanbul, Üsküdar'da bulunan Atik Vâlide Sultân Dâru'l-Hadîsinin III. Murâd Han tarafından yapıldığının zikredilmesi gerekir.

Burada şunu hatırlamamızda fayda olacağı inancındayım, Osmanlıların ilk dönemlerinde.Yeni kurulan beyliklerdeki ilmî müesseseler; diğer Müslüman ülkelerindekinden farklıydı, çünkü IX (XIV) ve (XV) asırlarda, Mısır, Suriye, İran ve Orta Asya'daki ilmî müesseseler Anadolu'daki ilmî müesselerden daha üstündü. Dolayısıyla buradaki ilim adamları ihtisâs için İran, Orta Asya, Mısır ve Suriye'ye gidiyorlardı. Bunların arasında Şeyh Edebâlî ve Muhsin-i Kayserî (872/1467)[4] Şam'da, Davud-i Kayserî (751/1350)[5], Molla Fenârî (839/1435)[6] ve Simâvnâlı Bedreddîn (823/1420)[7] Kâhire'de, Kara Hoca (800/1397)[8] İrân'da ihtisas yapmışlardı. Bu arada Mısır'da yerleşen Ekmeleddîn Bâbertî (786/1384),

---

[2] Bilge, Mustafa, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1984, s.5.

[3] Bilge, Mustafa, a.g.e., s.6.

[4] Bağdâtlî, İsmâ'il Paşa, Hediyyetu'l-'Ârifîn ve 'Âsâru'l-Musannifîn, nşr, İbnu'l-Emîn Mahmûd Kemâl İnal ve Avnî Aktuç, İst, 1951, I.621.

[5] Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.361.

[6] Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.190.

[7] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l 'Osmaniyye, nşr. Ahmet Subhi Furat, İst, 1985, s.49-52; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II. 410; ez- Ziriklî,Hayruddîn, el-'A'lâm, Kâmus Terâcim li 'Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşrikîn, Beyrut,1995,VII,165-166; Kehhâle, 'Omer Rızâ, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn Terâcim Musannifi'l-Kutubi'l- 'Arabiyye, nşr. Mektebu tahkiki't-turas, Beyrut, 1414, III. 799.

[8] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniye, s. 9.

Anadolu'dan gelen âlimlere yardımcı oluyordu. Bu üstünlük X (XV). asrın ikinci yarısından itibaren yavaş yavaş Osmanlılara geçmiştir.[9]

İlmî üstünlüğün Osmanlılar'a geçtiği bu sırada, Osmanlı Sultânlarının ilim adamlarına gösterdikleri yakın alaka ve hürmeti duyan Arap âlimleri, kendi memleketlerinden kalkıp Anadolu'ya gelirler. Bunlardan eş-Şeyh Muhammed el-Cezerî (333/1429)[10]; eş-Şeyh Ahmed el-Cezerî (827/1426)[11]; İbn Arabşâh (854/1450)[12] ve Alâ'eddîn et-Tûsî (877/1472) [13], gibi âlimler, Anadolu'ya ilk gelenlerdendir.

Osmanlı ilim hayatının ilk tezâhürlerinin görüldüğü Osman Gâzî Devri'nin (680-725/1282-1324) sonlarıyla, Orhân Gâzî Devri'nin (725-770/1324-1368) başlarında medreselerde Arapça dini eserler yanında, Arap diline ait eserlerin de okutulmaya başlandığı müşahede edilmektedir. Kaynaklar, daha sonraki devrelerde İznik'in yanısıra Bursa ve fethedilen diğer şehirlerde kurulan medreselerde dille ilgili ilimlerin gittikçe yer almaya başladığını zikretmektedir.Tercüme-i hâle dâir eserlerde görüldüğü gibi, Arap Sarf ve Nahv ile ilgili bazı eserlerin okutulduğu görülmektedir [14].

Kur'ân ve hadîsi, daha iyi anlaşılması, içinde Arap dilinin iyi bilinmesi gerekiyordu. Bu nedenle Osmanlı medreselerinde de Arap dil bilimi ile ilgili ilimlerin okutulmasına önem verildi.

Bundan dolayı Arap dilindeki 'ilmu'n-nahv (syntaxe=sözdizimi) ve 'ilmu's-sarf (morphologie=şekilbilgisi) veya tasrîf'in doğuşu hakkında kısa bilgi verilmesinin faydalı olacağı düşüncesindeyim.

Arap dilcilerinin gramere ait temel mefhûmları, Araplar'a Süryânî âlimleri vasıtası ile intikal eden Aristo mantığından alınmıştır. Arap filolojisinin menşei nasıl meçhul kalmış ise, nahv diye adlandırılışı da, Arap âlimleri için bile karanlık kalmıştır. Rivayete göre Hazreti Ali, nahvin kurucusu olduğu söylenen Ebu'l-Esved ed-Du'elî'ye gramerde yapılması uygun olacak işler hakkında bilgi verir ve ilave eder: — "Unhu" "Bu yolda yürü." Yeni ilim nahv adını bu sebepten alır. Başka bir rivayete göre: Ebu'l-Esved, Arap dili gramerinin esaslarını bizzat kurar. Dil meselesi ile uğraşmak hususunda ilk teşviği Hz. 'Ali yapar[15].

Ebu'l-Esved'e nahvin temel prensiblerini öğretir ve dilin üç kısma ayrılmasını izah ve telkin eder. İsm, fi'l ve harf. Bir başka rivayette: Ziyâd b. Ebîhî

---

[9] Yazıcı, Hüseyin, Hasan Paşa, Hayatı, Eserleri ve el-'İftitâh fî Şerh el-Misbȳh, İst, 1989, s.6 .
[10] Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, III.687-688.
[11] Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I.123.
[12] Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I.130.
[13] el-Leknevî, Muhammed 'Abdulhayy, el-Fevâ'idu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefîye, nşr, Muhammed Bedruddîn Ebû Firâs en-Na'sânî, Matba'atu's-Se'âde, Kâhire, 1324, s.145-146.
[14] Yazıcı, a.g.e, s.7 .
[15] İ.A., IX, 35

(53/672) onu Hz. 'Ali'nin öğrettiği gramere ait esasları yazarak tesbit ile vazifelendirir[16].

Nahvin kurucusu olarak, Ebu'l-Esved'den başka 'Abdurrahmân b. Hürmuz (117/735) veya Nasr b. 'Âsım el-Leysî (90/708-709)'nin adı geçerse de, bunların, nahvi Ebu'l-Esved'den öğrendikleri rivayet edilmektedir.

Nahvin kurucusu ile ilgili rivayetler dışında başka deliller de aranmıştır. Konuyu bu şekilde ele alanlardan bazıları dikkate değer fikirler ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre ilk eser, 'Abdullâh b. Ebî İshâk (127/744)'ın, ikinci eser ise, 'İsa b. 'Omer el-Sekafî (149/766)'nin olmalıdır. Ebu'l-Esved'in yaptığı iş ise, Nakdu'l-Mesâhif'ten ileri gitmemiştir[17].

Bazı Kur'an-ı Kerim ilimlerine paralel olarak hızla gelişen gramer ve lugat çalışmalarının kısa zamanda önemli neticeler verdiği bir gerçektir. Bugün kesin olarak adı bize intikal eden iki eser ile, 'İsa' b. 'Omer es-Sekafî'nin "Kitâbu'l-Câmî'" ve "Kitâbu'l-Mukemmel"i ile, gramer çalışmaları her halde emin bir yol bulmuş idi[18].

Ebu'l-Esved, Basra Dil ekolünün kurucusu sayılır ki, böylece bu ekolün kuruluşunda Ebu'l-Esved (79/688) de çok eski bir devreye intisap ettiği görülür. Sadece birkaç önemli âlimi saymak gerekirse, adı geçenlerin dışında, Ebû 'Amr b. el-'Alâ' (154/771), onun talebesinden Ebû 'Ubeyde (209/824), Cahiliyeye dâir bilgilerimizin çoğunu kendisine borçlu olduğumuz el-'Asma'î (216/831), gramere ait büyük eseri sadece Kitâb diye adlandırılmış olan Sîbeveyhi (180/796), aruzun prensiplerini tesbit ettiği kabul olunan el-Halîl (175/791) ve daha birçokları bu ekoldendir. Kûfe'de Basra ilim çevresine karşı bir rekabet doğdu. Orada da âlimler dil ilminin meseleleri ile çalıştılar. Başlangıçta Kûfe âlimleri tahsil için Basra'ya, Basra âlimleri de Kûfe'ye giderek, iki ekolün âlimleri arasında bir fikir alışverişi olurken, aralarındaki rekabet gitgide büyüdü[19].

Basra âlimleri gramer prensiplerinde Kûfelilerden daha titiz görüldüler ve genelde dil ananesine daha emin ve sadık davrandılar. el-Enbârî (577/1181)'nin bir eseri bu iki ekolün arasındaki tartışmalara ve anlaşmazlıklara ayrılmıştır.

Kûfe Ekolünün mensupları arasında bu ekolün kurucusu er-Ru'âsî (187/803), onun talebelerinden el-Kisâ'î (189/805) ve el-Mufazzal el-Zabbî (170/786), el-Ferrâ' (208/823) gibi âlimler vardır.

Hicri III. asırdan itibaren Arap ilim merkezi Bağdad'a taşındı. Burada dil ekolünün kurulmasıyla, Basra ve Kûfe Ekollerinin, fikir ayrılıkları gittikçe yokolmuştur. Tüm İslâm Âleminde Kur'an ve Hadîs'i daha iyi anlamak için Arap Dili

---

[16] İ.A., IX, 35
[17] İ.A., IX, 35
[18] İ.A., IX, 36
[19] İ.A., IX, 37

Eğitimine büyük önem vermişlerdir; buna göre Mısır'da Nahiv çalışmalarının ne durumda olduğunu bilmekte fayda vardır[20].

Bu sırada Mısır ve Suriye'deki en önemli âlimler arasında ed-Demâminî (827/1423)[21] görülmektedir. Hayatının büyük bir bölümünü Mısır'da geçiren ed-Demâminî'nin İbn Hişâm (761/1423)[22] 'ın, "Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-'E'ârîb"ine yazdığı üç şerhin ilki [23] hacim bakımından küçük olmasına rağmen bu sahada yazılmış olan diğer şerhleri kadar önemlidir. Diğer taraftan Osmanlı dünyasında eserleriyle tanınan ve Osmanlı medreselerinde okutulan ve ileride bahsedilecek olan İbn Hişam, Nahiv sahasında bir çok eser kaleme almıştır.

Hicri III. asırda nahiv çalışmaları sona ermiş, konuşma kâideleri incelenip toplanmış ve bablara ayrılmıştır. bundan sonra nahivciler kâidelerin ayrıntılarının illet ve tahlili ile meselelerle uğraşmaya başladılar. Bunu müteakip o dönemden sonraki nahivciler illet ve tahlili ile ilgili şerhlere yöneldiler. Şerh geleneği Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'na şerh yapılmasıyla başlar. Bundan sonra şerh geleneği yaygınlaşarak devam eder. Bu şerhler arasında bizi burada ilgilendiren İbn Hişâm'ın "Muğni'l-Lebîb"'ine, Osmanlı Türk âlimlerinden olan Vahyî-Zâde'nin kaleme aldığı "Mevâhibu'l-'Edîb fî Şerhi Muğnil-Lebîb"tir.

Vahyî-Zâde'yi bu şerhi yazmaya, sevk eden sebeplerden bazılarını önsözünde şöyle anlatmıştır[24] :

İbn Hişam'ın telif ettiği muhteşem eseri "Muğni'l-Lebîb"'in şöhreti bölgelere yayıldı ve büyük şehirlerde atasözleri gibi dilden dile dolaşır oldu. Ona karşı aşırı derece sevgi, beni dikkatle okunmasına ve etüd edilmesine sevk etti. Ed-Demâminî diye tanınan Bedruddîn Muhammed b. Ebi Bekr el-Mâlikî ve eş-Şumunnî diye bilinen Ahmed b. Muhammed b. el-Hanefî Takiyyuddîn'in Muğni'l-Lebîb'e yazmış

---

[20] İ.A., IX, 35

[21] es-Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân, ez-Zavu'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi', nşr, Daru mektebeti'l-Hayât,Beyrut, ths, VII.184-187; es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân, Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğevîyyin ve'n-Nuhât, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire, 1399, I.66-67; es-Suyûtî, Husnu'l-Muhâzare fî Tarîhi Mısr ve'l-Kâhire, nşr, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire, 1387, I.538; İbnu'l-'İmâd, Ebu'l-Felâh 'Abdulhayy el-Hanbelî, Şezerâtu'z-Zeheb, Dâru 'İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ths, VII. 181-182; eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Ali 'Abdullâh Bâsandûh, el-Bedru't-Tâli' bi'Mehâsini Men ba'd-Karni's-Sâbi', nşr, Muhammed 'Ali Beyzûn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1418, VII.181-182; el-Hânsârî, el-Mîrzâ Muhammed Bâkır el-Mûsevî el-'İsbehânî, Ravzâtu'l-Cennât fî 'Ahvâli'l-'Ulemâ' ve's-Sâdât, Tahran, 1313, VIII.111-112; Brockelmann (Carl), Gal: Geschıchte der arabischen Literature, Leiden, 1943-1949, Supplementbandd, II. 21, Leiden, 1937-1939.

[22] es-Sahâvî, a.g.e, I. 329; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VI. 191-192; eş-Şevkânî, a.g.e, I. 400-402; Dâ'iretu'l Me'ârifi'l-İslâmiyye, 'E'immetu'l-Musteşrikîn fi'l-'Âlem, nşr. İbrâhim Zekî Hurşîd ve diğerleri, Kâhire, ths, I.409-412; el-Hânsârî, a.g.e, V. 137-142; IV. 147.

[23] Katip Çelebî,Mustafa b. Abdullah Hâcî Halife, Keşfu'z-Zunûn 'an 'Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn, nşr, Şerafeddin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İst, 1941, II, 1136-1689.

[24] Mevâhibul-'Edîb'in tahkîk, s. 5-8 .

oldukları şerhlerde, birçok konunun kendilerince açık olması hasebiyle, gerektirdiği gibi açıklamaktan kaçınmışlardır. Şerhleri kısa ve özet bir şekilde vererek kısa bir yol izlemişlerdir.Tekrarlamaktan, çok fazla genişlemekten ve çoğaltmaktan uzak durduklarından bir çok konu kapalı, gizli kalmıştır.

O tarihte Niksâr müftüsü olan, Takiyyuddîn Abdusselâm ibn eş-Şeyh en-Numân, yukarıda zikredilen kitabı şerh etmemi istedi ve bunun kolay olacağını müjdeledi. Beni teşvikte çok israr etti. Bu konu aramızda, yıllarca müzakere edilerek devâm etti. III. Murât Hân'ın annesi için, Üsküdar'da yaptırdığı Dâru'l-Hadîs'e müderris olarak atandıktan sonra, ez-Zemahşerî'nin, el-Keşşâf'ını, el-Ebherî diye tanınan Esîruddîn Mufazzal b. 'Omer (663/1230)'in Mantıkla ilgili yazdığı, "Hidâyetu'l-Hikme"'si ve es-Secâvendî diye tanınan Sirâcuddîn Muhammed b. Mahmûd b. 'Abdurreşîd (7.asır)'in Ferâ'iz es-Secâvendî diye meşhur olan bu eser, Seyyid Şerîf Curcânî (816/1413) tarafından yazılan şerhi okuttum.

Daha sonra, adı geçen eseri şerhi başarıyla tamamlanması kolaylaşınca, Padişâhın hocası ve Osmanlı Devlet'inin Şeyhu'l-İslâmı olan Hoca Sadeddîn el-Rumî diye tanınan Hasan Cânoğlu Sadeddîn Efdiden,"Mugni'l-Lebîb"'in okutulması iznini alarak ve çok güzel bulduğunu söyleyerek, kapsamlı geniş çok faydalı, ihtiyaç duyulan atasözleri ve örnek verilen şevâhidleri ortaya koyan bir şerh yazmamı bana emir etti. Ben bu şerhi yapmaya gücümün yetmiyeceğini ve gerekli kitapların elinde olmadığını beyan ederek özür diledim. Bana hayatımda görmediğim değerli kaynak teşkil edecek kitaplar vereceğini vadetti, ve böylece beni bu şerhi yazmaya zorladı.

Böylece bu şerhe başladım. Bu şerhte anlaşılması zor olan kısımları anlaşılır hale getirmek için bütün gücümü sarfettim."Muğni'l-Lebîb"'te geçen beyitleri, kâfiye, vezin, ma'na ve irâb yönünden açıklamayı prensip edindim. Ayrıca bu şiirlerin sahibi şâirlerinin ve sözleriyle istişhâd edilen zâtların hâl tercümelerini vermeye çalıştım. Bundan başka eserde geçen âyetlerin yorumu, irâbı, hadîslerin ve atasözlerin açıklamalarını anlaşılır bir şekilde serdettim. Bu şerhe başladıktan sonra durumun uzun açklama ve şerh gerektirdiğini gördüm.

Nitekim Ebû Hay yân, Şerhu't-Teshîl'in, Zamir bölümünde buna işaret ederek şöyle demektedir:

"Eşyanın hakikatlerine ancak o sanatın gerektirdiğinden fazla açıklama ile ulaşılabilir".

Metin ve şerhlerde bulunan hatalı yerlere işaret ettim. Daha sonra Allâh Te'âlâ bana doğru yolu gösterdi. Başarı ve lütûf kapılarını sekiz yıl çalıştıktan sonra açtı. Okuyuculardan, bu şerhe dikkatle bakmalarını, Allâh'ın sevdiği ahlâk ile kusurları örtmelerini ve güzellikleri açığa çıkarmalarını dilerim.

Ben bu şerhe uygun bir isim bulmak için düşünürken aniden "Mevâhibu'l-'Edîb fî Şerhi Muğni'l-Lebîb"ismi aklıma geliverdi. Nakil ettiğim nükteli sözleri

söyleyenin açıkça ismini zikrettim ve her cümle (pasaj) bittikten sonra انتهى kelimesi ile son bulduğunu işaret ettim.

Bu şerhin musveddesi yazıldıktan sonra, arkadaşlar en kısa yoldan istinsâh etmeye başlayarak ve henüz tekrar gözden geçirilmeden ve düşünülmeden musvedde evraklarına henüz tashih ve vâkıf olunmadan yayılmaya başlandı ve müstensihlerden tuhâf ve şaşırtıcı değişiklikleri, gözlerin görmediği ve kulakların işitmediği şaşırtıcı çarpıtmaların kaynaklandığı görülmüştür. Bu nüshaların değişik olmalarına şaşırmamalı ve bana okunan, tashih edilen nüshalara yönelmelidirler.

Allâh Te'âla bana metni ve şerhin bir çok yerini okutmayı nasip etti sonra, bu eserin kusurdan ve eksikliklerden soyutlanmış olduğunu iddia etmiyorum [25].

İbn Hişâm'ın "Muğni'l-Lebîb"'i, İslâm ülkelerinde önemli bir yer tutmuş ve meşhur olmuştur. Vahyî-Zâde'ye göre bazı şârihler özellikle de ed-Demâmînî ve eş-Şumunnî'nin, bazı konuları yeterince açıklamamışlar ve kitabın ister asıl metninde, ister şerhlerde birtakım hatalar yapıldığına dikkat çekmiştir.

Bu şerhin diğer şerhlere göre farklılıkları olduğu bir gerçektir. Zira şerhin yazılması onun birinci ispatıdır. Ayrıca eserin önsözünde, şârihin bildirdiğine göre, bu eser yazılmadan önce Vahyî-Zâde ile Niksâr müftüsü arasında geçen ve uzun müzakerelerden sonra başlamıştır. Altı ciltlik olup, sekiz senede ancak tamamlanmış, daha sonra da bazı ekler ilave edilerek son şekli verilmiştir.

Yine önsözünde ifade ettiği üzere, şarihlerin gereken açıklamaları eksik kalmış ve problemlerin çözülmesinde birçok gayret sarfedilmiştir. Bunlara ilave olarak, beyitlerin irâb, me'ânî, vezin, kafiye ve söyleyenlerin tercüme-i halleri, metinde geçen âyetlerin irâbı, hadîslerin anlamı ve rivayetlere de önsözünde kısaca temas etmiştir.

Burada, eser ve şârihle ilgili bazı notları, iletmemiz gerekir, bunlardan bazıları:

1- Şerh olunan kitabın şöhret kazanması,

2- Bazı şarihlerin bazı konuları yeterince açıklamamaları,

3- Kitabın metninde (asılda ve şerhlerde) bulunan hatalar,

4- Geniş bir şekilde, Arap dili otoritelerinin açıklamalarına yer vermesi.

Bizi bu çalışmamızda ilgilendirecek olan İbn Hişâm (761/1309)[26] 'ın, nahve dâir,"Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-'E'ârib"'ine şerh yazan Vahyî-Zâde'nin eseri olan, "Mevâhibu'l-'Edîb fî Şerhi Muğnî'l-Lebîb" tir .

---

[25] Meâhibu'l-'Edib'in tahkîk, s. 15.

"Muğni'l-Lebîb" gibi üzerinde çalışılan ve şerh yapılan bir çok eser vardır. Biz burada bunlardan bir kaç tanesini örnek olarak zikretmekte fayda olduğunu düşünüyoruz:

Bunların arasında dil ve belâğat sahasındaki ilk mümessillerinden biri olan, 'Abdulkâhir el-Curcânî (471/1078)[27]'dir. El-Curcânî'nin nahiv'de 'Kitabu'l-'avâmilu'l-mie"[28]'ne Osmanlı âlimleri şerhler yazmışlar, bunlardan biri de Fâtih devri âlimlerinden Hacı Baba et-Tosyevî (886/1481)[29] 'nin şerhidir, II. Murâd devri âlimlerinden Hüsâmeddîn et-Tokâdî (926/1519)[30] 'nin şerhi ise , bir çok bilgiler ihtiva eder. Taşköprülü-zâde (968/1560)[31] ve el-'Aynî (855/1451)[32] tarafından da adı geçen eser şerhedilmiştir.

---

[26] İbn Tağriberdî, Cemâleddîn 'Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî el-'Atâbekî, en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhire, Daru'l-Kutub, Kâhire, ths, X. 761; İbn Hacer, Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-'Askalânî, ed-Dureru'l-Kâmine fî 'A'yâni'l-Mieti's-Sâmine, nşr, eş-Şeyh 'Abdu'l-Vâris Muhammed 'Ali, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1418, II.187-188; es-Sehâvî, a.g.e., I. 536; es-Suyûtî, Buğyet'ul-Vu'ât, II. 68-70; es-Suyûtî, Husnu'l-Muhâzara, I.536; Taşköprülü-zâde, Ahmed b. Mustafa, Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzu'âti'l-'ulum, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, ths, I.183-185; el-Hânsârî, a.g.e, V.137-142; Bağdatlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.465; Corcî Zeydân, Târîhu 'Adâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye, nşr, Şevkî Zayf, Kâhire, ths, III. 154-155; Dâi'retu'l-Me'ârif, I.409-412; ez-Ziriklî, a.g.e, V.147; Kehhâle, Mu'cem'ul-Mu'ellifîn, II. 305-306; Suppl, II. 16-20

[27] İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed, Nuzhetu'l-'Elibba' fî Tabakâti'l-'Udeba' nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire, 1386, s.363-364; el-Kıftî, Celâluddîn Ebu'l-Hasan b. 'Ali b. Yûsuf, 'İnbâhu'r-Ruvât 'ala 'Enbâh en-Nuhât, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire, 1406, II.188-190; el-Kutubî, Muhammed b. Şâkir, Fevâtu'l-Vefeyât ve'z-Zeylu 'aleyhâ, nşr. Dr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1974, II.369-370; el-Yâfi'î, Ebu Muhammed b. 'As'ad b. 'Ali b. Süleymân el-Yemenî el-Mekkî, Mir'âtu'l-Cenân ve 'İbretu'l-Yakzân fî Ma'rifeti mâ yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân, nşr. Halîl Mansur, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1417, III.78; es-Subkî, Tâcuddîn Ebî Nasr 'Abdulvahhâb İbn Takiyyuddîn, Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ, nşr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ths III.242; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, II. 106; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, III.340-341; el-Hânsârî, a.g.e, V.89-93; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.606, Corcî Zeydân, a.g.e, III.44 ; ez-Ziriklî, a.g.e, IV.48-49; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, II. 201-202, Brock Gal, I. 287-288, Suppl, I.503-504.

[28] Kâtip Çelebî, a.g.e, II. 1179.

[29] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.209-210; Mecdî, a.g.e, I.226; Bursalı, Mehmed Tahir, Osmanlı Mu'ellifleri, İst. 1333-1346, I.273; Ayrıca şerhi için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1179.

[30] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.102-103; Mecdî, a.g.e, I.122; Bursalı, a.g.e, I.272; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I. 529; Ayrıca şerhi için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1179; Gal, II. 231.

[31] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.552-560; Mecdî, a.g.e, I.524-527; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VII.352-353; eş-Şevkânî, a.g.e, I. 121; Çelebî"Bâlî", Ali, el-'İkdu'l-Manzûm fi Zikri 'Afazili'r-Rûm, Zeylu'ş- Şekâ'iki'n-Nu'maniyye, matbû'un 'alâ Hâmiş el-cüzü's-sânî min Vefeyati'l-'A'yân, Kâhire. ths. II.199-208; el-Leknevî, el-Fevâ'id el-Behiyye "Te'likât",s.71; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.143-144; Bursalı, a.g.e, I.346-347; Serkis,Yûsuf 'İlyân, Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arraba,I-II, Matba'at Serkîs, Kâhire, 1346, II.1221; Corcî Zeydân, a.g.e, III.338-339; ez-Ziriklî, a.g.e,I.257; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I.308; Ayrıca şerhi için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1179.Gal,II.425-426; Suppl, II.633-634.

Arapça dil âlimlerinin önde gelenlerinden olan "İbnu'l-Hâcib" (646/1249) [33] 'in Sarf ile ilgili "eş-Şâfiye"[34] 'si nahiv'e dâir eseri "el-Kâfiye"[35] 'ye bir çok şerhler yazılmış olup bunlardan, Kuşçu (879/1474)[36] 'in Farsça Şerhi; Mevlâ Sûdî (1000/1591)[37] 'nin Türkçe Şerhi ve "el-Mazbût fî şerhi'l-Maksûd" "Kara Sinân"(885/1480)[38] 'nin "es-Sâfiye" diye tanınan şerhi'dir.

el-Mutarrizî (610/1213)[39], Hasan Paşa (827/1423)[40], Cemâleddîn Aksarâyî (771/1369)[41], Ahmed b. Mahmûd es-Sivasî (803/1400)[42], el-Fenârî (834/1430)[43] ve daha bir çok âlim tarafından şerhedilen nahve dâir "el-Misbâh" [44] 'ını görmekteyiz.

---

[32] ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Osman, Siyeru 'A'lâmi'n-Nubelâ', nşr. Şu'ayb Arnâvût ve diğerleri, Beyrut, 1410,V.255; es-Sehâvî, a.g.e, X.131-135; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, II.275-276; Taşköprülü-zâde, Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm, I.243; İbnu'l-İmâd, a.g.e, VII.287-288; eş-Şevkânî, a.g.e, II.294-295;III.210-211; el-Leknevî, a.g.e, s.207; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.420-421; Corcî Zeydân, a.g.e, III.210-211; ez-Ziriklî, a.g.e,VII.163; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, III. 797-798; Gal, II. 52-53; Suppl, II. 50-51.

[33] İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ', Mektebetu'l-Hancî, Kâhire, 1351, I.508-509; Ebu'l-Fidâ', el-Meliku'l-Mu'eyyed 'İmâduddîn İsmâi'l, el-Muhtasar fî 'Ahbâr'il-Beşer, nşr, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut, ths, III.178; İbn Kesîr, 'İmâduddîn İsmâ'il b. 'Omer el-Kuraşî, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Mektebetu'l-Me'ârif, Beyrut, 1388, XIII.176; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VI.234-235; ez-Ziriklî, a.g.e, IV. 211.

[34] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1020-1022; Serkîs, a.g.e, I.71.

[35] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1280.

[36] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.159-162, eş-Şevkânî, a.g.e, I.495, Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.736; ez-Ziriklî, a.g.e, V.9; Ayrıca bkz. Şerh için Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1022; Gal, II. 234-235; Suppl, II. 329-330.

[37].Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1021.

[38] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.211; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VII.43; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.560; Ayrıca bkz. Şerh için Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1022; Kehhâle, Mu'cem'ul-Mu'ellifîn, IV.171.

[39] el-Kıftî, a.g.e, III.33-34; Yâkût, el-Hamevî, Ebû 'Abdillâh Ya'kûb b. 'Abdillâh Şihâbuddîn, Mu'cemu'l-'Udeba, nşr. Daru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1357, XIX.212-213; İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, Vefeyâtu'l-'A'yân ve 'Enbâu' 'Ebnâ'i'z-Zamân, nşr, Dr. İhsân 'Abbâs, Dâru-Sâdir, Beyrut, 1397, V. 399-371; ez-Zehebî, Siyeru 'Â'lami'n-Nubelâ', X11. 28; el-Kutubî, a.g.e, IV.182-1833; el-Yâfi'î, a.g.e, IV.1-18; Ebu'l-Vefâ el-Kuraşî, 'Abdulkâdir Muhammed, el-Cevâhiru'l Muzî'e, Kâhire, 1978, III.48-49; Kutluboğa, Ebu'l-Fazl Zeyneddîn Kâsım, Tâcu't-Teracim, nşr, Muhammed Hayr Yûsuf, Dimeşk, 1413, s.10; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, II.311; Tâşköprülü-zâde, Miftâhu's-Se'âde, I.122-123; el-Leknevî, a.g.e, 218-219; el-Hânsârî, a.g.e, IV.222-223; Bağdâtlî Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.488; Serkîs, a.g.e, II. 10-11; Gal, I. 293-294; Suppl, I. 514-515.

[40] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.932; Bursalı, a.g.e, I.271-272; Ayrıca şerhi için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1709.

[41] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.17-19; Sa'deddîn Efendî, Tâcu't-Tevârîh, İst, 1280, III.409-410; Mecdî, a.g.e, s.40; el-Leknevî, a.g.e, s.191-195; Ayrıca şerhi için bkz.Kâtip Çelebî, a.g.e, II. 1709.

[42] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1709; Gal, II. 228; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I. 305; Ayrıca şerhi için bkz.Kâtip Çelebî, a.g.e, II. 1709.

[43] es-Sehâvî, a.g.e, XI,218; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, I.97-98; Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.22-288; Taşköprülü-zâde, Miftâhu's-Se'âde, II.10-111; İbnu'l-'İmâd,

Irak ve Cezire'de yetişen dil âlimleri arasında Osmanlı Türk müelliflerinin ilgilendiği sîma, ez-Zencânî (655/1257)[45]'dir. Bu zat, Arapça ilimlerde özellikle Sarf'ta derin bilgisiyle tanınmış "el-'İzzî fi't-Tasrîf" [46] 'i kaleme almıştır.

Bu eser bir çok müellifin ilgisini çekmiştir. Ona haşiye ve şerh yazmışlardır. Nitekim Bursalı Hoca-Zâde (893/ 1487)[47] Fâtih'e Hoca olduğu sırada bu eseri şerh etmiş olup, diğer âlimler tarafından da ele alınmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz gibi ez-Zencânî'nin bu eseri "el-'İzzî" et-Teftazânî (791/1388)[48] tarafından şerh edilmiştir.

Et-Teftazânî'nin bu şerhine, Osmânlı âlimlerinden olan Kemâleddîn Kara Dede Halîfe "Cunkî" (975 /1567)[49] tarafından bir çok ilâveler yapılarak onu genişletmiş ve ondan bir hâşiye meydana getirmiştir.

"İbn Mâlik" (672/1273)[50] 'in "el-'Elfiyye"[51] 'sine de bir çok şerhler yazılmış olup, el-'Aynî (855/1451)[52] tarafından yapılan bir haşiye ve iki şerhi, "el-'Elfiyye"[53] 'ye

---

a.g.e,VII,20; eş-Şevkânî, a.g.e, II.2-29; el-Leknevî, a.g.e, I.167; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.188-189; Corcî Zeydân, a.g.e, III.253; ez-Ziriklî, a.g.e, VI,110; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, III.2-270; Ayrıca şerhi için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II. 1709; Gal, II. 233-234; Suppl, II.32.

[44] bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1708-1709.

[45] es-Subkî, a.g.e,V.47-48; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.12; Kehhâle, Mu'cem'ul-Mu'ellifîn, I.42.

[46] Kâtip Çelebî, a.g.e, II. 1139.

[47] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.126-139; Mecdî, a.g.e, s.145-158; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VII.354-355; eş-Şevkânî, a.g.e, 306; el-Leknevî, a.g.e, s.214-215; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.433; ez-Ziriklî, a.g.e, VII.247; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, III. 888; Suppl, II.332.

[48] İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, V.214; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, II.285; Kâtip Çelebî, a.g.e, II. 1139; Taşköprülü-zâde, Miftâhu's-Se'âde, I.190-192; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VI.319-322; eş-Şevkânî, a,g.e, II. 303-305; el-Leknevî, a.g.e, s.134; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.4299-430; Serkîs, a.g.e, I.635-638; ez-Ziriklî, a.g.e, VII.219; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, III.849; Gal, II. 215-216; Suppl, II. 301-304;

[49] 'Atâ'î, Nev'i-zâde, Zeylu'ş-Şekâ'ik, (Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şekâ'ik), nşr, Abdülkâdir Özcan, İst, 1409,I.11-120; Kâtip Çelebî, a.g.e, II. 1139; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VIII. 374-37.

[50] Ebu'l-Fidâ', a.g.e, IV.8; es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. 'Aybek, el-Vâfî bi'l-Vefeyât, nşr, Helmut Riter, Visbaden, 1381. III.359-364; el-Kutubî, a.g.e, III.407-409; el-Yâfi'î, Mir'âtu'l-Cenân, IV.131; es-Subkî, a.g.e, V.28; İbn Kesîr, a.g.e, XIII.267; İbnu'l- Cezerî, a.g.e, II.180-181; İbn Tağriberdî, en-Nucûmu'z-Zâhira, VII.244; Taşköprülü-zâde, Miftahu's-Se'âde, I.131-133; el-Makkarî, eş-Şeyh Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî, Nefhu't-Tib min Ğusni'l-'Endulus er-Ratîb ve Zikri Vezîrihâ Lisânuddîn b. el-Hatîb, nşr, İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1997, II.232-233; el-Hânsârî, a.g.e, VIII. 76-81; Dâiret'ul-Me'ârif, I.381-383; ez-Ziriklî, a.g.e, VI.233, Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, III.450-451; el-'Azzâvaî, el-Muhâmî 'Abbâs, Tarihu'l-'Edebi'l-'Arabî fi'l-'Irâk, Matbû'ati'l-Mecma'i'l-'İlmi'l-'İrâkî, I.68-69, 177-179; Gal, I. 298-300; Suppl, II.521-527.

[51] Kâtip Çelebî, a.g.e. I. 151; Serkis, a.g.e, I.232-234.

[52] 52 İbn Tağriberdî, en-Nucûmu'z-Zâhira, X. 761; İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, II.187-188; es-Sehâvî, a.g.e. I.536; es-Suyûtî, Buğyet'ul-Vu'ât, II.68-70; es-Suyûtî, Husnu'l-Muhâzara, I.536; Taşköprülü-zâde, Miftâhu's-Se'âde, I.183-185; el-Hânsârî, a.g.e,V.137-142; Bağdâtlî,

yazılan en önemli şerhlerinden dir. Bir diğer şerh de "Menhecu'l-Mesâlik 'ilâ 'Elfiyyet İbn Mâlik", bu şerhi eş-Şumunnî (872/1468)[54] kaleme almıştır. Kâfiyecî (879/1474)[55] 'nın İbn Hişâm'ın yazdığı "el-'İrâb 'an Kavâ'idi'l-'İrâb"'ına şerhi çok meşhurdur[56] . Naklî ve aklî ilimlerde büyük âlimlerden olan el-Fenârî (834/1430)[57] 'nin 'Esâsu't-Tasrîf"[58] i medreselerde okutulmuştur.

Bu meyânda sarfa dâir "Merâhu'l-'Ervâh"[59] 'ın müellifi Ahmed b. 'Ali b. Mes'ûd[60] yazdığı bu esere bir çok şerhler yazılmıştır. Bunlardan "Dikgöz" (855/1451)[61], Hasan Paşa (827/1423)[62], "Kara Sinân" (852/1448)[63] , "Surûrî (969/1561)[64], Musannifek (875/1470)[65] ve İbn Kemâl (940/1534)[66] 'e atfedilen "el-Felâh" diye bilinen şerhi yazılmıştır.

Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.465; Corcî Zeydân, a.g.e, III.154-155; Dâi'retu'l-Me'ârif, I.409-412; ez-Ziriklî, a.g.e, V.147; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, II. 305-306; Suppl, II.16-20.

[53] Kâtip Çelebî, a.g.e, I.151.

[54] İbn Tağriberdî, el-Menhelu's-Sâfî ve'l-Mustevfî ba'de'l-Vâfî, nşr, Dr. Muhammed Muhammed Emîn ve Diğerleri, el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-'Ammetu li'l-Kitâb, Kâhire, 1405, II.100-105; es-Sehâvî, a.g.e, II.174-178; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, I.375-381; es-Suyûtî, Husn'ul-Muhâzara, I.474-477; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VII.313-314; eş-Şevkânî, a.g.e, I. 119-121; el-Hânsârî, a.g.e, I.92; Bağdatlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.132-133; Serkîs, a.g.e, I.1143; ez-Ziriklî, a.g.e., I.230; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I.292; Ayrıca şerhi için bkz. Kâtip Çelebî, I.151; Gal, II. 82; Suppl, I. 92-93.

[55] es-Sehâvî, a.g.e,VII.259-261; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, I.117-119; es-Suyûtî, Husnu'l-Muhâzâra, I.317-318; Taşköprülü-zâde, Miftâhu's-Se'âde, II.111-112; Mecdî, a.g.e, I. 85-87; İbnu'l-'İmâd, a.g.e,VII.326-328; el-Leknevî, a.g.e, s.169; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.208-209; ez-Ziriklî, a.g.e, VI.156-161; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, III.332-333; Gal, II.114-115.

[56] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.124

[57] Es-Sehâvî, a.g.e, XI.218; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, I.97-98; Taşköprülü-zâde, Miftâhu's-Se'âde, II.109-110; Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.22-29; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VII.209; eş-Şevkânî, a,g.e, II.266-269; el-Leknevî, a.g.e, s.166; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.188-189; Corcî Zeydân, a.g.e, III.253; ez-Ziriklî, a.g.e, VI.110; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, III.269-270; Gal, II. 233-234; Suppl, II. 329.

[58] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.124

[59] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1651

[60] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1651

[61] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.213; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.287; Kehhâle,Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I.138; Ayrıca Şerhi için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1651.

[62] Taşköprülü-zade, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.32; Mecdî, a.g.e, I.55; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.287; Bursalı, a.g.e, I.351-352; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'elifîn, I.564; ez-Ziriklî, a.g.e, II.204; Ayrıca şerhi için, bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1651.

[63] Taşköprülü-zade, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.211; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VII.43; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.560; Bursalı, a.g.e, I.379; Ayrıca şerh için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1651.

[64] Atâ'î, a.g.e, II.23-25; Çelebî "Bâlî", 'Ali, a.g.e, II.214-220; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VIII.356, Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.434; Bursalı, a.g.e, II.225; ez-Ziriklî, a.g.e,VII.235; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, III.866-867; Ayrıca şerh için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1651; Gal, II. 438; Suppl, II.650.

[65] Es-Sehâvî, a.g.e, I.497; Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.162-167; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VII, 320-321; el-Leknevî, a.g.e, s.192; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I. 735; Corcî

Araştırmamıza konu olan "Mevâhibu'l-'Edîb fî Şerhi Muğni'l-Lebîb"'in yazarı, Vahyî-Zâde'nin yetiştiği ortamı, ilmî durumunu tanımamızda fayda vardır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Vahyî-Zâde'nin Hayatı ve Şahsiyeti

Adı Muhammed, baba adı Ahmed, Künyesi Ebû 'Abdillâh, Nisbesi İznikî, Lakabı İbnu'l-Vahyî'dir. Dedesi Vahyî-Zâde'dir. onun adıyla anılan ve meşhurolan vahyi-Zâde'dir [67].

Kânunî devri (926-974/1520-1566) ile Ahmed I. devri (1012-1026/1603-1617) arasında yaşamış olup, nahiv ve hadîs âlimlerinden olan şârihimiz, (940/1533)'de doğmuştur. Bu devir, Osmanlı Devletinin her bakımdan en güçlü dönemini teşkil etmektedir. Nisbesinden de anlaşılacağı gibi İznik'lidir [68].

Şârihimiz, çocukluk yıllarını memleketi olan İznik'te geçirdiği gibi, ilk tahsilini de Osmanlıların ilk kültür merkezi olan bu şehirde yapmıştır. Daha önceden yani Orhân Gâzî döneminde İznik Medreselerinin, çok önemli bir yere sahip olduğunu görmüştük. Çünkü Osmanlılarda kurulan ilk medreseler burada yani İznik'teydi. İşte Vahyî-Zâde ilk tahsilini burada tamamladı.

İznik Medreselerinin parlak zamanı Fatih devrine kadar devam etti. Bu süre zarfında, bu medreselerde müderrislik yapmış, birçok talebe yetiştirmiş müderrislerden bir kaçını sıralayalım: Şerâfeddîn Dâvûd b. Mahmûd Kayserî (751/1350)[69], Taceddîn el-Kurdî[70] ve Kara Hoca diye bilinen Alâ'eddîn 'Ali b. 'Omer el-Esved (800/1397)[71] . Bu güzide ilim erbabının gayretleriyle İznik medresesi, kısa

---

Zeydân, a.g.e, III.234, Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, II.530-531; Ayrıca şerh için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1651; Gal, II. 234; Suppl, II. 329, V. 9.

[66] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.377-379; el-Gazzî, Necmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-'Amirî ed-Dimeşkî, el-Kevâkibu's-Sâ'ire fî 'A'yâni'l-Mi'eti'l-'âşira, nşr, Cebrâ'iI Süleymân Cubûr, Beyrut, 1945, II.107; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, VIII,238-239; el-Leknevî, a.g.e, s.21-22; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.141; Corcî Zeydân, a.g.e, III.252-253; ez-Ziriklî, a.g.e, I.133; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I.148; (İ.A.VI, 651-366) ve burada gösterilen kaynaklar, Hk. geniş bilgi için bkz. İsmet Parmaksızoğlu, Ayrıca şerh için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1651; Suppl, II. 668-673.

[67] Atâ'î, Nev'î-zâde, Zeylu-Şekâ'ik, II.598-599; el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlullâh b. Muhibbullâh ed-Dimeşkî, Hulâsatu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdi'l-'Aşer, Beyrut, 1297, III.353; Bursalı, a.g.e, I.182; Bağdatlî, Hediyyetü'l-Ârifîn, II.268; ez-Ziriklî, a. g. e, VI. 8; Kehhâle, Mu'cemu'l-Muellifîn, III.47.

[68] bkz. yukarıda adı geçen eserler.

[69] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.7; Sa'deddîn Efendî, a.g.e, I.43; Mecdî, a.g.e, I.27; Mehmed Süreyya, Sicill-i 'Osmânı, Matba'a-i-'Âmira, İst, 1409, II. 323; Bağdatlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.361; Bursalı, a.g.e, I.67-69; ez-Ziriklî, el-'A'lâm II.235; Suppl, II. 323.

[70] 69Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.7-9; Mecdî, a.g.e, I.279.

[71] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye, s.9; Mecdî, a.g.e, I.29-30; el-Leknevî, a.g.e, s.116; Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.726; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, II.383.

bir zamanda Osmanlı kültürel merkezleri arasında ilk sırayı alarak, yüksek öğretim tahsisatı alan medrese statüsüne kavuşmuştur.

Fakat sonradan da devirlerinin ileri gelen müderrislerinden çoğu burada ders verdikleri gibi, Mekke'li Kutbuddîn (966/1558)'in İznik Medresesini methetmesi, onların hâlâ itibârda olduğunu göstermeye kâfidir [72].

Vahyî-Zâde'nin İznik'te hangi tarihler arasında ve kimlerden ders aldığı ve gözden geçirdiğimiz kaynaklarda gösterilmemektedir; ancak burada ilk tahsilini yaptıktan sonra İstanbul'a gelmiş fakat buraya geldiğinde kaç yaşlarında olduğunu ve kaç sene ders aldığını yine bilmemekteyiz.

Osmanlı Devletinin yaklaşık bir asır önce başkenti olan, kültürel ve ilmî sahalarda büyük ilerlemeler kaydeden İstanbul'a gelmiş ve tahsilini burada devam ettirmiştir. Bu şehirde bir çok medresenin açılması ve Osmanlı ülkesinin sınırı içinden ve dışından gelen ilim erbabına kucak açan İstanbul ve orada bulunan devlet üst kademeleri olmak üzere başta padişahlar[73], ilim adamlarına gösterdikleri yakın alaka ve ilgi bir çok âlimin ve ilim talebelerinin ilmî ve kültürel sahada çalışmak ve çalıştırmak üzere, İstanbul'a yöneltmiştir. Çünkü burada bir çok yüksek ihtisâs okullarının açılması ve diğer yandan, orta okulların aynı şekilde kapılarını öğrenime açması sebebiyle İznik'in Orhân Gâzî devrindeki ehemmiyetini yavaş yavaş ilim ve kültürel sahasından, sanâyi ve ticaret[74] sahasına yöneltmesi buradaki öğrencilerin yollarının İstanbul'a çevrilmesine yol açmıştır. Bu meyânda şârihimiz Vahyî-zâde, İstanbul'a gelen bir çok ilim talebelerinden biri olup, yüksek tahsilini burada tamamlamış olmasına rağmen, yine de bu konu hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz, ancak hayatının sonuna kadar da burada ikâmet etmiştir.

Sofyalı Bâlî Efendi'nin halifelerinden ve Kânunî devri âlimlerinden olan Filipeli Nureddîn-Zâde, Muslihiddîn Mustafa Efendî (981/1573)'[75] nin, öğrencilerinden olan, Muhammed b. Ahmed Ebû 'Abdillâh Vahyî-Zâde'nin, hocası vefat ettiğinde kırk yaşlarındaydı, ancak ondan kaç sene ders ve hangi eserleri okuduğuna dâir, herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

---

[72] İ. A, VII.1261.

[73] Bilge, Mustafa, Osmanlı Medreseleri, Giriş.

[74] İ.A, V. II-1261

[75] Filipeye bağlı Köpsû nahiyesinin, Ambarlı köyünde (908/1502) doğmuştur. Mirim Kösesi diye anılan Mehmed Efendi'nin öğrencilerindendir. Daha sonra Sofyalı Bâlî Efendî'nin dergahına, intisap ederek ondan tarikat icâzeti almıştır ve Tatarpazarcığı'na giderek orada tarikata bir çok insanı toplamıştır. Sonra İstanbul'a gelerek Küçük Ayasofya Medresesinin Zaviyesine yerleşerek burada, tefsir ve hadis dersleri veriyor, daha sonra da Sadrazam Mehmed Paşa vasıtasıyla, padişahın iltifatına mazhar oluyor. (981/1573) 73 yaşındayken İstanbul'da vefat ediyor. Tefsire ve tasavvufa dair eserler yazmıştır. bkz. Atâ'î, Zeylu'ş-Şekâ'ik, II.212-214.

Vahyî-Zâde, tasavvufa karşı da ilgi duyarak bu sahada kendini yetiştirmiştir. (992/1584)'de vefat eden Şeyhî Vişne Efendî'nin[76] yerine oturmuştur.

Kaynaklarda, öğrencileri ve hangi tarihten itibaren ders vermeye başladığı hususunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak üzerinde çalıştığımız eseri "Mevâhibu'l-'Edîb fî Şerhi Muğnî'l-Lebîb" 'in Mukad- dimesinde görüldüğü gibi en azından Dârû'l-Hadîs'te müderris (992 /1535) olduktan sonra, vefat edinceye kadar öğrenci yetiştirmiştir.

Şârihimiz bu medreselerde öğrencilerine okuttuğu eserler arasında, ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, el-Ebherî diye tanınan Esîruddîn Mufazzal b. 'Omer (663/1230)'in mantıkla ilgili yazdığı "Hidâyetu'l-Hikme"'si, es-Secâvendî diye tanınan Sirâcuddîn Muhammed b. Mahmûd b. 'Abdurreşîd(7. asır)'in Ferâ'iz es-Secâvendî diye bilinen bu esere Seyyid Şerîf Curcânî (816/1413) tarafından yazılan şerhi ve İbn Hişâm'ın "Mugni'l-Lebîb"'i bulunmaktadır.

Tercüme-i hal eserlerinde görüldüğü gibi, Şeyhi Vişne Efendi (992/1535) vefat ettikten sonra, yerine oturduğu, Üsküdar'da bulunan Atik Valide Sultân Dâru'l-hadîs'inde muhaddis, müfessir ve câmi'de vâiz olarak vefatına kadar devam etmiştir [77].

Mu'âsırlarından bazıları şunlardır:

Kemâleddîn Kara Dede(cunkî) (975/1567): Kânûnî devrî (926-974/1520-1566) âlimlerinden olan bu zât, Anadolu'da Sunse nahiyesinde doğmuş ve genclik yıllarını Amasya'da geçirmiştir. Bir çok yerde müderrislik yapmıştır.Eserlerinin arasında ez-Zencâni'nin et-Tasrif şerhine bir hâşiye kaleme alarak yazmıştır [78].

Kınalı-zâde Ef. (979/1572): Meşhur âlim ve ediplerden olup, Isparta'da doğmuştur. Bir kaç eseri vardır. En meşhuru Ahlâk-ı Âlî dir [79].

Abdulkâdir Şeyhî (979/1572): Şeyhu'l-İslâmlardan olan bu zat, (920/1514)'de doğmuş, Müderrislik ve İstanbul kadılığı yapmıştır [80].

---

[76] Bu zât şer'i ilimleri tahsil ettikten sonra, "Halvetiyye" tarikatı şeyhlerinden Kastamonulu Şa'bân Efendi'nin hizmetine girip tasavvufa yönelmiş, daha sonra Ezeli-Zâde ile birlikte olup, tarikatta ilerlemiştir. "Sinan Çelebi"nin yerine "Balat" yakınlarında bulunan "Kethûda" Zaviyesinde "Post nişin" olarak, irşâdda bulunduktan sonra, Üskûdar'da bulunan "Vâlide Sultan Murat Han Câmî şerifi" ve Medresesinin tamamlanmasından sonra, Daru'l-Hâdiste ilk ders vermek ve va'z ve nasihatta bulunmak bu zâta nasib olmuştur. Bu zât muhaddisliği yanında aynı zamanda müfessir de olup derslerinin dışında va'z ve nasihatlerine uzun süre devam etmiştir.(992/1586)'de, yakalandığı hastalıktan kurtulamayarak vefat etmiştir. bkz. Atâ'î, Zeylu'ş-Şekâ'ik,II. 361.

[77] 76Baltacı Câhid, XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İst, 1976, s. 585

[78] Hk, geniş bilgi için bkz, Atâî, a.g.e, I.119-120.

[79] Bursalı, a.g.e, I.400.

[80] Mehmed Süreyya, a.g.e, III, 345; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Büyük Osmanlı târihi, Sbi, İst, 1999, IV. 457.

Mecdî (990/1582): Edirneli olan bu zât Taşköprülüzâde'nin Şekâ'iku'n-Nû'mâniyye'sini tercüme etmiştir [81] .

Cenâbî Mustafa Ef. (999/1590) [82]

Nevâlî (1003/1595): Kendisi Akhisarlı olup, Nasuh'tur. Medrese tahsili görmüş, (961/1554)'da asistan olmuş, Sahn-ı Süleymaniye müderrisi bulunduğu sırada, Şehzâde Mehmed'in (III.Mehmed) hocası Azmî Efendinin vefatı üzerine Nevâlî Ef. şehzade hocası olarak tayin edilmiştir [83] .

Bostan-zâde (1006/1598): "'İhyâ'u Ulûmi'd-dîn"'i tercüme ve "Multekâ"'yı şerh etmiştir [84] .

Şemseddîn Sivâsî (1006/1597): Halvetiye tarikati kollarından olan Şemsîye kolunu te'sis etmiş olup, Zileli'dir. Tedris ve irşad ile çalışmıştır. Bir çok eser yazmıştır. İbni Hişâm'ın Kavâ'idu'l-'İ'râb'ına yazdığı şerh eserlerinden biridir.

Hoca Sadeddin Ef. (1006/1598): Padişaha hocalık etmiş, devletin iç ve dış siyasetinde önemli rol oynamıştır. Yavuz Selim'in nedîmi olan Hâfız Hasan Can'ın oğludur. (943/1536)'da doğmuştur. Medrese tahsili görmüş, Ebu's-Suûd Efendiden icâzet almış, (981/1573)'de Şehzâde Murâd'a (III. Murâd) hoca tayin edilmiş, daha sonra da III. Mehmed'in hocası oldu. Üç lisanda şair olan bu zât kuvvetli kalem sahibi idi. Eserlerinden en tanınmışı Hoca Tarihi denilen Tâcu't-Tevârih'tir [85] .

Ali Ef. (1008/1599): İsmi Mustafa olup, Geliboluludur; babası tüccar Ahmed b. Abdullah'tır. (948/1541)'de doğmuştur. Medrese tahsili yapmış ve icazet almıştır. Bir çok eser yazmasına rağmen tarihçi olarak daha meşhur olmuştur. Meşhur eseri ise Künhü'l-Ahbâr'dır [86] .

Nev'i Ef. : XVI. asrın sonlarında yetişmiş değerli şairlerdendir. Adı Yahya olup (940/1533) Malkara'da doğmuş, medrese tahsili görmüştür. Sahn müderrisi olan Karamânlı Mehmed Ef. 'den ders almış, daha sonra derece derece yükselerek yüksek medreselerde müderrislik yapmıştır. Şehzâdelere hocalık yapmış ve III.Murâd tarafından ödüllendirilmiştir [87].

Abdulbâkî Tursun-Zâd (1013/1603): Kânûnî devrî müderrislerinden Tursun ef'nin oğludur. H. (950/1543) yılından itibaren bir çok vazifelerde bulunmuştur. En son vazifesi kâhire'de iken vefat etmiştir [88] .

---

[81] Bursalı, a.g.e, III.139.
[82] Mehmed Süreyya, a.g.e, II, 88.
[83] Uzunçarşılı, a.g.e, IV.537.
[84] Mehmed Süreyya, a.g.e, III, 233.
[85] Uzunçarşılı, a.g.e, IV, 457.
[86] Uzunçarşılı, a.g.e, IV. 534
[87] Uzunçarşılı, a.g.e, III. 532.
[88] Hk. Geniş bilgi için bkz, Atâî, a.g.e, II.513.

Ahmet et-Trâblusî (1020/1612): Yine Kânûnî devrî âlimlerinden olan Ahmed b. Muhammed b. Şabân künyesinden de anlaşıldığına göre Trâblus'ludur, (1016/1601)'de İstanbul'a gelmiş, Şeyhül-İslâm sunullâh ef'nin büyük iltifatına mazhar olmuş onun tarafından Trâblus'a, fetva vermek üzere Kâdî ve müderris sıfatıyla vazifelendirmiştir. H. 1020/1612'de vefat etmiştir [89].

Sunullâh Ef. (1021/1612): Şeyhu'l-İslâmlardandır [90].

Kemâleddîn Ef. (1030/1620): Taşköprülüzâde'nin oğlu olan bu zat, Miftâhu's-Se'âde'sini, Mevzûâtu'l-'Ulûm adıyla tercüme etmiştir [91].

Vahyî-zâde'nin tesbit edebildiğimiz beş eseri mevcuttur. Bunlardan üçü elimizde bulunmakta, ikisi ise günümüze kadar gelmemiştir. Bu eserlerin dördü şerh mahiyetinde olup, biri mûstakil eseridir. Kaynaklarda her ne kadar bu beş eserin dışında herhangi bir eseri zikr edilmiyorsa da, Atâî, başka eserlerinin olduğunu yazmaktadır [92].

Vâhyi-Zâde'nin eserlerini, elimizde bulunanlarla sadece ismen öğrendiklerimiz diye iki grupta gözden geçireceğiz. Şârihimizin, ismini sadece hal tercümelerinden öğrendiğimiz eserleri şunlardır:

1)Mefâtîhu Muğlekâti'l-Miftâh fî Şerh'î-Ebyâti'l-'Ulûm li's-Sekkâkî [93].

2)es-Sağâni'nin[94] Meşâriku'l-Envâri'n-Nebevîyye mîn Sıhâhi'l-'Ahbâri'l-Mustafaviyye'si, Hadîs'e dâir olup, bu esere bir çok Osmanlı âlimleri ilgi göstermişlerdir ve bu esere bir çok şerh ve hâşiye kaleme almışlardır, bu zâtlar arasında şârihimizi görüyoruz, şârihimiz bu esere bir hâşiye kaleme almış olup, ancak bu esere bütün araştırmalarımıza rağmen Süleymaniye'de bulunan kütüphanelerde rastlayamadık.

Elimizde bulunan eserleri:

---

[89] Hk, geniş bilgi için bkz. Atâî, a.g.e, II.552; el-Muhibî, a.g.e, III.474 .

[90] Mehmed Süreyyâ, a.g.e, III.233-234.

[91] Atâî, a.g.e, II.641.

[92] Hk, geniş bilgi için bkz, Atâî, a.g.e, II.598-599.

[93] Bağdâtlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, II.268; Bağdâtlî, 'İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn, nşr, Ord. Prof. Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rıfat Bilge, İst, 1972, II.525-526.

[94] es-Sağânî (650/1252) Razîyuddîn Ebu'l-Fezâ'il el-Hasan b. Muhammed b. Haydar b. 'Ali b. İsmâ'il el-Kuraşî el-'Omer el-Lâhûrî el-Bağdâdî, olan bu âlim Lâhûr'da doğmuş olup, ilmî ve edebî faaliyetlerini yerleştiği Bağdat'ta sürdürmüştür.

bkz.Yâkût, el-Hamevî, Mu'cemu'l-'Udebâ', IX, 189-191; ez-Zehebî, Sîyeru 'A'lâmi'n-Nubelâ', XXIII. 282-284; es-Safedî, a.g.e, VII.240-243; el-Kutubî, a.g.e, I.358-360, el-Yâfi'î, a.g.e, IV.121, el-Kuraşî, a.g.e, II.82-85; İbn Tağriberdî, en-Nucumu'l-Zâhira, VII.26; Kutluboğa, a.g.e, s.155-157; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, I.519-521; Taşköprülü-zâde, Miftâhu's-Se'âde, I.111-112; İbnu'l-'İmâd, a.g.e, eş-Şevkânî, a.g.e, I.210; el-Leknevî, a.g.e, s.63-64; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I.583-584, V.250; Ayrıca Şerh için bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e. II.1689; Gal, I.360-361; Suppl, I.613-615.

1-"Bahru'l-Kemâl fi'l-'Edeb", Türkçe manzum bir eserdir. Milli Kütp:

2-"el-İşâretu'l-Câ'ize li Halli Muğlakâti'r-Râmîze". polon: 380

3- "Mevâhibu'l-'Edîb fî Şerhi Muğni'l-Lebîb", Arap Nahvine dâir, İbn Hişâm (761/1360)'ın yazdığı meşhur eseri 'Muğni'l-Lebîb 'an Kutub'il-'E'ârîb" 'ine bir çok âlim şerh ve hâşiye yazmış, bunların arasında, Osmanlı âlimleri de vardır, bunların biri de "Vahyî-Zâde"dir. Bu zâtın kaleme aldığı altı ciltlik, faydalı, kapsamlı, mükemmel ve herşeye vâkıf [95] bir şerh olup, bu şerhten arap âlimlerinin nakil (alıntıları) ve istişhâdatları vardır. Bu eserin önsözünde yazılış nedenleri ve amacı açıkca ortaya konulmaktadır. Ayrıca eserin sonunda da, yazılış, bitiş tarihleri ve nerede yazıldığını görmekteyiz, dolayısıyla (1006/1597) tarihinde Üsküdar Atik Vâlide Sultân Camiî Dergâhında başlanmıştır. (1015/1606) senesinin zi'l-ka'de ayında bitirmiş olup, ancak Recep ayında da bazı ilaveler yaparak tamamlamıştır.

Vahyî-zâde yetmiş sekiz sene bir ömür sürmüştür. Hayatının son zamanlarını kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, İstanbul'da geçirmiştir. Ancak bu şehre hangi yılda geldiğine dâir herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Vahyî-zâde'nin Üsküdar'da bulunan 'Atik Vâlide Sultân Dâru'l-Hadîs'inde (III. Murat Han (982-1003/1574-1595) tarafından vâlidesi için yaptırmıştır.) 26 sene aynı vazifeyi ifâ ettikten sonra (1018/1609) tarihinde vefat etmiştir. Mezarı Cami'in mihrabı önündedir [96].

İKİNCİ BÖLÜM

Vahyi-Zâde'nin Üslûbu

"Muğni'l-Lebîb" 'in, telifinden sonra kısa bir zaman içinde şöhreti ülkelere yayılarak büyük merâk ve ilgi konusu olduğu kesindir.Vahyî-Zâde'nin İbn Hişâm'dan yaklaşık iki asır sonra gelmesine rağmen daha öncekilerin de olduğu gibi kendisinin de bu esere, dikkat ve ilgisini çekmiştir. Büyük bir merâkla mutâla'a ve müzâkere ettiğini şu ifâdelerinde görmekteyiz:

فبعثني فرط الشغف بمطالعته ومذاكرته و وجدت من شروحه شرحي الدماميني والشمني لم يكشفا كثيرا من المواضع المحتاجة الى الكشف والبيان (ص ٤-٥)

Ona karşı aşırı derecedeki düşkünlüğüm beni dikkatli okunmasına ve müzakere edilmesine sevketti ve ed-Demâminî, eş-Şumunnî'nin yazdıkları şerhlerde bir çok konunun açıklamasını ve izahını yapmadıklarını gördüm.

---

[95] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1753.
[96] Bursalı, a.g.e, I.182.

Bunun yanısıra "Muğni'l-Lebîb"'in şârihlerinden olan önemli iki isim ed-Demâmînî ve eş-Şumunnî'nin yazdıkları şerhleri tetkik ederek, bu iki şârihin açıklanması gereken yerleri kendilerince mâlum olduğu için açıklığa kavuşturmadıklarını, özet ve kısa bilgi vermeye yöneldiklerini, konuları genişletmekten ve kolaylaştırmaktan kaçındıklarını, tekrarlamaktan uzak durduklarını, bu sebeple bazı konuların üstü kapalı kaldığını beyan etmektedir.

Atik Vâlide Sultan Dâru'l-Hadîsine müderris olarak atandıktan sonra, "elKeşşâf", "el-Hidâye" , "Ferâiz şerhi" ve daha sonra "Muğni'l-Lebîb"'i okutmaya başladığını, Şeyhü'l-İslâm Sadeddîn Efendinin "Muğni'l-Lebîb"e bir şerh yazmasını istediğini ve bu meyanda kendisine bir çok kitaplar verdiğini belirtmektedir.

Vahyi-Zâde şerhinde nasıl bir yol izlediğine dâir ipuçlarını eserin mukaddimesinde belirtmektedir:

Şerhin tamamını incelediğimizde, onun hangi hususlara daha çok ağırlık verdiğini şöyle sıralayabiliriz:

a)Eserde incelenmesi gereken her kelimeyi tek tek ele alır, o kelimenin anlamından irâbına kadar açıklamada bulunur, bazan örneklerle izâh eder, Arap şiirinden, atâsözlerden, Kur'an ve Hadîs'ten istişhâdlarda bulunarak konuyu pekiştirir. aynı zamanda şarih ed-Demâmînî ve eş-Şumunnî'nin görüşlerini tartışarak nakleder. Bazan da , قوله dan sonra açıklamak istediği ibareyi ele alıp izah eder.

b)Müellifin zikrettiği beyitlerin vezinlerini ve kimler tarafından söylendiği aktarır.

c)ed-Demâminî ve eş-Şumunnî'den, قوله ile cümleler alarak konuyu açıklamak için nakiller yapmıştı.

d)Basra ve Küfe Ekollerinin, yanı sıra hemen hemen Arap dil otoriteleri'nin görüşlerine de yer vermiştir.

e) İbn Hişâm'ın fikirlerini tartıştığında المصنف diye zikreder, ez-Zemahşerî'den العلامه diye bahseder.

f)Bazan bir konuyu anlatırken, sanki karşısında birisinin söylediği söze itirazda bulunarak şöyle ifâdeler kullanır. فإن قلت ..... قلت

g)Vahyi-Zâde, metinde ve şerhte isimleri geçen nahiv âlimleri hakkında kısa bilgiler vermektedir.

Bu açıklamalarda kelimelerden başlayarak cümlelere, beyitlere, ayetlere, hadislere ve Arap otoritelerinin sözlerine yer vermektedir.

İzlediği metodda geniş açıklama prensiplerine dayanmakta olup, konuyla ilgili Ebû Hayyân'ın "Şerhu't-Teshîl"'inde muzmer konusunda sözlerini desteklemek mahiyetinde olduğu için örnek gösterimiştir:

لايوصل إلى حقائق الأشياء إلاّبالكلام الذي فيه زيادة على ما يقتضيه تلك الصناعة . (ص٧)

"Eşyanın hakikatlerine ancak o sanatın gerektirdiğinden fazla açıklamaileulaşılabilir".

"Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-'E'ârîb"'i ele alış tarzı şöyledir:

İncelediği cümlenin başına قال getirmekte olup, daha sonra kendi açıklaması için ش veya س harfi kullanılmıştır. Sonra da aldığı cümleyi açıklamak için قـولـه kelimesi ile başlayarak bazan kelimelerin manalarına Cevherî'nin Sıhah'ı veya Fîruzâbâdî'nin Kamusu'l-Muhît'inden yer vermiştir. daha sonra da kelime kelime irabını yapmakta olup, bir çok nahivcinin sözlerine yer vermiştir.

Beyitlerle ilgili şu cümlelere yer vermiştir:

حل الأبيات من حيث الإعراب والمعاني والأوزان والقوافي ، وترجمة قائلها من الفصحاء الذين يستشهد بكلامهم وغير ذلك . (ص ٧)

" Beyitlerin, kâfiye, vezin, ma'âni, irâb yönünden çözümü ve o beyitleri söyleyenleri, sözleriyle istişhâd edilen fusahâ'nın sözlerini v.s ....."

Kur'an ayetleri, hadisler ve rivayetler hakkında şunlar zikredilmektedir:

وبسطت القول في تفسير الأيات الواردة وإعرابها وشرح الأحاديث النبوية والأثار المروية . (ص ٧)

"Bu eserde geçen âyetlerin yorumu irâbları ve hadîslerin, atâsözlerin hakkında sözü genişletip detayına indim".

Mukaddime'nin sonuna doğru da eserle ilgili şunları ifade etmiştir: sekiz yıl gece gündüz demeden çalışarak bu eseri meydana getirmiş, bu eseri insaflı ve dikkatli bir bakışla değerlendirilmesi temennisinde bulunarak et-Tuğrâ'î'nin yazdığı bu meâlde beyitlerden birine atıfta bulunarak aşağıda zikredilmiştir:

وعين البغض تبرز كل عيب وعين الحب لا تجد العيوب(ص ١١)

"Kıskanan göz her kusuru açığa çıkarır, seven göz ise kusurlar bulamaz."

" Ve İbnu'l-A'râbî'nin şöyle bir sözüne yer vermektedir.

خذ ما صفا دع ما كدر . (ص ١١)

"Temiz olanı al, bulanık olanı bırak."

Eserin tamamlanmasından sonra kendisinin söylediği dört beyitten bir beyitini naklediyoruz:

عليك بهذا الشرح يامن لذاته من العقل والإنصاف أقصى الرغائب

"Ey akıl ve insâf sâhibi kişi, işte bu şerhi al en uzak arzulara doğru,....."

Bu arada bu esere "Muğni'l-Lebîb"'e münasip bir isim düşünürken aklıma aniden "Mevâhibu'l-'Edîb fî Şerhi Muğni'l-Lebîb" ismi geliverdi.

Daha sonra açıklamalarına şöyle devam etmektedir:

İbni Mâlik'in kaleme aldığı eseri olan "et-Teshîl" mukaddimesinde şöyle denilmektedir:

وإذا كانت العلوم منحا إلهية ومواهب إختصاصية، فغير مستبعد أنْ يدخر لبعض المتأخرين، ما عسر على كثير من المتقدمين، أعاذنا الله من حسد يسد باب الإنصاف، ويصد عن جميل الأوصاف . (ص ١٢)

"İlimler İlâhi bir bağış, özel bir Allâh vergisi olunca, öncekilerden bir çoğuna zor gelenin sonradan gelenlerin bazılarının bunu bilmesi uzak bir (ihtimâl) değildir. İnsâf kapısını kapatan, güzel niteliklere mani olan hasetten Allâh'a sığınırız. "

İfadelerini şöyle devametmektedir:

قال السيوطي في المزهر: إن من بركة العلم عزوه إلى قائله وهوأظهرمن الشمس وأبين من الأمس.(ص١٤)

"Es-Suyûtî,"el- Muzhir"'de şöyle demektedir:

"İlmin bereketi o ilmi söyleyenine, nisbet etmektedir. Bu ise şüphe götürmeyecek kadar açık ve nettir."

Son olarak da nakil ettiğim her ibâre veya cümle sahibini zikrederek alıntıların sonunda إنتهى konulmuştur.

Arap dili otoritelerinin gerek Basra Ekolünün temsilcileri gerekse Kûfe Ekolünün temsilcileri olsun görüşlerine yer verilmiştir. Bu arada özellikle de "Muğni'l-Lebîb"'in iki şarihi olan ed-Demâmînî ve eş-Şumunnî'nin açıklamalarına da yer vermiştir. Bunların dışında bir çok nahivciye de yer vermiş olup, bunlardan bazıları da şunlardır: Ebû 'Amr b. el-'Alâ', el-Halîl, Sîbeveyhi, el-Muberred, İbn Ya'iş, İbn Cinnî, ez-Zemahşerî.

Yukarıda ismi zikredilen ve edilmeyen diğer âlimler hakkındaki bilgiler Arapça metindeki dipnotlarda gösterilmiştir.

"Mugnî'l-Lebîb "Müellifi " İbn Hişâm"'ın Hayatı:

'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmet b. 'Abdillâh b. Hişâm el-Ansârî, İbn Hişâm adıyla tanınır. Lakâbı Cemâluddîn, künyesi Ebû Muhammed'tir. Kahire'de doğmuş ve orada vefat etmiş olan İbn Hişâm (708-761/1309-1360)[97] seneleri arasında yaşamış; ilk tahsili hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. İbn Hişâm, Arap Dili âlimler-inin gelip geçmiş önemli simâlarından olup, tefsir, Arapça ve fıkıh dallarından tahsilini tamamladıktan sonra, bir ara Mekke'de ikâmet etmiş ve orada "Mugnî'l-Lebîb"'i ilk defa (749/1348)'de orada yazdığını, mezkûr kitabının önsözünde zikretmektedir; ancak Mısır'a dönüşü sırasında kaybolmuştur. (756/1353) tarihinde Mekke'de ikinci kez ikâmet ettiği sırada bu eseri tekrar kaleme almıştır.

Şâfiî mezhebine ait fıkhı ve tefsiri de tahsil eden İbn Hişâm bir süre sonra, Kâhire'de "Kubbatu'l-Mansûriyye"de tefsir müderrisi olmuştur [98]. Daha sonra da Hanbelî mezhebine geçerek "el-Medresetu'l-Hanbelîye"ye müderris tayin edilerek, ölümüne kadar devam etmiştir.

Kaynaklardan öğrendiğimize göre İbn Hişâm, hocaları İbn Cemâ'e (733/1332)[99] ve Şihâbeddîn 'Abdullatîf b. el-Murahhal (744/1343)[100] 'den okumuş, Tacu't-Tebrîzî (746/1345)[101] 'yi takip etmiş, Tâcuddîn el-Fâkihânî (734/1333)[102] 'ye bu zatın son eseri olan Şerhu'l-'İşâre'yi[103] son sayfası hariç olmak üzere tamamını okumuştur. Endülüslü nahiv âlimi Ebû Hayyân'dan (745/1344), Zuheyr b. Ebî Sulmâ (13 h.ö./609)'nın divânını dinledi fakat ondan ne okudu ne de ona eşlik etti. Ayrıca İbn Sarrâc (749/1348)'tan Kırâ'aât okumuştur.

---

[97] İbn Tağriberdî, en-Nucûmu'z-Zâhira, X. 761; İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, II.187-188; es-Sehâvî, a.g.e, I.536; es-Suyûtî, Buğyet'ul-Vu'ât, II. 68-70; es-Suyûtî, Husnu'l-Muhâzara, I.536; Taşköprülü-zâde, Miftâhu's-Se'âde, I.183-185; el-Hânsârî, a.g.e, V.137-142; Bağdatlî, Hediyyetu'l-'Ârifîn, I.465; Corcî Zeydân, a.g.e, III.154-155; Dâi'retu'l-Me'ârif, I.409-412; ez-Ziriklî, a.g.e, V.147; Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, II. 305-306; Supp, II. 16-20.

[98] Furat, Ahmet Subhi, Arap Edebiyat Tarihi, İst. Ün. Edebiyat Fak. Basımevi, 1996, s.343-344.

[99] Muhammed b. İbrâhim b. Sa'dullâh b. Cemâ'e el-Kinânî el-Hamevî eş-Şâfi'î, Bedruddîn Ebû 'Abdillâh, Hadîs ve diğer dinî ilimler âlimî, bkz. es-Safedî, a.g.e, III.297; İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, III. 280; Dâiretu'l-Me'ârifi'l-İslâmiyye, I. 121; ez-Ziriklî, a.g.e, V. 297.

[100] 'Abdullatîf b. 'Abdulazîz b. el-Murahhal el-Harrânî, nahiv âlimi olan bu zattan, İbn Hişâm nahiv okudu ve ondan etkilenmiştir, bkz. es-Safedî, a.g.e, XIX. 119.

[101] Ali b. 'Abdillâh b. el-Huseyin b. Ebî Bekr el-Erdebillî et-Tebrîzî Ebu'l- Hasan Tacuddîn, "el-Husâmiyye Medresesinde" müderrislik yaptığı sıralarda, derslerine sürekli katılanlar arasında İbn Hişâm'ı da görüyoruz, bkz, İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, III. 72; ez-Ziriklî, a.g.e, IV. 306.

[102] 'Omer b. Ali b. Sâlim b. Sadefe el-Lahmî el-İskenderî Tacuddîn el-Fekehânî, İskenderiyeli nahiv âlimidir, bkz. İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, III. 178; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, II. 221; ez-Ziriklî, a.g.e, V. 56.

[103] Bu eser, Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî (616/1219)'nin nahve dâir "el-İşâre"'sinin şerhidir. bkz. Kâtip Çelebî, a.g.e, I, 98.

Aynı zamanda İbn Hişâm'ın birçok öğrencisi de olmuş, bunlardan Mısır içinden ve dışından gelenler de vardır. Tahsil yapmak isteyenlere büyük alâka ve sıcak ilgi göster-miştir [104] Öğrencilerinden bazıları şunlardır:

Oğlu Muhibiddîn (799/1396)[105], eş-Şeyh Cemâluddîn İbrâhim Muhammed el-Lahmî (790/1388)[106], Cemâluddîn Ebû'l-fazl Muhammed b. Ahmed b. 'Abul'azîz en-Nuveyrî (786/1384)[107], 'Abdulhâlik b. 'Ali b. el-Huseyn b. el-Furât el-Mâlikî (794/1391)[108], 'Ali b. Ebî Bekr b. Ahmed b. el-Bâlisî (767/1365)[109].

İbn Hişâm hakkında, İbn Haldun'un şu sözleri mânidardır. Diyor ki: "Sürekli tâ Mağrib'ten işitiyoruz ki Mısır'da kendine İbn Hişâm denilen ve Sîbeveyhi'den daha nahivci olan bir Arapça âlimi zuhûr etmiş"[110] ve devam ederek şöyle diyor:

"İbn Hişâm nahiv ilminde çok derin bilgi sahibi idi. İbn Cinnî'nin tedris usulünü ve sistemini kabul etmiş olan, Musul nahiv âlimlerinin yolunu takip etmiştir. İbn Hişâm'ın göstermiş olduğu vukûf cidden hayret verici olduğu gibi, mevzûuna hakim ve mâhir bir âlim olduğunu da göstermektedir [111]. Dikkat çekici açıklamalarıyla, derin bir şekilde tahkikat yapan, fevkalâde bir açıklık ve harikulâde bir incelemeye sahip, bildiğine en iyi şekilde vâkıf, açıklamak istediğini mümkün olduğu şekilde kısa veya uzun açıklayabilen güçlü biriydi[112].

Onun, nahivdeki programı, Bağdat Ekolünün programıdır. O, Basra Ekolüyle, Kûfe Ekolünün bir denklemidir. Kendi metoduna uygun olanı seçerek, bir çok zaman başkalarının henüz söyleyemediğini kendisinin yeni bir fikir üreterek özellikle irâb sahasında bir çok seçeneklerde (Sîbeveyhi'nin fikirlerini) Basra Ekolünün yanında olduğunu destekleyerek göstermiştir [113].

İbn Hişâm bir çok eserler yazmıştır bunlardan bir kısmı günümüze kadar gelmiş olup, bir kısmı da kaybolmuştur böylece kendisinin ne derecede geniş bir bilgiye sâhip olduğunu göstermektedir. Bu eserler "Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-a'E'ârib"'in de gösterilmiştir [114].

---

[104] İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, II. 187-188.
[105] es-Suyûtî, Husnu'l-Muhâzara, I.537; İbnu'l-'İmâd, Şezârâtu'z-Zeheb, VI.361.
[106] İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, I.60.
[107] İbnu'l-'İmâd, Şez ârâtu'z-Zeheb, VI. 292.
[108] İbnu'l-'İmâd, Şezârâtu'z-Zeheb, VI. 333.
[109] İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, III. 133; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, II.151.
[110] İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, II. 187-188.
[111] İ. A, V. 2.754-755.
[112] İbn Hacer, ed-Dureru'l-Kâmine, II. 188.
[113] Zayf, Şevkî, el-Medârisu'n-Nahviyye, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire, 1968, s. 346-355.
[114] İbn Hişâm, Muğni'l-Lebîb, nşr, 'Abdulhamîd, Muhammed Muhyîddîn, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1388. I.8-11; Ayrıca eserleri için bkz. Sezer, İsmâil Hakkı, İbn Hişâm ve Muğni'l-Lebîb'i, Konya, 1988, s.24-35.

"Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-'E'ârîb" [115], nahiv sahasında büyük bir yere sahip olup akıl sahiplerini nahiv kitaplarına gerek duymamak ve nahivde önemli bir çok âlimin görüşünü tahlil ve tenkid edişi gösteriyor ki, İbn Hişam'ın bu sahada belli bir noktaya gelişinin göstergesidir. Bu sözleri tasdik edecek bir çok âlimin sözleri kaynaklarda zikredilmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır, es-Subkî (756/1355), İbn Hacer (852/1448), eş-Şevkânî (1250/1834) ve belki de en önemlisi İbn Haldûn (808/1406)'un sözleridir.

"Muğni'l-Lebîb 'an kutubi'l-'E'ârib" cümlelerde, edâtlar hakkında geniş açıklamalar ihtiva eden tam bir nahiv kitabıdır[116] . Sekiz bölümden meydana gelmiştir.

Birinci Bölüm: Edatlar ve kaideleri.

İkinci Bölüm: Cümleler, kısımlar ve kâideleri.

Üçüncü Bölüm: Zarf, Câr-mecrur ve kâideleri.

Dördüncü Bölüm: İrâb'ta yapılan yanlışlar.

Beşinci Bölüm: İrâb ehline itiraz olabilecek yönler.

Altıncı Bölüm: İrâb ehli arasında şöhret kazanmış, ancak doğrusu başka olan , ona dikkat çekmiştir.

Yedinci Bölüm: İrâb'ın yapılması

Sekizinci Bölüm: Birçok kısmî kurallar ve meseleyi kapsayan genel kurallar.

Bu eserin yirmiden fazla başka şerhleri de olduğu zikredilmektedir[117] .

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Metin Tesisinde İzlenen Metod

Bu çalışmamız Vahyi-Zâde'nin "Mevâhibu'l-'Edîb fî Şerhi Mugni'l-Lebîb"adlı eserinin Süleymâniye Kütüphanesindeki, Dâmâd İbrâhim Paşa bölümünde bulunan 1087 nolu nüshası esas kabul edilerek (1-77) varakları arasındaki tahkik çalışmasıdır. Müteadid nüshaları bulunan bu eserin nüshalarından üç nüshanın ehemmiyetine binâen ele alınmıştır. ـد rumuzlu nüshanın Süleymaniye'de bulunan Dâmad İbrâhim Paşa bölümünde 1087 nolu, aynı ktp.'nin Esad Efendi bölümündeki 3107 nolu nüshasına س rumuzu verilmiş olup, üçüncü nüsha ise yine aynı ktp.'nin Şehid Ali Paşa bölümündeki 2537 nolu nüshası da ش rumuzuyla tanıtılmıştır. Tüm

---

[115] Kâtip Çelebî, a.g.e, II. 1029.
[116] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1751-1754, İ.A, 5/2. s.754.
[117] Kâtip Çelebî, a.g.e, II.1752.

nüshalar arasında bu üç nüshanın metin tesisinde ön görülen kriterler bakımından en uygun nüshalar olduğu kanaatindeyim.

Bunlardan ehemmiyetine binâen esas alınan nüsha .ـ rumuzuyla işaret edilen, Dâmâd İbrahim Paşa 1087 nolu nüshadır. Sebebine gelince,Vahyi-Zâde henüz hayatta iken, (1015/1606)'de istinsah edilmesi ve (1016/1607)'da mukabelesinin yapılmasıyla önemli bir nüsha haline gelmiştir. Ayrıca yer yer tashih edilmesi ve bu tashihi de (صح) ibaresiyle gösterilmesi, bunlara ilaveten mukaddimesinin mevcut olması, bu mukaddimede eserin daha düşünce safhasından bitimine kadarki süre zarfında düşünceleri, müzakere ettiği zatlar ve eserle ilgili önemli kabul edilecek ipuçlarını zikretmesiyle bu nüsha daha da ehemmiyet kazanmıştır.

Bu nüshanın diğer ciltleri aynı bölümde şöyle sıralanmıştır: 1087, 1088, 1089, 1090 nolu nüshalardan oluşan bu altı ciltlik eser, aşağıda görüleceği üzere dört ciltte toplanmıştır.

Şehîd Ali Paşa nüshası - 2537

Bu nüsha yukarıda adı geçen nüsha kadar ehemmiyetli olup, hemen hemen bir çok özelliği paylaşmaktadırlar. Hâtimesinden anlaşılacağı üzere bu nüsha şarih nüshasında istinsah edilmiştir ancak istinsah tarihi şarih vefatından 67 sene sonra yapılmıştır. Bu nüshadaki bir diğer özellik de fihristinin daha muntazam olup, yazısını güzel bir talik yazıyla yazılmış olması ancak bazı yerlerin okunaklı olmayışı, düzeltme ve yıpranmaların oluşu okumayı zorlaştırmıştır. Bu nüshanın özelliği altı cildinin bir arada olmasıdır. Bir diğer ehemmiyeti de vezir-i azam Ali isimli bir zatın eserin hatimesinde isminin zikredilmiş olmasıdır.

Esad Efendi nüshası - 3107

Bu nüshada altı cilt bir arada toplanmıştır.Talik yazıyla yazılmış, fihristi bulunmakla birlikte, önsözü vardır ancak, bu nüshada diğer iki nüshaya nazaran daha çok imla hatası bulunmaktadır.1. Metin tesisinde bir nüshayı esas alıp diğer nüshaların farkları gösterilmiştir. Şarih'in bizzat kendisinin yazdığı nüshası elde edilemediği için vefatından bir kaç yıl önce mukâbele tarihi düşülmüş olması nedeniyle .ـ nüshası esas nüsha olarak kabul edilmiştir.

2. .ـ rumuzlu nüsha her ne kadar istinsaha esas kabul edildiyse de zaman zaman meydana gelen farkların doğru olması gerekenin tesbitinde bazı yerlerde diğer nüshalardaki rivayetler kabul edilmiştir. Nitekim .ـ rumuzlu nüshada da diğer nüshalarda olduğu gibi yer yer yalnış ifade ve gramer hataları görülmektedir.

3. Metnin bazı yerinde (ح، مع ما، المص، الخ، تع) kısaltmalar, (حينئذ معما، المصنف ، إلى، أخره، تعالى) yerine kullanılmıştır. Bu durumda açık şekil tercih edilmiştir.

4. Noktaları konulmamış bir çok yerde noktalar eklenmiştir.

Örnek: فحر: فخر ، المتحاورين : المتجاورين:

قايل şeklindeki ism-i failler قايل şeklinde gösterilmiştir. Bu gibi hemzenin ihmal edildiği yerlerde kelimenin doğru şekli belirtilmiş olup fark gösterilmemiştir.

Örnek olarak:

دلايل: دلائل ، كاينا: كائنا ، عايد : عائد

5. Bazı imla hataları düzeltilmiştir. Örnek olarak:

أنشاء: أنشأ، معنا:معنى ، البا:الباء

6. Eserin içinde geçen ayet, hadis, şiir ve atasözlerine gelince bunlar için şairlerin divanlarına ve Kur'an-ı Kerim'e, hadis kitaplarına ve atasözlerin kaynaklarına bakılmıştır. Metnin kolayca anlaşılabilmesi için mümkün olduğu kadar noktalamaya ve gerekli harekeleri koymaya gayret edilmiştir.

7. Metinde geçen beyitlerin birinci ve ikinci şatırı eksik ise, bunlar tamamlanmıştır.

8. Kur'an ayetleri ve hadisler { } özel parantez arasında verilmiştir.

9. Nüshalarda bazı kelimeler ve ibarelerin eksik veya fazla olması durumunda (( )) ikili parantez ile gösterilmeye çalışılmıştır.

10. Kitap isimleri " " tırnak ile gösterilmiştir.

11. Metinde bulunan örnekler için « » köşeli tırnak kullanılmıştır.

12. Muğni'l-Lebîb'in esas metni [ ] köşeli parantez arasında ve daha koyu bir şekilde gösterilmiştir. Muğni'l-Lebîb'in matbu ve iki ayrı tahkikli nüshasına müracat edilmiştir.

13. Daha bir çok imla hatası yeni imla kılavuzuna göre tashih edilmeye gayret gösterilmiştir. Örnek olarak

الفا :الفاء ، قراءة: قرأة ، يقراء: يقرأ، تاكيد: تأكيد ، لا يؤتون .

KEMÂL PAŞA-ZÂDE VE ESERLERİ

Dr. Fikret Arslan*

GİRİŞ

Kemâl Paşa-zâde, Ahmed Şemseddin Efendi (İbn-i Kemâl) Şeyhülislâm, âlim, şâir ve tarihçi olup 873/1468 yılında Tokat'ta doğmuştur. Fatih devri beylerinden Kemâl Paşa'nın torunu ve II. Bayezid devri sancak beylerinden Süleyman Bey'in oğlu, "İbn-i Kemâl" ve (Kemâl Paşa-oğlu) ismiyle tanınmıştır.

İbn-i Kemâl önceleri askerliğe heves ederek sipahi oldu. Daha sonra ilmiye sınıfına intisap etti. Devrinin meşhûr hocalarından dersler aldı. Tahsilini Edirne Dârül-hadisi'nde tamamladı. Müderrislik, Kadılık, Kazaskerlik, Şeyhülislâmlık da bulundu. 941/1534 yılında vefatına kadar Şeyhülislâmlık makamında kaldı.

Osmanlı tarihlerinde yer alan en büyük âlimlerden biri olan (Kemâl Paşa-zâde) İbn-i Kemâl, tarih, edebiyat, dil ve islami ilimlere dair Türkçe, Arapça ve Farsça olarak 200'den fazla eser yazmıştır.

Bu itibarla, gerek Arap Dili ve Edebiyatı sahasında, gerekse Türk tarihi, Edebiyatı, dili ve islami ilimler sahasında verdiği eserleriyle de temâyüz eden büyük âlim İbn-i Kemâl'in hayatı, eserleri, hizmetleri, feyz aldığı hocaları, Osmanlı siyâsetindeki yeri hakkında inceleme ve araştırma yapmak fırsatı bulduk.

* Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi.

Kemâl Paşa-Zâde[1]

Hayatı

Şemseddin Ahmed b. Süleyman, Yavuz Sultan Selim (918-926/1512-1520), Kânuni Sultan Süleyman (926-974/1520-1566) devirleri Osmanlı Türkleri arasında yetişmiş âlim ve muhakkiklerin büyüklerinden biri olup, 873 (1468-9)'da Tokat'ta doğmuştur. Dedesi Kemâl Paşa'ya izafetle, Kemâl Paşa-zâde veya İbn-i Kemâl diye tanınmıştır[2].

Onun doğum yerini Edirneliler, Edirne'de Amasyalılar ise Amasya'da göstermektedirler. Ailesinin menşei ve bilhassa ana tarafından dedesi İbn Küpeli Muhammed Muhyeddin Efendi'nin İran'dan Tokat'a gelerek yerleşmiş olması, onun Tokat'ta doğduğu rivâyetini kuvvetlendirmektedir.

Kemâl Paşa-zâde'nin annesi Fatih Sultan Mehmet devrinin âlimlerinden İbn Küpeli'nin kızıdır. Babası ise Süleyman bey Fatih devri kumandanlarından biri olup, İstanbul fethine iştirak etmiştir. Dedesi Kemâl Paşa Tokatlıdır. (851/1447) tarihinde Şehzade II. Bayezid yanına verilmiştir.

Baba tarafından cenkçi bir soya ve anne cihetinden ise, ilim ile meşgul bir aileye mensüp olan Kemâl Paşa-zâde ilk tahsilini baba ocağında yapmış idi. Büyük babası İbn Küpeli'nin 874 (1469-70) senesinde vefâtının onun tahsiline bir tesiri olmamış ise de, kaynaklar onun kuvvetli bir tahsil gördüğü hususunda hemfikirdiler.

Ailesinin an'anelerine uyarak, askerliğe intisap eden Kemâl paşa-zâde hayatının ilk safhalarını asker ocağında geçirmekte iken, tesâdüfen vukü bulan bir hadise onun hayat seyrini tamamen değiştirmiş ve askerliği terk ederek ilmiye sınıfına geçmesine sebep olmuştur[3].

Sultan Bayezid'le beraber bir sefere iştirak etmiştir. Ordu Filibe'ye geldiği sırada İbrahim Paşa'nın huzurunda yapılan bir toplantıda, Filibe'de Müderrislik yapan Molla Lütfi'nin, vezirin yanına girerek, huzurunda bulunan Paşaların ve beylerin, üst tarafına geçip oturması, onun üzerinde derin bir tesir ve hayret hasıl etmiştir.

---

[1] Adı Kemâl Paşa-oğlu geçmektedir, Nihal Atsız, Şarkiyat Mecmuası, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak, Şarkiyat Enstitüsü,1966, VI. S. 71,.

[2] Hk. geniş bilgi için bk. İsmet Parmaksızoğlu, Kemâl Paşa-zâde (İ.A.VI, 561-566), ayrıca el-leknevî, Muhammed 'Abdulhayy, el-Fevâ'id el-Behiyye, nşr, Muhammed Bedruddin Ebû Firâs en-Ne'sânî, el-Kâhire, 1324, s.21; Bağdatlı, İsmail Paşa, Hediyyet el-'Ârifîn ve 'Asâr el-Musannifîn, nşr, İbn el-Emin Mahmud Kemâl İnal ve Avnî Aktuç, İstanbul, 1951, I.141-142; Kehhâle, 'Omer Rızâ, Mu'cem el-Mu'ellifîn Terâcim Musannifi el-Kutub el-'Arabiyye, Mektebu tahkiki't-turâs, Dimeşk,1957-1960, I. 238.

[3] Taşköprülü-zâde, eş-Şekâ'ik en-Nu'mâniye fi 'Ulemâ' ed-Devleti 'l-'Osmaniyye, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul, 1985, S. 377-381.

İkinci bir Molla Lutfi olmasının ilimle mümkün olabileceğini anlamış ve bu sebeple askerlikten ayrılıp ilmiye sınıfına geçmeği düşünmüş idi.

Kemâl paşa-zâde, sefer dönüşü, Edirne'ye döndüğünde Molla Lutfi'yi Dârulhadiste Müderris, buldu ve derhal kararını uygulayıp askerlikten ayrıldı.

Hocaları

Molla Lutfi'nin derslerine devam etmeye başladı derslerinde süratle ilerledi, ondan Şerh el-Metâli'e yapılmış olan haşiyeleri okudu[4] . Onun ölümünden sonra, Kestelli adı ile maruf Muslihiddin Mustafa Efendi'den, Hatib-zâde Muhyiddin Muhammed Efendi'den ve Muarrif-zâde Sinaneddin Yûsuf Efendi'den[5] de, usûl ve tefsir okumuştur.

Aldığı Vazifeler

Tahsilini tamamladıktan sonra Edirne'de Taşlık ismi ile tanınan Ali bey medresesine Müderris tayin edilmiştir. İdris Bitlisi'nin Farsça olarak bir Osmanlı tarihi yazmak vazifesini de Kemâl paşa-zâde'ye verilmiştir[6].

Bu vazifeden sonra Üsküp'te İshâk Paşa medresesi'ne nakledilmiş, burada Seyyid Şerif el-Curcânî (816/1413) 'nin Şerh el-Miftâh adlı eserine bir haşiye kaleme almıştır. Daha sonra Edirne'de Halebiyye medresesine tayin edilen Kemâl paşazâde, burada müderrisliği sırasında Risâlet el-Kâfiye adlı eserini yazmıştır. Bundan sonra Edirne'de Üç Şerefeli'de, İstanbul'da Sahn-i Semân'da bir müddet hocalık yaptıktan sonra o tarihlerde Osmanlı devletinin en yüksek medreselerinden biri olan Edirne'deki Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Daha sonra Edirne Kadılığına ve çok, geçmeden (922 /1516)'da Anadolu Kazaskerliğine getirilmiştir. Bu son vazifesinden kendi isteği ile ayrıldıktan sonra Edirne'deki Dârul-Hadis'e günlük yüz dirhem bir ücret ile müderris tayin edilmiştir[7]. Bilahare ikinci defa Sultan Bayezid müderrisliğini alan İbn-i Kemâl, bu esnada bir taraftan Kânuni Süleyman'ın seferine katılıyor ve diğer taraftan eserlerini yazmaya devam ediyordu. Bu dönem onun en verimli dönemi olmuştur[8].

Kemâl Paşa-zâde'nin Osmanlı Yönetimindeki Yeri

Yavuz Sultan Selim İran üzerine yaptığı sefere başlamadan önce, Osmanlı umûmi efkârını İranlılara karşı hazırlamak maksadı ile, şi'iliğin ehl-i sünnet mezheplerince reddedilmiş olduğunu halka telkin etmek vazifesi Osmanlı âlimlerine

---

[4] Taşköprülü-zâde,a.g.e., s. 377-381; Mecdi, Mehmed Efendi, Tercûme-i Şekâ'ik(Hadâik eş-Şekâ'ik), nşr, Abdûlkâdir Özcan, İstanbul,1409, s. 382.

[5] Fatih Sultan Mehmet devri âlimlerindendir.(Hoca Sadeddin, Tâc et-Tevârih, İstanbul,1280, II, 480-481).

[6] Mecdî, a.g.e, s. 383.

[7] Taşköprülü-zâde, a.g.e, s. 377-381.

[8] İsmet Parmaksızoğlu, a.g.e, VI. 564.

ve maârif mensüplarına verilmiş idi. Kemâl paşa-zâde, de bunun üzerine risâle kaleme almıştır[9].

Mısır seferine Anadolu Kazaskeri olarak iştirâk eden Kemâl Paşa-zâde, sahip olduğu üstün vasıfları sebebi ile, Padişahın yanında büyük bir itibar görmüştür. Mısır Osmanlı kanunlarına göre, tahrir ve mülki teşkilatının yapılmasında görevlendirilmiştir.

Sultan Süleyman'ın İran üzerine açacağı seferleri desteklemek ve Padişahın bu hususta Şah Tahmâsp'a gönderilen mektuplarını da bizzat kaleme almıştır.

Zenbilli Ali Efendi'nin 932 (1525-6) tarihinde vefatını müteakip, Şeyhülislâmlığa getirilen İbn-i Kemâl bu mevkide bulunduğu müddetçe, dahili ve harici din ve mezhep düşmanlarına karşı fikri ve kalemi ile mücadele etmiştir[10].

Vefatı

Askerî ve ilmî bir şahsiyet olan Kemâl paşa-zâde (940/1534) İstanbul'da vefat etmiştir.

Eserleri

Kemâl paşa-zâde ilmi, fikri ve eserleri ile Osmanlı âlimleri arasında önemli şahsiyetlerden biri olup onun her ilimde (Dini, Edebi, Lisani) söz sahibi bulunduğu kaynaklarda zikredilmekte[11] ise de daha ziyade nakli ilimler ile meşgul olduğu ve bu sahaya çok geç intisap etmekle beraber, eser vermek cihetinden kendinden önce ve sonra gelen bütün âlimleri geçmiştir[12].

Eserlerinin çoğu bir listesi Azam-zâde Cemil, **'Ukûd el-Cevâhir**[13] bir kısmı basılmış olup (36) kadar risâlesi, Ahmet Cevdet tarafından, 1310' da ikdam neşriyatı yayınlanmıştır. Ayrıca İkdam gazetesi sahibi olan Ahmet Cevdet tarafından bu risaleler iki cilt kitap halinde 1316 'da basılmıştır

Kemâl paşa-zâde eserlerini, Türkçe, Arapça ve Farsça yazmıştır çoğu risâlelerinden meydana gelen eserlerinin sayısında ihtilaf vardır. Bu hususta en son çalışmayı Nihal Atsız yapmış ve toplam (209) eserini tespit etmiştir. İbn-i Kemâl'ın eserlerinin tespiti için yeni çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır[14].

---

[9] İsmet Parmaksızoğlu,a.g.e., VI. 563.

[10] İsmet Parmaksızoğlu,a.g.e., VI. 564.

[11] Bursalı, Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1333-1346, I. 223 (zamanının ilm bakımından kuvvetli olması hasebiyle kinayeli olarak Müfti es-Sekeleyn ile lakablendırılmıştır.

[12] İsmet Parmaksızoğlu, Kemal Paşa-zâde, İ.A. VI, 564-566, eserleri'nin çoğu risâle olmak üzere (300) rekamını dahi aştığını söylemektedir. (Mecdi, a.g.e, s. 385).

[13] Hurufi Hicâ üzere tertip edilmiştir. 1325 Beyrut'ta basılmıştır. (Bursalı,a.g.e, I.223).

[14] Mustafa Fayda, Şeyhülislam İbn-i Kemâl Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 47-54.

Kemal Paşa-zâde'nin Eserleri[15]

Türkçe	16 tane (nr. 1-16)
Farsça	7 tane (nr. 17-23)
Arapça	181 tane (nr. 24-204)
Arapça eserlerinin sahaları	
Tefsir	12 tane (nr. 24-35)
Hadis	8 tane (nr. 36-43)
Hukuk	43 tane (nr. 44-86)
Felsefe	49 tane (nr. 87-135)
Edebiyat	22 tane (nr. 136-157)
Mantık	8 tane (nr. 158-165)
Tasavvuf	2 tane (nr. 166-167)
Ahlak	2 tane (nr. 168-169)
Ansiklopedik	7 tane (nr. 170-176)
Arap Dili ve Grameri	20 tane (nr. 177-195)
Fars Dili ve Grameri	2 tane (nr. 196-197)
Diğer Sahalar	7 tane (nr. 198-204)

Türkçe Eserleri:

1- Târih-i Âl-i 'Osman:

II. Bayezid'in buyruğu ile kaleme alınmıştır. Bu eser (699-933/1299-1526) seneleri arasında (234) senelik vekayii ihtiva etmektedir ve (10) defterden meydana gelmektedir[16]. Bu eser basmalar ve yazmalar halinde çeşitli yerli ve yabancı kütüphanelerde bulunmaktadır.

2- Dîvân ve Şiirleri:

Türkçe divanı her ne kadar 1313'te basılmış ise de yazma nüshalarına nazaran çok eksiktir.

---

[15] Nihal Atsız, a.g.e,1966, VI. 71-112; 1972, VII. 83-135 .
[16] İsmet Parmaksızoğlu, Kemal Paşa-zade, VI. 565).

3- Bürde Kasidesi Tercümesi:

H. 694/1294 'te ölen Bûsîri'nin meşhur Kasidet el-Burde'sinin manzum tercümesidir.

4- Yûsuf ve Zeliha:

Mesnevi vezninde yazmış olduğu bu eseri (7777) beyittir, Molla Cami'nin bu isimdeki eserinden istifade edilerek kaleme alınmıştır, hatta bazı parçaları aynen tercüme edilmiştir[17].

5- Fetvâlar:

Kendi fetvalarını ihtiva eden mecmuası ve munimmât el-Mufti isimli eseridir[18]. Türk hukuk ve iktisat, hatta fikir tarihini incelemek isteyenler için mühim bir kaynaktır.

6- Nasây'ih:

7- Rücû' eş-Şeyh ilâ Sibâh fi el-kuvva 'alâ el-Bâh'ın Tercümesi:

Evlilik hayatına dâir bu eser, (651/1253) 'te ölen Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâ'î'nin tıbba dâir eserinin tercümesidir.

8- Dakâ'ik el-Hakâ'ik[19]:

Farsçanın müradif ve müteşabih ayırmasına dairdir,[20] 400 kadar kelime ve edatının izahıdır.

9- Câmi' el-Furs:

Farsçanın grameri ve sözlüğü. Başlangıcı Farsçadır.

10- Risâle-i Yâ'iye:

Farsça'da kelime sonuna gelen İ'nin kaç manaya geldiği hakkındadır.

11- Risâlet el-Kâfiye:

12- Rumeli Kazaskeri Fenâri-oğlu Mehmed'in Bir Hüccetinin Tenkidi:

Kemâl paşa-zâde, bu yazısında Fenâri-oğlu'nu hem resmi işlemi bakımından, hem de bilgisizliği bakımından aşağılamaktadır.

13- Dünyanın 'Omrü, Deccâl'ın Çıkışı ve Güneşin Batıdan Doğması Hakkında:

---

[17] Bursalı, a.g.e,1. 223 : Onbin beytten meydana gelmektedir (Taşköprülü-zâde, a.g.e, s. 377-381.)

[18] Nihâl Atsız, a.g.e.

[19] Nihâl Atsız, a.g.e.

[20] Nihâl Atsız, a.g.e.

14- **Risâl-i Tılsım:**

Bir mukaddeme, üç makale, bir hâtimeden ibarettir.

15- **İran Şahı I. Tahmâsb'a Yazılan Mektup:**

939/1532'da veya 940/1533 başlarında kaleme alınmış olmalıdır.

16- **Manzûm Darbımeseller:**

54 beytten ibârettir.

Farsça Eserler:

17- **Nigâristân:**

Telifi (939/1532)'de Ahlak ve Tasavvufa dair bir eser olup, Gülistana nâzire olarak farsça yazılmıştır. Bu eser Türkçe'ye ve Latince'ye de tercüme edilmiştir[21].

18- **Risâle Dâr Vucûd-i Hudâ:**

19- **Risâle Dâr Mantık:**

20- **Şerh-i Yek Rubâ'i Ebû Sa'îd b. Ebi el-Hayr:**

21- **Şerh-i Yek Beyt-i Hâfiz:**

22- **Risâle Dâr Hûbî u Zîştî:**

23- **Muhît el-Lugât:**

Arapça'dan Farsçaya sözlüktür, kısa önsözünü farsça yazmıştır, (926/1519) 'da telif edilmiştir[22].

Arapça Eserleri:

24- **Tefsîr:**

Mühim eserleri arasında, muhtelif sürelerin tefsirleridir[23]. (933/1526) 'da telifine başlanmış fakat tamamlanmamıştır.

25- **Hâşiye 'alâ Envâr et-Tenzîl li'l-Beyzâvî:**

(685/1286) veya (692/1292) 'de ölen meşhûr el-Beyzâvî'nin tefsirine dâir bir bölümünün haşiyesidir.

26- **Hâşiye 'alâ Hâşiyet eş-Şerîf el-Curcânî 'alâ el-Keşşâf:**

---

[21] İsmet Parmaksızoğlu, a.g.e, VI. 565.

[22] Bursalı, a.g.e,1. 223, (Lugat Arabiyeyi Farsça terçümesiyle cem etmiştir.) Taşköprülü-zâde, a.g.e, S. 377-381 (Arapça'nın Farsçaya tercümesi).

[23] Nihâl Atsız,a.g.e.

(538/1143)'de ölen, Zemahşeri'nin el-Keşşâf 'ana Hakâ'ik et-Tenzîl adlı tefsirinde Seyyid Şerîf tarafından yazılan hâşiyenin hâşiyesidir[24].

27- Şerh el-'Aşr fî Ma'şer el-Haşr:

28- Risâle fî Tefzil 'Ayet el-Kursî:

29- Şerh Du'â' el-Kunût:

30- Risâle fî Ma'na el-Hamd:

31- Risâle fî el-Mugayyabât el-Hems:

32- Risâle fî enne el-Kur'ân Kelâm Allâh el-Kedîm:

33- Risâle fî Cevâz el-İsti'câr:

34- Risâle fî 'İ'câz el-Kur'ân:

35- Risâle fî el-Besmele:

36- Şerh 'Arba'une Hadîsen[25]:

Müellifimizin hadis üzerinde birkaç eseri vardır, bazıları kırk veya daha az sayıda hadisin şerhi olduğu gibi, tek veya çift hadis üzerinde olanlar da vardır. Bu eser (933/1527) 'de birinci kırk hadis şerhi telif edilmiştir.

37- 'Arba'un Hadîsen:

38- Şerh Selesûn Hadîsen:

Bazı nushaları 29 veya 24 hadislidir.

39- 'Arb'e ve 'İşrûn Hadîsen:

Bu risalenin bazı nushalarında 36 hadis varsa da daha çok 24 hadisten ibaret bulunmaktadır.

40- Şerh Kavlihi Se-'Uhbirukum bi-Evvel 'Amrî:

41- Buhârî'deki "Keyfe kane bid el-vahyi" hadîsine dâir:

42- "İza tehayyertüm fî el-umur feste'înu min ehli'l-kubûri"

hadisi hakkında:

Bu hadis, ikinci kırk hadis risalesindeki üçüncü hadistir.

43- Risâle fî el-Fakr:

Birinci hadisin manası "yoksulluk övüncümdür" ikincininki "yoksulluk yüz karasıdır" birbirinin zıddı olan bu iki hadisi müellif bağdaştırmaktadır. Müellifin

---

[24] Nihâl Atsız,a.g.e.
[25] Nihâl Atsız,a.g.e.

Mısır'da bulunduğu hakkında bizzat kendisi tarafından verilen bilgi de bu risâlenin başlarında yer almaktadır.

44- Muhimmât el-Muftî:

45- Hâşiye 'alâ el-Hidâye[26] :

(593/1196)'da ölen Burhaneddin Ali el-Merginânî'nin birçok âlimler tarafından şerh ve haşiyeleri yazılan el-Hidâye adlı tanınmış fıkıh eserinin bazı bölümlerinin haşiyesidir.

46- İslâh el-Vikâye :

a- Sadr eş-Şerî'e 'Ubeydullâh el-Mahbûbî'nin Vikâyet er-Rivâye fi Mesâ'il el-Hidâye adlı fıkıh eserinin yanlışlarını düzeltmek için yazılmıştır.

b- İzâh el-İslâh

(928/1522) 'de Edirnede, İslâh el-Vikâye'nin şerhi olarak telif edilmiştir.

47- Haşiye 'alâ et-Telvih[27]:

747/1346'da ölen Sadr eş-Şeri'e 'Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbûbî'nin Tenkih el-Usûl adlı fıkıh usulü eserine (792/1389) 'da ölen Teftezânî tarafından yapılan Telvîh adlı şerhin hâşiyesidir.

48- Tağyîr et-Tenkih[28]:

(747/1346) 'da ölen Sadr eş-Şeri'a'nın fıkıh usulü üzerindeki Tenkih el-Usûl adlı arapça eserinin yanlışlarını düzelterek meydana getirdiği eserdir, (931/1524) 'te telif edilmiştir.

49- Şerh Tagyîr et-Tenkîh[29]:

Müellifin Tagyîr et-Tenkîh adlı eserinin kendisi tarafından yapılmış şerhi.

50- Şerh el-Farâ'iz es-Sirâcîye:

Ölüm tarihi bilinmeyen, fakat h.600-700 arası olması muhtemelen Sirâceddin Muhammed es-Secâvendî'nin Farâ'iz'ine şerhtir.

51- Risâle fi Beyân er-Ribâ:

Faiz ve ona dair meseleler hakkındadır.

---

[26] Nihâl Atsız,a.g.e.
[27] Nihâl Atsız,a.g.e.
[28] Nihâl Atsız,a.g.e.
[29] Nihâl Atsız,a.g.e.

52- **(Çocukların çocuklarına geçmek üzere yapılan vakfın, kızların çocuklarına da geçip geçmeyeceği hakkında.):**

53-**Er-Risâle el-Velâ'iye:**

Ölen kölenin mirâsının sahibine kalacağına dâir risâledir.

54- **Risâlet er-Rizâ':**

55- **Risâle fî el-Hizâb:**

Kına sürmenin cazi olup olmadığını inceleyen bu risâle, bir başlangıçla üç bâbtan ibârettir.

56- **Ta'lîm el-'Amr fî Tahrîm el-Hamr:**

57- **Risâle fî Şukr:**

58- **Beyân Hadd el-Hamr:**

59- **Risâle fî el-İhrâk ve el-Hedm:**

Yakmak, yıkmak, başaşağı asmak gibi cezaların cevazına dâirdir.

60- **Risâle fî Hadd el-Fa'l:**

61- **Risâle fî el-Bey':**

62- **Risâle fî şurût es-Salât:**

63- **Risâle fî Farz Vâcibât es-Salât:**

64- **Risâle fî enne Avkât es-Salât Hamse:**

65- **Risâle fî Secdet es-Sehv:**

Namazda farzın veya vacibin tehiri, yahut vacibin terki hallerinde yapılan tamamlama.

66- **(Seccadesini Camiye gönderenin orada yer tutmaya hakkı olup olmadığına dair.):**

67- **Risâe İstihlâf el-Cum'a:**

Halifenin emri ile tayin edilmiş bulunan imamın kendi yerine başka birisini vekil edip etmeyeceği hakkında "İstihlâf el-Kâzi" ve İstihlâf el-Hutba risâlesi adı ile de anılan bu risâle Molla Hüsrev'in hutbe meselesi hakkındaki görüşüne reddiyedir.

68- **Risâle fî Mesh er-Ra's:**

69- **Risâle fî Mikdâr Mafrûz el-Mesh min er-Ra's:**

70- **Ayakkabılara Meshedilmesi hakkında:**

71- **Risâle fî Ta'yîn el-Kible:**

72- Risâle fî ez-Zekat:

73- Risâle fî enne ez-Zekât leyse 'alâ as-Sabî ve el-Mecnun:

Çocuklarla delilerin zekat vermeyecekleri hakkında bir risâledir.

74- Risâlet fî Hiyâr er-Ru'ya:

Hıyâr-ı rûyet bir fıkıh tabiridir. Görmeden satın alınan bir malın maksada uygunluğu bilininceye kadarki muhayyerliği demektir.

75- Risâle fî Tabi'et el-Afyûn:

76- Risâle fî Dâ'iret el-Hindîye:

77- Risâle Murettebe 'alâ Mechul en-Nasab:

78- Risâle fî el-İctihâd:

79- El-İhtilâf beyn el-eş-Ş'eriye ve el-Mâturidiye:

80- Risâle fî Tekfîr er-Revâfiz:

Müellif siyâsı bir maksatla yazmış olduğu bu risâlesi Osmanlı devletinin en büyük düşmanı olan Şâh İsmail'e karşı kaleme alınmıştır.

81- Sûret Fetvâ fî Hakk eş-Şeyh İbn 'Arabî:

`Lehinde olduğu kadar aleyhinde de bir çok din bilginleri tarafından yazılan savunmak için kaleme alınmıştır.

82- Risâle fî el-Fâz el-Kufr:

83- Risâle fî es-Sebb:

84- Risâle fî Tafzîl Mezheb Ebî Hanîfe:

85- Havle Cevâz Vakf en-Nukûd:

86- Risâle fî Ta'rîf 'İlm el-Kelâm:

87- Risâle fî el-Vucûd ez-Zihnî:

88- Hâşiye 'alâ el-Mevâkif:

(756/1355) 'te ölen 'Azudeddin 'Abderrahman b. Ahmed el-İci'nin kelama dâir Mevâkif adlı mühim eserine (816/1413) 'te ölen es-Seyyid Şerîf el-Curcânî tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir. Eldeki nüshaların hepsi ayrı ayrı (mevkif)'lere dair hâşiyeler olup, tam nüshası bulunamamıştır.

89- Haşiye 'alâ et-Tehâfut:

(803/1100) 'de ölen tanınmış bilgin Bursalı Hoca-zâde Musliheddin Mustafa'nın kelama ait Tehâfut el-Felâsife adlı eseri üzerine hâşiyedir[30].

90- Risâle fî Tahkîk ca'l el-Mâhîye:

91- Hâşiye 'alâ Şerh et-Tecrîd:

(672/1273) 'te ölen Nâsireddin-i Tûsî'nin kelâma ait Tecrîd el-Kelâm adlı tanınmış eserine, (816/1413)' te ölen es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir.

92- Risâle fî el-Kazâ'i ve el-Keder:

Kelâma ait olan bu eser, Risâle fi el-Cebr adıyla da anılmaktadır.

93- Risâle fî ziyâdet el-Vucud 'alâ el-Mâhiye:

Varlığın mahiyete üstünlüğü hakkındadır, kelâma dâir.

94- Risâle fî enne el-Mumkin lâ yakunu Ahed el-Tarafeyn:

95- Takaddum el-'İlle 'alâ el-Ma'lûl:

96- Risâle fî Beyân el-'Akl:

97- Risâle fî Tahkîk Murâd el-Kâ'ilîn bi-enne el-Vâcib Te'âla Mücib bi'z-Zât:

98- Risâle fî Tahkik Vucûb el-Vâcib:

99- Risâle fî Hakiket ez-Zât el-İlâhîye:

100- Risâle fî Beyân Sirr 'Adem Nisbet eş-Şerr ila'llâh Ta'âla:

101- Risâle fî Tahkîk enne ma Yasduru 'anhu Ta'âla innema bil'l-Kudre ve'l-İhtiyâr:

102- Risâle fî 'Ulûm el-Hakâ'ik ve Hikmet ed-Dakâ'ik:

Allah sıfatları hakkında

103- Risâle fî el-Mes'elet el-Kâ'ile: Hel yecûzu en yestenide el-Kadîm el-Mumkin ilâ el-Mu'essir em lâ:

104- Risâle fî Tahkîk Tevfîkîyât 'Asmâ' Allâh Ta'âla:

Allah'ın adlarının ancak Kur'an ve hadisten çıkarabileceğine dairdir.

105-Risâle fî et-Temsîl ve en-Nefs en-Nâtika:

---

[30] Bursalı, a.g.e. (Tusî ve Hoca-zâde'nin Tehâfutlerine muhakemadır.) Şekâi'kte (Hoca-zâdeye hâşiyelerdir)

Allah'ın hayalde canlandırılamayacağı hakkındadır.

106-Risâle fî Tahkîk el-Kelâm en-Nefsî:

'Azudeddin 'Abdarrahmân b. Ahmed el-'İcî el-Kâzi (756/1355)'nin el-Makâlât el-Mukarrara fi Tahkîk el-Kelâm en-Nefsi'nin şerhi'dir.

107- Risâle fî Ebevey en-Nebî a.s:

Peygamber'in babasıyla annesinin mü'min oldukları hakkında.

108- Risâle fî Fazilet en-Nebî s.a. 'alâ Sâ'ir en-Enbiyâ':

Peygamberin başka peygambere üstünlüğü hakkındadır.

109- Risâle fî Tahkîk Ma'na e-Leyse ve Leyse:

Kelama dair olup, varlık ve yokluk hakkındadır.

110- Risâle fî ma Yete'ellek bi-Halk el-Kur'ân:

İslam âlimleri arasında uzun zaman tartışma konusu olan, Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı üzerine makaledir.

111- Risâle fî Tahkîk el-Heykel el-Mahsus el-İnsânî:

Müellifin, birçok misallerde olduğu gibi, ad koymadığı bu eseri için de müstensihler, kendileri bu risalelere isim yazmışlar.

112- Risâle fî Tahkîk Nev'ey el-Husul 'alâ Sebîl et-Tedrîc:

Hikmete dâir bir risâledir. Yavaş yavaş hasıl olan bir şeyin mukabilinin bir defada mı, yoksa yavaş yavaş mı olduğu hakkındadır.

113-Risâle fî Mes'ele Luzum el-İmkân li'l-Mumkin:

Kelâma dâirdir.

114- Risâle fî Tahkîk Makâl el-Kâ'ilîn bi'l-Hâl min Ashâbinâ ve Ashâb el-İ'tizâl:

İbn-i Kemâl'e ait olup, "Hal risâlesi" diye anılmaktadır. Nâsireddin et-Tusî'nin mu'tezileyi tutmasına karşı reddiyedir.

115- Risâle fî Tahkîk Hakiket et-Tafra va Hakikat el-Cism:

Hikmete dâir cismin neden yaratıldığı hakkındadır.

116- Tecvîd et-Tecrîd[31]:

---

[31] Nihâl Atsız, a.g.e.

Nasireddin et-Tusî (672/1274)'nin Tecrîd el-'Akâ'id adlı kelama dair eserinin tenkididir.

117- **Risâle fî Beyân er-Ruh ve el-Cesed:**

118- **Risâle fî el-Mâhiyât:**

Kelâma dâirdir.

119- **Risâle fî Tefzîl el-Beşer 'alâ el-Melek:**

İnsanların meleklerden üstün olduğu hakkında.

120- **Risâle fî Tefzîl Rusul el-Beşer 'alâ Rusul el-Melâ'ike:**

İnsan Peygamberlerin, Melek Peygamberlerinden üstün olduğu hakkındadır.

121- **Risâle fî Beyân Hakikat en-Nefs ve er-Rûh:**

Kelâma dâirdir.

122- **Risâle fî el-İmân:**

123- **Risâle fî el-İmân fî 'Orf Ehl eş-Şer:**

124- **Şerh Risâle İsbât el-Vâcib el-Kadîm:**

Ed-Devvânî (907/1501)'nin kelâma dâir risâlesinin şerhi.

125- **Şerh Dibâce Tehzîb el-Mantık ve el-Kelâm:**

At-Teftezânî (792/1389)'nin kelâma dâir eserinin önsözünün şerhidir.

126- **Kelime-i Tevhîd hakkında:**

127- **Risâle fî Tahkîk el-Mu'cize:**

128- **Risâle fî Tahkîk Heşr el-Acsâd:**

Mebde' ve maâd meselelerinden ve cismâni maâddan bahseder.

129- **Risâle fî Hakikat el-Me'âd:**

130- **Risâle fî Tahkîk el-Kevl bi "enne eş-şuhedâ' Ahyâ' fî ed-Dûnyâ:**

131- **Risâle fî enne el-A'mâl hel Tüzân Emlâ:**

Ahirette sevap ve günahların tartılıp tartılmayacağı hakkında.

132- **Risâle fî el-Cenne:**

133- **Risâle fî el-Ecel:**

Ecel hakkında itikâda dâir risâledir.

134- **Risâle fî Tashîh Lafz ez-Zindîk ve Tevzîh Ma'nâh ed-Dakîk:**

Akâide ait makale İslamiyet bakımından zındıkları mûtâlea etmektedir. Zındıklar hakkında Semerkand'da Şeyh 'İzzeddin el-Kindi'nin ve Hakan İbrahim b. Mehmed Tamgaç Han'ın verdiği fetvalardan da bahsetmektedir.

135- **Tagyîr el-Miftâh:**

Sirâceddin Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî (626/1299) 'nin edebiyattan bahseden Miftâh el-'Ulum adlı tanınmış eserinin tenkidi ve düzeltilmesidir iki kısımdan ibarettir. Müellif ilk kısmı yazdıktan sonra esere bir haşiye eklemiştir. Bazı nushalarda eserin adı Şerh Zubdet el-Ma'ânî olarak geçer. Bu listede tashih ve haşiyeler ayrılmadan gösterilmiştir.

136-**Risâle fî Telvîn el-Hitâb:**

137- **Risâle fî Beyân Uslûb el-Hakîm:**

Belâgata dâir risâledir.

138- **Risâle fî Tahkîk el-Muşâkele:**

Arapça'nın edebi sanatlarına, kelimelerin aldığı şekillere dâir risâledir.

139- **Risâle fî Tahkîk el-Havâs ve el-Mezâyâ:**

Edebi sanatlar hakkında makâledir.

140- **Risâle fî Tahkîk Me'na en-Nazm ve es-Siyâga:**

Siyaga kuyumculuk demektir. Müellif bu makalesinde mananın düzenlenmesinin kelimeleri yanyana getirmekten ibaret olmadığını ileri sürmektedir.

141-**Risâle fî Tahkîk enne Sâhib 'İlm el-Me'ânî Yuşâriku el-Lugavî fî el-Bahs 'an Mufredât el-Elfâz el-Muste'mele fî el-Kelâm el-'Arab:**

142-**Risâle fî el-Mecâz:**

Mecazdan ve kısımlarından bahseden bu risalenin değişik nushalarındaki başlangıçlar başka başkadır.

143- **Risâle fî Beyân el-Hakîka ve el-Mecâz:**

144- **Risâle fî Tahkîk el-Kinâye ve el-İsti'âre:**

145- **Risâle fî Aksâm el-İsti'âra:**

146- **Risâle fî el-Me'ânî ve el-Beyân:**

147- **Risâle fî 'İlmi el-Beyân:**

Müstekil bir risâle gibi nüshalarına rastlanan bu eser, bir başka risâlesinin ikinci kısmı olmalıdır.

148- **Risâle fî el-İcâz ve el-İtnâb:**

149- **Risâle fî Tahkîk enne Lefz Kad Yûza'u lima 'na Mukeyyed:**

150- **'Ukûd el-Ferâ'id:**

151- **Risâle fî el-Belâga:**

152- **Risâle fî Te'rîf el-Kelime:**

153- **Risâle fî Funûn es-Seb'e:**

154- **Risâlet Vehmi Ba'zi el-'Ulemâ fî Ba'zı el-Kelimât:**

155- **Şerh el-Kasidet el-Hamriye:**

(632/1235) 'te ölen İbn el-Fâriz'ın meşhur kasidesinin şerhi.

156- **Şerh Mersiye Adam as. li'bnihi Hâbil:**

Uydurma bir mersiye için yazdığı talikât, müellifin bazı mes'eleler karşısındaki tutumunu göstermesi bakımından dikkate değer.

157- **Haşiye 'alâ el-İşârât ve et-Tenbihât:**

İbn Sinâ (428/1036)'nin, mantık ve hikmete dâir eserinin hâşiyesidir.

158- **Haşiye 'ala Hâşiyet el-Metâli' en-Envâr:**

(682/1283) 'de ölen el-Kâzî Sirâceddin Mahmûd b. Ebî Bekr el-Urmevî (682/1283)'nin mantığına dâir el-Metâli' en-Envar'ına, el-Curcânî tarafından yapılan hâşiyenin haşiyesidir.

159-**Risâle fî Âdâb el-Behs:**

Mantığa dâirdir.

160- **Risâle fî 'İlm el-Âdâb:**

Mantığa dâirdir.

161- **Risâlet el-Mantık:**

Kemâl Paşa-zâde'nın mantığa dâir üçüncü risâlesidir.

162- **Risâle fî Âdâb el-Bâhis:**

El-Kâzî 'Azudeddin (756/1355) 'in Âdâb el-Bahs risâlesi münazara usulünden bahseden ve kısmen mantığa bağlı olan bir eserdir.

163- **Talhîs el-Âdâb:**

Münazarada soru sormak usulleri hakkında risâle

164- **Şerh Âdâb el-Bahs:**

'Azudeddin el-İci'nin nr. 163'de bahsedilen risâlesinin şerhidir.

165- **Er-Risâlet el-Munîre:**

Tasavvuf ve mev'izeye dâirdir.

166- **Risâle fî Tahkîk el-Hakk ve İbtâl Sâ'ir es-Sûfîye fî er-Raks ve el-Deverân:**

Sofilerin raksını câiz görenlere reddiyedir.

167-**Risâle fî Madh es-Se'y ve ez-Zamm 'ala el-Batâle:**

Çalışmanın övülmesi ve tembelliğin kınanması hakkındadır.

168-**Risâle fî Madh es-Sabr:**

169- **et-Te'rîfât:**

Türlü konulardan bahseden ansiklopedik bir eseridir.

170- **Risâle Durar el-Ferâ'id:**

Türlü konulardan bahseden bir risâledir. Müellif risâleye ad koymamışsa da, ayrı mevzûları (ferîde) diye birbirinden ayırdığı için bu ad ile tanınmıştır.

171-**Risâle fî Tabakât el-E'immet el-Hanefîye veya Risâle fî Tabakât el-Muctehidîn:**

Akâid dâir bir risâledir.

172- **Risâle fî Tabakât el-Fukahâ':**

173- **Risâle fî Beyân el-Firak ez-Zâlle:**

Akâid dâir olup İslâmiyette batıl mezhepler hakkındadır.

174- **Risâle fî el-Mustalahât el-Muhaddisîn:**

Muhaddislerin ıstılahlarıdır.

175- **Risâle fî Tahkîk Te'rîb el-Kelimât el-A'cemiye:**

Arapça'ya başka dillerden giren kırk kadar kelimenin aslını inceleyen bir risâledir, incelediği kelimeler arasında Semerkend ve siyasa da vardır. Bu sonuncusunu Farsça (üç) demek olan se ile Türkçe "tertib" demek olan yasa'dan birleşmiş diye göstermektedir.

176- **Risâle min et-Teb'îzîye:**

Arapçadaki min edatı hakkındadır.

177- **Risâle fî Beyân Ahvâl ez-Zemâ'ir:**

Arapça'daki zamirler hakkında kaleme alınmıştır.

178- **Risâle fî et-Tazmîn:**

179- **Risâle fî el-Fi'l el-Mâzî:**

180- **Risâle fî Beyân el-Cem':**

Arapça'daki cemîler hakkındadır.

181- **Risâle fî Nisbet el-Cem':**

Arapça'da çoğulların nisbet takısı alamayacakları hakkındadır.

182- **Risâle fî Tahkik et-Taglîb:**

Taglîb, iki isim bir arada kullanıldığı zaman birinin ötekine galebesi demektir. Mesela Hasan ve Hüseyin'in ikisine birden Hasaneyn ab ve umm'ün ikisine birden abeveyn denmesi gibi.

183- **Risâle fî Tahkîk Vaz' Kâde ve 'Asâ:**

Kâde (olayazdı, azkalsın oluyordu) ile 'Asa (belki, umulur ki) kelimeleri hakkında yazılmıştır.

184- **Risâle fî Tahkîk et-tevessu':**

Tevessü, ikinci şahıs zamiri yerine üçüncü şahıs zamirinin kullanılmasıdır.

185- **Risâle fî et-Tevessu'ât el-Muste'mele fî Lisân el-'Arab:**

Arapçadaki tevessu'lar hakkında müellifimizin ikinci risâlesidir.

186- **Risâle fî Tafsîl mâkîle fî Emr et-Tefzîl:**

Arap gramerindeki tafdil sigâsı hakkında

187- **et-Tenbîh 'alâ galat el-Hâmil ve en-Nebîh:**

Arapçada yanlış söylenen kelimeler hakkındadır. Nüshaların çoğunda galat el-câhil diye geçmekte ise de doğrusu Galat el-Hamil'dir. Galâtât el-

Avam risâlesi diye de anılmıştır.

188- **Risâle fî Tahkîk el-Mu'ennes es-Semâ'iye:**

Başlangıçlar başka başkadır.

189- **Risâle fî Tezkîr el-Kavm ve Te'nîsihi:**

Kavm kelimesinin müzekker ve müennes olarak kullanılış yerleri hakkındadır.

190- **Risâle fî Hitâb el-Vahid Hitâb el-İsneyn:**

Arapçada bazen tekil tesniye ve iki kişiye çoğul sigasıyla hitab olunmasına dâirdir.

191-**Risâle fî enne Harf el-Vâv la yufîdu siva el-İştirâk:**

Arapça vav edâtı hakkındadır.

192- **Risâle fî el-İzâfât:**

193- **Şerh el-Vaz'iyet el-'Azûdîye:**

'Azudeddin el-İcî (756/1355)'nin risâle el-Vaz'iyet el-'Azudîye'sinin şerhidir.

194- **Hâşiye 'alâ Evvel Şerh el-Kâfîye:**

İbn el-Hâcib (646/1248)'ın el-Kâfiye adlı eserine Câmî (897/1491)'nin yaptığı haşiyenin başlangıcına talikâttır.

195- **Risâle fî Kavâ'id el-Furs:**

Farsça'nın kâideleri hakkındadır.

196- **Risâle fî Meziyet el-Lisân el-Fârisî 'alâ Sâ'ir el-Elsine mâ helâ el-'Arebiye:**

Farsça'nın Arapça'dan başka dillere üstünlüğü hakkındadır.

197- **Risâlet el-Es'ile ve el-Ecvibe:**

198- **Râhat el-Ervâh fî Def' el-'Âhât el-Eşbâh:**

Tâ'un ve vebânın dualarla giderilmesi hakkında risâledir.

199- **Risâle fî el-Nâzir fî el-Mir'ât:**

200- **İbn Sinâ'nın eş-Şeyh Ebû Sa'îd b. Ebî el-Hayr'e cevabının şerhi:**

201- **Risâle fî Tahkîk Lafz Celeb:**

202- **Risâle fî es-Serâb:**

203- **Risâle fî Tefsîl el-Firak el-İslâmiye:**

Akâid dâir bir risâledir.

KARA DEDE, KEMALEDDİN HALİFE (CUNKİ)1 VE 'İZZİYE HAŞİYESİ

Dr. Fikret Arslan*

Kanûnî devri (926-974 / 1520-1566) alimlerinden olan Kemaleddin Kara Dede Halife, tahminen h.900 Anadolu'da Sunse nahiyesinde doğmuş, ve gençlik yıllarını Amasya'da geçirmiştir2.

Yirmi küsur yaşlarında dericilikle uğraşan Kemaleddin Kara Dede, daha sonra h.926 (1519) yılında Amasya'ya müftü olarak tayin edilen Hatib Kasımoğlu ile aralarında geçen şu hadiseden dolayı mesleğini terk ederek onun hizmetine girmiştir.

Amasya'nın bazı ileri gelenleri yeni tayin edilen müftüye ziyâfet vermektedirler. Kara Dede'nin, bu ziyafet davet olunmadığı halde orada bulunması ve bu arada yemek pişirmek için odun toplanması gerektiğini gören müftü, Kara Dede üzerinde dericilik elbisesi olan, cahil görünümliyi, göstererek odun getirmesini istedi.

Kara Dede, müftü'nün kendisini küçümseyerek davranmanın, yegâne sebebi cahillik olduğunu anlayarak, odun toplamaya giderek içinde büyük bir infial hasıl olmuştur. Onlardan uzaklaştıktan sonra bir su kenarına gelerek abdest aldıktan sonra iki rekat namaz kılıp, yüzünü yere sürerek huşu içinde, elini açarak Allah'a (c.c.), cehaletten kurtulması ve ilme sâhip olması için duâ ederek, sonradan taşıyacağı odunları alarak yüzü kanlar içinde geri dönmüştür. Bunu gören

*Selçuk Üniversitesi. Fen Edebiyat Fak.

[1] Kâtib Çelebî, bu zatın Kara Dede diye tanındığını kaydetmektedir. Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullâh Hacı Halîfe, Keşf ez-Zunûn 'an Esâmi el-Kutub ve el- Funûn, nşr, Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, 1941. II. 1139

[2] H.K. geniş bilgi için bk. Atâî,(Nevî-zâde), Zeyl eş-Şekâ'ik, (Hadâ'ik el-Hakâ'ik fi Tekmilet eş-Şekâ'ik), nşr, Abdülkâdir Özcan, İst, 1409, II. 119-120

topluluktan bir kısmı, ona gülerek, odun toplamaktan meydana geldiğini zannettiler, topluluk dağıldıktan sonra, Kara Dede Hatib Kasımoğlu elini öperek, dericiliği terk edip ve ilme yöneleceğin söyledi. Müftü şöyle cevap verdi: Bu kadar olaylardan sonra mı ilmi talep ediyorsun? İlim, çok çalışmak, uzun zaman istiyor, azimetli ve sadakatlı olmak gerekir, özellikle hocasına karşı çok saygılı ve sözünü dinlemek gerekir, sen ise bu kadar zorluğu ve bağlılığı kaldıramazsın. Kara Dede ona çok yalvararak, kabul etmesini sağlayarak, öğretmesine de razı olur. Sabah olunca dükkanını satarak, bir Kur'an-ı Kerim satın alarak ciddi bir şekilde okumaya başlar.

Hocası:

Bu şekilde hocası olan yeni müftü Hatib Kasımoğlu'ya, bağlanan Kara Dede, azimle çalışmaya başlamıştır.

Aldığı Vazifeler:

(935/1528) yılında, Bursa'da Sultan Murad Medresesi'nde müderris olan Aklık Sinan Efendi'nin ders yardımcısı oldu. Bu vazifesini daha sonra aynı şehirde yirmi akçalık Bayezid Paşa medresesinden, sonra sırasıyla Amasya'da yirmibeş akçalık Büyükağa Medresesinde, Tire'de otuz akçalık Kara Kadi medresesinde, ve kırk akçalık Merzifon Sultaniye medresesinde devam ettirdi. (950/1543)'de Diyarbakır'da Hüsreve Paşa Medresesinde müderrislik ve müftülük yaptı. Hüsrev Paşa (952 /1545)'de Halep'te inşa ettiği medresedeki tedrîs vazifes ile fetva işlerini müellifimize vermiştir. (957/1550)'de terfi ettirilerek Hoca-zade Kurd Çelebi yerine İznik'te ki Süleymaniye Medresesinde tayin edildi. (965/1557)'de Yemalı Abdi yerine Kefe müftülüğüne yetmiş akçeyle getirildi. Cemaziyel Evvel (971/1563)'de azl olunmuş, tedris kürsüsü Mahmud Paşa müderrisi Elezzade'ye verilmişse de kabul etmediğinden, Kemaleddin Kara Dede mevkinde kalmıştır.

Vefatı:

Zilhicce (927/1564)'de yaşlılığı sebebiyle vazifesinden istifâ ederek altmış akçe ile tekaüd olmuş ve (975/1567)'de vefat etmiştir.

Öğrencisi:

Öğrencilerinden imamoğlu diye tanınan Molla Muhyeddin'dir.

Eserleri :

Kemaleddin Kara Dede bu kesif tedris faaliyetinin yanı sıra gece gündüz demeden Bursa'da telif ile meşgul olmuştur. Tefsîr, hadîs ilimlerinde geniş bilgiye sâhip idi. Fıkıh sahasında manzûm bir eser yazmıştır. Furu' ve usûl ilimlerinde de bazı risaleleri olduğunu kaynaklar kaydetmektedir. Tabakat al-Nuhat ve diğer ilimlerde resailleri ve ta'likâtleri3 bulunduğunu kaynaklarda görmekteyiz.4

---

[3] Bir kitabın açıklanması olarak kenarına veya ayrı bir eser olarak yazılan düşünceler, notlar.(Develioğlu, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitabevi, Ankara, 1986. S.1233.

Haşiye'ala'l- İzzi :

Eserleri arasında önemli bir yer tutan Haşiya 'ala Şarh 'İzzi az-Zancani5'nin (655/1257), at-Tasrif6 adlı eserine at-Taftazani'nin (791/1388)7, yaptığı şerh için kaleme aldığı bir haşiyedir8. az-Zancani'nin bu eserine h.VII (XIV) yüzyıldan itibâren bir çok şerhler yazılmıştır9.

Bunlar arasında büyük dil ve kelâm âlimi Sa'deddin at-Taftazani'nin ki de bulunmaktadır. at-Taftazani'nin bu şerhi Osmanlı alimlerinin de ilgisini çekmiş ve esere Kemaleddin Kara Dede Halife (Cunki) tarafından bir hâşiye yazılmıştır.

Bu haşiyenin Süleymaniyedeki kütüphânenin bazı bölümlerinde görebildiğimiz nüshaları şunlardır:

Laleli . 3057:

Eser 184 varaktır, yazısı taliktir. (994/1585)'de istinsah edilmiş olup eserin sonunda müellifin tercüme-i hali vardır.

Mehmed Hâfid Efendi . 411:

Eser 166 varak olup, yazısı nesihtir. (999/1590)'da istinsah edilmiştir.

Ayasofya . 4605:

Eser 273 varak olup, yazısı taliktir. (1002/1593)'de Hacı Muhammed b. Mustafa al-Mıhalici, tarafından istinsah edilmiştir.

Yazma Bağışlar . 2092:

[4] Şemseddin Sami, Kâmus el'alâm, 5. 3884; Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmâni, I-IV, Matba'a-i Amira, İst, 1308-1311, 4.79; İbn el-'İmâd, Ebû el-Felâh 'Abdulhayy el-Hanbelî, Şezerât ez-Zeheb fi 'Ahbar men Zeheb, I-VIII, Kahire, 1350-1351, VIII. 374.

[5] Asıl adı 'İzzuddin Ebû el-Fezâ'il İbrâhim b. 'Abdulvahâb b. 'İmâdduddin b. İbrâhim, Hk. bkz.es-Subki, Tabakâtu eş-Şâfi'yye, Dâru el-Ma'rife, Beyrut, ths, V.47-48; Bağdâtlî, İsmâil Paşa, Hediyyet el-'Arifîn, nşr. İbn el-Emin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç, İst, 1951, I.12; Kehhâle, 'Omer Rızâ, Mu'cem el-Mu'llifîn, Dimeşk, 1957-1960. I. 42. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul Milli Eğitim Basımevi,1979, 13. 525.

[6] Kâtip Çelebi, a.g.e, II.1139.

[7] Asıl adı Sa'dedîn Mes'ûd b. 'Omer, Hk . bkz. İbn Hacar, ed-Durer el-Kâmine, nşr, 'Abdulvâris Muhammed Ali, Dâr el-Kutub el-'İlmiyye, Beyrut, 1418, V. 214; es-Suyûtî, Buğyet el-Vu'ât, nşr, Muhammed Ebû el-Fazl İbrâhim, Kâhire, 1399, II. 285, İ. A, 12/1. 118-121.

[8] HK. bk. Kâtib Çelebî, a.g.e, II. 1139; Bursalı, Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, I-III, İst, 1333-1346.I. 305; Brockelmann (Carl), Gal: Geschichte dev Arabischen Litterature, I-II, Leiden,1943-1949. 1. 283 ; Gal, Supplementband, I-III, Leiden, 1937-1939. 1.497; Kehhâle, 'Omer Rızâ, Mu'cem el-Mu'ellifîn Terâcim Musannifi el-Kutub el-'Arabiyye, I-XV, Dimeşk,1957-1960 , VIII, 146.

[8] C. Brockelman bu esere yazılmış (20) kadar şerhi kaydetmektedir (bk. GAL, I. 283; S, I. 497-498.)

Eser 323 varak olup, yazısı nesihtir. (1028/1618)'de İsmail b. Eyüp tarafından istinsah edilmiştir. Eserin başından bir kaç satır eksiktir.

Nâfi Paşa .1441:

Eser 216 varak olup, yazısı taliktir. (1029/1619)'de istinsah edilmiştir. İki varak fihristine tahsis edilmiştir.

Mihrişâh Sultan . 428:

Eser 153 varak olup, yarısı taliktir. (1049/1639)de Muhammed Haız-zade tarafından istinsah edilmiştir.

Çelebi Abdullah Efendi. 362:

Eseri 150 varak olup, yazısı taliktir.(1052/1642)de istinsah edilmiştir. Eserin sonunda müellifin tercüme-i hali vardır.

Yûsuf Ağa . 358:

Eser 141 varak olup, yazısı taliktir (1057/1647)'de Abdusselam b. Abdulhamid tarafından istinsah edilmiştir.

Şehid Ali Paşa . 2546:

Eser 156 varak olup, yazısı taliktir (1067 / 1656)'de Es'ad b. Muhammed Yaver-zade tarafından istinsah edilmiştir.

Hamidiye . 1338:

Eser 150 varak olup, yazısı taliktir (1073/1622)'de mukabelesi tamamlanmıştır. Eserin başında tercüme-i hali vardır.

Laleli . 3056:

Eser 240 varak olup, yazısı taliktir. (1074/1663)'de Mustafa b. Abdurrahman tarafından istinsah edilmiştir. Eserin başında 7 varak fihristine tahsis edilmiştir.

Mehmed Arif-Mehmed Murad . 141:

Eser 143 varak olup, yazısı taliktir (1075/1664)'de Mustafa b. Muhammed Karahisarlı tarafından istinsah edilmiştir.

Laleli. 3058:

Eser 182 varak olup yazısı nesihtir. (1076 /1665)'de istinsah edilmiştir.

Tınovali .1672:

Eser 164 varak olup yazısı nesihtir. (1084/1663)'de, Kasım b. Seyfi tarafından istinsah edilmiştir. Eserin başında tercüme-i hali ve fihristi bulunmaktadır.

Kasideci-Zade. 638:

Eser 184 varaktır; yazısı taliktir. (1094 /1685) istinsah edilmiş olup başta 6 varak eserin fihristine tahsis edilmiştir.

Serez . 3512:

Eser 212 varak olup, taliktir. (1024/1615) de istinsah edilmiştir. Eserin başından 2 varak yıpranmıştır.

Bağdatlı Vehbi Efendi . 1827:

Eser 192 varak olup yazısı taliktir. (1105/1693)'de Ali b. Muhammed el-Kastamoni tarafından istinsah edilmiştir. Eserin başında 6 varak fihristine tahsis edilmiştir.

Hasan Hayri-Abdullâh Efendi. 95:

Eser 91 varak olup yazısı taliktir. (1109 /1697)'de Muhammed b. el-Mustafa tarafından istinsah edilmiştir. Eserin başında fihristi bulunmaktadır.

Hacı Mahmûd Efendi . 6053:

Eser 217 varak olup yazısı taliktir. (1111/1699)'de Mustafa b. Abdurrahman tarafından istinsah edilmiştir. Eserin başında sonradan eklenmiş 7 varak nesih yazı ile yazılmış fihristi bulunmakta olup sonunda müellifin Tercüme-i hali vardır.

Reşid. 934:

Eser 200 varak olup yazısı taliktir. (1129/1716)'da Muhammed b.El-Haci Hamid El-Kefevi tarafından istinsah edilmiştir. Eserin başında 6 varak fihristine tahsis edilmiş olup sonunda müellifin tercüme-i hali bulunmaktadır.

Yazma Bağışlar. 758/1:

Eser 145 varak olup yazısı taliktir. (150/727)'de Muhammed b. Ali tarafından istinsah edilmiştir.

Pertev Paşa. 564 :

Eser 202 varak olup, yazısı nesihtir. (173 /1759)'de istinsah edilmiştir.

Serez. 3515:

Eser 91 varak olup yazısı taliktir. (1200 /1785)'de istinsah edilmiştir.

Bağdatlı Efendi . 1858:

Eser 140 varak olup yazısı nesihtir. (1243/1827)'de el-Hac Muhammed, Mustafa b. Ahmed b. Ahmed el-Kıbrısi tarafından istinsah edilmiştir. eserin fihristi bulunmaktadır.

Servili. 329:

Eser 232 varak olup, yazısı taliktir.

Antalya-Tekellioğlu . 789/1:

Eser mecmuanın (1-146) varakları arasında olup yazısı taliktir. Eserin sonunda müellifin tercüme-i hali bulunmaktadır.

Ayasofya. 4606:

Eser 224 varak olup yazısı taliktir. Eserin başında 8 varak fihristine tahsis edilmiş, olup sonunda müellifin tercüme-i hali vardır.

Hacı Beşir Ağa (Eyüp) 184:

Eser 130 varak olup yazısı nesihtir. Eserin sonunda bir kaç varak eksiktir.

Yozgat. 672 :

Eser 340 varak olup yazısı taliktir.

Kılıç Ali Paşa . 974 :

Eser 162 varak olup yazısı taliktir.

Yazma. Bağışlar. 1241:

Eser 150 varak olup yazısı taliktir.

Zühdü Bey . 621 :

Eser 123 varak olup yazısı taliktir.

Serez . 3511 :

Eser 262 varak olup, yazısının bir kısmı nesih olup diğer bir kısmı taliktir. Eserin başında 3 varak fihristine tahsis edilmiştir.

Lâleli . 3058 :

Eser eksik olup, 18 varaktır, yazısı nesihtir.

Harput . 449/3 :

Eser eksik olup, 26 varaktır. Yazısı nesihtir.

PİERRE LOTİ'NİN TÜRKİYE'YE OLAN SEMPATİSİ*

Doç.Dr.Galip BALDIRAN**

Çağının en büyük gezgini diyebileceğimiz Loti, dünyanın hemen hemen bütün denizlerini, bütün limanlarını dolaşmış, Fransız Deniz Kuvvetlerinde görevli bir bahriye subayıdır. "İnsanın faniliğini, sürekli ümitsizliğini içinde duyarken, aradığı ve beklediği, huzurun getirdiği sükunetti."[1]

Loti, eski ve güzel olanı koruma duyarlılığı ile aradığı tüm gönül rahatlığını eski İstanbul'da bulur. Bu kentin asırlardır hiç değişmeyen çehresi, farklı ırklardan ve inançlardan oluşan halkın, barış ve hoşgörü içinde yaşaması onu çok etkiler. Abdülhak Şinasi Hisar'ın deyişiyle bu kentte: "hayat, daha müsterih, gönüller daha mütevekkil, ruhlar daha ermiş (...), elden kaçan bir kuvvet olan hayat, bu yerde başka yerlerden daha ziyade yavaşlıyor, istekler daha uslanıyor, kalpler daha sakinleşiyordu."[2]

Loti için, yüz yıl önce İstanbul'un bozulmakta olduğunu ilk gören çevrecidir diyebiliriz. Boğaz'da, Fatih Sultan Mehmet'in yaptırdığı kalelerin hemen yanında yükselen Robert Koleji'nin binalarına bakarak, doğayı bozan bu beton yığınlarına kızmaktan kendini alamaz.

14 Ocak 1850'de, Fransa'nın Rochefort kasabasında doğan Loti, on beş yaşına gelince ağabeyi gibi denizci olmak ister. Paris'teki Deniz Lisesi'nin sınavını kaybetse de moralini bozmaz. Ertesi yıl tekrar şansını dener ve sınavı başarır. İşte o günlerden itibaren tuttuğu günlüğü daha sonra yazacağı yapıtlarına kaynaklık eder.

---

* Bu bildiri 27 Nisan 2001 tarihinde S.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümünün düzenlediği "Pierre Loti ve Türkiye" konulu konferansta sunulmuştur. Pierre Loti uzmanı Dr.Marie-Paule de Saint-Léger de konuşmacı olarak katılmıştır

** S.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

[1] Abdülhak Şinasi HİSAR, **İstanbul ve Pierre Loti**, Baha Matbaası, İstanbul, 1958, s. 46.

[2] **A.g.y.**, s. 48.

Türkiye ile ilk tanışması Jean Bart gemisinde asteğmen olarak çalıştığı sırada olur. 20-25 Şubat 1870 tarihlerinde gemisi İzmir limanına demirler. Loti, ilk kez bir Türk kentini, karanlık bir gecede görür. Yağmur altında ilerleyen deve kervanlarının çanlarını duyar, ve kentin siluetini bu atmosferde defterine not eder. Sokakta uluyan köpekleri anlatırken adeta bir masal dünyasından söz eder gibidir.

Aradan yedi yıl geçer. Bu kez 1876'da yine gemiyle o zaman Osmanlı toprağı olan Selanik limanına gelir. Bu geliş aslında mecburi bir geliştir. Tarihte "Kız Vakası" ya da "Selanik Vakası" olarak bilinen olaylar sırasında Fransız Konsolosu Moulin ile Alman Konsolosu Abbott'un galeyana gelmiş Müslüman halk tarafından öldürülmesi üzerine, Batılı ülkeler suçluların bulunup cezalandırılmasında ısrar ederler. Gövde gösterisi olarak zırhlılarını Selanik limanına gönderirler. Osmanlı Hükümeti Batılı devletleri yatıştırmak için alelacele bulunan altı kişiyi halkın gözü önünde asar. Loti ayrıntıya girmeden bu olaya **Aziyade** romanının ilk sayfasında değinir.[3]

Loti, yavaş yavaş haritadan silinmek için uğraşılan Osmanlı İmparatorluğunun yok oluşuna çok üzülür. Gelmekte olan sonun acısını sanki bu ülkenin bir ferdiymiş gibi yakından hisseder. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşının kapıda oluşunu sezer ve İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalır.

Loti, Fransa'ya dönüşünde İstanbul'dan ayrılmanın üzüntüsünü yazarak gidermeye çalışır. Günlüğüne kaydettiği olayları romana dönüştürerek, ilk romanı **Aziyade**'yi ortaya çıkarır. Jules Lemaître bu kitaptan şöyle söz eder: "Edebiyatın en büyük başyapıtları bile beni böylesine heyecanlandırmamıştır."[4]

Loti **Aziyade**'de, V. Murat'ın Sultan Abdülaziz'in yerine tahta çıkışına, bir süre sonra da II.Abdülhamit'in sultan oluşuna değinir. 23 Aralık 1876'da ilan edilen I.Meşrutiyeti de unutmaz.

Loti, Fransız Ordusunun bir subayı olması sebebiyle **Aziyade**'yi yayımlamak için resmen izin almak zorundadır. Bu konu yazarın canını sıkar ve romanı isimsiz olarak yayımlatır. Bu arada, Loti **Aziyade**'nin kahramanı olan Hatice'nin öldüğünü öğrenir. Bu haber onu fazlasıyla üzmüştür. Aslında Aziyade, Loti'nin Hatice'nin gerçek adını gizlemek amacıyla uydurduğu bir isimdir. Kelime ilk bakışta bize azat etmeyi çağrıştırmakta olup, son eki olan –yade ise Feride, gibi bir isme benzetilmeye çalışılmıştır. Bunun sebebi de Hatice'nin evleninceye kadar

---

[3] Bkz., Galip BALDIRAN, "Pierre Loti'nin Aziyade'sinde Osmanlı Başkentine Tarihsel Bir Bakış", **Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 1, Ankara, Haziran 2000, ss. 17-25.

[4] Jehan DESPERT, **Le Douloureux Amour de Pierre Loti**, Editions de la Lucane Ovale, Saint-Ouen-en-Brie, 1995, s. 29.

köle olarak yaşamasıydı. Zira köle olan bir kadın, ancak köle olmayan bir erkekle evlendiği vakit kölelikten azat edilmiş olurdu.

Aradan on yıl geçer, Loti tekrar Türkiye'ye döner. Bu kez Romanya Kraliçesi Elizabeth'in daveti üzerine Bükreş'e uğrar, oradan İstanbul'a gelir. Aziyade'nin öldüğünden emin olmak için onun mezarını bulur. 6-10 Ekim 1887'de yapılan bu yolculuktan **Doğudaki Hayalet** (*Fantôme d'Orient*) ortaya çıkar. Bu gezi sırasında ilginç bir olay yaşanır; Loti, Aziyade'nin mezar taşını mezarlıktan gizlice kaçırarak gemisine götürür. Taşın bir benzerini yaptırıp mezara koyar. Orijinal taşı ise Rochefort'daki camiyi andıran evinin salonunun ortasına yerleştirir.[5]

Loti'nin 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı başlamadan İstanbul'dan ayrıldığını söylemiştik. Bu savaşla ilgili olarak günlüğüne şunları düşer:

> *Türkiye'den ayrıldım, fakat oraya tekrar dönmek üzere kendime söz verdim. Bu yeminimi tutmak için yaptığım girişimlerim sonuçsuz kalıyor; bu zaman süresince benim zavallı İstanbul'umu harap ediyorlar, haberler durmadan daha korkunç bir şekilde birbirini izliyor. Bu denli cesur olmalarına rağmen Türklerin bu savaşı kesinlikle kaybettiklerini görüyor ve onların başına gelecekleri kestiremiyorum (...). Madem ki benim Fransız subayı olarak Türkiye'ye dönmem mümkün değil, ben de Türk olacağım. Batı Avrupa'ya karşı hiçbir bağlılığım kalmadı.*[6]

12-15 Mayıs 1890'da Loti, Türkiye'ye dördüncü seyahatini yapar. Bu kez, **İstanbul 1890** isimli yapıtını kaleme alır. Burada, kentin kozmopolit yapısından duyduğu hazzı ve huzurlu birliğinin bozulmamasını vurgular. Ama bu kentin korunması gereken güzelliklerinin yavaş yavaş kayboluşuna üzülür. Hatta ülkenin ilk elektrik santrali olan Kovada Elektrik Santralinin şehri bozacağını düşünerek yapımına karşı çıkar. Bu konudaki düşüncelerini de padişaha söylemekten geri kalmaz.

Loti, 12-28 Mayıs 1894 tarihlerinde yine İstanbul'a döner. Bu defa yazılarının konusu, İstanbul'dan çok, Bursa olmuştur. Bursa'ya Fransız Büyükelçisi Paul Cambon ile birlikte gider. Özellikle Yeşil Cami'nin huzurlu atmosferi onu çok etkiler. Bu seyahatini **La Galilée (1895)** adlı eserinde anlatır.

10 Eylül 1903 tarihinde Loti, gerçek adıyla Julien Viaud yarbay rütbesiyle İstanbul'a altıncı kez gelir. Elli üç yaşındadır. Fransız Büyükelçiliğinin karakol gemisi olan Vautour'un komutanlığına yükseltilmiştir. 24 Mart 1905 yılına kadar İstanbul'da görev yapar. Bu,

---

[5] Bkz., Alain QUELLA-VILLEGER., **Pierre Loti L'incompris**, Presses de la Renaissance, Paris, 1986, s. 371.

[6] Alain QUELLA-VILLEGER., "Büyük Türk Dostu Loti, Louis Barthou Aracılığı İle **Aziyade**'den Atatürk'e", **Türkiye İçin Mektuplar**, (Türkçesi: Sevim Sönmez), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 42.

yazarın en uzun kaldığı dönemdir. Yaklaşık bir buçuk yıl kadar sürer. Bu gelişinde ise, **Düş Kırgınları**'nı (*Les Désenchantées*) yazar. Kitap, "Çağdaş Türk Kadınının Romanı" olarak kabul edilir. Türk kadınının ruhsal anlamda özgürlük arayışını, haremdeki kadının zulme maruz kalmasını anlatır. Bir önceki gelişinde, haremde yaşayan kadının halinden şikayet etmediğini söyleyen Loti, bu kez fikir değiştirmiştir: "Bu kadınlar, düşünen, özgür ve sorumlu varlıklar olarak kendilerine daha fazla önem verilmesini, erkekleri evlerine kabul edebilmelerini, nişanlılarıyla görüşebilmeyi istemektedirler."[7] **Düş Kırgınları**'nda Loti'nin İstanbul'a, Türk Ulusuna, İslam'a bağlılığı artık, bir çeşit eleştiriye, bir tür umutsuzluğa dönüşür. Can çekişen Türkiye sisler ve karanlıklar arasından görünmeye başlar.[8] Loti'nin İstanbul'dan komutanına yazdığı tarihsiz bir mektup, İstanbul'un ve İzmir'in Yunanlıların eline geçmesiyle ortaya çıkabilecek olaylara ışık tutması açısından oldukça ilginçtir:

> *Sayın Mareşal'im,*
>
> *Size göndermek cesaretini gösterdiğim çok emin kaynaklardan temin edilmiş bu belgeleri okumak lutfunda bulunmanızı istirham ederim. General F.d'Espérey'in* bu hususu teyit eden ilk kişi olacağından eminim.*
>
> *Türkler, bağıra çağıra Fransa'nın himayesini istiyorlar; bunu orada gidip kurmaktan daha kolay bir şey olamaz; böylece, bir taşla Doğu'ya barış getirilmiş hem de prestij kazandırılmış olur; üstelik, bu sayede son derece değerli müttefikler de edinmiş oluruz.*
>
> *İstanbul ve İzmir'i, Yunanlı denen bu (.....) küçük millete vermeye kalkışmak, sadece haksızlıkların en büyüğü olmakla ve Fransa'ya en büyük zararı vermekle kalmaz, aynı zamanda çok da kan dökülmesine yol açar, çünkü, Türkler hiçbir mazereti olmayan bu aşağılanmaya boyun eğmeyeceklerdir ve gerektiğinde, çaresizlik nedeniyle girişebilecekleri kıyımları daha şimdiden hazırlıyorlar bile...*
>
> *Kaldı ki İngiliz ajan provokatörleri, bulanık suda balık avlamak için, bu kıyımlara zemin yaratıyorlar. İstanbul'da Yunanlılar şimdiden her yere kendi milli bayraklarını asmaya cesaret ediyorlar; sokaklarda Fransız subaylarını itip kakmaya, kahvehanelerde, sigaralarının dumanını yüzlerine üflemeye cesaret gösterebiliyorlar. Bize "şu sersem Fransızlar" dan başka bir şekilde hitap etmiyorlar.*
>
> *İstanbul'da, evvelce Selanik'te de olduğu gibi, hemen her gün Türk mahallelerini ateşe veriyorlar, şimdiye kadar 60 000 ev tamamen yakıldı ve barınaksız kalan binlerce zavallı Türk çareyi kırlara sığınmakta buluyor.*
>
> *Aynı Yunanlılar, İzmir'i adeta bir tiyatro gösterisi gibi ele geçirdiler, hemen ardından da, güpegündüz, sokak ortasında, Türk nüfusu katletmeye başladılar, bundan İzmir'in yabancı toplumu da nasibini aldı. İzmir üzerinde ne gibi bir hakları var ki? Bunlar, kıyı kesimlerindeki çok küçük bir azınlıktan*

---

[7] **A.g.y.**, s. 44.

[8] Bkz., **a.g.y.**, s. 44.

* Louis Franchet d'Espérey (1856-1942): Fransız Mareşali. Haziran 1918'de Makedonya'daki Doğu Müttefik Ordularının Başkomutanlığını yapmış olup, 23 Kasım 1918'den sonra da İstanbul'daki İşgal Kuvvetleri Komutanlığını üstlenmiştir. Zaman zaman Türklere yakın görünmüştür.

başka hiçbir şey değiller; iki kilometre içeri girildiğinde yoğun bir Türk nüfusuyla karşılaşırsınız.

Orada, Yunanlılara olumsuz duygular beslemeyen ve bu sözlerimi doğrulamayacak tek bir Fransız, tek bir subayımız bile yoktur.

Sayın Mareşal'im, bunları açıkça ifade ediyorum, hiçbir şey söylediklerimi ispatlamaktan daha kolay olamaz, yeter ki bunu benden istemek lütfunda bulununuz.

Sayın Mareşal'im, en derin saygılarımın kabulünü arz ederim.[9]

Pierre Loti

Julien Viaud, Batıdan gelen devrimci hareketlere karşı çıkar. Öte yandan fakirleşen ve her an patlamaya hazır olan halkın ne yapması gerektiği üzerinde yorumda bulunmaz, öneri getirmez. Bu dönem Jön Türkler dönemidir, onları da fazla sevmez.

1910'da Loti'yi yine Türkiye'de görüyoruz. Bir toplantıya katılmak amacıyla İstanbul'dadır. Prens Abdülmecit ile söz konusu toplantıda bir araya gelirler. Aralarında iyi bir dostluk oluşur. 1910'dan, Pierre Loti'nin ölüm yılı olan 1923'e kadar mektuplaşmaları sürer.

Loti, 1911-1912 yıllarında yapılan Trablusgarp Savaşında İtalyanların Trablusgarp'ı işgal etmelerini kınamıştır. 1912-1913'de yaşanan Balkan Savaşında, Loti yazılarıyla hep Türkiye'nin yanında yer almıştır. Adeta Fransa'dan Türkiye'nin sözcüsü gibi sesini yükseltmiştir.

Loti 1913'de yazdığı **Can Çekişen Türkiye**'de (*La Turquie Agonissante*) Fransız Kamuoyunun dikkatini Türkiye üzerine çekerek, Türkiye'nin parçalanmasına kayıtsız kalınamayacağını haykırmıştır.

"Loti'nin Türkiye'ye beslediği dostluğu çoğu kez, sadece Abdülhamit'in hükümdarlığı altındaki Osmanlı İmparatorluğuna karşı duyduğu hayranlığa indirgeyenler de olmuştur."[10] Ama şurası bir gerçek ki, Loti Türk insanını ve özellikle İstanbul'u çok sevmiştir. Türkiye'yi savunduğu için Ermeni, Sırp ve Yunanlılardan tehdit mektupları bile almıştır. Tüm bu zor günlerin nişanesi olarak kendisine, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından özel olarak dokutturulmuş bir halı ve beraberinde Atatürk'ün yazdığı, 4 Eylül 1921 tarihli bir mektup Türkiye'nin Fransa Büyükelçisi ve eşi tarafından bizzat takdim edilmiştir. Bu dönem Meclis Başkanlığını Mustafa Kemal yürütmektedir. Mektup aynen şöyledir:

---

[9] Pierre Loti, **Türkiye İçin Mektuplar**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, ss. 118-121.

[10] Alain QUELLA-VILLEGER., "Büyük Türk Dostu Loti, Louis Barthou Aracılığı İle **Aziyade**'den Atatürk'e", **Türkiye İçin Mektuplar**, (Türkçesi: Sevim Sönmez), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 46.

Sayın Pierre LOTİ,

Türkiye Büyük Millet Meclisi Paris Mümessilinin hareketinden istifade ederek Türklerin büyük ve asil dostuna karşı perverde ettiği hissiyat, minnet ve şükranı tekrar beyan etmeyi kendisine bir borç bilmiştir.

Tarihin en karanlık günlerinde sihrengiz kalemiyle daima Türk Milletinin hakkını teyit ve müdafaa etmiş olan üstad için Türk Milletinin beslediği derin ve sarsılmaz muhabbet hislerine, İstiklâl Mücadelesinde şehit düşen erkeklerimizin yetim bıraktığı kızlarımız tarafından göz yaşları arasında dokunan bu halı şehadet edecektir.

Naçiz kıymeti, delalet ettiği manadan ibaret olan bu hediyemizi haksever ve civanmert büyük Fransız'a beslediğimiz şükran hissine delalet olarak telakki ve kabul buyurmanızı rica ederiz.[11]

Türkiye Büyük Millet Meclisi Reisi
Başkumandan Gazi Mustafa Kemal

Ne yazık ki, Loti bu mektuba bizzat kendisi cevap yazamaz. Zira ölüm döşeğindedir. Ancak sekreteri aracılığıyla bu görevi yerine getirir. 7 Mart 1922 tarihli Jean Berger tarafından Mustafa Kemal'e gönderilen mektupta şunlar ifade edilmiştir:

Müşir Paşa Hazretleri,

Mösyö Pierre Loti, el yazınızla kıymetli mektubunuzu aldı ve babaları davaların en mukaddesi uğrunda şehit düşen harp yetimlerinin göz yaşları arasında işlenmiş olmak itibariyle hediyelerin kalbe en müessirini teşkil eden halıyı yüksek adınıza getiren Ankara Milli Hükümetinin delegelerini kabul etmek kıvancına nail oldu.

Gözlerine yaş getirecek raddelerde kendisini duygulandıran bu yeni ve yüksek teveccüh eseri karşısında size nasıl teşekkür etmeli? Hiç olmazsa bu teşekkürler kendi elinden çıkmış olmalıydı. Eyvah ki artık bu kadar bir sevinçten bile mahrumdur. Bu dakikada pek hastadır. Muazzez vatanınız lehinde girişmeye mecbur kaldığı cidal ile yıpranmıştır. Yunan saldırısı karşısında Türkiye'yi müdafaasından dolayı Avrupa'nın tahkirleri, istihzaları ve alçaklıkları yüzünden ölgün bir hale gelmiş olduğundan artık kuvvetsiz düşmüştür. Ve kendisini mazur görmenizi rica ediyor.

Fakat Türk Milletinin tükenmek bilmez ve zeval bulmaz surette göstermek lütfunda bulunduğu dostluk, ıstıraplarına biraz sükûn vermiştir.

En minnetterane teşekkürlerini kabul etmenizi ve Türkiye Büyük Millet Meclisi azalarına kabul ettirmek lutf-i tavassutunda bulunmanızı kalbinin en derininden niyaz eder Paşa Hazretleri.

Zat-ı samilerinin en sadık ve en muti hadimi olmakla kesb-i şeref eylerim.[12]

Pierre Loti adına: Jean Berger

---

[11] Gazi Mustafa Kemal, Pierre Loti'ye Türkiye Büyük Millet Meclisi Adına Şükran Mektubu, **Türkiye İçin Mektuplar**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 205.

[12] Bu mektup Hakimiyet-i Milliye Gazetesinin 7 Mart 1922'de yayınladığı Jean Berger'nin mektubunun çevirisidir. Ayrıca mektup aynen, **Türkiye İçin Mektuplar**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 206 da yer almıştır.

ALLI İLE FIRFIRI: BİR MASAL ÇÖZÜMLEMESİ

Yrd. Doç. Dr. Gülbün ONUR*

Arş. Gör. Dilek SARICA (ZERENLER)**

Oğuz Tansel, Adnan Binyazar'ın (1996) ifadesiyle 'Bir kanadı halk, bir kanadı duygu, bir kanadı bilgelik, üç kanatlı bir masal kuşu'dur. Tansel, derlediği masalları yayımlarken her masalcı gibi onları kendi süzgecinden geçirmiş, değişiklikler yapmış ve bir ozan-yazar kimliğiyle belli dünya görüşü ve ilkeleri doğrultusunda hikayeleri biçimlendirmiştir. 'Masal anlatanların, türkü söyleyenlerin, aslını bozmadan, değiştirmeler yaptıkları gerçektir. Ben de sözlü gelenekten aldıklarımı yazılı olarak veren masalcıyım (...) işlediğim masallarda anlamı, olağanüstü büyü öğelerini doğaya yaslandırarak dünya görüşüme yaklaştırmaya çalıştım' diyen Oğuz Tansel(1985), 'Türk geleneği, "en masalımsı" anlatılanları bile gerçeğe yaklaştırma eğilimindedir' diyen öğretmeni Boratav'ın görüşüne yaklaşır(Boratav, 1973; 81). Başka bir deyişle, kendisi masalın etkisinde kalıp masal dünyasında kaybolmaz, masalı kendi dünyasına uydurmaya çalışır.

Oğuz Tansel'in masallarında yapmış olduğu değişikliklerin başında tekerlemeler gelir. Tansel, okuru masal atmosferine hazırlayan, gerçeklik ile hayal arasındaki belirsizliği dile getiren tekerlemeleri olduğu gibi

* Selçuk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

** Selçuk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Elemanı.

kullanmaktan kaçınmıştır. Masalları yazıya geçirirken hangi yöntemi kullandığını şöyle belirtir. 'Sözlü gelenekte masalı tatlandıran yinelemeleri attım. Masallarımı, bazı masalcıların yaptığı gibi, tekerlemelere, yuvarlamalara boğmadım'(Uyguner 1996; 35). Oğuz Tansel kalıplaşmış 'Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde, vaktin birinde' gibi tekerlemeleri kullanmak yerine masallarına 'mavi zaman içinde, mavi vaktin birinde', 'öncelerin öncesinde, mavi urunun berisinde', 'ilksiz mavi urunda, mavi vaktin birinde' sözlerini kullanarak başlar. Tekerlemelerle sağlanan masal atmosferi, Tansel'de belirsizliği ve gizemi içeren kendine özgü kalıplar kullanılarak sağlanır.

İncelemeye çalışacağımız *'Allı ile Fırfırı'*da da Oğuz Tansel kendine özgü bir masal başlangıcı yapar. 'Zaman zaman içinde, mavi vaktin birinde, bir padişahın bi'tecik kızı varmış'. Tansel, maviyi masalların özellikle başlangıcında kullanarak gerçeğin terk edilip yeni bir evrenin kapısının aralandığını, masal dünyasına girildiğini vurgular. 'Bu kız hem güzel hem de zeyrekmiş. Evlenecek yaşa gelince isteyenleri beğenmez bu kız' cümlelerinde kız sözcüğünün tekrarı ister istemez dikkatleri üstüne çektiği gibi masaldaki olayların bu kız etrafında gelişeceğini de ifade eder. 'Bir evde bir kız, hele padişah kızı olursa' cümlesindeki 'hele' bağlacı ile kızın padişah kızı olarak ayrıcalığı vurgulanır. Padişah kızı olarak en az padişah kadar güçlü olduğu sadece topluma değil aynı zamanda doğaya da adeta hakim olduğu, insanlar kadar doğanın da ona kul köle olacağı 'sular durur, dağlar yürür, tavşanlar uçar' sözleriyle ifade edilir. Doğa imgeleriyle bezenmiş ilk paragrafta olmazı olur kılma çabası görülür. Padişahın evlenecek yaşta bir kızı olduğunun altı çizilerek toplumun bu konudaki değer yargısı ve beklentilerine işaret edilir. Tarık Dursun K.' nın (1996) belirttiği gibi, 'Her masal ayrıca bir çeşit eleştirmedir de. Kendi çağını, kendi çağının yaşama düzenini,' yaratmış olduğu kahramanlarla karşılaştıkları zorlukları ve çabaları kullanarak eleştirir. *Allı ile Fırfırı* adlı masalda da padişah kızı olmasına rağmen kızdan toplumun istekleri doğrultusunda hareket etmesi beklenir. Masal, gerçekçilik düzlemine çekilerek bir sosyal gerçeğin altı çizilir. Bu genel yargılardan sonra 'Güzel de olsa çoğu çekilmez bunların' diyerek erkeklere özgü belli bir tavrın anıştırıldığı görülür.

'Günler şimşekçe çakıp geçer, aylar yıldızca akıp geçer' diye başlayan ikinci paragrafta 'şimşek ve yıldız' gibi ışık imgelerinin gün ve ay için kullanılması masalda zamanın çabuk geçtiğine, ne kesin ne de yaklaşık olarak geçen belli bir zamandan söz edilemeyeceğine işaret eder. Toplum kadar padişah da kızına baskı yapmakta, kısa zamanda kızının evlenmesini istemektedir. Kız isteklere boyun eğmiş gözükse de kaderine bir anlamda meydan okur. 'Padişah babam, yarın sabah, günün burnuyla, penceremden,

karşı yolu gözetleyeceğim. Kim olursa olsun, ilk geçen ergen erkekle evleneceğim' cümlesinde, hem babasına, hem toplumun değer yargılarına, hem de 'yarın sabah' sözleriyle zamana karşı meydan okuduğu anlatılmak istenir. Hemen ertesi sabah kiminle olursa olsun evlenmeye karar vermesi, aslında son derece seçici olması gereken bir durumda kendisinden beklenenin ne denli uygunsuz olduğunun serzenişli bir ifadesinden başka bir şey değildir. Belli ki, evlilik gibi önemli bir kararı toplum baskısı sonucunda mecburen kabul ettikten sonra evleneceği kişinin kim olacağı konusunda seçici olmasının bir anlamı olmayacaktır. Kader olarak değerlendirilen ama aslında hiç de öyle olmayan durumu en azından bir isyan sonucu kabullenecek ve ilk geçen kişiyle evlenecektir. 'Babası, kızının, kendine, koca seçme kolaylığına hem seviniyor hem de üzülüyor' cümlesinde kızın yaşadığı ikilemi babasında da görmek mümkündür. Masalda aynı kişinin hem 'padişah' hem de 'baba' kimliğinden bahsedilir. 'Padişah' kimliği ile toplum baskısı, toplumla aynı yargıya sahip kişi özelliği ön plana çıkarılırken aynı kişinin baba özelliği de verilir. Kimlikte ikilem yaşanırken duyguda da ikilem yaşanır. Çünkü bir yanda kızının evlenme yaşına geldiğine inanan padişah, diğer tarafta da kızının 'koca seçme kolaylığına' üzülen bir baba vardır. Padişah bile olsa, baba, toplumun yargısına boyun eğecektir.

Alınan bu karardan sonra olayların anlatımında şimdiki zaman kullanılarak eylemin başladığı belirtilir. 'Günün ilk ışıkları içinde Alkuşaklı bir adam geçiyor karşıdan' cümlesindeki 'ilk ışık' imgesi daha önce belirtilen 'şimşek ve yıldız' imgelerini de anıştırmasıyla kızın yüreğinin sesini aydınlatmak yerine onu karanlığa yönelten, yok edici, aldatıcı bir anlam üstlenir. Kız günün ilk ışıklarıyla karşılaştığı ilk adama 'Benim suruma sen düştün, seninle evleneceğim' diyerek isteğini net bir şekilde anlatır, evlenecektir, kaçış yoktur. Padişah kızı olarak her şeye hakim bile olsa, yazgısının önünde eğilmesi gerektiğinin, kaderinin toplumun bir buyruğu olduğunun altı çizilir.

'Olur ama ben buralı değilim. Ülkem, evim buraya çok uzak' diyen adam önce bu ani isteği kabul etse de, sonra 'ama' ile durumunu açıklar. 'Ülke' ve 'ev' ile insanlar için yaşadıkları mekanın, toprağın önemi, 'uzak' ile de bu işin olmazlığı verilmek istenmiştir, ama reddedilmesi zor bir teklif oluğu için Allı, Fırfırı'yı eş olarak kabul edecektir. Kader iki karakter için de kaçınılmaz olan birlikteliği getirmiştir. Birden başlangıçtaki hızlı temponun düştüğü, olayların yavaş ilerlediği, zamanın yavaş geçtiği görülür. Arabayla başlayan yolculuğa yaya olarak devam edilmesi, gidilen yerin ulaşılmazlığını ve mücadeleyi vurgulamaktadır. Vardıklarında ise demir kapının açılması için kullanılacak olan 'iri anahtar' gizemi ve mücadelenin bitmediğini

belirtir. Çünkü demir kapı kızın yabancı olduğu başka bir dünyaya açılacaktır.

Eve vardıklarında Allı'nın eşine teslim ettiği kırk anahtardan sadece otuz dokuzunu kullanılmasını istemesi masalın gizemini arttırır.'Otuz dokuz, kırk' gibi rakamlar kullanılarak uçsuz bucaksız hayal gücünde bir sınır çizilmiş, geniş zaman kavramı gerçeğe yaklaştırılarak belirli hale getirilmiştir. Aynı durumu *Allı ile Fırfırı'* nın paraleli olduğu belirtilen *Cinderella'*da da görmek mümkündür. *Cinderella'* da belirsiz masal zamanı 'Gece yarısı büyü bozulacak. Bu yüzden saat on iki olmadan önce oradan ayrılmalısın' uyarısıyla gerçeğe yaklaştırılmış, zamana bir sınır konulmuştur. Allı'nın '... otuz dokuz odasını aç gör, gönlünce gezip eğlen. Yalnızca kırkıncıyı açayım deme sakın' sözlerine rağmen kız 'günler sonra' merakına yenik düşerek alacakaranlık odaya girer. Alacakaranlığın belirsizlik ve gizemli anlamı 'küçük pencere'nin kullanımıyla pekişir. Hem ışık içeriye az girmektedir, hem de dışarıyı görme alanı iyice daraltılmıştır. Işık imgesinin loş işlevi odaya girildiğinde aydınlığa değil, karanlığa doğru bir adımın habercisidir. Küçük pencereden dışarıya bakan Fırfırı yalnızca kocasının mezarda bir ölünün ciğerini yediğini görür. '... çukurun içinde ölünün ciğerini yiyor. Bunu görünce kızın ödü kopuyor. (...) Gömülüp kalıyor acı düşüncelere.' cümlelerindeki 'Ölünün', 'görünce', 'ödü', 'gömülüp' kelimelerinde 'ö'lerle kurulan ses uyumuyla kızın gördüklerinin iğrençliği ifade edilir. 'Gömülüp kalıyor acı düşüncelere' cümlesindeki 'gömülmek' fiili ile de kızın kaderin karanlığına gömülmesi, karanlığın derinliği ve ürkütücülüğü belirtilir.

Allı, akşam karanlıkta ortaya çıkıp Fırfırı'yı sorguya çeker. *Cinderalla'*da da saat on iki olduğu zaman gerçekle yüzleşme korkusu vardır. İki karakter de olmamaları gereken yerdedirler. Yasaklanan şeylere karşı insandaki içgüdüsel merak duygusunun altı çizilir. Okuyucu, doğal şekilde anlatıldığı için yaşanılanı kaderin cilvesiymiş gibi düşünür, karakteri suçlamaz. İki karakterin de o noktaya kendi istekleri dışında, yazgıları nedeniyle geldikleri duyumsatılır. Kızın Allı karşısında direnmeden yenik düşmesi söz konusudur, dayanamayıp gördüklerini anlatması Allı'nın insan kimliğinden çıkıp hırlayan bir canavara dönüşerek masalda bir grotesk imge oluşturmasına sebep olur. Fırfırı'nın kaçarken 'on beş dakikalık zaman' istemesi ile masal zamanı gerçeğe yaklaştırılır. Allı'nın evi, yapı olarak karanlığın, gizemin, zincirlenmiş esirlerin bulunduğu ortaçağ şatolarını anımsatır. Erkek söylemine ait 'Ardından kurşun atsan yetişmez' sözü ile Allı'nın ne kadar çabalasa da kıza ulaşmasının zor olacağı belirtilir.

Masal kahramanını zor durumdan kurtaran 'nine' ile Türk motifleri belirgin olarak kullanılmaya başlanır, erkek dünyasından kadın dünyasına

geçilir. '... boynumdaki, bileklerimdeki altın, elmas bezekleri vereyim, giyitlerimizi değişelim. Benimkileri sen giyiver, seninkileri bana ver' diyen kızın durumunu, görünümünden, yüzünün kırmızılığından, gözlerinin korku dolu olmasından anlayan nine, sorgusuz sualsiz kızın teklifini kabul eder. Şefkat, bilgelik gibi özelliklere sahip ninenin, kızın zamanının olmadığını, yardım etmesi gerektiğini sezmesi çarpıcı bir şekilde verilir. Ninenin bezeklerin karşılığını vermesi gerektiği düşüncesi olağanüstü olayların başlangıcıdır. Üç ceviz ile fantastik dünyaya geçiş sağlanır. Rastlantının olay örgüsünün ilerlemesine hizmet etmesi söz konusudur. Olağanüstü olayların başlangıcı *Cinderella*'da iyilik perisinin değneği ile gerçekleşirken, bu masalda kullanılan motif ninenin üç sihirli cevizidir. Kız geceyi dışarıda geçirse de ninenin yardımı sayesinde kendini emniyette hisseder. 'Ortalık ağarınca' araba ile ve yaya olarak gelmekte zorlandığı yolu hızla kat eder. Olağanüstü bir güç ve mücadele sonucunda ulaşılan yerin tanımı için 'konak, padişah, cariye' gibi Türk motifleri kullanılır. Kızın bulunduğu iç mekanlar çok odaların bulunduğu büyük evlerdir. Kız kendi değer yargıları doğrultusunda karar vererek, kendisine yardım edileceği düşüncesiyle gittiği yerden olumsuz yanıt almasına rağmen ilk kez direnir. Sonunda hizmetçi olarak konağa alınır.

'Günlerce mutfak yumuşlarını görür' cümlesinin de belirttiği gibi kız için durağan zaman söz konusudur. Cinderella, Fırfırı'dan farklı olarak varlıklı bir babanın kızı iken kendi evinde hizmetçilik yapmaya başlar. Fırfırı ise bir padişah kızı olarak konaktadır, fakat mekanı ve konumu farklıdır. Baştan itibaren Fırfırı da var olan korku 'Hiçbir yere çıkmaz' cümlesiyle vurgulanır. Korku kızın kimlik saklamasına sebep olmuştur.

Masalın bundan sonraki kısmında ise başlangıca dönülür. Çünkü yine bir padişah ve onun da evlenme zamanı gelen 'bi'tecik' oğlu vardır. Kızın konumunu oğlan almış, aynı sorunla karşı karşıya kalınmıştır. Fakat dilek açısından oğlan kızın aksine umutludur, evliliğe olumlu bakmaktadır. *Cinderella*'da kral, oğlunun şerefine bir balo düzenleyip ülkesinde prensle tanışmak isteyen kızları baloya davet ederken *Allı ile Fırfırı*' da padişah, oğlunun evleneceği kızı seçmesi için gelinlik kızları güreş alanına toplar. Güreş alanı, gösterinin yapılacağı alandır. Gelinlik kızların oyunu kuralına göre oynayıp belli bir mesafeden geçerek kendini seçtirmek için çaba sarf ettikleri, diğer gelin adaylarıyla mücadele ettikleri yerdir.

Fırfırı da Cinderella gibi evde yalnız kalır, gösteriye katılmaz. Gelinlik kızlar iki dirhem bir çekirdek, gerçek görünümleri dışında yapaylığa bürünerek güreş alanına giderler. Fırfırı, ninenin verdiği cevizlerdeki sihri gerektiğinde kullanırken *Cinderella*'da olağanüstü olaylar iyilik perisinin yardımı ile hemen başlar. Altın kakmalı atlı araba, kıymetli taşlarla süslü

kıyafet, zenginliğin bir göstergesi olur. Cinderella'da tepeden tırnağa albeni zenginlik ile örtüşür. Oysa Tansel, Fırfırı'nın güzelliğini sadeliğinde ve uçuculuğunda gizler.

Nineden aldığı cevizlerden birinin 'mavi bir at, mavi bir giyit, eldiven ve ayakkabı'ya dönüşmesi ile Fırfırı gösteriye katılır. Padişahın oğlu önünden 'yel gibi geçen' kızın varlığından emin olamaz, rüya gibi gelir, mavi atlı, mavi giyitli kızı aklından çıkaramaz, düş dünyasında yaşamaya başlar. Cinderella'nın elle tutulurluğu, gerçekliği prensle dans sahnesinde vurgulanırken Fırfırı'nın bir at üzerinde gösteri alanından geçişi bir hayal gibi verilir. Padişahın oğlu, sanrı gibi gördüğü bir kıza evet deyip evlenmek isterken seçtiği kişinin varlığından bile emin değildir. *Cinderella*'da sadece 'ayakkabı' motifi öne çıkmışken *Allı ile Fırfırı*'da seçeneğin fazla olduğu görülür. Ninenin verdiği üç ceviz sırayla mavi, mor ve beyaz ata, giyite, eldivene ve ayakkabıya dönüşür. Allı ile Fırfırı'da konu renklerle bezenerek uzatılmıştır. Her iki masalda da sevgililer üzüntüden yataklara düşerler. *Allı ile Fırfırı'* da padişahların, evlatları için kaygılanması söz konusudur. Fırfırı masalın başında kaderine meydan okurken oğlan da masalın sonuna doğru sevgisinden yaşamını neredeyse yitirmek üzeredir. Kızın çaresizliğinde, karşısına nine çıkar, oğlanı ise zor durumdan bakıcı kurtarır. Bakıcı da nine gibi bilge olup fiziksel belirtilere göre teşhis koyup çare arar. Hem nine hem de bakıcı yardım ettikleri kişilerin durumlarını gözlerine bakarak anlarlar.

Masalda gerçeklik ise hayal bile edilmeyen şeylerin olabilirliğinde yatar. *Cinderella*'da üvey kız kardeşlerin Cinderella'yı prensin aradığı kız olarak düşünmedikleri, onu 'çok pasaklı biridir. Evin hizmetçisidir' diyerek aşağıladıkları gibi *Allı ile Fırfırı*'da da konaktakiler seçme törenlerinde konakta kimin kaldığı belliyken Fırfırı'yı hiç akıllarına bile getirmezler. 'Yalnız Fırfırı adında bir sünepe kalırdı mutfakta' diyerek onu aşağılarlar. Cinderella gibi Fırfırı da sessiz kalıp aranılan kişinin kendisi olduğunu söylemez. Her iki masalda da sonunda gerçek anlaşılır ve mutlu sona ulaşılır.

Allı ile Fırfırı'nın bu mutlu son ile bitmesi düşünülürken Allı'nın öyküsüne dönülür. 'Kırk gündüz, kırk gece sürüyor' cümlesindeki kırklar, 'kırk odayı' anıştırır ve böylece Allı'nın öyküsüne geçiş yapılır. Fırfırı'nın yaşadığı konağa girmenin yollarını arayan Allı da kırkıncı odaya giren Fırfırı'nın önceki konumuna düşerek girmemesi gereken yere girmek ister. Masallarda sık rastlanan biçim değişimi görülür ve Allı konağa girebilmek için kendisini bir masa aynasına dönüştürür. 'Ayna' imgesinin kullanımı kahramanın kendi yanlışını kendinde görmesini ifade eder. Sallanan ayna ise gotik bir imge işlevi görür.

Masalda kullanılan kimi figürlerde görüntüyle gerçeğin karşıtlığı verilerek görüntüde gerçeğin yatmadığı vurgulanır. Yaşlı bir kadın olan nine karşımıza büyücü olarak çıkar, Allı yakışıklı bir adamken canavara dönüşür, Fırfırı bir mutfak hizmetçisiyken padişahın gelini olur. Mücadelenin sergilendiği alan olan güreş alanı için de aynı durum söz konusudur. Gelinlik kızlar görünüşlerine göre seçilir. Seçici ise görüntünün aldatıcılığına kanıp esas gerçeğin görüntüden farklı olduğunu anlamaz. Esas olan insanın görsele yenik düşerek kaderini değiştirememesidir. Gerek ayna objesinde, gerekse cevizin kerametinde gerçekle görüntü arasındaki karşıtlık vurgulanır. Allı'nın ayna, düve ve halıya dönüşmesinde de görüntünün cazibesi söz konusudur.

Albenisi olan düve padişah oğlunun ilgisini çeker ve onu konağa getirir. Daha önce Allı, kızı cezalandırmak için belinden iple bağlarken, burada düve görünümünde kendisi konağın avlusuna bağlanır. Amacına ulaşamayan Allı bu kez de bir doğu motifi olan halıya dönüşür. Halının albenisi tekrarlarla vurgulanır, 'boyaları cıvıl cıvıl, süslemeleri biçim biçim'. Padişahın oğlu karısının isteğine ilk kez kulak asmayarak halıyı konaktan dışarıya çıkarmaz. Allı'nın kullandığı 'haşlama, pişirme, yeme' gibi kelimeler iştahla ilişkilendirildiğinde insanın hayvani isteklerinin altı çizilir. Fırfırı, Allı ile olan son oyununda kaderiyle baş başadır. Konaktakilerden yardım istemesi boşunadır. Çünkü Allı konaktakilerin uyanıklık özlerini toplayıp sinek biçiminde kavanozlara koymuştur. İnsanların baskısı yüzünden Allı'yı kabul eden Fırfırı, ihtiyacı olduğu zaman insanları yanında bulamaz. Fırfırı son oyununu tek başına Allı karşısında sergiler. Allı halıdan insana dönüştükten sonra aslında Fırfırı için odanın ortasına hazırladığı su dolu kazana Fırfırı'nın oyununa gelerek kendisi düşer. 'O haşlandıkça odayı, konağı al ışıklar bürüyor' cümlesindeki 'al ışıklar' ile ölüm, öç almak ifade edilir. 'Böylece, insan kılığındaki canavardan kurtuluyor dünya' cümlesiyle ise sadece çocuklar için değil büyükler içinde uyarıcı bir gerçeğe değinilir. Masal dünyasında olduğu gibi gerçek dünyada da insan kılığında kötü insanlar vardır. Dünyayı bir canavardan kurtaran Fırfırı insanları bir türlü uyandıramamanın çaresizliği içindeyken sineklerin olduğu kavanozu tesadüfen görür. Burada da Fırfırı'nın görüntüyü gerçek olarak algılaması uyuyanların doğal düzenlerine kavuşmalarını sağlar.

Bu masalda Fırfırı'yı kahraman yapan öğe kendinden daha güçlü olan, doğayla ilişkilendirilen bir figürü alt etmesinde yatar. Sonunda peşini bırakmayan kaderiyle yüzleşmiş ve onu yenmiştir. Bu mücadelenin ardından bir kutlama şöleni gerçekleşir. Dört cümlelik son paragrafta da kahramanın, diğer insanlara örnek olması dilenir. Evrende var olan

kötülüğe meydan okumanın coşkusu, mutluluk kaynağına dönüşür. Sevincin, mutluluğun hediyelerle kutlanılmasının, paylaşılmasının altı çizilir. 'Onlar ermiş muradına, biz çıkalım kerevetine' gibi bir tekerleme yerine 'Oradan geliyorum, armağanlar gönderdiler hepinize' gibi evrensel, insancıl duyguları paylaşan özgün bir şekilde masal son bulur.

Masalda zaman öğesinin kapsadığı süreye bakıldığında anlatıcının olayı, kısalığı ve yoğunluğu hissettirmeden ustalıklı bir şekilde dengede verişi göze çarpar. Ayrıntılara girilmeden anlatılan olaylar, masalın kısa yapısına karşın çok zengindir. Olayların yanısıra mekanlarda da çeşitlilik vardır. Örneğin kahramanın nineyle karşılaştığı orman sahnesi ve konakta hizmetçi olarak çalıştığı sahne ara sahneler olarak esas sahneleri birbirine bağlamaktadır. Bu ara sahnelerin masalın akışını güçlendirdiği ve takipte zorluk çekilmediği görülür. Yapı olarak dinamik olan masalda olaylar birbirine sürükleyici ve uyumlu bir şekilde bağlanmıştır. Bir anda kıtalarca mesafe alındığı gibi aynı anda korkudan sevince geçilir. Olaylar üç aşamalı bir düzen içinde geçer, üç ana karakter üzerinde kurgulanır, bağlayıcı rolü olan mekanlar sayılmadığında olaylar üç ana mekanda gerçekleşir.

Tansel, *Cinderella* masalındaki temel motifleri kendi masalında farklı bir şekilde ele almış, kendi kültürümüze göre işlemiş ve toplumsal yazar kimliğiyle bir halk masalı yazmıştır. Yazdığı masalla, insanımıza, toplumsal değerlerin yabana atılmaması gerektiğini, ancak nedenlerini düşünmeden olduğu gibi uygulamaya çalışmanın sakıncalı olabileceğini iletmek istemiştir. Öykü bağlamında kalarak söylemek gerekirse, evlenme çağının aşılabileceği, aşılmaması durumunda birtakım sorunlar çıkabileceği denenerek kanıtlanmıştır. Ne olursa olsun, her kimle olursa olsun evlenme durumunda da önemli sorunlarla karşılaşma olasılığı yüksek olacaktır.

KAYNAKÇA

Binyazar, Adnan. (1996). **Üç Kanatlı Masal Kuşu: Oğuz Tansel.** *Üç Kanatlı Masal Kuşu*, Ürün Yayınları, Ankara, s:9

Boratav, Pertev Naili. (1973). **Türk Halk Edebiyatı.** 100 Soruda Dizisi, Gerçek Yayınevi

K., Tarık Dursun. (1996). **Alsopos- Ezop Masalları.** Bilgi Yayınevi

Tansel, Oğuz. (1985). **Konuşan Balıkla Yalnız Kız.** *Masal Çalışmalarımla İlgili Açıklama*, Yaz Yayınları, Ankara, s:125

Uyguner, Muzaffer, (1996). **Üç Kanatlı Masal Kuşu: Oğuz Tansel.** Oğuz Tansel'in Masalları, Ürün Yayınları, Ankara, s: 35.

EL-MENFALÛTÎ ve ZENGİN-FAKİR ÇATIŞMASINI İÇEREN BİR MAKALESİ

Doç. Dr. Ahmet Kazım Ürün*

Mısır, 18.yüzyılda Napolyon'un işgaliyle birlikte Batı Edebiyatının, özellikle Fransız Edebiyatının etki alanına girmiştir. Bilhassa Maupassant, Victor Hugo, Flaubert, Walter Scott, Charles Dickens, Gorki, Çehov, Tolstoy ve Puşkin gibi Batılı yazarları okuyan ve eserlerinde bu yazarların izleri görülen yeni bir kuşak oluşmaktaydı. Bu kuşaktan bazıları, Avrupa dillerinden bir kısım çeviriler yapmaktaydı. Bu türde edebi faaliyetlerde bulunanlardan biri de el-Menfaluti'dir.

Mustafâ Lutfî el-Menfalûtî, 1876 yılında Mısır'ın Menfalût şehrinde dünyaya gelir. Babası Arap asıllı annesi ise Türk asıllıdır.[1] el-Menfalûtî, öğrenimine önce Menfalût'taki Küttâb okulunda Kuran ezberlemekle başlar. 11 yaşına gelince babası onu el-Ezher'e kaydettirir. Burada yaklaşık on yıl süreyle din ve dille ilgili dersler alır. Bu esnada Muhammed 'Abduh'un, öğrencilerine Kuran tefsiri ve 'Abdu'l-Kâhir el-Curcânî'nin Delâ'ilu'l-İ'câz ve Esrâru'l-Belâğa adlı eserlerini okutmakta olduğunu duyar. Bu derslere katılan Menfalûtî, artık kendisini sıkan Ezher'deki öğretim metodunu beğenmemektedir. Çok geçmeden el-Ezher'i bırakır. Bu ayrılış onu önceleri umutsuzluğa ve arayışlara iter. Ancak bütün aradıklarını, kendisinden çok etkilendiği Muhammed 'Abduh'ta bulur.[2]

---

* Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

[1] *el-Mufîd fî Terâcimi'ş-Şu'arâ ve'l-Udebâ'i*, Dâru's-Sekâfe, Fas (tarihsiz), s. 114.

[2] Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsır Fî Mısr*, Dâru'l-Ma'âri'f, (5.Bsk.), Kahire 1974, s.228 ve sonrası.

O, dini konulardan ziyade edebiyatta uzmanlaşmak istiyordu. Muhammed 'Abduh'un derslerinin yanısıra İbnu'l-Mukaffa', el-Câhîz, Bedî'u'z-Zemân el-Hemedânî gibi klasik Arap edebiyatı yazarlarını ve el-Âmidî, el-Bâkillânî, Bişr, el-Müberred ve Kâdî 'lyâd[3] gibi eleştirmenleri okumaya başlar. Yazar, daha sonra, Muhtarâtu'l-Menfalûtî adındaki eserinde, Ebû Temmâm, İbnu'r-Rumî ve Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî gibi şairlerden seçme şiirleri bir araya getirmiştir. Bu derlenmiş şiirler, onun şiirdeki üstün zevkini açıkça ortaya koymaktadır. Gerek Muhammed 'Abduh gerekse çağdaşı yazarların telif veya çeviri türü eserlerini okuyarak kendini çok iyi bir şekilde yetiştirir.

Muhammed 'Abduh'un ölümüne çok üzülür. Kahire'den memleketi Menfalût'a döner. Orada iki yıl süreyle el-Müeyyid gazetesinde köşe yazarlığı yapar. Sonra tekrar Kahire'ye gider. Sa'd Zağlûl Paşanın takdirini kazanan Menfalûtî, onun Milli Eğitim Bakanlığına atanmasıyla birlikte orada yazar olarak göreve başlar. Sa'd, Adalet Bakanlığı'na geçince, onu da oraya alır. Ancak Bakanlıktan ayrılan Sa'd'la birlikte o da oradan ayrılmak zorunda kalır. 1923'te meclisin kurulmasına kadar çeşitli gazetelerde yazı yazan Menfalûtî, Sa'd tarafından Danışma Meclisinde bir yazar grubunun başına getirilir. 1924 yılında bu görev esnasında, henüz kırk sekiz yaşında iken vefat etmiştir.

İlk edebi faaliyeti, henüz Ezher'de bir üniversite öğrencisi iken Hidiv 'Abbâs'a söylediği hicviyedir. Bundan dolayı da bir müddet cezaevinin sıkıntısını çekmek zorunda kalır. Umutsuz ve karamsar bir karakterde oluşunun altında yatan sebep, belki de bu cezaevi tecrübesidir. O günlerde, Mısır, halkın adeta boğazını sıkan İngiliz işgali kâbusu altında şarsılmaktaydı. Menfalûtî, ülkesinin o günlerde çektiği sıkıntılarının tercümanı olmak istiyordu.

Herhangi bir yabancı dil bilmeyen ve kültürel açıdan çok fazla bir birikime sahip olmadığı iddia edilen Menfalûtî, Batı Edebiyatına ait bazı hikâye ve oyunların çevirilerini okumaya koyulur. Bu çeviriler, ona daha başka eserleri Arapça'ya kazandırma hevesini kazandırır. Ancak, Fransızca veya bir başka yabancı dili bilmeyen Menfalûtî, arkadaşlarından bazı Batı edebiyatına ait eserleri Arapça'ya tercüme etmelerini ister. Daha sonra o, bu çevirileri, kendi sağlam üslubuyla yeniden yazar. Çevirilerini yaptığı bazı eserler, daha önce başkaları tarafından tercüme edildiyse de onunkiler kadar şöhret bulmamıştır.[4]

---

[3] 'Umar ed-Desûkî, *Neş'etu'n-Nesri'l-Hadîs ve Tatavvuruh*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1976, 8.184."

[4] Daha önce yapılan çeviriler için bkz. 'Abdu'l-Muhsin Tâhâ *Bedr, Tatavvuru'r-Rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-Hadise*, Dâru'l-Ma'ârif (4.Baskı.), Kahire 1983, s.185.

Bu çevirilerde, duygusal tepki dolu bir üslûpla, iyilik, adalet, yoksulların üstünlüğü ve zenginlerin eleştirisiyle ilgilenen Romantizm ekolünün izleri görülür. el-Menfalûtî, adaptasyon olarak adlandırabileceğimiz bu çevirilerinde özgürce hareket eder. Öyle ki eserleri asıllarıyla karşılaştırdığınızda onların yeniden yazılmış olduğu hissine kapılırsınız. Mısır toplumuna uygun hale getirilen bu türdeki eserleri arasında *el-Fadîla* diye adlandırdığı Bernardin de Saint Pierre'in *Pol ve Virjini*, Alphonse Car'ın *Macdulîn (Tahte Zilâli'z-Zizfon)*, Edmond Rostand'mn *eş-Şâ'ir ev Cyrano de Bergerac*, François Coubier'in *Fî Sebili't-Tâc* gibi hikâyelerini sayabiliriz. Ayrıca bu metodla bazı Fransız hikayecilerinin hikâyelerini Mısır ruhuna adapte eden el-Menfalûtî, bu hikâyeleri, kendisinin kaleme aldığı tamamı dramatik olan hikâyelerle birlikte 1915 yılında *el-'Aberât* adı altında yayımlar.[5]

el-'Aberât adlı eserinin girişinde sarf ettiği şu ifade bir hayli ilginçtir:

Dünyada umutsuz, yoksul ve zulme uğramış pek çok insan vardır. Benim gibi umutsuz bir insanın bu kötülükleri temizlemesi ve ezilen, zulme uğrayan insanları kurtarması mümkün değildir. Bir taziye ve teselli görevindeki bu göz yaşlarımdan başka onlara verebileceğim bir şey yoktur.[6]

Üç ciltten müteşekkil *en-Nazarât (Bakışlar)* eseri, Onun yirminci yüzyılın başlarında el-Muveylihî'nin *Hadîs 'İsa b. Hişâm* adlı eserinin Misbâhu'ş-Şark adlı dergide tefrika halinde yayımlandığı sıralarda, el-Müeyyid adlı gazetede yazdığı sosyal içerikli makalelerinden oluşmaktadır.[7] Her bir cildinde yaklaşık kırk başlıklı makale vardır. Bu makalelerde iki temel husus göze çarpar: Üslûp ve içerik.

Üslûbu son derece sadedir. Yapmacık kelime ve terkiplere yer vermeden, tamamen doğal bir üslûp kullanan el-Menfalûtî, Avamca diye adlandırdığımız halk diline yer vermez. O, bu konuda hassasiyet gösterecek olan Arap Dil Kurumlarının kuruluşundan önce Arapça'ya sokulan Avamca kelimelere karşı çıkmıştır. Bu düşüncesine destek olarak da, yıllar öncesinde atalarının Arapça'yla ilgilendiklerini ve bu konuda Cahiliye Döneminde Hicaz'da Nahle ile Tâif arasında bir yerde bir kongre yaptıklarını söyler.[8] İbnu'l-Mukaffa', el-Câhız ve Bedîuz-Zemân el-Hemedânî gibi klasik yazarları

---

[5] Mustafâ Lutfî el-Menfalûtî, *el-'Aberât*, Matbaat ve Mektebet Kerem, Şam (tarihsiz), s.3 ve sonrası; Şevkî Dayf, a.g.e., s.228; 'Abbâs Hudar, *el-Kıssatu'l-Kasîra fî Mısr munzu Neş'etihâ hatta Senet* 1930, el-Mektebetu'l-'Arabiyye, Kahire 1966, s.55

[6] Mustafa Lutfi el-Menfaluti, el-Aberat, s. 3; Mahmud Teymur, el-İtticahatu'l-Edebi'l-Arabi fi's-Sinini'l-Mieti'l-Ahira, Mektebetu'l-Adab, Kahire 1970, s. 21.

[7] Makale yazarlığı konusunda geniş bilgi için Bkz. 'Umar ed-Desûkî, a.g.e, s. 189 ve sonrası.

[8] 'Abdu'r-Rahman el-Becâvî, *Kıyem İslâmiyye Fî Edebi'l-Menfalûtî*, el-Umme, Sayı:64 Aralık 1985 Katar, s.69.

taklitle yetinmeyen yazar, kendine özgü bir üslûp icat etmeye çalışmıştır. Okuduğunuz eserleri, sizi el-Câhiz veya diğer klasik yazarların edebi sohbet halkasına götürse de onda el-Menfalûtî damgasını bulursunuz. Ahmet Hasan ez-Zeyyât'a göre el-Menfalûtî'nin, yaşadığı dönemdeki şartlar çerçevesindeki üslûbu, İbn Haldun'un üslûbuna benzemektedir.[9]

İçerik bakımından toplumsal, politik ve edebi konularda görüşlerine yer vermiştir. Toplumsal hayatla ilgili düşüncelerinde de, toplumcu reformist Muhammed 'Abduh'un derin izleri görülür.[10]

en-Nazarât adlı eserinde, içki, kumar, zina, eşlerin birbirlerini aldatması ve gençlerin kötü yola düşmeleri gibi toplumsal çarpıklıklar karşısındaki düşüncelerine yer verir. Eserlerinde, toplumda karşılaştığı yoksulluk ve umutsuzluklardan etkilenerek ağlar; yoksulluk ve sefaletle boğuşan dar gelirliler için yardım talebinde bulunur. Ancak bazen bu yardım talebini küçük görür ve fakirlerin zalim zenginlere isyan etmesini ister. Vefa, acıma, onur ve şeref gibi değerli kavramlara bağlı kalınmasını isteyen yazara göre toplum, bir kor ateş gibidir; giren herkesi yakar. Toplumdaki insanlar, adeta birer vahşi kurtturlar. O, bu tür kötülüklerin kaynağının Batı medeniyeti olduğunu düşünür. Batı kültürünü bütünüyle taklit etmeden iyi olanlarını alıp kötü olanlarını almamanın kendilerinin lehine olacağını düşünen el-Menfalûtî, toplumun içinde yaşadığı sıkıntıların sebebi olarak bazı değerlerden uzaklaşmayı da gösterir.[11]

Mahfuz ve dönemin yazarları içki ve kumar gibi toplumsal hastalıkları dramatik bir şekilde ele alırken el-Menfalûtî, kimi zaman bir vaiz gibi davranır.[12]

Edebiyat eleştirisi üzerine detaylı olmayan yazılar da içeren bu eserin bir bölümünde, bir grup edibin mersiyelerine yer verilmiştir. Bunlar arasındaki en güzel mersiye, belki de ölüm döşeğinde yatan oğluna ilaç verdiği anın etkisiyle ona yazdığı manzumedir.

el-Menfalûtî, *Medinetu's-Se'âde*[13] (Mutluluk şehri)'de içinde herkesin eşit olduğu, bütün ihtiyaçların temin edildiği ütopik bir şehri tasvir eder. Rahmetu'r-Rahme[14]'de: "*Ey mesut insan! Merhametli ol... Açları doyur...*

---

[9] Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru Nehdat Mısr li't-Tab ve'n-Neşr, Kahire 1977, s.462.

[10] Mustafâ Lutfî el-Menfalûtî, *en-Nazarât*, Matbaat ve Mektebet Kerem, Şam (tarihsiz), s.35 ve sonrası.

[11] Hannâ el-Fahûrî, *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, I-II Dâru'l-Cîl, Birinci Baskı, Beyrut 1986, C.II, s.202; Şevkî Dayf, a.g.e., s.228.

[12] Mustafâ 'Ali 'Umer, *er-Rivâye fi'l-Edebi'l-Mısriyyi'l-Hadîs.*, Dâru'l-Ma'ârif (Üçüncü Baskı), Kahire 1986, s.277.

[13] el-Menfaluti, en-Nazarat, s.55 ve sonrası.

[14] Aynı eser, s.67 ve sonrası

Yoksulları giydir, üzüntülü, kederli olanları teselli et... Düşkün kadına ve dullara acı.. Eşine, çocuğuna acı, onun iyi bir halet-i ruhiye içinde yetişmesine dikkat et.. Hayvanlara karşı şefkatli ol, onları kafeste tutma..." gibi nasihatlerde bulunarak toplumu ıslaha çalışmıştır, *el-İhsan fi'z-Zevâc*[15]*da* ise toplumun sarılması gereken yaraları dururken, boşa harcanan paraya ve görevini layıkıyle yapmayan kuruluşlara karşı çıkar.[16]

Melankolik bir cazibeyle ele aldığı eserlerinde İslamiyetle ilgili görüşlerine yer veriyordu. Ayrıca Arap daha doğrusu Mısır milliyetçiliğini işliyordu. İslamiyeti, geleneksel şekliyle savunuyordu, ancak dini reform planlarının bir kısmını alkışlamaktan da geri kalmıyordu. Başka bir ifadeyle, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Mısır aydınlarının fikri hayatını saran iç gerilimler, onun eserlerinde doğrudan doğruya dile geliyordu. Hikâyelerindeki olay kahramanlarının karakterize edilişinde el-Menfalûtî, birkaç Fransız romantiğini hatırlar. Bu figürler ya kusursuz iyiliğin ta kendisidirler, ya da düpedüz canavardırlar. İşte bu gerçeğe yabancı siyah-beyazlığın sonucu olarak el-Menfalûtî'nin hikâyelerinin çoğu trajik, ağlatıcı sonlarla, hatta kahramanlarının ölümüyle biter. Denebilir ki, hüzünlü üslubuyla Mısır edebiyatında bu türün zirvelerinden birine ulaşmıştır. Bu türde yazan Arap yazarlarında tuhaf derecede bir romantizm eğilimi vardır. Üstelik bu eğilim, şiirde beklenebilirken kendini nesirde gösterir. Onun duygusal tarzından pek çok yazar etkilenmiştir.[17]

Menfalûtî, sadece Avrupa'yı taklit etmenin yeterli olmayacağını belirterek Arapça'nın güzel bir dil olduğunu, bunu birkaç modern yazar ve şairin gerçek anlamda takdir ettiğini, dil ve edebiyatın ise yan yana gitmesi gerektiğini söyler. Ayrıca konuştuğu gibi yazmaya gayret ettiğim, hayalsiz gerçeği, gerçeksiz hayali asla yazmadığını iddia edip "*Dünyayı döndüren hayaldir*" der. Bütün bunlar yüce bir ideali ifade ettiği gibi hayatın en yüksek gayesinin ahlâkî kemale erişmişlik olduğunu (Perfectionism) göstermektedir. Fakat bu saf ve karmaşık bir durum, ayrıca başarıdan ziyade gayenin ifadesidir. Hayal gücü ne olursa olsun, dili alelade okuyucular için bir plan ve model olarak tasvir edilemeyeceği gibi yazdığı gibi de konuşmamıştır. Gerçekten de üslûbu çok farklı bir özellik arz eder.[18]

Eserlerinde göze çarpan en önemli temalar; vatan, sevgi ve yoksullukdur. Fakat, o, sadece konuyla ilgilenmez aynı zamanda söz

---

[15] *Aynı eser*, s.167 ve sonrası.

[16] Savran, Ahmet, *19.yy. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1991, s.176.

[17] Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi* (20.Yüzyıl), Çev. Bedrettin Aytaç, Gündoğan Yay. Ankara 1994, s.20.

[18] Savran, Ahmet, *a.g.e.*, s.177.

güzelliğine de önem verir. Yazılarında pek çok edebi sanata yer veren yazar, ruhta derin bir iz bırakan yumuşak ve kulağa hoş gelen ifadelerle yazılarını süsleyerek okuyucuyu etkilemeye çalışır.

Yazılarında, eski hatiplerin tarzında "*Eyyühe'l-insân (Ey İnsan!)*" ifadesine çokça yer verdiği gibi kelimelerin tekrarına, cümleler arasında fasılalara yer vermiştir. Ancak bu konuda, Mustafâ Kâmil ve benzerlerinin hitabet tarzından etkilendiği ileri sürülmektedir.[19]

Çevirilerini yaptığı ve yaptırdığı eserlerdeki seçiminden onun karakterini ve bütünüyle hayal ve duygu dolu Fransız Romantizminden etkilenen edebi eğilimini anlamaktayız.[20] Dr. Hâmid Hafnî Davud'a göre Yeni Klasisizm ekolünün önderidir.[21] Yazılarında vicdan konusu, en ağırlıklı temadır. Konuları işlerken derine inmez ve analizler yapmaz. Bir şair gözüyle bakıp, sadece görünen kısımla ilgilenir.[22] Her ne kadar bir Batılı eleştirmen olan Gibb, Arap dünyasında el-Menfalûtî kadar Batı Edebiyatından etkilenen bir başka yazar olmadığını iddia ediyorsa[23] da kanaatimizce bu etkilenme, yüzeysel bir etkilenme olmuştur. Ancak özde tamamen eserlerinde Doğu ruhunu hissettirmiştir.

Onun kullandığı secisiz, hayali, duygusal ve akıcı yeni tarz anlatım, pek çok kişi tarafından okunmasını sağlamıştır.

el-Menfalûtî, eserlerinde, zaman, mekan ve karakter olgularını bir tarafa koyarak okuyucularıyla karşı karşıya gelmekte ve onlara öğütlerini kahramanca sıralamaktadır.

Onun kullandığı bu etkili ağlatıcı üslûp, yaşadığı kuşağı çok etkilemiştir. Toplum, her türlü gelişmenin önünü tıkayan ve karşı koyamadıkları İngiliz işgali ve benzeri baskılar altında inlemekte, el-Menfalûtî" nin ortaya koyduğu kan ve gözyaşına sığınmaktaydı. Bu duygulu anlatım, dönemin gençleri tarafından büyük bir istekle kompozisyonlarında örnek olarak alınıyordu. Bu konuda, Ahmed Lutfî es-Seyyid, şöyle diyor:

Ben, gençlere Mustafa Lutfî el-Menfalûtî'nin en-Nazarât adlı kitabını okumalarını ve güçleri nisbetinde ondan bölümleri ezberlemelerini

---

[19] Şevkî Dayf, a.g.e., s.232.

[20] 'Abbâs Hudar, *el-Kıssatu'l-Kasîra fi Mısr munzu Neş'etihâ hattâ Senet 1930*, el-Mektebetu'l-'Arabiyye, Kahire 1966, s.55.

[21] Hâmid Hafnî Davud, *Târîhu'l-Edebi'l-Hadîs.*, Mektebetu'l-'Arab, Kahire 1967, s.89.

[22] Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Tatavvur Fenni'l-Kıssati'l-Kasîra Fi Mısr*, Dâru'l-Ma'ârif (3.Bsk.) Kahire 1984, s.92

[23] 'Umar ed-Desûkî, a.g.e., s.185.

tavsiye ediyorum. Çünkü, bu kitap, yazma yeteneğini kazanmak için çok uygun bir eserdir.[24]

Kendisinden büyük ölçüde etkilendiğini söyleyen diğer bir yazar, 1988 yılında kazandığı Nobel Edebiyat Ödülüyle uluslararası çapta ün kazanan Necîb Mahfûz'dur. Eserlerinde Menfalûtî'nin izleri açıkça görülen Mahfuz, yazar hakkında şunları söyler:

Mustafâ Lutfî el-Menfalûtî, beni oluşturan ilk edebi şahsiyetti. Onu çok küçük yaşta okumaya başladım. 1925 yılında el-Menfalûtî, kendine has kıvrak üslûbu ve ergenlik çağına uygun duygusal konularıyla kalplerimize girdi. Onun romantik hikâyeleri hemen hemen okur yazar olan tüm gençlik tarafından zevkle okunuyor ve taklit ediliyordu. Okul ödevlerinde, öğrenciler kendisinden sık sık alıntılar yapıyorlardı. el-Menfalûtî, dile hâkimdi, eski ve yeninin ortasında bir üslûp kullanıyor, cümlelerin müziksel uyumuna, seçili oluşuna dikkat ediyordu. Bu üslûp özelliğinin yanı sıra, okuyucunun zevkini birinci planda tutuyor, toplumsal sorunları işliyor ve duygulara hitap ediyordu. Bu bakımdan bütün kuşak ona bayılırdı. Gerek üslûbundan gerekse o dönemdeki düşüncelerinden etkilendiğimize inanıyorum. Onu okuduğum sıralarda hayatta olduğunu sanıyordum. Oysa 1924 yılında ölmüş bulunuyordu. Bunu sonradan öğrendim. Tabiî çok üzüldüm. Belki ilkidir, ölümünden yıllar sonra üzüldüğüm kişilerin. İnanıyorum ki şöyle ya da böyle benliğimde Menfalûtî'den yaşayan çok şey var. Bakarsınız onları benim şahsımda benden daha fazla tespit edenler çıkabilir. Ancak Menfalûtî'nin tesiri geneldeydi, bu kuşağın yazarlarında olsun, okurlarında olsun. Kanaatimce hocalarımı da etkilemiştir. Üslûbunun nabzı Tâhâ Huseyn'de, Zeyyât'ta ve başkalarında gözükmekteydi.[25]

Bir başka yerde Mahfuz, O'nun hakkında şu tespitlerde bulunuyor:

el-Menfalûtî' çağımızın edibiydi. Onu ağlayarak okurduk. Edebiyata âşık olmamızı sağlayan ilk kişi odur. el-Menfalûtî'yi okumakla en-Nazarât ve el-'Aberât'ı yazıyordum. Gençlik Fransızca'dan Arapça'ya uyarlanmış makalelere ve hikâyelere, basit ve açık dili, romantizmi ve verdiği sessiz hüzünden dolayı tutkunduk[26]

'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd, el-Menfalûtî'nin sadece Mısır'da değil, bütün Arap dünyasında büyük bir şöhrete ulaştığını, öyle ki Arap

---

[24] Seyyid Hâmid en-Nessâc, a.g.e.,s.92. 12

[25] Ürün, A. Kâzım, *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*, Esra Yayınları, Konya 1997, s.56.

[26] Muhammed Cibril, *Kıra'a fi'l-Mükevvinâti's-Sekâfiyye li Necib Mahfuz*, 'Âlemu'l-Kitâb, Kahire (Mart 1990), s.59.

edebiyatının bir döneminin "el-Menfalûtî Dönemi" diye adlandırıldığını[27] ve onun Arap kompozisyonuna mana ve amacı sokan ender ediplerden biri olduğunu söylemektedir. Taha Huseyn, yazarı zengin hissiyatından dolayı överken, konu kısırlığı ve hatalı kullanımlarından dolayı yermiştir. el-Mâzinî ise onu taklitçilikle suçlarken okuyucularını da psikolojik hasta olarak tanımlamaktadır.[28]

'Abdu'l-Muhsin Tâhâ Bedr, yazarın, ilk bakışta sunduğu çevirilere saygılı olmadığını gözlemlemektedir. Ona göre, yazar, Alexandre Dumas'ın *La Dame aux Camelias* adlı romanında yaptığı gibi uzun romanları alıp kısaltarak kısa hikâye biçimine sokmuştur.[29]

Onun makaleleri içerisinde eleştirmenlerin en çok dikkatini çeken, *el-Ganî ve'l-Fakîr (Zengin ile Fakir)*[30] makalesidir. Makale şöyledir:

ZENGİN İLE FAKİR

Dün gece zavallı bir adama rastladım. Sanki bir acıdan sızlanıyor gibi elini karnının üzerine koyduğunu gördüm. Haline acıdım. Kendisine ne olduğunu sordum. Açlıktan sızlandığını söyledi. Elimden geldiği kadar açlığını giderdim. Sonra ondan ayrılarak zengin ve varlıklı tabakadan olan bir arkadaşıma gittim. Onu zavallı fakirin derdiyle dertliymiş gibi elini karnının üzerine koymuş halde görmem beni hayrete düşürdü. Kendisine nesi olduğunu sordum. O da çok yemekten mütevellit karın ağrısından şikayet etti. Ben de "Hayret doğrusu! Bu zengin şu fakire ihtiyacından fazla olan yiyeceği verseydi, her ikisi de acı çekmez ve şikayet etmezlerdi. Açlığını giderecek kadar yemesi, susuzluğunu giderecek kadar içmesi, kendisi için yerinde olurdu. Fakat o kendi nefsini sevip ona aşırı derecede değer verdiğinden fakirin tabağından çaldığı yemeği kendi sofrasına katıyordu. Allah da, karın ağrısıyla onu acımasız lığından dolayı cezalandırdı, öyle ki zalime zulmü kâr etmez, hayatı da hoş olmaz. "Zenginin karnının ağrıması, fakirin açlığının intikamıdır" diyen atasözü de bu şekilde doğrulanıyor dedim. Gökyüzü yağmuru, yeryüzü yeşilliğini sakınmaz, fakat gökyüzünün ve yer yüzünün nimetlerini, zayıf kimselerden kıskanan güçlü kimse, bu nimetleri kendisinden uzaklaştırıp başkasının olmasını sağlar. Böylece yokluğa mahkûm, şikâyetçi, inleyen bir fakir olur. Onun fakir olmasına sebep aşırı zengin olma tutkusudur; gökyüzünün ve yeryüzünün cimrilik etmesi değildir. Keşke ben de o insanların sahip olduğu akla sahip olsaydım da güçlülerin kendilerini mal edinmekte daha haklı, mülk edinmekte zayıflardan daha üstün oluşlarını kabul edebilseydim! Onların bu konudaki delili kuvvet ise, (zayıfların) mallarını aldıkları gibi niçin canlarını da almasınlar? Yaşayanın gözünde hayat, açın elindeki lokmadan daha değerli değildir. Onların delili, kendilerinin bu malı babalarından miras aldıkları ise onlara deriz ki: Babalık, mirasın sebebi ise eğer, niçin babalarınız mallarını miras bıraksınlar da zulümlerini miras bırakmasınlar. Babalarınız güçlüydüler

---

[27] Hannâ el-Fâhurî, a.g.e.,s.203.
[28] Aynı eser, s.204.
[29] Abdu'l-Muhsin Tâhâ Bedr, *a.g.e.*, s.184.
[30] el-Menfalûtî, *en-Nazarât*, s.52-54.

ve bu malı zayıflardan gasbettiler. Onlardan gasbettiklerini onlara geri vermeleri gerekirdi. Siz onların vârisleriyseniz, malı sahiplerine geri vermek konusunda mirasçısınız, gasba devam konusunda değil. Güçlü insanlar ne kadar zalim ve kalpleri ne kadar da acımasız! Bazıları soğuktan ve üşümekten titreyen komşusunun iniltisini duymaksızın, yumuşak yatağının üzerinde göz kapakları sonuna kadar kapalı bir şekilde uyuyor. Yağlı ve yağsız, tatlı ve ekşili yemek çeşitlerinin bulunduğu sofranın önünde oturuyor. Akrabalarının ve yakınlarının arasında o sofranın kırıntılarına özlemle bütün organlarının saldıracağı ve o sofranın artıklarına hasretle ağızlarının suyunu akıtanların bulunduğunu bilmesi, arzularından dolayı, kendisini üzmüyor. Üstelik onların arasında kalplerine merhamet girmeyen, utanma duygusu dillerine dolaşmayan sürekli fakirin kulaklarına nimetlerinin sözlerini sıralayan kimseler var. Belki de bu gibi kimseler hazinesine altın hazırlarken, sandıklarına mücevherat biriktirirken, odalarına mobilya ve döşemeler koyarken, o fakirlerden yardım istemişlerdir. Buna rağmen fakirin kalbini kırmak, hayatını berbat etmek yaşamını zehir etmek maksadıyla zengin kimse söylediği her sözde ve yaptığı her harekette sanki, "Ben mutluyum çünkü zenginim; sen mutsuzsun çünkü fakirsin" demek istiyor. Güçlüler, hizmetlerinde ve ihtiyaçlarında ev araçlarını kullandıkları gibi kullandıkları, isteklerine bineklerine boyun eğdirir gibi boyun eğdirdikleri zayıflara muhtaç olmasalardı; onların kendilerine köle oluşlarını, önlerinde secdeye kapanışlarını görmekle benliklerini doyurmak için onları yaşamaktan mahrum ederlerdi; yiyeceklerini çaldıkları gibi kanlarını da emerlerdi; hayatta yaşamanın lezzetini haram ettikleri gibi hayatı da haram ederlerdi, sanırım

İnsanın ancak iyilik yaptığını görünce insan olduğunu anlayabiliyorum. Çünkü ben, insanlar ve hayvanlar arasında iyilikten başka bir şeyi ayırıcı çizgi görmüyorum. Bence insanlar üç gruptur: İlki; kendisine çıkar sağlamak için başkasına iyilik eden zorba acımasız kimsedir. Bu tür

insanlar, iyiliği insanı köleleştirme vesilesi olarak algılarlar, ikincisi; başkasını görmez sadece kendisini düşünür. Bu obur kişi, eğer akan kanın, kuruyup altına dönüşeceğini bilse bu uğurda bütün insanları boğazlar. Üçüncüsü; ne kendisine ne de başkasına iyilik eden kimsedir ki bu kasasını doldurmak için karnını aç bırakır.

*Bir dördüncü sınıf insan var ki, hem kendisine ve hem de başkalarına iyilik yapar. Ancak böyle bir insanın nerede yaşadığını ve ona nasıl ulaşılacağını bilemiyorum. Onu Yunan filozofu Diyojen'in günün aydınlığında lambasını etrafa tutarken kendisine ne yaptığı sorulunca "**İnsan arıyorum**" diye cevap verdiği insan olarak görüyorum.*

Yazar, kimi makalelerinde olduğu gibi, bu makalede de, hikâyeyi anımsatacak tarzda bir olay üzerinde durur ve bu olay vasıtasıyla toplumsal bir konuda kendi görüşlerini okuyucuya aktarma imkanını bulur.

Öncelikle başlık üzerinde durmakta fayda vardır. Başlık olarak "Zengin ile Fakir" ifadesini seçen el-Menfalûtî, makalesinde para ekseninde kesin çizgilerle ayırdığı toplumun bu iki grubunu başlığa taşımıştır. Asırlar boyunca toplumlar arasında kuzey-güney, gelişmiş-geri kalmış vb adlarla zenginlik ve fakirlik ayırıcı faktörler olmuştur. O günkü Mısır'da özellikle Menfaluti gibi güneyden gelenler başta olmak üzere halkın büyük bir

bölümü yoksullukla mücadele verirken saray ve çevresi ile yabancı güçler, zenginlik içerisinde fakirlerin düşlerini süslemektedir.

Hemen hemen bütün yazı hayatında, umutsuzlar ve düşkünlerin hayatlarını konu edinen el-Menfalûtî, bu makalesinde de olduğu gibi, adetâ insanların kalplerini yumuşatacak ve onların yoksul ve dar gelirlilere yardım etmelerini sağlayacak bir toplumsal misyonu üstlenmiştir. Ve kanaatimizce bunda da büyük bir başarı elde etmiştir.

Ona göre bir ülkede toplumsal adalete uyulmadığında, bireyler maddi manevi pek çok problemlerle karşı karşıya kalacaklardır. Kendilerini güvende hisseden zenginler, gün gelir, açlık ve sıkıntı içerisindeki yoksul insanların hışmına uğrayıp bütün elindeki zenginlikleri kaybedebilirler. "İnsanlar birbirlerine acımış olsalardı, aralarında ne aç ne de susuz bir insan kalırdı."[31] sözüyle toplumsal değerlerden önemli birini "diğergamlık (başkalarını düşünme)"ı dile getiren yazar, zenginin kendisini rahatsız eden fazla yiyeceği fakire vermekle sıhhate kavuşacağını, şöyle ifade ediyor:

Zengin fakire ihtiyacından fazla olan yiyeceği verseydi, onlardan her biri ne bir acıdan ne de bir sızıdan şikayet ederdi. Zenginin açlığını giderecek kadar yemesi, susuzluğunu giderecek kadar içmesi, kendisi için yerinde olurdu. [32]

Makalesinin başında "*Zenginin karnının ağrıması, fakirin açlığının intikamıdır* [33] vurucu sözüyle okuyucusunu etki alanına alan yazar, sonunda onu ikna edecek ve amacına ulaşacaktır.

Toplumdaki değer yargıları konusunda yazar, kimi zaman sosyalist görüşlere taraf oluyorsa da, genelde geleneksel değerlerden yana bir tavır sergilemektedir. O, bu makalesinde iyilik olgusunun farklı tezahürlerini ortaya koymakta ve kendince üstün gördüğü iyilik şeklini belirtmektedir. Ona göre zengin, ancak fakirleri, kimsesizleri gözettiği sürece, bir değer ifade eder.

İnsanın ancak iyilik yaptığını görünce insan olduğunu anlayabiliyorum. Çünkü ben, insanlar ve hayvanlar arasında iyilikten başka bir şeyi ayırıcı çizgi görmüyorum. [34]

el-Menfalûtî, pek çok makalesinde olduğu gibi bu makalede de, olaylara karamsar bir gözle bakmaktadır. Yazarı, bu şekilde bir üslûp kullanmaya iten faktörler arasında, genelde Mısır'ın içinde bulunduğu

---

[31] *Aynı eser*, s.68.
[32] *Aynı eser*, s.52.
[33] *Aynı eser*, s.52.
[34] *Aynı eser*, s.54.

olumsuz şartlar, özelde yoksulluk içerisinde geçen hayatının yanısıra, genetizmle gelen duygusallığını ve diğergamlığını sayabiliriz. Ancak, kişinin kendisinin olumsuz şartlar içinde yaşaması, her zaman için başkalarını tenkit hakkını vermez. Kanaatimizce yazar, bu ve diğer hikâye ve makalelerinde, tamamen yoksullardan yana tavır koymuş; onların acılarını, itilmişliklerini, sıkıntılarını dile getirmiştir. Ancak onları bu durumdan kurtaracak gerçekçi çözümler sunmamıştır. Oysa yazar, fakirlere, bireysel veya kollektif olarak çalışıp, zenginlerin yerini alabilecekleri düşüncesini empoze edebilirdi. Ve bu da daha akılcı olurdu. Çünkü sıkıntıların ve kötülüklerin bulunmadığı bir dünya düşünülemez.

Yazar düşüncelerini ortaya koyarken hep ciddî bir üslûp kullanmaz. Meselâ, zenginlerin mal birikimlerinde fakirlerden yardım istediklerini belirtirken alaycı bir üslûp kullanır:

Belki de bu gibi kimseler hazinesine altın hazırlarken, sandıklarına mücevherat biriktirirken, odalarına mobilya ve döşemeler koyarken, o fakirlerden yardım istemişlerdir.[35]

Sonuç olarak kanaatimizce o, yirminci yüzyılın başından itibaren Birinci Dünya Savaşı'na kadarki döneme damgasını vurmuş, daha sonra Nobel Edebiyat Ödülü ve benzeri uluslararası ödüllerle taltif edilen Necîb Mahfuz ve Mahmûd Teymûr gibi ünlü yazarları etkilemiş önemli bir şahsiyettir.

---

[35] *Aynı eser*, s.53.

REMARQUES SUR LE CONCEPT DE TRADUCTION ET LES FAITS TRADUCTIONNELS DANS LES MILIEUX COMMUNICATIONNELLES

Mete ÇAMDERELİ*

ÖZET

Çeviri konusuna geniş bir izdüşüm sağlayan bu makalede, kişiler ve toplumlar arası iletişimde öncelikli bir rol oynayan çeviri ve çeviri olguları seçmeci bir bakışla ele alındı. Yapılan değerlendirmeler, çevirinin yalnızca bir dilsel işlem olmadığını, ama aynı zamanda diller arasında iletişimi sağlayan bir 'üst-iletişim aracı' olduğunu ortaya çıkardı. Çeviri işlemlerinin sıradan bir anlam aktarımı niteliği taşımadığı, kendine özgü teknikleri bulunduğu, özellikle bir dilden diğerine aktarılan bildirilerin anlamsal ve işlevsel eşdeğerliliklerinin sağlanması gerektiği üzerinde duruldu.

Kuramsal sorunlar çerçevesinde, çeviribilim olgusuyla birlikte çeşitli çeviri tutumlarına -sözcüğü sözcüğüne, yorumlu, göndermeli, vbg- ilişkin bilgilere de yer verilen makalede, ayrıca, alan bilgisi, iletişim durumu, bağlam, kültür ve uygarlık gibi terim ve kavramların çeviri işlemlerinde ne denli önemli olduğu vurgulandı. Son çözümlemede, çevirinin insanlar, kültürler, uygarlıklar arasındaki köprü işlevini bugün de tüm yoğunluğuyla sürdürdüğü gözler önüne serildi.

•

* *Chargé de cours (y.doç.dr.) dans la section des programmes d'études économiques et administratives de l'Université d'İstanbul.*

Pour une simple définition conceptuelle de la traduction, on pourrait dire, au début, qu'elle est "un cas particulier de convergence linguistique: au sens plus large, elle désigne toute forme de 'médiation interlinguistique', permettant de transmettre de l'information entre locuteurs de langues différentes"[1]. Autrement dit, la traduction est un phénomène de l'analyse linguistique, qui a des problèmes, des principes et des techniques sui generis. On rencontre bien de préoccupations concernant cette opération linguistique qui existe et se développe de siècle en siècle; l'une d'entre elles la considère comme un art ou la science, l'autre comme une transposition de message ou d'information. Il est pourtant à remarquer que la traduction, "considérée comme un domaine de recherche ayant un objet sui generis (...) restait un secteur inexploré, voire ignoré"[2].

Il faut noter que la traduction, grâce à la linguistique moderne et surtout vers la deuxième moitié du XXe siècle gagne de nouveaux horizons. Pendant des siècles elle reste seulement comme un exercice littéraire dépendant de la rhétorique et de la stylistique; non seulement une opération linguistique. Il est vrai qu'elle est une activité rapprochant des individus de diverses communautés et même un pont des cultures et des civilisations, c'est-à-dire "un moyen de communication entre les cultures et les civilisations"[3].

Le besoin de communiquer dans tous les domains (science, technologie, commerce, politique,etc.) oblige les linguistes à produire les théories traductologiques. "La linguistique éclaire pour les traducteurs eux-mêmes les problèmes de traduction"[4]. C'est la linguistique appliquée qui assume la possibilité d'être un carrefour ou un médiateur entre les besoins théoriques de la traduction et les théories linguistiques. Mais en premier lieu "c'est certainement la linguistique américaine qui réalise la conjonction entre la linguistique et la traduction sur le plan théorique"[5]. Dans ce processus viennent les linguistes russes et canadiens ayant utilisé différents types et méthodes de traductions; mais subsistent encore des problèmes sémantiques et syntaxiques. Il va de soi que "la linguistique (...) n'apporte pas aux traducteurs une baguette magique"[6]. "Ce qui reste acquis c'est la

---

[1] LADMIRAL, J.-R., *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot, 1979, p.11.
[2] MOUNIN, G., *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, p.10.
[3] VARDAR, B., (un entretien avec), *Yazko Çeviri*, No.2, 1981, p.172.
[4] MOUNIN, G., *op.cit.*, p.7.
[5] MARTINET, A., (dir.), *La linguistique*, Paris, Denoël, 1969, p.375.
[6] MOUNIN, G., "Introduction linguistique aux problèmes de la traduction", *Le français dans le monde*, No.54, 1968.

clarification que la linguistique actuelle apporte dans la position des antiques problèmes de la traduction"[7].

Les grands efforts individuels des traducteurs ne suffisent pas à l'essor de l'opération traduisante. Ils restent dans le cercle vicieux. C'est la seule raison qu'elle n'ait pas été basée sur des théories scientifiques. Pour qu'elle ne soit éloignée de la spécificité scientifique, il faudrait que la linguistique s'intéresse aux problèmes traductionnels.

L'opération traduisante profite de la lumière des acquisitions de la linguistique structurale et notamment celle qui est fonctionnelle. Mais la traductologie, nourrie de la linguistique est encore privée des bases épistémologiques dont a tiré profit la linguistique moderne; elle est en train de se structurer dans les lignes de la linguistique appliquée.

1. La traduction, moyen de metacommunication

La traduction est, pour Fédorov, "une opération linguistique, un phénomène linguistique"[8]; selon Ladmiral "[elle] est un cas remarquable de la communication. C'est une méta–communication, une communication au second degré, qui, d'une langue à l'autre, porte sur la communication au premir degré qu'elle prend pour objet"[9]. Mounin le considère comme "un acte de langues, [et] un fait de bilinguisme qui se trouve à l'intersection de plusieurs sciences: de la linguistique, de la logique, de la psychologie, de la pédagogie, de la sociologie"[10].

Pour traduire une langue il convient de reconnaître, de noter et d'expliquer les faits de langue dans le cadre où ils apparaissent. Des langues nous présentent des caractéristiques divergentes. La structure fondamentale des langues n'est pas universelle, on l'a affirmé à plusieurs reprises. "On trouve des langues où l'on ne distingue pas les verbes des noms, courir de course, laver de lavage"[11]. Si les langues étaient convergentes, il n'existerait plus de débats sur l'impossibilité ou la possibilité de la traduction. Les études contrastives des langues, au niveau d'une pratique de la traduction exposent les données objectives traductologiques et elles sont, de cet état d'esprit, inévitable. Si l'on pense que "à chaque langue correspond une organisation particulière des données de l'expérience"[12], traduire une langue

---

[7] MARTINET, A., op.cit., p,376.
[8] MOUNIN, G., (cité par), *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963,p.13.
[9] LADMIRAL, J.-R., "Traduction et connotation", *Dilbilim* III, 1978, p.178.
[10] MOUNIN, G., *op.cit.*, p.14.
[11] MARTINET, A., "Une langue et le monde", *Dilbilim* V, 1980.
[12] MARTINET, A., *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1980(1970), p.12.

c'est, en premier lieu, concevoir une réalité linguistique et, en changeant cette réalité, de la transposer en une autre expérience du monde. Le traducteur doit donc savoir toutes les deux expériences du monde dans l'opération da traduction. Et la traduction nous permet aussi de percevoir les différents mondes. On dirait qu'elle est, dans ce contexte, "langue des langues"[13] et "une opération de métacommunication assurant l'identité de la parole à travers la différence des langues"[14].

2. Une langue et une traduction

Il n'y a pas 'la' traduction, dit Cary, mais des 'genres de traductions'. Ce point de vue fait allusion à une langue de Martinet, qui est l'objet d'étude de la linguistique. Selon lui "la langue, ça n'existe pas, il ya le langage humain (...) représenté par des langues"[15]. Puisqu'il y a des genres de traduction, "chaque genre possède ses règles propres"[16]. Il est impossible de traduire de la même plume un roman, un poème, une conférence,etc. Le traducteur doit, d'une part, prendre en considération qu'il existe des genres et, d'autre part, posséder la connaissance de domaine à traduire (technologie, philosophie, littérature, etc.). La traduction littéraire, par exemple, relève de la connaissance de la littérature, la traduction philosophique de celle de philosophie, la traduction scientifique de celle de science. Il convient en outre de faire une distinction entre la traduction orale et la traduction écrite. "Toute traduction est essentiellement une opération linguistique et doit être étudiée comme telle"[17].

3. Dissemblance culturelle

Dans l'opération traduisante il faut également tenir compte de la connaissance du pays qui la parle, de ses usagers, de ses mœurs, de sa civilisation, de sa culture. Il n'y a aucun doute que la traduction correspond à des obstacles culturels et à des obstacles structuraux. "La distance existant entre deux cultures laisse une empreinte inévitable sur la façon de traduire, bien plus que les rapports purement linguistiques"[18]. L'une des difficultés principales provient non pas du passage de langue à langue, mais du passage de culture à culture et même du passage de civilisation à civilisation. C'est une nouvelle difficulté tenant à la différence des visions du monde et des civilisations que la linguistique contemporaine a ajoutée à la

---

[13] GÖKTÜRK, A., *Çeviri: dillerin dili*, İstanbul, Çağdaş, 1986, p.9.
[14] LADMIRAL, J.-R., *art.cit.*, p.219.
[15] MARTINET, A., "Pour une approche empirico-déductive en linguistique", *Linguistique et sémiologie fonctionnelles*, İstanbul, İ.Ü.Yab.Dil.Yük.Ok.yay., 1981, p.16.
[16] CARY, E., *Comment faut-il traduire?*, Lille, Presse Universitaire de Lille, 1985, p.49.
[17] *Ibid.*, p.27.
[18] *Ibid.*, p.86.

traduction traditionnelle[19]. Le traducteur doit se mettre à traduire dans le contexte de langue-culture en tenant compte de champs culturels des langues. Car la traduction est, de nos jours, une des composantes essentielles de la communication qui tient une place importante dans l'échange des activités humaines. On pourrait donc dire que, pendant l'opération traduisante, la connaissance de deux langues ne suffit pas; celle-ci "ne constitue qu'une donnée initiale de l'opération, un tremplin"[20] et seulement "un point de départ"[21].

4. Le problème d'intraduisibilité

Lorsque l'on repère les difficultés linguistiques et les obstacles culturels, il semble que la traduction est impossible. Cette impossibilité disparaît de manière que les faits extralinguistiques se tiennent en dehors des structures linguistiques. Car "le découpage d'un expérience sémantique apparemment identique se fait selon des modèles structuraux presque sans aucun parallélisme: j'ai mal à la tête, me duele la cabeza"[22]. Ces énoncés différents exigent naturellement une conceptualisation commune, même si leurs modèles structuraux sont différents. "Si l'on postule à priori que les structures linguistiques doivent manifester des 'mentalités' différentes, on conclura peut–être qu'il est impossible de traduire en français me duele la cabeza. Mais si l'analyse des situations et des comportements tend à prouver qu'il s'agit d'une réalité non linguistique identique dans les deux langues, j'ai mal à la tête sera considéré comme un équivalent fidèle"[23]. La traduction est une opération qui cherche à établir des équivalences entre deux discours produits en des langues divergentes.

D'autre part la divergence de lexique de deux langues, c'est le problème essentiel dans l'opération traduisante. "Ce n'est pas un mystère si une langue a des mots spécifiques pour désigner les réalités non linguistiques qui constituent sa civilisation et sa culture et si une autre langue qui ne partage pas celles-ci ne dispose pas de mots spécifiques équivalents"[24]. Comme le lexème français mouton, qui a une valeur différente du lexème anglais mutton[25] s'avère être un obstacle à la

---

[19] *Cf.*, MOUNIN, G., *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, p.169.
[20] CARY, E., *op.cit.*, p.79.
[21] *Ibid.*, p.69.
[22] MARTINET, A., (dir.), *La linguistique*, Paris, Denoël, 1969, p.377.
[23] *Ibid.*, p.378.
[24] *Ibid.*, p.377.
[25] Comme le remarque Saussure, "le français mouton peut avoir la même signification que l'anglais sheep, mais non la même valeur, et cela pour plusieurs raisons, en particulier parce qu'en parlant d'une pièce de viande

traduction. A cet égard "la traduction consiste à commenter justement tous les [lexèmes]"[26], qui ont des valeurs différentes dans toutes les deux langues.

Pour une traduction "en soi" on suppose qu'une langue a, en soi-même, des faits supra-segmentaux. Ceux-ci ont une valeur stylistique: il pleut sans cesse et la pluie ne cesse pas. Ces énoncés sont deux options stylistiques, sémantiquement équivalentes. Il ne s'agit pas de deux conceptualisations différentes du même phénomène, mais de deux formes différentes. A ce point se montre l'ambiguïté de 'traduire le sens' ou de 'traduire le style'. Le traducteur traduit ces variantes stylistiques selon leur contexte. Les opérations de ce type sont difficiles, mais non intraduisibles. Il s'agit vraiment de l'équivalence sémantique. Parfois, les richesses spécifiques des langues sont intransposables, ce qui est intraduisible.

A la lumière de ces renseignements la traduction est assurément possible, au fur et à mesure qu'"il est toujours possible de trouver une ressemblance minimale entre les concepts d'une langue à l'autre"[27]. Dans une autre perspective les pratiques des opérations traduisantes prouvent aussi la possibilité de la traduction.

La traduction est, comme le dit Cary, une opération sui generis. "Toute opération de traduction comporte à la base, une série d'analyses et d'opérations qui relèvent spécifiquement de la linguistique"[28]. Celle-ci est donc le dénominateur commun et la base de toutes les opérations de traduction. Pour la linguistique, science pilote de ce siècle, "la langue est un système dont tous les termes sont solidaires et la valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres"[29]. Alors la tâche du traducteur est de traduire non seulement les termes ou les lexèmes du discours ou du texte, mais toute une structure sémantique, c'est-à-dire tout le système linguistique proprement dit. "Pour certaines personnes la langue (...) est nomenclature, c'est-à-dire une liste des termes correspondant à autant de choses"[30]. Cette opinion est complètement trompeuse. Car une langue n'est pas une nomenclature, et aussi "les systèmes grammaticaux de deux langues sont impénétrables l'un à l'autre"[31]. Dans l'opération de traduction "le mot à mot

apprêtée et servie sur la table, l'anglais dit mutton et non sheep. La différence de valeur entre sheep et mutton tient à ce que le premier a à côté de lui un second terme, ce qui n'est pas le cas pour le mot français"; cf., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1985, p.160.

[26] AKERSON, F.E., *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, İstanbul, abc, 1991, p.60.

[27] *Ibid.*, p.71.

[28] MOUNIN, G., *op.cit.*, p.16.

[29] SAUSSURE, F. de, *op.cit.*, p.159.

[30] *Ibid.*, p.97.

[31] MEILLET, A., *Linguistique historique*, Tome I, Paris, Champion, 1975, p.377.

ne fonctionne que rarement de langue à langue: ici aussi, même dans le cas où l'expérience linguistique est la même (cas des universaux biologiques, etc.)"[32]. La traduction dépend donc des rapports existant entre deux langues et repose sur "le transfert des messages d'une langue naturelle à une autre en gardant l'équivalence sémantique et fonctionnelle"[33]. Pour ce faire le traducteur sonderait chaque mot jusqu'en ses profondeurs et prendrait en considération les éléments connotatifs;"[il aurait] à déchiffrer le texte et (...) à comprendre ce que les mots veulent dire"[34].

5. Le transfert de situation dans la traduction

Si l'on y fait attention les traducteurs fondent généralement leurs opérations de transfert à l'intérieur de transfert de sens et d'idées à traduire. La traduction est de recréer un discours sémantiquement équivalent au discours de départ. La structure sémantique nécessite justement une situation communicationelle. "Tout énoncé instaure une situation de communication"[35]. Sans situation "les mots n'ont pas de sens et ils n'ont que des emplois"[36]. La signification d'un énoncé dépend du contenu total de la situation s'actualisant dans les discours et empruntant le caractère expressif du groupe social qui l'emploie.

Avant de faire une opération on doit constater le contexte en répondant aux questions telles que: que traduire, quand, où et pour qui? "Le contexte linguistique ne forme que la matière brute de l'opération: c'est le contexte, bien plus complexe, des rapports entre deux cultures, deux mondes de pensé et de sensibilité qui caractérise vraiment la traduction"[37]. La situation et le contexte constituent un ensemble fonctionnel dans les structures des langues. Traduire c'est reproduire la situation et le contexte presque littéralement en une autre langue, en vue de respecter le sens du discours originel.

6. L'entropie

L'opération traduisante, considérée comme opération linguistique distincte contient le transfert, nous l'avons déjà signalé, du discours actualisé dans une langue-source au discours dans une langue-cible. La difficulté définitive pendant ce transfert est aussi du fait qu'un discours dans une langue, se transformant en un discours dans une autre langue, subit la

---

[32] MARTINET, A., *op.cit.*, p.377.
[33] VARDAR, B., "Dilbilim Açısından Çeviri", *Türk Dili*, 322,1978, p.66.
[34] CARY, E., *op.cit.*, p.32.
[35] LADMIRAL, J.-R., *art.cit.*, p.178.
[36] *Ibid.*, p.202.
[37] CARY, E., *op.cit.*, p.35.

perte de l'information ou l'entropie. Ce problème insoluble naît de la complexité structurale des langues et de leurs systèmes socio-culturels et génétiques[38]. Il s'agit d'exprimer 'la même chose' dans une autre langue d'un côté, et de segmenter les faits extralinguistiques parus selon les expériences des langues de l'autre. Les données d'une expérience ne pourraient jamais être conceptualisées de la même façon dans une autre langue. Autrement dit, un terme ne pourrait se situer comme un terme correspondant à un autre système de vocabulaire. Le traducteur, pour ce problème, cherche à le déchiffrer en consultant indispensablement un dictionnaire. Mais aucun dictionnaire ne serait en mesure d'éclairer les nuances entre les termes. Le dictionnaire peut, de surcroît, être la source trompeuse. En dernière analyse, il convient d'essayer le néologisme pour récupérer une déperdition d'information, en découvrant la structure axiologique d'un discours ou d'un texte. Lorsqu'on ne trouve pas l'équivalence entre les termes, il est inévitable de les expliquer par les références ou de les adapter; ou de les emprunter et de calquer tels quels.

Pour traduire il faut, en conséquence, reconnaître au moins toutes les deux langues et leurs possibilités expressionnelles; comprendre mieux le discours ou le texte à traduire, percevoir bien le message, et présupposer comment transférer et refléter précisément dans d'autres langues.

KAYNAKÇA

AKERSON, Fatma Erkman, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, İstanbul, abc, 1991.
CARY, Edmond, *Comment faut-il traduire?*, Lille, Presse Universitaire de Lille, 1985.
GÖKTÜRK, Akşit, *Çeviri: dillerin dili*, İstanbul, Çağdaş, 1986.
LADMIRAL, Jean-René, "Traduction et connotation", *Dilbilim* III, 1978.
LADMIRAL, Jean-René, *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot, 1979.
MARTINET, André, "Pour une approche empirico-déductive en linguistique", *Linguistique et sémiologie fonctionnelles*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu Yayınları, 1981.
MARTINET, André, "Une langue et le monde", *Dilbilim* V, 1980.
MARTINET, André, (dir.), *La linguistique*, Paris, Denoël, 1969.
MARTINET, André, *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1980(1970).
MEILLET, André, *Linguistique historique*, Tome I, Paris, Champion, 1975.
MOUNIN, Georges, "Introduction linguistique aux problèmes de la traduction", *Le français dans le monde*, No.54, 1968.
MOUNIN, Georges, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963.
SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1985.
VARDAR, Berke, "Dilbilim Açısından Çeviri", *Türk Dili*, 322,1978.
VARDAR, Berke, (un entretien avec), *Yazko Çeviri*, No.2, 1981.
"Çeviri Sorunları", *Dilbilim* III, 1978.

[38] *Cf.*, "Çeviri Sorunları", *Dilbilim* III, 1978, pp.199-200.

MO'NUN GİZEMİNDE DAYIOĞLU'NUN ÜSLUPSAL GİZEMİ

Mustafa Kınsız*

"Her bilim konularla değil, sorunlarla başlar" görüşünü değiştirerek, konulardan Dayıoğlu'nun üslupsal gizemini deneysel edebiyat kuramı ile irdelemeye çalışacağım. (Bu konuda bkz. Hauptmeier/ Schmidt 1985, S.3-24)

Mo'nun Gizemi adlı eser, Gülten Dayıoğlu'nun 1999 yılında kaleme aldığı, gezi – macera türünden bir romandır. Bu eser, değişik ülkelerin doğal güzelliklerinin, farklı toplumların, farklı uygarlıkların bir arada sunumudur. Bu sunuş; yaşam biçimi, dili, olaylara bakışı, algılayışı farklı olan çok kültürlü bir mozaik oluşturmaktadır. Yazar, bu özellikten yararlanıp farklı iki kültürden bir aşk öyküsü kurgulayarak gençliğe hitap etmektedir. Okuyucuda, Mo'nun Gizemini abartarak merak ve heyecan uyandırmaya çalışmıştır. Eserin öyküsü şu şekilde gelişir:

Gülten Dayıoğlu, Dünya Yazarlar Toplantısını izlemek üzere Avustralya'ya gider. Uçakta "gen bilimci" olduğunu söyleyen bir genç yanına oturur. Bu gencin davranışları ve fiziksel özelliklerindeki farklılık yazarın dikkatini çeker. Burç adındaki bu gençle tanışmak ister ve dost olur.

Gizemli yol arkadaşı, yazara aylar sonra kasetlere kaydedilmiş ilginç bir öykü gönderir. İsteği, Gülten Dayıoğlu'nun bu öyküyü romanlaştırmasıdır. Ancak, kendisinden söz etmesini istememektedir. "Mo'nun Gizemi" öyküsü burada başlar.

---

*

Burç, Cennet adasında annesiyle tatil yaparken Defne (Dafhne) adlı, on dört on beş yaşlarında bir Amerikalı tatilci kızla tanışıp arkadaş olur. İki arkadaş, bir akşamüstü adanın ıssız bir köşesinde baş başa kitap okumaktadırlar. Bu ıssız köşeye, deniz uçağı ile dört kişinin inişine tanık olurlar. Bu kişilerin kuşkulu davranışları dikkatlerini çeker. Bu gizemli dört kişiyi izlemeye, gözlemeye karar verirler.

Bu kişiler, Cennet Adasının yakınlarında uzun yıllar önce yaşadığı söylenilen "Mo" yaratığına ait bir fosili aramaktadırlar. Bu gizemli dörtlü "gen bilimcileridir". "Mo" yaratığına ait fosilde canlı hücre bulacakları umudunu taşımaktadırlar. Bu hücre yoluyla "Mo" yaratığını yeniden hayata döndürmeyi düşünmektedirler. Ancak amaçları yalnızca bununla sınırlı değildir. Üstün güçlere sahip Mo yaratığını ve insan türünü birleştirerek bir "İN-MO-SAN" yaratmayı düşlerler. Bu yolla Dünyayı ele geçirmek isterler. Bu arada, Burç ve Defne tarafından izlendiklerini fark ederler. Dörtlü, bu gençleri can düşmanları olan ve kendileriyle aynı hayal peşinde koşan Yuen'in ajanları sanırlar. Defne ve Burç'u çeşitli tuzaklar kurarak öldürmek isterler, fakat başarılı olamazlar. Bu arada tatil sona erer, gençler ülkelerine dönerler.

Defne ve Burç, bir süre sonra biri Amerika'da, diğeri de Türkiye'de olmalarına karşın aynı anda kaçırılırlar. Bu operasyon, gizemli dörtlünün lideri Yuma tarafından gerçekleştirilir. Yuma, bu iki genci uzun süre "İN-MO-SAN" yaratmak amacıyla deneylerinde kullanır. Defne ve Burç, "Mo'nun" bazı üstün özelliklerini kendilerinde hissetmeye başlarlar. Yuma, Yuen'in araya girmesi ile Defne ve Burç'u serbest bırakmak zorunda kalır. İki Genç "Mo" hücrelerinin de etkisiyle "gen bilimci" olurlar. Mezuniyetlerinden sonra Yuen'in iş önerisini kabul ederler. Ancak, "Mo" yaratığını canlandırmayı başaran Yuma, ikisini de kaçırır

Eser, burada sona erer. Yazarın, kafasındaki soru ise; bu gencin bir "İN-MO-SAN" mı ? Burç adlı gencin kendisi mi? Yoksa onun kopyası mı? olduğudur.

Bu çalışmada, Gülten Dayıoğlu'nun belirgin dilsel özeliklerinin ve üslubunun incelenmesi amaçlanmaktadır. Üslubu belirleyen etmenlerin başında şüphesiz kullanılan dil ve seçilen sözcükler gelir. Cümle yapısı, seçilen sözcükler arasındaki anlam ve ses ilişkileri, kullanılan deyimler üsluba ayrı bir özellik kazandırır. Hedef okuyucu kitlesi göz önünde bulundurularak eserin çatısı ve iç örgüsünün önceden belirlenmesi gerekir. Tabii ki, dil ve üslup özellikleri bu doğrultuda olmalıdır ve olacaktır.

Aşk, macera ve gerilim içeren romanlar, gençler tarafından beğenilip ilgiyle okunmaktadır. "Gençlik, çocukluk ile yetişkinlik arasında bir geçiş

dönemini kapsayan; 12-15 yaş grupları arasındaki ergenlik gelişmesi ve ilk gençlik dönemi olarak devam eden biyolojik olarak genç denilen 15-25 yaş dilimindeki insanlardan oluşmaktadır". (Tuncay 2000, s. 235) Bu açıklama, gençlik döneminin kapsamının genel bir çerçevesini çizmektedir.

Dayıoğlu'nun kahramanları, Burç ve Defne de belirtilen yaş grupları içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle gençlerin ilgi alanlarına ve hayal güçlerine hitap eden gençlik romanlarının dil ve üslup özellikleri son derece önemlidir. Bu tür romanlarda, genç okuyucunun dikkat ve ilgisini çekmek için kısa cümleler, kısa paragraflar ve bu paragrafların bütünlüğüne özen gösterilir. Anlatım akıcı, yalın ve sürükleyicidir.

"Mo'nun Gizemi'nde" özellikle "doğrudan konuşmalar"la bu hava yakalanmıştır. Gülten Dayıoğlu, bu eserinde kahramanlarını tanıttıktan sonra, onların düşüncelerini, duygularını, özlemlerini tam bir düğüm-çözüm sarmalı içinde işler. Kahramanları açık ve net bir biçimde birbirleriyle konuşturur. Konular, diyaloglar halinde tekrarlanır. Farklı durumlardaki tekrarlar konunun ve olayların pekişmesini sağlamaktadır. Bu da okuyucunun rahat algılamasını ve olaylara yoğunlaşmasını kolaylaştırır. Örneğin; gençleri, tatillerinin sonlarına doğru Papağan adasına götüren geminin kaptanı, romanın başka bölümlerinde daha önce bilgi olarak verilmiş önemli ip uçlarını tekrarlamaktadır:

"...Müzeye gidip Kutsal Mo'nun sarmal kavkısını gördünüz mü? Tüm dünyada, bir aydır hep bu Mo kavkısından söz ediliyor. Bu da bizleri pek onurlandırıyor. Dendiğine göre, müzedeki Mo kavkısı yüzünden, Maldiv'e gelen turist sayısı artmış." (S.187) Kaptanın verdiği aşağıdaki bilgi de aynı şekilde bir tekrardır: "Mo'ların gözlerinin, arınınkiler gibi petek göz olduğunu biliyor muydunuz?" (S.186)

Dayıoğlu, bir macera ve gençlik romanı türünde yazdığı bu eserinde, ağırlıklı olarak söyleşiye dayalı bir dil kullanmıştır. Cümleleri, kısa ve basit bir yapı içermektedir. Karmaşık, anlaşılması ve çözümlemesi zor cümle yapılarından kaçınmıştır. Bu özelliği ile, hedeflenen kitleye etkili bir mesaj vermek istemiş olabilir. Daha çok, geniş zaman tercih edilmiş, geçmiş zamana ise geriye dönük anlatımlarda yer verilmiştir. Macera ve gençlik romanı için biraz fazla abartılı ifadeler kullanıldığı görülmektedir. Her şeye rağmen sözcük seçimleri biraz gizemli ve abartılı da olsa, genelde yalınlık ve duruluk ilkesine sadık kalmaya çalışılmıştır. Roman kahramanlarını, genellikle aynı tür cümle yapısı ve mantıkla konuşturmuştur:

Burç: " Çok akla yakın bir yorumda bulundun".(S.137) cümlesi, 15-16 yaşlarındaki gençler için fazla abartılı bir ifade içeriyor. Kısacası : ' Haklı olabilirsin' denebilirdi. Burç: "En azından, kendilerini göz hapsine aldık".

(S.137). Defne: "Bunlar, canımıza kıymalarını gerektirecek kadar, büyük suçlar mı?"(S.137) Burç: "Bize böylesine acımasızca saldırmaları, çok önemli ve çok gizli bir iş yapıyor olmalarının, açık kanıtı."(S.137) Defne: "Bence, artık onları gözlemekten, yaptıkları gizli işi ortaya çıkarma tutkusundan vazgeçmeliyiz".(S.137) Burç: "Diyelim yaptıkları gizli iş, ayaklarına dolanır. Ancak olup bitenleri, ailelerimize söylemeyelim lütfen. Onların içlerine korku salıp, huzurlarını kaçırmaya hakkımız yok".(S.137)

Burç ve Defne'nin kullandıkları , 'Göz hapsine almak', 'cana kıymak', acımasızca saldırmak', 'ortaya çıkarma tutkusu', 'ayaklarına dolanmak' gibi ifadeler, sanırım o yaştaki gençler için fazla tercih edilecek bir iletişim aracı değildir.

İletişimi güçleştiren bir diğer öğede, Burç ve Defne'nin İngilizce konuşmak zorunda olmalarıdır. Ana dilin inceliklerine ve anlam boyutuna iyi hakim olanların kullandıkları ve kullanacakları deyimlerin ve ifadelerin bir yabancı dildeki eşdeğer karşılıklarını anlamsal ve pragma tik boyutta bilmeleri ve yerinde kullanabilmeleri, o yabancı dile çok iyi hakim olduklarının bir göstergesidir. Örneğin, 'Ayaklarına dolanmak' deyimi TDK'nin Türkçe Sözlüğünde

"1) başkasına yapmayı tasarladığı kötülük kendi başına gelmek;

2) iş yapmakta olan birine engel olmak, yürümesine engel olmak" (TDK Türkçe Sözlük 1983, Bd.1, S.90) olarak açıklanıyor.

Deyimin birinci anlamı, Burç'un söylemindeki düşüncesini tam içeriyor ve yerinde bir kullanım . Böyle bir söylem, daha çok bir konuda haksızlığa uğramış, yani mağdur olmuş, yüreği yanmış, ıstıraplı kişilerin kullandıkları bir ifadedir. Burç ve Defne'nin ölümle burun buruna gelmeleri, çaresizlikleri, çıkmazları, Burç'u böyle bir deyimi kullanmaya itiyor. Buradaki çelişki ise Burç'un böylesine anlam yüklü bir deyimi İngilizce olarak ifade edebilmesidir. Sanırım, Burç'un bu söylemi, S.221 deki düşünce ve davranışına ters düşmektedir.

Ayrıca, "Gençlik çağı ergenlikle erişkin arasında yer alan cinsel olgunlaşma ve bedensel gelişme dönemidir. Ruhsal bakımından çalkantılı, duygusal, iniş çıkışları çok, davranışların çelişkili olduğu bir çağdır". (Yörükoğlu, 1999 S.13) Yörükoğlu'nun da belirttiği gibi, yazar, gençlerin ruhsal bakımdan çalkantılı, duyguların ve davranışların karşıtlık oluşturduğu gerçeğinden hareket etmiş olabilir. Fakat duygu ve davranışların belirleyici olduğu bir yaşta da kullanılan sözcükler ve onların aktarımı olan sosyal davranışın bildirişime yansıması gerekir. Zira yine Burç'un kullandığı korku ifadesi, endişe duygusunu içeriyor. Korku ve

endişeyi belirtmek için "korku salmak" yerine, yabancı dilde kullanımı ve öğrenimi daha kolay olan "korku vermek", "korkuya kapılmak" veya "korkutmak" kelimeleri tercih edilebilirdi. Yazar, bu tür ifadeleri özellikle seçmiş olsa bile, hem yabancı dilde ifade edilmesi kolay, hem de Burç ve Defne'nin yaşlarına daha uygun deyimlerden yararlanarak, anlatımını daha doğal kılabilirdi. Yalnız, bu deyimlerin Roma'nın başlığı olan"Gizem" sözcüğü ile bağdaştığını sanıyorum. Gizem, TDK'nin Türkçe Sözlüğünde; " Usun erişemediği, açıklanamayan ya da çözülemeyen şey, sır", sık kullanılan 'gizemli' ise " Gizem niteliğinde olan ya da içinde gizem bulunan, esrarengiz" olarak açıklanıyor. (TDK Türkçe sözlük, 1983, Bd.1, S.451.) Bu kavramların istemli olarak kullanılması, okuyucuda merak ve heyecan uyandırmak, romana bağlayıcılığı artırmak amacını taşıyor olabilir. Bu da bir yazarın doğal hakkı olmalıdır.

Bayan Jane: "İnanır mısınız, denizde, karada ve gökyüzünde yaşama yetilerine sahip olduğu söylenen, gizemli Mo yaratığı, beni çok etkiledi..."(S.150) tarzındaki ifade biçimini temizlik işçisi Naho-bi de kullanıyor. Kanımca, bu tür özellikler romanı sıkıcı ve yapmacık yaparak doğallıktan uzaklaştırıyor.

Diğer taraftan, adadaki tatilciler birbirleriyle İngilizce konuşuyor. Ancak, iletişimde en küçük bir sorun bile yaşamıyorlar. Buna karşın, çok uluslu, çok kültürlü bir tatil beldesinde iletişim sorununun olduğu, sadece sınırlı bir şekilde belirtiliyor. Kaptan ve Burç arasındaki konuşmada, her toplumun kendine özgü atasözlerinden örnekler verilerek, anlatılan konu pekiştiriliyor. Burç'ta bu diyaloga Türkçe bir atasözü ile katılıyor. (S.170) Kaptan, yolculara "Lütfen, herkes kendi ülkesinden bir atasözü söylesin." (S.171) ifadesine karşılık, yazarın şu yorumunu görüyoruz: "Kiminin de zaten, İngilizce'si bunu yapmaya yeterli değildi." (S.171)

Burç'ta, Türkiye'ye döndükten sonra İngilizce'sinin yetersizliğinden şikayet ediyor: "Burç sıkıntıyla içini çekti: "Benim İngilizce'm , böylesine incelikli bir mektubu yazmaya yetmez. Bunu sen yapar mısın?" (S.221)

Önemli bir iletişim sorununun olmaması, tatilcilerin sadece belli bir sos yo-kültürel ve sos yo-ekonomik düzeyden olduklarının göstergesi olarak düşünülebilir. Buna karşın yazarın, din, kültür ve ırkçılık konularını daha belirgin olarak işlediğini görüyoruz: Bayan Jane: "Bu isim hangi dilden? Yani siz hangi ulustansınız? (S.47) Sema Hanım: " Siz hangi ulustansınız?" (S.49) Defne'nin "Ülkesinde her ilişki, karşılıklı alışverişe ve çıkara dayanıyordu." (S.53) "Bana özel ders vermeyi öneriyorsun. Özür dilerim ama, bunun için sana , ders başına kaç dolar vermem gerekecek?" (S.53)

Defne'nin bu sözleri üzerine Burç'un "kıpkırmızı" (S..53) oluşu, kültürel öğelerin ve dostluk ilişkisinin farklı toplumlarda nasıl algılandığının güzel bir örneğidir.

Defne'nin kullandığı şu sözler, "Yazık diyordu, yoksullukla, zenginlik, ırk ayrımı gibi bir şey".(S.55) hem dilsel hem de pragma tik açıdan Burç ve Defne gibi gençlerin kullanacağı dil yapısı için fazla abartılı gibi. Oysa 'zenginlik, yoksulluk ve ırk çok da önemli değil' gibi bir söylem, o yaştaki ve kültürdeki gençlerin ifade tarzına daha uygun olabilirdi. Aynı şekilde Defne'nin :"Artık etkilenmiyorum".(S.59) tümcesiyle başlayan paragrafta ırkçılık ve üstün ırk tutkusu tekrar gündeme getiriliyor. Kültürel öğelerin farklı toplumlarda oynadığı rol ve önem 61-62. sayfalardaki Burç'un ifadelerlerinde de karşımıza çıkıyor. Defne'nin ve Burç'un 176-177. sayfalardaki sözlerinden kültürel ve dini farklılıkların farklı toplumlar arasında önemli bir engel oluşturduğunu görüyoruz.

Genç okuyucu, Mo'nun Gizemi'nde değişik uluslardan çeşitli karakterlere rastlamaktadır. Elbette, romandaki bu çok ulusluluğun iletişime ve karşılıklı etkileşime yansıması beklenmektedir. Zira, dil ve ulus ilişkisi hiçbir zaman birbirlerinden ayrılamamaktadır. Akarsu'nun ifadesiyle Humboldt'ta dil ve ulus ilişkisini net bir şekilde dile getirmiştir:

"Humboldt'da belli bir biçimde dili kuran, oluşturan insan kitlesi bir ulus olarak karşımıza çıkıyor ve dille ulus birbirinden ayrılmaz biçimde birbirlerine bağlanıyorlar. Öyleyse, bir ulusun karakterini en açık şekilde ortaya koyan da o ulusun dili oluyor."(Akarsu , 1984, S.59)

Dille ulusun ve dille o ulusun kültürünün birbirlerinden ayrılamaz bir bütün oluşturduğu bilinen bir gerçektir. Dayıoğlu, bu olgudan hareketle, kültürel öğeleri ağırlıklı işlemiş olabilir.

Kültürel yönden gelişen bir ulusun dilinde de bir gelişme olması doğaldır. Ayrıca, bir ulusun tanımadığı bir olgunun, o ulusun dilinde de bir yeri olmayacaktır. İnsanlar, olguları ve nesneleri tanıdıkça, bunlara karşılık gelen sözcüklerde dilde yerini alacaktır. Zira, bir dilden başka bir dile yabancı sözcüklerin girmesi, bu eksikliğin giderilmesi için olmaktadır.

Mo'nun Gizemi'nde, "Mo" sözcüğü böyle bir özellik göstermektedir. Mo yaratığının sadece Hint Okyanusu'nda, Ekvator kuşağı çevresinde yaşadığı söylenmektedir. Bu varlığın gerçekten yaşamış olup olmadığı tam olarak kanıtlanamamıştır .Bu canlı hakkındaki efsaneler yerli halk tarafından ortaya atılmıştır. Bu nedenle de "Mo" sözcüğü yalnız o halkın dilinde mevcuttur. Burada dikkat çeken konu, yüzyıllar sonra bile "Mo" sözcüğünün anlamını yitirmemesidir. Görülen o ki, hiçbir zaman bir "Mo"

görmemiş olan nesiller bile sözlü ve yazılı anlatımlarla bu varlığı tanımaktadırlar. Mo sözcüğü bir anlamı mı yoksa bir anlamsızlığı mi ifade etmektedir, anlaşılamıyor. O zaman bu olgu bir hayal ürünü olabilir. Çünkü "Toplumun hiçbir parçası yoktur ki dilden bağımsız, dilden ayrı olsun. Toplumun edebiyatı, felsefesi, sanatı, tekniği ile birlikte bütün kültürü, düşünceleri, kavrayış biçimi, giderek töre ve görenekleri dille bir bağlılık içindedirler, dilden ayrılamazlar." (a.g.y. S.88)

İnsan türünün geçirdiği bütün ilerlemeler, değişimler zamanla dile yansımaktadır. Özellikle teknolojik ve bilimsel gelişmeler dilde kendilerini göstermektedir. Oldukça yeni bir meslek grubunu tanımlayan "genetik mühendisliği" ve son yılların güncel konusu "insan kopyalama" tanımları da bu olguya güzel bir örnek oluşturmaktadır. Daha yeni dilimize girmiş olan bu sözcükler, o kadar çabuk tanıdık hale gelmişlerdir ki, Gülten Dayıoğlu, bunları bir gençlik romanında rahatlıkla kullanabilmiştir: "Bu kopyalama işinin, canlıların doğasında, yozluklara neden olacağını düşünüyorum. Ancak, bu konuda hayaller kurup, fanteziler üretmekten de kendimi alamıyorum. Ama, ne olursa olsun, insanın Klonlama yöntemiyle kopyalanmasına karşıyım. Genetik bilginleri, dilerim böyle bir şey yapmazlar".(S.13)

Yukarıdaki cümleler, kısa bir süre önce hiçbir şey ifade etmezken, bugün insanlar tarafından rahatlıkla anlaşılıyor ve kullanılıyor. Bu da bize, teknolojinin ve bilimin, dili ne büyük bir ölçüde etkilediğini göstermektedir.

Okuyucuya, romanın tamamında Mo'nun üstün yaratılışının aktarılmaya çalışılması dikkat çekicidir. Mo ile ilgili olarak da kutsal, kutsal Mo, efsane, Mo-efsanesi gibi tamlamalara sıkça rastlanmaktadır. Bu tür sözcükler, romana başlık olan "gizemi" canlı tutmaktadır.

Yazarlar, gençler için kaleme aldıkları eserlerde genellikle aile, yurt, doğa, ve yaşama sevinci gibi konuları işliyorlar. Gençler de, bu konuların yanı sıra özellikle macera romanlarından hoşlanıyorlar. Mo'nun Gizemi' nde de bu konularla doğrudan ilintili ve gençlerdeki heyecana cevap verebilecek; bilgin, gen mühendisi, kamp, ada, serüven, merak, gizem, gizli, gizemli dörtlü, fosil, yosun, klonlama, vampir, yaratık, aşk gibi sözcüklerle sıkça karşılaşılmaktadır.

Dayıoğlu, son birkaç yıldır yaşamımıza giren ve gençler arasında oldukça ilgi gören "Internet'te chatleşme (s.162), "elektronik haberleşme" (s.225) gibi günün moda sözcüklerine ve onlara dayalı anlatımlara da yer vermektedir. İletişim teknolojinde önemli bir yer alan Internet'i sanki doğal, alışıla gelmiş bir iletişim aracı gibi sunuyor. Artık geleneksel postacı kavramı kayboluyor, mektup postalamak ise elektronik mektup göndermeye

dönüşüyor. Böylece postalamak sözcüğü, anlam kaybına uğrarken, bu bağlamda, elektronik sözcüğü yeni anlamsal görevler üstleniyor. Burç ve Defne yaşlarındaki gençlerin dağarcığında artık "chat'leşme", "elektronik mektup" gönderme gibi dile yeni giren sözcükler, anlamsal ve işlevsel boyutta yer alıyorlar. Dile entelektüel bir boyut kazandıran bu tür sözcükler, Dayıoğlu'nun hitap ettiği sosyolojik katmanlar hakkında da bir fikir yürütmeyi sağlıyor. Dayıoğlu bu eseriyle, sos yo-kültürel, sos yo-ekonomik düzeyi yüksek toplumsal bir sınıfı canlandırıyor diyebiliriz. Böylece dilin, sadece anlamsal boyutta bir görev üstlenmeyip, sos yo-kültürel düzeyde de toplumların yansıması, aynası olduğunu görüyoruz.

Gençlik çağının heyecanlı iniş çıkışları göz önünde bulundurulduğunda, yetişkinler için yazılmış eserlerin, özellikle ergenlik çağında bulunan gençlere hitap etmeyeceği kolaylıkla anlaşılabilir. Yazarlar, gençlere yönelik yayınlar hazırlarken hem onların ilgilerini çekmeyi başarmalı, hem de ihtiyaç duydukları konular üzerine eğitmeyi bilmelidirler.

Sonuç olarak, Dayıoğlu'nun üslupsal gizeminde teknolojinin ve bilimin yaşamımıza olan etkisi ve toplumsal eleştiri yatmaktadır. Üslupsal gizem, gen biliminin romana uyarlanarak sonuçlarının somutlaştırılmasında, yalın ve duru bir Türkçe ile bütünleştirilmesinde görülmektedir.

•

KAYNAKÇA

Akarsu, B. : Wilhelm von Humboldt'da Dil – Kültür Bağlantısı, İstanbul, 1984

Dayıoğlu, G. : Mo'nun Gizemi, İstanbul 1999

Hauptmeier H. / Schmidt S.J. : Einführung in die empirische Literaturwissenschaft, Braunschweig 1985

TDK Türkçe Sözlük, Genişletilmiş 7. Baskı, TDK yayınları, Ankara,1983

Tuncay, Suavi: Türkiye'de Gençlik Sorunlarının Psikolojik Boyutu, Muğla Üniversitesi SBE Dergisi, Güz 2000 Cilt:1 Sayı:1 S. 231-257

Yörükoğlu, Atalay : Öğrenciler, Öğretim Üyeleri, Anne ve Babalar Yönünden Gençliğin Eğitimi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1999

DANİŞMEND GAZİ'NİN ANADOLU'YA GELİŞİ

Dr. Sefer SOLMAZ*

Danişmendliler, Malazgirt Zaferi'nden sonra Anadolu'da kurulan ilk Türk devletlerinden birisidir (1071-1178)[1]. Bu devlet, Melik Ahmet Gümüştekin Danişmend Gazi tarafından kurulduğundan dolayı "Danişmendliler (Danişmendiyye)" adını almıştır. Danişmendliler'in Anadolu Türk Tarihi'nin en karanlık dönemi olan XI. ve XII. yüzyıllarda[2] yaşamış olmaları nedeniyle, kaynaklarda onlarla ilgili olarak fazla bilgi bulunmamakta veya mevcut bilgilerin çoğu ihtilaflı rivayetlerden oluşmaktadır[3]. Bu ihtilaflı konulardan birisi de Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya nereden, ne zaman ve nasıl geldiği meselesidir. Devletin kurucusu olan Danişmend Gazi'nin bundan sonraki hayatını ve dolayısıyla Danişmendli Tarihi'ni aydınlatabilmek için bu konunun ortaya konulması gerekmektedir.

Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya nereden, ne zaman ve nasıl geldiği tam olarak bilinmemektedir[4]. Bu konuda bazı kaynaklarda birtakım bilgilere rastlanıyorsa da bunlar da birbirleriyle çelişkilidir. Burada, önce

---

* Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / KONYA.

1 Danişmendliler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sefer Solmaz, *Danişmendliler Devleti ve Kültürel Mirasları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 2001.

2 M. Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", *Belleten*, VII/27, Ankara 1943, s. 379.

3 İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye*, haz. Adnan Sadık Erzi, Ankara 1956, s. 11.

4 Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadoluda Türkler*, çev. Yıldız Moran, İstanbul 1984², s. 96. C. Cahen, bir başka çalışmasında ("Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi", çev. Yaşar Yücel-Bahaeddin Yediyıldız, *Belleten*, LI/201, s. 1412, dn. 76) ise Danişmend Gazi'den 1095 yılından önce söz edilmediğini belirtmiş ve bunun sebebini de onun Haçlılarla yaptığı mücadeleler neticesinde tanınmaya başlamasına bağladıktan sonra "daha önceki hiçbir kayıtta onunla ilgili bir söz edilmemektedir" şeklinde bir ifade kullanmışsa da aşağıda da açıklanacağı gibi bu ifadeye katılmak mümkün değildir. Çünkü bazı kaynaklarda bundan öncesine ait Danişmend Gazi ile ilgili bazı bilgilere rastlanmaktadır.

kronolojik sıraya göre, bu kaynaklarda geçen bilgiler verilecek, daha sonra bunların değerlendirmesi yapılarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

I. Kaynaklarda Geçen Rivayetler

Danişmend Gazi'nin Anadolu'daki gazalarını menkabevî bir şekilde anlatan Danişmend-nâme'de, sadece Danişmend Gazi'nin dedelerinin Harezmli olduğu ifade edilmekle yetinilmiştir[5]. Burada, onun Anadolu'ya gelişi ile ilgili bilgi verilmemektedir. Ancak, soyu, ünlü İslâm kahramanı Battal Gazi'ye bağlanarak ve Malatya'da doğduğundan da bahsedilerek sanki onun Anadolu'ya gelişi gibi bir meselenin olmadığı imajı verilmiştir[6].

Danişmend-nâme'yi kullanarak Danişmendliler ile ilgili bilgiler veren Osmanlı tarihçilerinin ekseriyeti de, bu konuda Danişmend-nâme'deki bilgileri tekrar etmekle yetinmişlerdir[7].

Süryani Mihail (öl. 1199)'de, konumuzla ilgili "1085 yılında Tanuşman adlı bir Türk emiri Kapadokya'ya taarruz edip Sivas'a, Kayseri'ye ve diğer şimal mıntıkalarına hakim oldu. Beni Tanuşman ailesinin nüfuz ve kuvveti böyle başlamıştır"[8] şeklinde bir kayıt bulunmaktadır.

Bağdadlı İbn Hamdûn[9], Abû'l-Farac (öl. 1286)[10] ve İbn el-Şıhne (öl. 1412)[11] Malatya'nın Süleyman-şah'ın dayısı olan Gümüş-tekin Danişmend Gazi[12] tarafından 1085 yılında fethedildiğini belirtmektedirler.

---

[5] Iréne Mélikoff, *La Geste de Melik Danişmend*, II, Paris 1960, s. 24. Burada Danişmend Gazi'den "Harezmîlerin yadigârı" şeklinde bahsedilmektedir. Ayrıca bk. el-Cenâbî, *el-Aylemü'z-zâhir*, Yeni Cami (Süleymaniye) Ktp., nr. 831, vr. 24^{b}.

[6] Mélikoff, age., II, s. 9.

[7] bk. Taşköprî-zâde, *Nevadirü'l-ahbâr*, Yusufağa Ktp., nr. 5284, vr. 9^{b}-10^{a}; el-Cenâbî, *el-Aylemü'z-zâhir*, vr. 24^{b}; *Danişmend-nâme*, İstanbul Belediye Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet, nr. 441, vr. 3^{a}-255^{a}; Âlî, *Mirkatü'l-cihad*, Raşit Efendi (Süleymaniye) Ktp. nr. 678, vr. 12^{b}; aynı mlf., *Fusûl-i hall ü akd*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2896, vr. 48a-48^{b}; el-Karamânî, *Ahbârü'd-düvel*, vr. 192^{a}; Hezarfen, *Tenkîhü tevârih*, Esad Efendi (Süleymaniye) Ktp., nr. 2239, vr. 60^{b}; Niksarî, *Mülûk-i Danişmendiye*, Millet Ktp., nr. 571, vr. 5^{a}. Danişmend Gazi'nin babasının tarihî şahsiyetini ve onun etnik menşeinin de Türk olduğunu ortaya koymuş bulunduğumuza göre Danişmend-nâme'nin ve onu kullanan bazı Osmanlı tarihçilerinin bu bilgilerini kabul etmek mümkün değildir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Solmaz, agt., s. 3-34.

[8] Süryanî Mihail, *Süryanî Keşiş Mihail'in Vekayi-nâmesi*, trc. H. D. Andreasyan, II, TTK Ktp.'nde 44-2 no'lu basılmamış nüsha, s. 30. İsmail Hami Danişmend, ("Süryânî Mîkâîl Vakayînamesi" *Türklük*, II/9, İstanbul 1939, s. 192) bunu şöyle tercüme etmiştir: "İşte bu devirde, 1396 senesinde Türklerin Tanuşman isminde bir emiri Kapadokya kıt'asını istilâ edip 'Sébaste = Sivas', Césarée = Kayseri' ve şimal havalisinin diğer taraflarında saltanat sürdü. 'Bené Tanuşman = Benî Danişmend' ailesinin şevket ve kudreti işte o zaman başladı"

[9] İbn Hamdûn, *Tevârihü's-sinîn*, Topkapı Ktp. III. Ahmed, nr. 2981, vr. 156^{a}: Mükrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, İstanbul 1944, s. 101; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1993^{3}, s. 113.

İbnü'l-Esir (öl. 1233), Danişmend Gazi ile ilgili çok önemli bilgiler vermesine rağmen, onun Anadolu'ya gelişi hakkında bir şey söylememiş, sadece onun "Muhtelif haller geçirdikten sonra hükümdar (melik) olduğunu" ifade etmekle yetinmiştir[13].

Eserini İbnü'l-Esir'den hülasa eden[14] Ebü'l-Fida (öl. 1331) ise, 495/1101-1102 yılı olaylarını anlatırken İbnü'l-Esir'in verdiği bilgileri tekrar ettikten sonra, bu tarihte Danişmend Gazi'nin Malatya, Sivas ve dolaylarının sahibi olduğunu belirtmektedir.

Zahîrü'd-din Nîşâbûrî[15], Malazgirt Zaferi'nden sonra Sultan Alp Arslan'ın Erzurum ve havalisini Emir Saltuk'a, Mardin ve Harput havalisini Emir Artuk'a, Erzincan, Kemah ve Şebinkarahisar havalisini Emir Mengücük'e, Maraş havalisini Emir Çavuldur'a ve Sivas, Tokat, Amasya ve Kayseri havalisini de Emir Danişmend'e ikta ettiğini söylemektedir[16].

Reşidü'd-din Fazlullah (öl. 1318), Danişmend Gazi'nin Malazgirt Savaşı'na katıldığını ifade ettikten sonra, zaferin kazanılmasını müteakip Sultan Alp Arslan'ın savaşa katılan emirlere Anadolu'da fethedecekleri yerleri kendilerine vereceğini ve buralara kimsenin müdahale edemeyeceğini bildirmektedir. Ayrıca Reşidü'd-din, Emir Saltuk'un Erzurum ve yöresini, Emir Artuk'un Mardin, Amid (Diyarbakır), Malatya ve Harput yörelerini, Emir Çavuldur'un Maraş ve Sarız yörelerini, Emir Mengücük'ün Erzincan, Kemah ve Şebinkarahisar yörelerini ve Emir Danişmend'in de Kayseri, Zamantı, Sivas, Develi, Tokat, Niksar ve Amasya yörelerini fethederek bu bölgelere yerleştiklerini ifade etmektedir[17].

---

[10] Abû'l-Farac *Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, I, Ankara 1987² s. 331-332.

[11] İbn el-Şıhne, *el-Dürerü'l-müntehab*, nşr. E. Serkis, Beyrut 1909, s. 197; Turan, *Türkiye*, s. 113.

[12] İbn Şeddâd, (*el-A'lâku'l-hatîra*, Bulletin D'Études Orientales, XXXII-XXXIII, Damas 1982 s. 361) Süleyman-şah'ın dayısının Gümüştekin Danişmend Gazi olduğunu bildirmektedir. (Ayrıca bk. Yinanç, age., s. 101; Turan, *Türkiye*, s. 113)

[13] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, X, Beyrut 1386/1966, X, s.300.

[14] Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998 s. 179.

[15] O. Turan (*Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1993³, s. 21) Zahîrü'd-din Nîşâbûrî'nin "Irak Selçukluları Sultanı II. Tuğrul adına yazdığı *Selçuk-nâme*"'sinin kaybolduğu kanaatinin yaygın olduğunu, Ravendî'nin bazı önemli eklemeler ve değiştirmelerle, bu eseri kitabına aktardığı gibi Reşideddin'in de aynen bu eseri *Câmi'ü't-tevârîh*'ine geçirdiğini ifade etmektedir. Ancak bu eser Zahîrü'd-din Nîşâbûrî'ye nisbet edilerek İrec Afşar tarafından İran'da yayınlanmıştır (Tahran 1332). O. Turan eseri bu şekilde kullanmıştır. Burada da bu *Selçuk-nâme*, Zahîrü'd-din Nîşâbûrî'ye nisbet edilerek gösterilmiştir.

[16] Zahîrü'd-din Nîşâbûrî, *Selçuk-nâme*, nşr. İrec Afşar, Tahran 1332, s. 25.

[17] Reşidü'd-din Fazlullah, *Câmi'ü't-tevârîh*, nşr. Ahmet Ateş, Ankara 1960, s. 33, 38-39.

Aksarayî (öl. 1323'den sonra)'de, Danişmend Gazi'nin Malazgirt zaferinden sonra Niksar, Tokat, Sivas, Elbistan ve havalisine sahip olduğu şeklinde bilgilere rastlanmaktadır[18].

Kadı Ahmed (öl. 1334?) de, Aksarayî'nin verdiği bu bilgileri tekrar etmektedir[19]. Fakat, Danişmend Gazi'nin Sultan Melik-şah tarafından Kavurt isyanının bastırılmasından sonra, Kutalmış oğulları gibi Anadolu'ya sürgün gönderildiğini söylemek suretiyle konumuzla ilgili ilginç bir rivayeti öne sürmektedir[20].

Müneccimbaşı[21] (öl. 1702) ise bu konuda şu bilgileri vermektedir: Emir Danişmend Azerbaycan'da oturuyor ve bazen küffar beldelerine akınlar ve gazalar yapıyordu. Sultan Alp Arslan 455/1063 yılında[22] Kafkasya Seferi'ne çıktığında Danişmend Gazi de diğer Türk emirlerle beraber Sultan Alp Arslan'a katılarak ona kılavuzluk etmiştir. Bu sefer sırasında Emir Danişmend, akıl cesaret ve yiğitliğiyle Sultanın gözüne girmiş ve itibarı artmıştır. Bundan dolayı da Sultan kendisine Tokat, Niksar Sivas, Elbistan ve Malatya vilâyetlerini vermiştir. Ayrıca ülkesini vergiden muaf tutarak gelecekte fethedeceği yerlerin de kendisine ait olacağını şart koşmuştur. Bunun yanında, sultan evladından hiç kimsenin Emir Danişmend'in ülkesine saldırmayacağına dair ahd ve yemin etmiş ve bununla ilgili de bir belge yazıp onun eline vermiştir. Sultan Alp Arslan Malazgirt Zaferi'nden hemen sonra da Emir Danişmend'in bütün ihtiyaçlarını karşılayarak onu kendisine verilen bölgelere göndermiştir (464/ 1071-1072).

Kaynakların verdiği bilgilere bakıldığında bu konuda genel anlamda iki farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir:

Bu görüşlerden birincisi Süryani Mihail'den mülhem olarak Danişmend Gazi'nin Sultan Melikşah döneminde (1085) Anadolu'ya geldiği şeklindedir.

İkincisi ise, Zahîrü'd-din Nîşâbûrî'den mülhem olarak Danişmend Gazi'nin Malazgirt Zaferi'nden hemen sonra, Sultan Alp Arslan döneminde Anadolu'ya geldiği ve Sultan tarafından yukarıda belirtilen bazı bölgelerin kendisine ikta edildiği şeklindedir. Bu konu ile ilgili bazı farklı rivayetrler

---

[18] Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, nşr. Osman Turan, Ankara 1944 s. 17.

[19] Kadı Ahmed, *el-Veledü'ş-şefik*, Fatih (Süleymaniye) Ktp., nr. 4518vr. 291[a].

[20] *el-Veledü'ş-şefik*, vr. 285[b]-286[a].

[21] Müneccimbaşı, *Câmi'ü'd-düvel*, Nuruosmaniye Ktp., I, nr. 3171, vr. 363[b]; trc. Şair Nedim, *Sahâifu'l-ahbâr*, II, İstanbul 1285, s. 575-576.

[22] Aslında bu tarih hicrî 456 yılı rebiyülevvel ayının başı, milâdî 1064 yılı şubat ayının 22'si olmalıdır. bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 37; Turan, *Selçuklular*, s. 154; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1989, s. 255.

varsa da esas alınan görüşler bu iki temel rivayete dayanmaktadır. Bundan dolayı öncelikle bu iki rivayetin değerlendirilmesi gerekir.

A. 1085 Yılında Geldiği Konusundaki Rivayetler ve Değerlendirmesi

Birinci rivayete temel teşkil eden Süryanî Mihail'in verdiği bilgi incelenecek olursa, burada Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya geliş tarihi ile ilgili kesin bir bilgiye rastlanmadığı görülür. Çünkü, burada Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya ne zaman geldiği değil de, sadece 1085 yılında gerçekleştirdiği icraatlardan; Sivas ve Kayseri dolaylarına hakim olmasından ve bunun sonucunda da buralarda Danişmendli siyasî nüfuzunun yayılmaya başlamasından bahsedilmektedir. Burada açık olarak 1085 yılında Anadolu'ya geldiğinden söz edilmediğine göre, onun daha önce de Anadolu'ya gelmesi muhtemeldir. Süryanî Mihail'in verdiği bu bilgiden onun Anadolu'ya geliş yılının değil de belirtilen bölgeleri (Sivas, Kayseri dolayları) ele geçirip devletini kurduğu sonucunun çıkarılması gerekir. Çünkü, Süryanî Mihail, bu bilgiyi ancak Süleyman-şah'ın Antakya fethi sırasında zikretmektedir.[23].

1085 yılı ile ilgili ikinci bir rivayet daha bulunmaktadır. İlk önce İbn Hamdûn tarafından verilen bilgi İbn Şeddad, Abu'l-Farac, ve İbn Şıhne tarafından da tekrarlanmıştır. Burada, Danişmend Gazi'nin 1085 yılında Malatya'yı ele geçirdiği ifade edilmektedir. Ancak, verilen bilgilerden Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya ne zaman geldiğini tespit etmek mümkün değildir. Burada, sadece Danişmend Gazi'nin bir icraatından bahsedilmektedir.

Her iki rivayette aynı yıl içinde (1085) Danişmend Gazi'nin bazı icraatlarından bahsedilmektedir.

B. Malazgirt Zaferi'nden Sonra Geldiği Konusundaki Rivayetler ve Değerlendirmesi

Zahîrü'd-din Nîşâbûrî'de geçen ve ondan sonra gelen bir çok müellif tarafından da küçük farklarla tekrar edilen bilgiler ikinci rivayetimizin esasını teşkil etmektedir. Bunların verdiği bilgilerin, olayların tarihî gelişim seyri ile daha iyi örtüştüğü müşahede olunmaktadır.

XII. yüzyıl müelliflerinden Zahîrü'd-din Nîşâbûrî Danişmend Gazi'nin Sultan Alp Arslan döneminde Anadolu'ya geldiği ve sultanın diğer emirlerle beraber kendisine de Sivas, Tokat, Amasya ve Kayseri dolaylarını ikta ettiğini belirtmektedir. Buna göre, Danişmend Gazi Malazgirt Zaferi'nden hemen sonra ve Sultan Alp Arslan'ın sağlığında Anadolu'ya gelmiştir. Sultan

---

[23] Turan, *Türkiye*, s. 113.

Alp Arslan 1072 yılında öldüğüne göre[24] Danişmend Gazi'nin bu tarihten önce ve Malazgirt'ten sonra, yani 1071-1072 yıllarında Anadolu'ya gelmesi gerekmektedir. Öyleyse bu ikinci grup rivayetlerden Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya ne zaman geldiğini tarihsel olarak da tespit etmek mümkün görünmektedir.

Konuya biraz daha açıklık getirebilmek için bu ikinci grup rivayetleri gözden geçirmek gerekmektedir. Bu grupta bulunan müellifler genel anlamda Zahîrü'd-din Nîşâbûrî'nin bilgilerini tekrarlamışlarsa da, bazıları başka birtakım yeni bilgiler de eklemişlerdir. Biz, verilen bu yeni bilgilerin de değerlendirilmesiyle meselenin daha da iyi anlaşılabileceğini düşünmekteyiz.

Reşidü'd-din Fazlullah "Câmi'u't-tevârîh"[25] adlı bir dünya tarihi yazarak, bu eseriyle "İslâm dünyasının yetiştirdiği birkaç önemli tarihçiden biri" olmuş ve "İslâm kaynakları tarafından Türk tarihinin ihmal edilmiş noktalarını sonraki nesillere aktarmış"[26] birisidir. Reşidü'd-din, bu eserinde Nîşâbûrî'de olmayan çok önemli bir bilgi vermektedir. Bu da, Danişmend Gazi'nin Malazgirt Savaşı'na katıldığı ve bu savaşta çok aktif rol oynadığı şeklindedir. Bu bilgiye göre, Artuk, Saltuk, Mengücük, Çavlı ve Çavuldur beylerle birlikte Danişmend Gazi de bu savaşa katılmıştır[27].

Hatta, Reşidü'd-din eserinin bir başka yerinde[28] Çarşamba günü Sultan Alp Arslan'ın düşman ordusunun kalabalıklığı karşısında endişeye düştüğünü ve bunun üzerine Danişmend Gazi'nin endişeye mahal olmadığını belirterek iki günlük bir hazırlıktan sonra Cuma günü ve

•

[24] *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan, notlar Edouard Dulaurer-M. Halil Yinanç, Ankara 1987², s. 144; Müverrih Vardan, "Türk Fütûhatı Tarihi", trc., H. Andreasyan, *Tarih Semineri Dergisi*, I/2, İstanbul 1937, s. 180; *Azimî Tarihi*, nşr. ve trc. Ali Sevim, Ankara 1988, s. 20; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 73; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb fî tarihi Haleb (Seçmeler)*, çev. Notlar ve açıklamalar Ali Sevim, Ankara 1989, s. 23-24; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, Beyrut 1932, s. 106; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul, 1953, s. 16; Turan, *Selçuklular*, s. 190; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, III, Ankara 1992, s. 42.

[25] Bu eserle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. M. Şemseddin Günaltay, "Türk Tarihinin Ana Kaynaklarından Camiüttevarih", *Belleten*, I/1, Ankara 1937, s. 165-179. Müellifin makalesine (s. 165) "Türk tarihinin İslâm devrinde yazılan ana kaynaklarının en önemlisi İlhanîler zamanında kaleme alınmış Câmi'u't-tevârîh olduğunu belirtmek suretiyle daha ilk baştan bu eserin önemi vurgulamıştır.

[26] Şeşen, age., s. 235.

[27] *Câmi'ü't-tevârîh*, s. 33.

[28] *Câmi'ü't-tevârîh*, s. 33-34.

hatiplerin minberde kendilerinin zaferi için dua ettikleri zamanda[29] düşmana saldırmalarını tavsiye ettiğini belirtmektedir. Bunun üzerine Danişmend Gazi'nin bu tavsiyesini kabul eden Alp Arslan'ın, savaşı geciktirerek Cuma günü yaptığını bildirmektedir.

Reşidü'd-din, Sultan Alp Arslan dönemini anlattığı eserinin bu bölümünün[30] sonlarına doğru[31] Zahîrü'd-din Nîşâbûrî'nin verdiği bilgileri tekrarlayarak[32] şunları anlatmaktadır: Sultan Alp Arslan, Malazgirt Zaferi'nden sonra içlerinde Danişmend Gazi'nin de bulunduğu yukarıda adları geçen beylere Bizans'a karşı ihtiyat tedbiri olarak Anadolu'da kalmalarını söylemiş ve kendisi Azerbaycan'a gitmiştir. Fakat, Bizans'ın barış anlaşmasının şartlarına uymaması üzerine, Alp Arslan bu beylere Anadolu'nun içlerine doğru yürümelerini emretmiştir. Burada ele geçirecekleri yerlerin kendilerine ve kendilerinden sonra gelen ahfadına ait olduğunu ve hiç kimsenin bu topraklara giremeyeceğini ve hak iddia edemeyeceğini bildirmiştir. Bunun üzerine, yukarıda belirtildiği gibi diğer beylerle birlikte harekete geçen Danişmend Gazi de Kayseri, Zamantı, Sivas, Develi, Tokat, Niksar ve Amasya dolaylarını ele geçirmiştir. İçlerinde Danişmend Gazi'nin de olduğu bu adı geçen beyler fethettikleri bölgelere hakim olmuşlar ve yerleşmişlerdir.

Başka hiçbir kaynakta rastlanılamayan bu bilgi son derece önemlidir. Çünkü, yukarıda belirtilen kaynaklarda Danişmend Gazi'nin Malazgirt Savaşı'ndan hemen sonra Anadolu'ya geldiği bildirilmektedir. Malazgirt'ten sonra Anadolu'da bir takım yerler bizzat Sultan Alp Arslan tarafından kendisine ikta edilen birisinin bu savaşa katılmaması[33] düşünülemez. Reşidü'd-din'in de ifade ettiği üzere, Danişmend Gazi Malazgirt Savaşı'na katıldığı gibi, savaşta sultana yaptığı tavsiyelerle de onun moral gücünü yükseltmiştir. Bundan dolayı, Danişmend Gazi'nin bir anlamda bu zaferin manevî mimarları arasında da yer aldığı sonucuna varmak mümkündür. Danişmend Gazi'nin tavsiyesiyle savaşı Cuma gününe erteleyen Sultan Alp

---

[29] Abbasi Halifesi el-Kâim Biemrillah tarafından Muslayaoğlu Ebû Saîd'e hazırlatılan bu dua bütün İslâm dünyasında o Cuma günkü hutbelerde okutulmuştur. Sadreddin el-Hüseynî ve İbnü'l-Adim bu dua metnini eserlerine derc ederek günümüze ulaşmasını sağlamışlardır. bk. Sadreddin el-Hüseynî, *Ahbâru'd-devleti's-Selçûkiyye*, yay. M. İkbal, çev. N. Lugal, Ankara 1943, s. 46-47; İbnü'l-Adîm, *Bugye*, s. 19; Faruk Sümer-Ali Sevim, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, Ankara 1988, s. 7-8, 49-50; Köymen, *Büyük Selçuklu*, III, s. 30-31; Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi, Selçuklular Dönemi*, Ankara 1993², s. 81-83.

[30] *Câmi'ü't-tevârîh*, s. 30-42.

[31] *Câmi'ü't-tevârîh*, s. 38-39.

[32] Nitekim Reşidü'd-din'in bu eserini yazarken faydalandığı kaynaklardan biri de Zahîrü'd-din Nîşâbûrî'nin *Selçuknâme*'sidir. bk. Şeşen, age., s. 241.

[33] Malazgirt Savaşı'na katılan komutanlarla ilgili bilgi için bk. Faruk Sümer, "Malazgirt Savaşı'na Katılan Türk Beyleri", *SAD*, IV, Ankara 1975, s., 197-207.

Arslan, bütün İslâm dünyasında Cuma hutbelerinde kendilerinin zaferi için dua edildiği anda düşmanla savaşmaya başlamış ve kazanmıştır.

XIV. yüzyıl müelliflerinden Aksarayî ise, Reşidü'd-din'in verdiği bu bilgileri biraz daha kısaltarak ve farklı bir şekilde vermektedir. Burada da Malazgirt Savaşı'nın Cuma gününe ertelenmesinden bahsedilmektedir. Fakat burada, iki ordu Malazgirt'te karşı karşıya gelince Sultanın müneccimlerle istişare ettiği ve onların kendisine yıldızların birleşme ve etki vaktinin gelmediği şeklinde bir ortak görüş belirterek, bu uygun vaktin ve saatin gelmesine kadar beklenilmesi gerektiği öne sürülmektedir. Sultan, bu arada ilim adamları ve şeyhlerle de istişare ettikten sonra onlara istihareye yatmalarını emretmiş, ilim adamları da doğu ve batıdaki tüm minberlerde kendilerinin zaferi için dua edileceği Cuma günü gibi bir günde düşmanla savaşılması gerektiğini tavsiye etmişlerdir. Bunun üzerine Alp Arslan'ın yaratılışındaki temiz itikadından dolayı[34] müneccimlerin sözlerine önem vermeyip ilim adamları ile şeyhlerin görüşlerine uyduğunu ve tavsiye edilen bu gün ve saatte düşmana saldırarak savaşı kazandığı ifade edilmektedir[35].

Aksarayî'de, savaşın Cuma gününe ertelenmesi gerektiğini tavsiye edenlerin kimler olduğu net olarak ortaya konulmamış sadece bunların ulema ve meşayih olduğu söylenmiştir. Reşidü'd-din'de, bu tavsiyenin Danişmend Gazi tarafından öne sürüldüğü bildirildiğine göre, Danişmend Gazi, Aksarayî'nin ifade ettiği ulema ve meşayih arasında mütalâa edilmelidir. Böylece Danişmend Gazi'nin bu alim ve bilge kişiliği burada da tebellür etmektedir.

Bundan sonra Aksarayî, Sultan Alp Arslan'ın Malazgirt Zaferi'nden sonra oğullarını Anadolu'ya göndererek kendisinin geri döndüğünü anlatır. Ayrıca, Melik Danişmend'in o sırada Niksar, Tokat, Sivas, Elbistan ve civarlarına sahip olduğunu belirterek[36] Reşidü'd-din'de verilen aynı bilgileri farklı bir şekilde ve çok daha kısa olarak tekrar etmektedir. Burada verilen bilgilerden, Danişmend Gazi'nin Anadolu'da adları zikredilen bu bölgelere daha önce geldiği şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkün ise de, bununla ilgili kaynaklarımızda bir bilgi mevcut değildir. Öyleyse, Aksarayî'nin bu ifadesini de onun Malazgirt Zaferi'nden sonra Anadolu'ya gelip bu yerlere

---

[34] Nitekim Sultan Alp Arslan kendilerinin bu yönünü şöyle dile getirmiştir: "Biz temiz Müslümanlarız ve bid'at bilmeyiz. Bu sebepledir ki Allah halis Türkleri aziz kıldı" (Nizamü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*, nşr. 'Atâ'ullah-ı Tedeyyin, Tahran 1373, s. 180; trc Mehmet Altay Köymen, *Siyâset-nâme*, İstanbul 1990 s. 209-210; Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkâresi Târihi*, I, İstanbul 1994[7], s. 193.

[35] *Müsâmeretü'l-ahbâr*, s. 16-17.

[36] *Müsâmeretü'l-ahbâr*, s. 16-17.

hakim olduğu şeklinde anlamak gerekir. Çünkü, burada Danişmend Gazi ile ilgili bu bilgileri Malazgirt Zaferi'nden sonraki olaylar içinde vermektedir.

Yine XIV. yüzyıl müelliflerinden olan Niğdeli Kadı Ahmed, Aksarayî'nin bilgilerini Melik Danişmend'in Tokat, Sivas ve Elbistan dolaylarına hakim olduğu şeklinde tekrarlamıştır. Fakat burada Melik Danişmend'in Anadolu'ya Selçuklular'dan önce ve Malazgirt Zaferi'nden sonra geldiği şeklinde[37] diğer kaynaklarda rastlanmayan farklı bir bilgi daha verilmiştir. İlk bakışta Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya geliş zamanıyla ilgili değişik bir görüşü temsil etmesi bakımından Kadı Ahmed'in verdiği bu bilgi dikkat çekicidir ve üzerinde durulması gerekir.

Kadı Ahmed'in, Danişmend Gazi'nin Selçuklular'dan önce Anadolu'ya geldiği şeklindeki ifadesinde geçen, "Selçuklular" ile kimi kastettiği açık değildir. Eğer bu ifade, Selçuklular'ın Malazgirt Zaferi öncesi Anadolu'ya gelişleri şeklinde düşünülürse, Danişmend Gazi'nin, Malazgirt'ten önce Anadolu'ya geldiği anlaşılabilir. Ancak, bunun kabul edilebilmesi mümkün değildir. Çünkü, bazı çağdaş müellifler onun Malazgirt Savaşı'ndan çok sonra (1085 yılında) Anadolu'ya geldiğini belirtmektedir[38]. Ayrıca Danişmend Gazi'nin Malazgirt Zaferi öncesi Anadolu'ya geldiğine hakkında bilgi veren başka bir kaynak yoktur. Bütün bunlar göz önüne alınınca, onun Malazgirt Savaşı'ndan önce Anadolu'ya geldiğini öne sürmek mümkün görünmemektedir.

Öyleyse Danişmend Gazi'nin Selçuklular'dan önce Anadolu'ya geldiği şeklindeki bu ifade şöyle açıklanabilir: Malazgirt Zaferi'yle birlikte Anadolu'nun kapıları Türklere açılmış, Selçuklular asıl bundan sonra Anadolu'ya girerek yerleşmeye ve hakimiyet kurmaya başlamışlardır. Bundan dolayı Kadı Ahmed, muhtemelen Selçuklular'ın Anadolu'ya gelişini Malazgirt Zaferi'nden sonraki döneme almış olmalıdır. Fakat Danişmend Gazi de, hemen Malazgirt sonrasında Anadolu'da bazı yerlere hakim olmuştur. Böylece Danişmend Gazi, Kadı Ahmed'e göre Selçuklular'dan önce ve Malazgirt Zaferi'nden de sonra Anadolu'ya gelmiş olmaktadır.

Kadı Ahmed eserinin bundan önceki bir yerinde de[39] Danişmend Gazi'nin Sultan Melik-şah tarafından Kavurt isyanının bastırılmasından sonra, Kutalmış oğulları gibi Anadolu'ya sürgün gönderildiğini yazmaktadır. Verilen bu bilgi, Kadı Ahmed'in eserinde bundan sonra verdiği ve bizim yukarıda izahını yaptığımız bilgi ile tamamen çelişmektedir. Onun aynı

---

[37] *el-Veledü'ş-şefik*, vr. 291[a].

[38] Süryanî Mihail, *Vekayi-nâme*, s. 30. Bu görüşü esas alan günümüz tarihçilerinden M. H. Yinanç (age., s. 94) ve F. Sümer ("Türk Beyleri", *SAD*, s, 197-198) Danişmend Gazi'nin Malazgirt Savaşı'na katıldığını bile kabul etmemektedirler.

[39] *el-Veledü'ş-şefik*, vr. 285[b]-286[a].

konu hakkında iki farklı rivayeti öne sürmesi şöyle açıklanabilir: Müellif, eserini kaleme alırken birbiriyle çelişmesine bakmadan bir konu hakkındaki bütün rivayetleri kaydetmiş olmalıdır. Herhangi bir konu ile ilgili farklı kaynaklardaki bütün rivayetler zikredilince ister istemez birbirine zıt olanlar da eserde yer almıştır. Çünkü Kadı Ahmed'in bu eserini yazarken başka kaynaklardan da yararlandığını biliyoruz[40].

Burada Kadı Ahmed tarafından verilen bu bilgi göz önüne alınacak olursa, Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya gelişi ile ilgili değişik görüşler ortaya çıkmaktadır. Bu bilgiye göre, Danişmend Gazi Anadolu'ya Malazgirt Zaferi'nden hemen sonra gelmemiştir. Yani Danişmend Gazi, Alp Arslan döneminde değil de Kavurt İsyanı'nın bastırılmasından hemen sonra ve Melik-Şah döneminde (1072-1092) gelmiş olmaktadır. Alp Arslan'ın ölümünden sonra Melik-şah'ın sultanlığını kabul etmeyerek onunla mücadeleye başlayan Kavurd'un isyanı bastırılmıştır(465/1073)[41]. Buna göre, Danişmend Gazi, bu olaydan kısa bir süre sonra Anadolu'ya gönderilmiştir. O zaman Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya geldiği tarih 1073-1074 yılları olmalıdır.

Kadı Ahmed Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya nasıl ve niçin geldiği sorularına açıklık getirmiştir. Bu bilgilere göre Danişmend Gazi Kutalmış oğulları gibi Anadolu'ya sürgün edilmiştir. Kadı Ahmed'in verdiği bu bilgilere diğer kaynaklarda rastlanmamaktadır. Yani Kadı Ahmed Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya sürgün edilme sebebi üzerinde durmaktadır. Burada onun çok yüksek vasıflara sahip olduğu ve şöhretinin yayıldığı, bunun üzerine durumundan şüphelenen Sultan Melik-şah'ın ilk önce onu öldürmek istediği anlatılır. Fakat, veziri Nizamü'l-Mülk'ün tavsiyesi ile bu fikrinden vazgeçerek Anadolu'ya sürgün ettiğini ve Danişmend Gazi'nin de Anadolu'ya gelerek Kayseri ve dolaylarını ele geçirdiğini belirtmektedir.

Muhtemelen, Danişmend Gazi, babasının ölümünden sonra Selçuklular-Yabgulular mücadelesinde babası gibi davranmayıp Yabgulular'ın yanında yer almıştır. Danişmend Gazi'nin merkezde bulunmasını saltanatı için tehlikeli gören Sultan Melik-şah, onu ortadan kaldırmak istemiş fakat vezirinin ikazıyla Anadolu'ya sürgün olarak göndermiştir.

Danişmendli ailesinin Kutalmış ve oğullarıyla kültürel ve fikrî yakınlık içinde bulunduğu ve bunun sonucunda aralarında evlilikler yoluyla

---

[40] bk. Şeşen, age., s. 281-282.

[41] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 87-79; Turan, *Selçuklular*, s. 199; İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1992, s. 41; Köymen, *Selçuklu Devri*, s. 70.

akrabalıkların kurulduğu görülmektedir[42]. Bunlar göz önüne alındığında Danişmend Gazi'nin Yabgulular (Kutalmış ve oğulları) ile birlikte merkezi hükümete karşı bir tavır takınması doğaldır. Bu münaferetin neticesinde de Sultan Melik-şah'ın onu Anadolu'ya sürgün göndermesi normal görülebilir. Fakat biz yine de Kadı Ahmed'in, Danişmend Gazi'nin Sultan Melik-şah zamanında Anadolu'ya geldiği şeklindeki rivayetinin kabul edilemeyeceğini düşünmekteyiz. Muhtemelen Danişmend Gazi, bu tarihten önce, Alp Arslan'ın saltanatı döneminde ve Malazgirt Savaşı'ndan hemen sonra Anadolu'ya gelmiş olmalıdır. Nitekim, XIV. yüzyıl müelliflerinden olan Kadı Ahmed'in öne sürdüğü bu rivayetin diğer hiçbir müellif tarafından te'yit edilmemiş olması bunu göstermektedir.

XVII. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Müneccimbaşı, Danişmend Gazi ve Danişmendliler ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Müellifin, eserini yazarken kendinden önceki eserlerdeki bilgileri referanslarıyla beraber vermesi ve gerektiğinde de bunların tenkidini yapması, onun bilimsel metodolojiye uyduğunu göstermektedir. Bu da verdiği bilgilerin güvenirliğini ve değerini artırmıştır[43]. Bundan ötürü her ne kadar muahhar müelliflerden olsa da Müneccimbaşı'nın verdiği bilgilerin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Müneccimbaşı, eserinde, Danişmend Gazi ile ilgili diğer kaynaklarda rastlanmayan bazı önemli bilgiler vermektedir: Burada, Danişmend Gazi'nin kabilesiyle beraber Azerbaycan ve Erran dolaylarında oturduğu, bir taraftan Türkmenlerin çocuklarına muallimlik yaparken diğer taraftan da o bölgedeki Hristiyan şehirlerine akınlar ve gazalar yaptığı belirtilmektedir[44].

Bu ifadelerden, Danişmend Gazi'nin Azerbaycanlı olduğu gibi bir sonuca varılıyorsa da aslında bundan, onun Azerbaycan'da kaldığı sonucunun çıkarılması gerekir. Çünkü, Danişmend Gazi, babasının ölümünden sonra onun yerine muallimlik görevini bir süre devam ettirmiş ve daha sonra İsfahan'dan ayrılmıştır. Buradaki ifadelerden Danişmend

---

[42] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Sefer Solmaz, "Danişmendli Ailesi İle Büyük Selçuklu Hanedanı Arasındaki Akrabalık İlişkileri", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Tebliğleri*, (Konya, 11-13 Ekim 2000) II, Konya 2001, s. 271-282.

[43] Müneccimbaşı *Câmi'ü'd-düvel* (Nuruosmaniye Ktp., I, nr. 3171) adlı Arapça bu büyük bir İslâm tarihini yazarken 70 kadar Arapça, Farsça ve Türkçe kaynaktan yararlanmıştır. Eser 1720-1730 yıllarında Şair Nedim tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve *Sahâifu'l-ahbâr* adıyla 2 cilt halinde 1285 yılında İstanbul'da basılmıştır. (bk. Şeşen, age., s. 316.) Nitekim bu eserin Danişmendliler kısmında da müellif İbnü'l-Esîr, Gaffarî, Aksarâyî, el-Cenâbî gibi müelliflerin eserlerinin yanında Danişmend-nâme'den de yararlandığı gibi konu içinde de bütün bu eserlerden iktibaslar yaptıktan sonra gerekli yerlerde de bunların verdiği bilgileri değerlendirmiştir.

[44] *Câmi'ü'd-düvel*, vr. 363^{b}; trc. *Sahâifu'l-ahbâr*, II, s. 575.

Gazi'nin yanında kendine bağlı bir kuvvetin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar da onun mensubu bulunduğu boy olmalıdır.

Danişmend Gazi Batıya doğru gelirken, Azerbaycan'da bir süre ikâmet etmiştir. Burada biraz farklı şekillerle de olsa, onun Azerbaycan'da geçici bir süre devam eden bu ikâmetinden söz ediliyor olmalıdır. Onun bu ikâmeti esnasında muallimlik görevinden de bahsedilmektedir ve bu da normal görülebilir. Çünkü bundan önceki hayatında muallim olan ve bu bilge kişiliğinden dolayı babası gibi Danişmend lakabını alan birisinin, geldiği yerde de bu görevini sürdürmesi doğaldır. Ayrıca burada onun gazalarından da bahsedilmektedir. Bu durum ilk bakışta biraz yadırganabilir. Çünkü muallim olan bir kişinin aynı zamanda askerî yönünün bulunması şaşırtıcı görülebilir[45]. Ancak Türk tarihinde bunun örneklerine rastlandığı için, bu durum şaşırtıcı olmamalıdır[46]. Zaten Danişmend Gazi'nin biraz abartılmış olsa da, Danişmend-nâme'ye konu olacak şekilde Anadolu'da gaza faaliyetlerinin sürdüğünü biliyoruz.

Müneccimbaşı daha sonra Danişmend Gazi'nin, Gürcüler üzerine düzenlenen Kafkasya Seferi'nde diğer emirlerle beraber Alp Arslan'ın ordusuna katıldığını, Sultana kılavuzluk ettiğini ifade etmektedir. Bundan sonra da Danişmend Gazi'nin akıl, cesaret ve yiğitliğiyle sultanın dikkatini çektiğini, bundan dolayı da kendisine Sivas, Tokat, Niksar, Elbistan ve Malatya dolaylarını verdiğini belirtmektedir[47]. Burada verilen malumat da diğer kaynaklarda fazla geçmemektedir. Bu Kafkasya Seferi, Alp Arslan'ın tahta çıkışından bir yıl sonra (1064) yapıldığına göre, Danişmend Gazi, Tuğrul Bey'in saltanat döneminin sonlarına doğru (muhtemelen 1055'lerde) Azerbaycan'a gelmiş olmalıdır.

Alp Arslan'ın Azerbaycan'a gelmesiyle onun ordusuna katılan Danişmend Gazi, bu sefer sırasında bir takım üstün vasıflarından dolayı sultanın dikkatini çekmiştir. Müneccimbaşı değinmemişse de, Danişmend Gazi'nin, Sultan Alp Arslan'ın ikinci Kafkasya Seferi'nde de bulunmuş olması gerekir (460/1068). Danişmend Gazi bu iki seferde yaptığı hizmetler

---

[45] Abdülkerim Özaydın, "Danişmend Gazi" mad., *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 122 s. 468;aynı mlf., "Danişmendliler", *DGBİT*, VIII, İstanbul 1992, s. 122.

[46] Türklerde "devlet teşkilâtı gibi ordu komutanlığı da 'Bilgeliğe ve kültüre' dayatılmış"tır. İkinci Göktürk Devleti'nde "Bilge Tonyukuk daha çok komutanlık ve askerî deha"sı ile meşhur olmuştur. Nitekim Göktürk Abideleri'nde de Toyukuk'un bilge olmasının yanında bir de alp olduğuna işaret edilmektedir. "Eski Türkçe'de alp sözü, 'kahraman, cesur, yiğit ve aynı zamanda gâzi' anlamına geliyordu" (Bahaeddin Ögel, Türklerde Devlet Anlayışı, Ankara 1982, 340-341.) Bilgeliğin yanında alp kişiliğe de sahip olan Bilge Tonyukuk'un bir takım askerî seferlere katıldığını biliyoruz. (bk. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul 1988[5], s. 111, 269.)

[47] *Câmi'ü'd-düvel*, I, vr. 363[b]; trc. *Sahâifu'l-ahbâr*, II, s. 575.

sebebiyle Sultan Alp Arslan'ın iyice gözüne girmiştir. Ayrıca, her ne kadar burada belirtilmemişse de Malazgirt Savaşı'na katılarak bu savaşta da önemli hizmetler ifa etmiştir.

Romanos Diogenes'in tahtına geçememesi ve öldürülmesinden sonra, Bizans ile Selçuklular arasında imzalanan antlaşma bozulmuş ve bunun üzerine Sultan Alp Arslan, emirlerine Anadolu'nun fethi talimatını vermiştir[48]. Bu emirler arasında Danişmend Gazi de bulunmaktadır. Yukarıda zikredilen hizmetlerinden dolayı diğer emirlerle beraber ona da Sivas, Tokat, Niksar, Elbistan ve Malatya dolayları verilmiş ve bu bölgeler vergiden muaf tutulmuştur. Ayrıca bundan sonra fethedeceği yerlerin de kendisine ait olacağı[49] ve ülkesine saldırılmayacağına dair ahit-nâmeler düzenlenmiş ve bununla ilgili eline yazılı bir belge verilmiştir. Böylece Sultan Alp Arslan, Malazgirt Zaferi'nden hemen sonra (464/ 1071-1072) Emir Danişmend'in bütün ihtiyaçlarını karşılayarak onu kendisine verilen bölgelere göndermiştir[50]. Danişmend Gazi de Anadolu'ya bu dönemde ve bu şekilde gelmiştir.

II. Günümüz Tarihçilerinin Bu Konudaki Görüşleri

Günümüz tarihçilerinin de Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya gelişi meselesine farklı yaklaşımları vardır. Özellikle, bunlardan M. H. Yinanç, O. Turan ve F. Sümer'in bu konudaki görüşlerine değinmek gerektiğini düşünüyoruz.

M. H. Yinanç, eserinde "Emir Danişmend'in ne zaman Anadolu'ya geldiği ve Anadolu'nun fethine iştirak edip etmediği meselesini halledelim" şeklinde bir giriş yapar. Daha sonra, Ebû Hâmid, Hâfız Ebrû, Aksarâyî ve Niğdeli Kadı Ahmed vs. gibi muahhar müelliflerin Danişmend Gazi'nin Malazgirt zaferini müteakip diğer emirler ile birlikte Anadolu'ya geldiğini belirttiklerini, fakat bunun kabul edilebilmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Ayrıca, Anadolu'nun fethi ile ilgili Danişmend-nâme'de geçen bilgilerin de "uydurma bir masal"olduğunu söyledikten sonra[51] aslında 1074

---

[48] Urfalı Mateos (*Vekayi-nâme*, s. 144) Alp Arslan'ın komutanlarına Anadolu'nun fethi emrini "Bundan sonra arslan yavruları gibi olunuz, bütün memleketleri kartal yavruları gibi süratle katedin" şeklinde verdiğini ifade etmiştir. Ayrıca bk. Turan, *Selçuklular*, s. 188-189.

[49] Coşkun Alptekin, ("Büyük Selçuklular", *DGBİT*, İstanbul 1992, s. 200) bu konuyu şöyle açıklamaktadır: "Hükümdarın emrindeki herhangi bir komutan, yeni bir bölgeyi fethederse oranın o komutana ikta olarak verilmesi, alışılagelmiş bir usûldü. Bu şekilde, Oğuz Beylerinden Emîr Danişmend, Emîr Mengücek ve Emîr Saltuk'a fethettikleri bölgeler ikta olarak verilmişti."

[50] *Câmi'ü'd-düvel*, I vr. 363[b]; trc. *Sahâifu'l-ahbâr*, II, s. 575-576.

[51] Yinanç, age., s. 101.

yılından itibaren Anadolu'da Yeşilırmak ve Kelkit havzasında fetihler yapan komutanın Artuk Bey olduğunu, onun Sultan Melikşah tarafından Anadolu'dan alınarak Irak'a verilmesi üzerine yerine Danişmend Gazi'nin gönderildiğini belirtir[52].

M. H. Yinanç Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya geliş zamanı ile ilgili olarak Süryanî Mihail'in verdiği bilgileri esas almıştır. Ona göre, Süryanî Mihail'in 1085 yılında Tanışman adlı bir emirin Kapadokya'ya akınlar yaparak Sivas ve dolaylarında hüküm sürdüğü şeklinde verdiği bilgi, Danişmend Gazi'nin 1085 yılında Anadolu'ya geldiğini göstermektedir[53].

Yani M. H. Yinanç, Danişmend Gazi'nin Sultan Alp Arslan döneminde Anadolu'ya geldiğini, Malazgirt Savaşı'na katıldığını ve bundan hemen sonra da Orta Anadolu'da bir takım yerleri ele geçirerek devletini kurduğunu kabul etmemektedir. M. H. Yinanç, Süryanî Mihail'in rivayetini esas alarak, Danişmend Gazi'nin Sultan Melik-şah'ın saltanatının ikinci yarısında (1085) Anadolu'ya geldiğini ve Orta Anadolu'da devletini kurduğunu iddia etmektedir.

Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya gelişi ile ilgili M. H. Yinanç'ın öne sürdüğü bu görüşleri kabul etmek, şimdilik mümkün görünmemektedir. Yukarıda kaynakların değerlendirmesi sırasında M. H. Yinanç'ın dayandığı kaynaklar da ele alındığından bunları tekrar etmeyi gereksiz görüyoruz. Fakat, M. H. Yinanç'ın bu görüşleri başka araştırmacılar tarafından şiddetle tenkit edilmiştir[54].

---

[52] Yinanç, age., s. 87, 89.

[53] Yinanç, age., s. 102; aynı mlf., "Danişmendliler" mad., *İA*, III, İstanbul 1988, s 469; aynı mlf., "Alp Arslan", *Tarih Coğrafya Dünyası*, I/6, İstanbul Ağustos 1959, s. 407.

[54] Özellikle İ. H. Danişmend (*Türk Tarih Kurumuna Açık Mektup*, İstanbul 1945, s. 33-40) Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya gelişiyle ilgili M.H. Yinanç'ın öne sürdüğü görüşleri gayet müdellel olarak çürütmekte ve onun referans olarak kabul ettiği Süryanî Mihail'in Vekayi-nâmesi'nde geçen ifadelerin ve tarihlerin de nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaktadır. İ.H. Danişmend özellikle o dönemin çağdaş kaynaklarından birisi olsa bile Süryanî Mihail'in bu eserinde bir takım tarihlerde hatalar olduğunu, hatta bu tarihlerle ilgili hataların bazen 20 seneye kadar çıktığını başka örnekler vererek de ispat etmektedir. Devamında İ.H. Danişmend Süryanî Mihail'in Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya geliş tarihini de böyle hatalı olarak 1085 yılı şeklinde verdiğini, fakat bunun ve diğer tarihlerin bu eserin Fransızca neşrini yapan Chabot tarafından yapılan tashih cetvelleri ile düzeltildiğini belirtmekte, ancak bunları görmeyen M. H: Yinanç'ın bu hatalı olan 1085 tarihini esas alarak onun Anadolu'ya 1085 yılında geldiğini iddia ettiğini ifade etmektedir. Halbuki Danişmend Gazi'nin bu eserin Ermenice nüshasında Danişmend Gazi'nin özellikle Alp Arslan zamanında ve onun emriyle Anadolu'ya geldiği şeklinde bir ifade olduğu söyleyen İ. H. Danişmend, buna göre de Onun Malazgirt Zaferi'nden sonra ve Alp Arslan'ın ölümünden önce yani 1071'den sonra 1072'den önce Anadolu'ya gelmesi gerektiğini gayet güzel bir şekilde ortaya koymuştur.

Günümüz tarihçilerinden O. Turan ise, Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya gelişiyle ilgili çelişkili bazı görüşler öne sürmüştür. O. Turan bir eserinde[55] Malazgirt Zaferi'nden sonra Anadolu'da devlet kuran Kutalmış oğlu Süleyman, Artuk, Danişmend, Mengücük ve Saltuk gibi emirlerin Malazgirt Savaşı'nda yer aldıkları şeklinde muahhar kaynaklarda geçen rivayetleri teyit etmenin zor olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra "bunlar arasında Kutalmış oğulları müstesna diğer beylerin ve Artuk'un savaşta bulunması iktiza eder" şeklinde kendi kanaatini belirtmektedir.

Fakat O. Turan, bir diğer eserinde[56] kaynakların bu ifadesini tekrarladıktan sonra: "bu husus çağdaş kaynaklarca teyit edilememiştir" diyerek bu konudaki tereddütünü ortaya koymaktadır. Aynı eserinin bir başka yerinde[57] İslâm kaynaklarının Anadolu'da birer beylik kuran Saltuk, Danişmend, Mengücik ve Artuk gibi beyleri Anadolu'nun ilk fatihleri arasında gösterdiklerini belirtiyorsa da "bunlar arasında katiyetle yalnız bu sonuncusunun (yani Artuk'un) mevcut bulunduğu sabittir..." demek suretiyle bu tereddütünü de gidermektedir.

O. Turan'ın bu ifadelerinden, Danişmend Gazi ve Anadolu'da beylikler kuran diğer ümeranın Malazgirt Savaşı'na ve bundan sonraki ilk Anadolu fetihlerine katıldığı görüşünü kabul etmediği anlaşılmaktadır.

O. Turan, bu görüşü kabul etmediği gibi, Süryanî Mihail'in öne sürdüğü ve M. H. Yinanç tarafından da kabul edilen Danişmend Gazi'nin 1085 yılında Anadolu'ya geldiği biçimindeki görüşünü de kabul etmemektedir. Nitekim, bununla ilgili olarak da: "Danişmend-ili hudutları içinde yaşayan Süryani Mihael '1085 yılında Tanuşman adlı bir emir Kapadokya'yı istilâ etti; Sivas, Kayseri ve şimal beldeleri üzerinde hüküm sürdü ve böylece Danişmend hanedanı devleti başladı' derken, onun Anadolu'ya geliş yılını değil, artık buraları idaresine geçirip devlet kurduğunu ifade eder. Nitekim o bu haberi Süleyman-şah'ın Antakya fethi esnasında nakleder..." şeklindeki ifadesiyle[58] Süryanî Mihail'in bu rivayetinin de nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymuş, yani bu rivayetin gerçekleri yansıtmadığını belirtmiştir.

Bu iki görüşü tenkit eden O. Turan, meseleye biraz daha farklı bir şekilde yaklaşmaktadır: O, Kadı Ahmed'in Danişmend Gazi'nin Sultan Melik-şah zamanında (1072) Anadolu'ya sürgün edildiği şeklindeki rivayetini esas almakta ve bu rivayetin "dikkate şayan" olduğunu

---

[55] Turan, *Selçuklular*, s. 180.
[56] Turan, *Türkiye*, s. 26.
[57] Turan, *Türkiye*, s. 50-51.
[58] Turan, *Türkiye*, s. 113.

belirtmektedir[59]. Daha sonra, Danişmend Gazi'nin Kutalmış ve Kavurd isyanlarına katılarak itibarını kaybettiğini zannettiğini ve bundan dolayı da bu sürgün rivayetlerinin önem kazandığını tekrar ifade etmektedir. Yani, Danişmend Gazi, Kutalmış oğullarıyla akraba olmasından dolayı onların yanında bu isyanlara katılmış ve bunun sonucunda da Sultan Melik-şah'ın takibine uğrayarak Anadolu'ya sürgüne gönderilmiştir. Bunun üzerine Danişmend Gazi de, merkezden ayrılarak Anadolu'ya giden diğer emirlerin yaptığı gibi, önce Azerbaycan'a, burada bir müddet kaldıktan sonra da Anadolu'ya gelmiştir[60].

O. Turan, Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya gelirken bir müddet Azerbaycan'da kaldığı şeklindeki bilgileri "zengin kaynakları bulunan meşhur Türk tarihçisi"[61] şeklinde tavsif ettiği Müneccimbaşı'dan almıştır. Ancak, Müneccimbaşı bu rivayetinin devamında Danişmend Gazi'nin Sultan Alp Arslan zamanında bir müddet Azerbaycan'da kaldıktan sonra Anadolu'ya geldiği, gayet net olarak ifade etmektedir[62]. Yalnız Müneccimbaşı tarafından verilen bu bilgilerden O. Turan'ın tenkit için olsa bile bahsetmemesi ve onu yok sayması dikkat çekicidir. Bunun sebebi de, O. Turan'ın, Kadı Ahmed'in görüşünü esas alması olmalıdır. Bu rivayete göre, Danişmend Gazi, Sultan Melik-Şah zamanında Anadolu'ya gelmiştir. Zaten O. Turan, bu konu ile ilgili nihaî kanaatini de şöyle ifade etmektedir: "Danişmend oğlunun Anadolu'ya gelişi 1080 yılında vuku bulmuş büyük muhaceret ile alâkalı görünüyor"[63].

Sonuç olarak O. Turan, Müneccimbaşı'nın ve Kadı Ahmed'in rivayetlerini farklı bir yaklaşımla değerlendirmiş ve başka kaynaklardaki bilgilerden de yararlanarak Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya 1080'lerde geldiğini öne sürmüştür[64].

F. Sümer ise bu meseleye Malazgirt Savaşı'na katılan ve Anadolu'nun fethinde görev alan Türk beyleri çerçevesinde temas etmiştir. F. Sümer, bir çalışmasında[65] M. H. Yinanç'ın *Anadolu'nun Fethi* adlı eserinde geçen, içlerinde Emir Danişmend'in de bulunduğu Malazgirt Savaşı'na katılan beylerin adlarını sıralamıştır. Daha sonra bunları birer birer ele alarak

---

[59] Turan, aynı yer.
[60] Turan, *Türkiye*, s. 115.
[61] Turan, aynı yer.
[62] *Câmi'ü'd-düvel*, I, vr. 363[b]; trc. *Sahâifu'l-ahbâr*, II, s. 575.
[63] Turan, *Türkiye*, s. 115.
[64] Turan, *Türkiye*, s. 115-116.
[65] Sümer, "Türk Beyleri", *SAD*, s, 197-198. Ancak burada F. Sümer, M. H. Yinanç'ın bu listeyi yazarken kaynak vermediğini belirtmekte ve "onun Malazgirt savaşı ile ilgili olarak zikrettiği eserlerde bu cetveldeki adların ekserisine rast gelinemiyor" demek suretiyle de onu eleştirmektedir.

haklarında bazı bilgiler vermiştir. Danişmend Gazi ile ilgili olarak, Câmi'ü't-tevârîh'te Malazgirt Savaşı'na katılan beyler arasında onun da gösterildiğini belirtmektedir. Ancak F. Sümer bu listenin "daha sonraki duruma bakılarak vücuda getirilmiş olduğu görülüyor" şeklinde bir görüş öne sürdükten sonra "bununla beraber adı geçen beylerin Malazgirt Savaşı'na katılmaları pek muhtemeldir" demek suretiyle Danişmend Gazi'nin bu savaşa katılmasını ihtimal dahilinde göstermiştir.

F. Sümer, daha önceki bir başka çalışmasında[66] ise Alp Arslan'ın Malazgirt Zaferi'nden sonra içlerinde Emir Danişmend'in de bulunduğu komutanlarına Anadolu'da fetihlerde bulunmalarını emrettiği ve onlara fethettiği yerlerin kendilerine ve oğullarına ait olacağını söylediği, bunun üzerine Emir Danişmend'in de Kayseri, Sivas, Develi, Tokat, Niksar, Amasya şehirlerini ele geçirdiği şeklinde *Câmi'ü't-tevârîh*'te geçen bilgileri aktarmıştır. F. Sümer, burada da "bu sözler sonraki duruma bakılarak söylenmiş gibi görünüyor ise de, adları geçen beylerden Artuk ve Danişmend'in Anadolu'da fetih hareketlerinde bulunduklarını bildiğimiz gibi diğerleri için de aynı hükmü verebiliriz" şeklinde bir sonucu varmıştır.

F. Sümer, Malazgirt Savaşı'na katılan Türk beyleri ile ilgili kaynakların yetersiz olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, bir çalışmasında[67], Danişmend Gazi'yi bu savaşa kesin olarak katılan beyler arasında göstermemekte ve "Saltuk, Çavlı, Çavuldur, Çaka, Mengücük beylerin de Türk ordusunun saflarında yer almış olmaları muhtemeldir" demektedir. Bu listeye Danişmend Gazi'yi dahil etmeyerek onun bu savaşa katılmasını muhtemel olarak da görmediğini ifade etmiş olmaktadır. Ancak bundan daha önceki bir tarihte yayınlanan bir başka çalışmasında Danişmend Gazi'yi Alp Arslan tarafından Anadolu'nun fethine memur edilen komutanlar arasında göstermektedir[68].

Bütün bunlardan F. Sümer'in Danişmend Gazi'nin Malazgirt Savaşı'na katılmadığı ancak bu savaştan sonra Anadolu'da fetihler yapan Türk beyleri arasında bulunduğu görüşünde olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre onun; bir tarih vermiyorsa da Danişmend Gazi'nin Malazgirt Zaferi'nden sonra Anadolu'ya geldiği kanaatinde olduğu müşahede edilmektedir. F. Sümer'in de, Danişmend Gazi'nin Anadolu'ya gelişi meselesinde M. H. Yinanç'ın görüşlerine benzer bir yaklaşım içinde olduğu anlaşılmaktadır.

---

[66] Faruk Sümer, "Saltuklular", *SAD*, III, Ankara 1971, s. 401.
[67] Sümer, "Türk Beyleri", *SAD*, s. 197-198.
[68] Sümer, "Saltuklular", *SAD*, s. 401.

Sonuç

Hanedan ailesinin muallimi olan Danişmend Ali Taylu'nun 1055'lere doğru vefatından sonra, babası gibi bilge bir kişiliğe sahip olan oğlu Danişmend Gazi babasının görevine getirilir. Bundan bir süre sonra, Danişmend Gazi, Yabguluların (Arslan Yabgu'nun ahfadı) isyanını destekleyince Anadolu'ya sürgüne gönderilir. Kendi boyu ile birlikte merkezden ayrılmak zorunda kalan Danişmend Gazi, önce Azerbaycan'a gelir ve burada bir müddet kalır. Bu sırada bir taraftan muallimlik görevini ve diğer taraftan da Azerbaycan bölgesinde gaza faaliyetlerini devam ettirir. Çünkü onun bilge kişiliği yanında, bir de alplık ve yiğitlik tarafı bulunmaktadır.

Alp Arslan'ın Kafkasya Seferi'ne çıkarak Azerbaycan'a gelmesi üzerine (1064), kendi boyu ve diğer emirlerle birlikte Selçuklu ordusuna katılır ve orduya kılavuzluk yapar. Bu sefer sırasında bilgisi, görgüsü ve kişiliği ile Sultan Alp Arslan'ın dikkatini çeker. Devletin hizmetine yeniden girmesi ve bu seferdeki hizmetlerinden dolayı Selçuklularla arasını yeniden düzeltir. Çünkü aradan zaman geçmiş ve hükümdar da değiştiğinden yaptıkları bir anlamda unutulmuştur. Danişmend Gazi, Sultan Alp Arslan'ın İkinci Kafkasya Seferi'ne de katılır (1068) ve bu seferde de aynı görevleri ifa eder. Bundan sonra Sultan tarafından Derbend taraflarının fethine gönderilir. Kars'ı ele geçirir, Gürcü kralı Giorgi'yi yenilgiye uğratır ve bu bölgelerdeki fetihlerine devam eder. Bundan sonra da Malazgirt Savaşı'na katılır (1071). Bu savaşta yaptığı konuşmalar ve tavsiyelerle Sultan Alp Arslan'ın moralinin yükselmesini sağlar. Bundan dolayı zaferin manevî mimarları arasında yer alır.

Zaferin kazanılmasından sonra savaşa katılan diğer emirlerle birlikte, vergiden muaf tutularak kendisine Sivas, Tokat, Niksar Elbistan ve Malatya dolayları ikta edilir. Bizzat Sultan bundan sonra Anadolu'da fethedeceği yerlerin de kendisine ait olacağını kararlaştırır ve bunlarla ilgili ahit-nâmeler düzenletir. Bizans İmparatoru Romanos Diogenes'in yeniden tahtına oturamaması ve öldürülmesi üzerine onunla yapılan antlaşmanın da geçersiz hale gelmesiyle Sultan Alp Arslan, beylerine ve komutanlarına Anadolu'nun fethi emrini verir. Bunların arasında bulunan Danişmend Gazi de, bütün ihtiyaçları karşılanarak kendisine ikta edilen bölgelere gelir, burada devletini kurar ve ölünceye kadar Anadolu' da gazalarına devam eder.

•

BİBLİYOGRAFYA VE KISALTMALAR

Abû'l-Farac Tarihi

ABÛ'L-FARAC, Gregory Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, I-II, TTK yay., Ankara 1987[2].

Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*

AKSARÂYÎ, Kerimü'd-din Mahmud, *Müsâmeretü'l-ahbâr ve Müsâyeretü'l-ahyâr*, nşr. Osman Turan, TTK yay., Ankara 1944.

Âlî, *Mirkatü'l-cihad*

ÂLÎ, Mustafa b. Ahmed, *Mirkatü'l-cihad*, Raşit Efendi (Süleymaniye) Ktp. nr. 678, vr. 12[b]-279[b].

Âlî, *Fusûl-i hall ü akd*

ÂLÎ, Mustafa b. Ahmed, *Fusûl-i hall ü akd usûl-i harc ü nakd*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2896, vr. 48[a]-48[b].

ALPTEKİN, Coşkun, "Büyük Selçuklular", *DGBİT*, VII, Çağ yay., İstanbul 1992, s. 95-214.

Azimî Tarihi el-AZÎMÎ,

Muhammed b. Ali el-Halebî, *Azimî Tarihi*, nşr. ve trc. Ali Sevim, TTK yay., Ankara 1988.

CAHEN, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadoluda Türkler*, çev. Yıldız Moran, E yay., İstanbul 1984[2].

CAHEN, Claude, "Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi", çev. Yaşar Yücel-Bahaeddin Yediyıldız, *Belleten*, LI/201, TTK yay., Ankara 1987, s. 1375-1431.

el-Cenâbî, *el-Aylemü'z-zâhir* .....

el-CENÂBÎ, Mustafa b. Hasan b. Sinan, el-*Aylemü'z-zâhir fî ahvâli'l-evâil ve'l-evâhir*, Yeni Cami (Süleymaniye) Ktp., nr. 831, vr. 24[b]-26[b].

DANİŞMEND, İsmail Hami, "Süryânî Mîkâîl Vakayînamesi" *Türklük*, II/9, İstanbul 1939, s. 190-192.

DANİŞMEND, İsmail Hami, *Türk Tarih Kurumuna Açık Mektup*, İnanç yay., İstanbul 1945.

Danişmend-nâme Melik Danişmend Tarihi, İstanbul Belediye Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet, nr. 441, vr. 1[b]-262[b].

DGBİT Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

GÜNALTAY, M. Şemseddin, "Türk Tarihinin Ana Kaynaklarından Camiüttevarih", *Belleten*, I/1, TTK yay., Ankara 1937, s. 165-179.

Hezarfen, *Tenkîhü tevârîh*

HEZARFEN HÜSEYİN EFENDİ, *Tenkîhü tevârîh-i mülûk*, Esad Efendi (Süleymaniye) Ktp., nr. 2239, vr. 60[a]-253[b].

İA İslâm Ansiklopedisi

İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye*

İBN BİBİ, Nâsıreddin Hüseyn b. Muhammed, *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fî'l-Umûri'l-'Alâ'iyye*, haz. Adnan Sadık Erzi, TTK yay. Ankara 1956.

İBN HAMDÛN, *Tevârihü's-sinîn*, Topkapı Ktp. III. Ahmed, nr. 2981, vr. 156[a].

İbn Kesîr, *el-Bidâye*

İBN KESÎR, İmâdeddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, Beyrut 1932.

İbn Şeddâd, *el-A'lâkü'l-hatîra*

İBN ŞEDDÂD, İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim, *el-A'lâkü'l-hatîra fî zikri ümerâ'i'ş-Şam ve'l-Cezîra*, Bulletin D'Études Orientales, XXXII-XXXIII, Institus Français de Damas, Damas 1982.

İbn el-Şıhne, *el-Dürerü'l-müntehab*

İBN EL-ŞIHNE, Muhibbü'd-din Muhammed b. Muhammed, *el-Dürerü'l-müntehab fî târihi memleketi Haleb*, nşr. E. Serkis, Beyrut 1909.

İbnü'l-Adîm, *Bugye*

İBNÜ'L-ADÎM, Kemaleddin Ömer b. Ahmed, *Bugyetü't-taleb fî tarihi Haleb (Seçmeler)*, çev. notlar ve açıklamalar Ali Sevim, TTK yay., Ankara 1989.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*

İBNÜ'L-ESÎR, İzzü'd-din Ali b Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih*, X, Beyrut 1386/1966.

İÜEF İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Kadı Ahmed, *el-Veledü'ş-şefik*

KADI AHMED, NİĞDELİ, *el-Veledü'ş-şefik ve hafidü'l-Hâlik*, Fatih (Süleymaniye) Ktp., nr. 4518.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, MEB yay. İstanbul 1992.

KAFESOĞLU, İbrahim *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İÜEF yay., İstanbul 1953.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Türk Millî Kültürü*, Boğaziçi yay., İstanbul 1988[5].

el-Karamânî, *Ahbârü'd-düvel*

EL-KARAMÂNÎ, Abu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf, *Ahbârü'd-düvel ve âsârü'l-üvel*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3043, vr. 192[a]-192[b].

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", *Belleten*, VII/27, TTK yay., Ankara 1943, s. 379-522.

Köymen, *Büyük Selçuklu*

KÖYMEN, Mehmet Altay, Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, III, TTK yay., Ankara 1992.

Köymen, *Selçuklu Devri*

KÖYMEN, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, TTK yay., Ankara 1989.

MELIKOFF, Iréne, *La Geste de Melik Danişmend*, II, Paris 1960.

Müneccimbaşı, *Câmi'ü'd-düvel*

MÜNECCİMBAŞI, Ahmed b Lutfullah, *Câmi'ü'd-düvel*, Nuruosmaniye Ktp., I, nr. 3171, vr. 363[b]-365[a]; trc. Şair Nedim, *Sahâifu'l-ahbar*, II, İstanbul 1285.

MÜVERRİH VARDAN, "Türk Fütuhatı Tarihi (889-1269)", *Tarih Semineri Dergisi*, çev. H. D Andreasyan, I/1, İÜEF yay., İstanbul 1937, s. 153-255.

NIKSARÎ, HAFIZ MUHAMMED, *Mülûk-i Danişmendiye Tarihi*, Millet Ktp., nr. 571, vr. 5[a]-244[b].

Nizamü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*

NİZAMÜ'L-MÜLK, Ebû'l-Hasan b. Ali, *Siyâset-nâme*, nşr. 'Atâ'ullah-ı Tedeyyin, Tahran 1373; trc Mehmet Altay Köymen, *Siyâset-nâme*, Kültür Bakanlığı yay., İstanbul 1990.

ÖGEL, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1982.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Danişmend Gazi" mad., *DİA*, VIII, TDV yay., İstanbul 1993, s. 467-469.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Danişmendliler" *DGBİT*, VIII, Çağ yay., İstanbul 1992, s. 121-140.

Reşîdü'd-din, *Câmi'ü't-tevârîh*

REŞÎDÜ'D-DÎN Fazlullah b. İmâdü'd-devle Ebü'l-Hayr Ali, *Câmi'ü't-tevârîh*, nşr. Ahmet Ateş, TTK yay. Ankara 1960.

SAD *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*

SADREDDİN EL-HÜSEYNÎ, *Ahbâru'd-devleti's-Selçûkiyye*, yay. M. İkbal, çev. N. Lugal, TTK yay., Ankara 1943.

SEVİM, Ali, *Anadolu'nun Fethi, Selçuklular Dönemi*, TTK yay., Ankara 1988.

SOLMAZ, Sefer, "Danişmendli Ailesi İle Büyük Selçuklu Hanedanı Arasındaki Akrabalık İlişkileri", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Tebliğleri*, (Konya, 11-13 Ekim 2000) II, Konya 2001, s. 271-282.

SOLMAZ, Sefer, *Danişmendliler Devleti ve Kültürel Mirasları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 2001.

Sümer, "Türk Beyleri",

SAD SÜMER, Faruk, "Malazgirt Savaşı'na Katılan Türk Beyleri", *SAD*, IV, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti yay., Ankara 1975, s. 197-207.

Sümer, "Saltuklular",

SAD SÜMER, Faruk, "Saltuklular",

SAD, III, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti yay., Ankara 1971, s. 391-433.

Sümer-Sevim, *Malazgirt Savaşı*,

SÜMER, Faruk–SEVİM, Ali, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, TTK yay., Ankara 1988.

Süryanî Mihail, *Vekayi-nâme*

SÜRYANÎ MİKHAİL, nşr. ve trc. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-99)*, III, Paris 1905; trc. H. D. Andreasyan, *Süryanî Keşiş Mihail'in Vekayi-nâmesi*, II, TTK Ktp.'nde 44-2 no'lu basılmamış nüsha.

ŞEŞEN, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı yay., İstanbul 1998.

Taşköprî-zâde, *Nevadirü'l-ahbâr*

TAŞKÖPRÎ-ZÂDE, Isameddin Ahmed b. Mustafa, *Nevadirü'l-ahbâr fî menâkıbi'l-ahyâr*, Yusufağa Ktp., nr. 5284, vr. 9^{b}-10^{a}.

TTK Türk Tarih Kurumu

Turan, *Selçuklular* TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Boğaziçi yay., İstanbul 1993^{3}.

Turan, *Türkiye* TURAN, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi yay., İstanbul 1993^{3}.

TURAN, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkâresi Târihi*, I, Boğaziçi yay., İstanbul 1994^{7}.

Urfalı Mateos, *Vekayi-nâme*,

Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), çev. Hrant D. Andreasyan, notlar Edouard Dulaurer-M. Halil Yinanç, TTK yay. Ankara 1987^{2}.

vr. varak

yay. yayını, yayınlayan

YİNANÇ, Mükrimin Halil, "Alp Arslan", *Tarih Coğrafya Dünyası*, I/6, İstanbul Ağustos 1959, s. 401-408.

YİNANÇ, Mükrimin Halil, "Danişmendliler" mad., *İA*, III, MEB yay., İstanbul 1988, s. 468-479.

YİNANÇ, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, İÜEF yay., İstanbul 1944.

ZAHÎRÜ'D-DÎN NÎŞÂBÛRÎ, *Selçuknâme*, nşr. İrec Afşar, Tahran 1332,

KUTADGU BİLİG ETİĞİNDE İNSAN
Eleştirel Bir Yaklaşım

Doç.Dr. Şahin FİLİZ*

İnsanın ne olduğu ve nasıl bir varlık bütünlüğüne sahip olduğu sorunu, onun varoluş koşullarından; inanç ve yaşam biçimi; sosyal ve kültürel çevre ve en önemlisi evrendeki konumunun anlamından ayrı olarak irdelenmeyecek kadar derin, bir o kadar da problematiktir. İnsan, bu şartların sonucu mu, yoksa onların bizzat yaratıcısı mıdır? İnsanı insan yapan, ona varlık bütünlüğünü veren temel bakış açısı nedir? İnsanı salt bir süje olarak değerlendirmek, onun bütünlük gerçekliğine ne denli uygun düşer? Diğer yandan, insanı belirli bir kültür çevresi ile sınırlandıran ve hatta, yine belirli bir insanın tanımlaması ve anlamlandırmasıyla ele alan bir yaklaşım biçimini çözümleyebilmek de en az, genelde insanı çözümlemek kadar zor görünmektedir. Kutadgu Bilig'in[1] insan sorununa yaklaşımı, işte belirli bir kültür çevresinin ve belirli bir kişinin yaklaşım biçimi içerisinde mi anlam kazanmaktadır? Kutadgu Bilig'de resmedilen insan, böylesi bir yaklaşım tarzının ürünü olarak mı yoksa, insanı, olabildiğince bu çevresel şartlardan uzak, bir varlık bütünü olarak mı nitelendirilmektedir?

Sorunu biraz daha açıkca ifade etmeğe çalışalım: Kutadgu Bilig'de insan, 'bir bireyin, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir çağın bilinçli yaşamına lazım olan inanç ve tasarımlar topluluğunun sıradan bir üyesi mi,

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Başkanı

[1] Reşit Rahmeti Arat'ın Kutadgu Bilig, Türk Tarih Kurumu, Ank. 1994 hazırladığı nüshanın esas alındığı bu çalışma, 27-29 Mayıs 1998'de Erzurum'da düzenlenen "İnsan Felsefesi" Konulu Felsefe kongresinde sunulan tebliğin tam metnidir.

yoksa, bu inanç ve tasarımların merkezine yerleştirilerek, "felsefenin bir branşı olan etik"in, görünen birinci öznesi mi?[2] Kısaca söylemek gerekirse, Kutadgu Bilig'de insan, sırf ahlak ve ahlaklılık konusu mu, yoksa, ahlak teorisinin merkezini işgal eden bir varlık bütünlüğü mü? Bu problemleri tartışmadan önce etiğin ontoloji içindeki yerini göstermeye çalışmamız gerekir.

Ontolojik temellere dayanan antropoloji, süjeden değil, insanın varlık bütünlüğünden yola çıkmaktadır. Her çeşit bilgiyi, değerlerle bezenmiş bir eylem olarak görmektedir. Böylece antropoloji felsefi bilgiyle her çeşit bilgideki ikiliğin yersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü insan, bütün eylemlerinde aynı insandır ve aynı insan olarak da kalır; bütün yapıp-etme, aktif olma , insanın varlık-yapısının, insan olmanın bir özelliğidir.[3]

Ontolojik temellere yaslanan antropoloji, her eylemi bir yapıp-etme, bir aktiflik olarak kavrar; insan yetenekleriyle aktlarından hiç birine bir üstünlük tanımaz. Onları birbirinden koparmaz; her yapıp-etmeye, her etkinliğe insanın bütünlüğü ile katıldığını gösterir. Bunun için de etik alanda, sadece isteme gibi bir özel yeteneği sorumlu tutmaz; çünkü her yapıp-etmeye, bütün insan yetenekleri az veya çok, katılırlar. Bu katılmanın ölçüsünü, derecesini belirlemek çok güçtür; hatta bir çok durumlarda olası değildir.[4] Zygmunt Bauman, Aristoteles'i izleyerek bu problemi, insanın müphem bir varlık olduğunu söyleyerek irdelemek ister. Ona göre, "insan özde ve özce kötüdür, o halde onu kötü huy ve davranışlarından alıkoyarak ahlaki bir çizgiye çekmek gerekir " diyen görüşle, tam da bunun tersi, "insan iyidir, o halde onun iyi huy ve davranışlarını geliştirmek gerekir" diyen görüş, tümüyle yanlıştır. Çünkü insanı varlık-bütünü olarak göz önüne aldığımızda, hele hele ontolojik temellere dayalı antropolojinin karmaşık objesi olarak gördüğümüzde, onun sadece müphem bir varlık olduğunu anlarız.[5]

İnsan sorununun ne denli karmaşık bir varlık, dolayısıyla etik sorunu olduğunu Aristoteles, erdem türlerinden söz ederken vurgulamaktadır:

" İki tür erdem vardır: Birincisi düşünce erdemi, ikincisi de karakter erdemidir. Bunlardan düşünce erdemi, daha çok eğitimle olur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir. Karakter erdemi ise, alışkanlıkla elde edilir, adı da bu sebeple alışkanlık (ethos) tan gelir. Bundan apaçık

---

[2] Bkz. Hakan Poyraz, Dil ve Ahlak, Vadi Y., Ank. 1998, s. 21, 22; Şahin Filiz, Ahlâkın Aklî ve İnsanî Temeli, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 1992, ss. 5-20.

[3] Takıyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi, İst.1988, s. 20

[4] A.g.e., a.yer

[5] Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, çn. A. Türker, Ayrıntı Y., İst. 1998, s. 20

olarak anlaşılmaktadır ki, karakter erdemlerinden hiç biri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip bulunan hiç bir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez."[6]

" Her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla ve aynı şeyler aracılığıyla hem oluşur hem yok olur, her sanat da aynı şekilde: gitar çalanlar gitar çalmakla iyi gitarcı ve kötü gitarcı olur, mimarlar ve öteki bütün sanatçılar için de bu böyledir. İyi ev yapmakla mimar iyi mimar olacak, kötü ev yapmakla ise kötü mimar. Bu böyle olmasaydı bunları öğreteceklere gerek kalmazdı, herkes iyi ya da kötü doğardı."[7]

O halde, Petrus Abelardus'un da dediği gibi 'insan tümüyle ne iyi, ne de kötüdür. Sadece ve sadece en yüksek iyiye ulaşmanın araçları olan erdemlerle bezenmiştir.[8] Öyleyse insan, tüm eylem alanlarıyla ele alındığında tanımlanamaz ve kendi varlığının neliğine ilişkin kategorik yargılar verilemez türden bir sorunsallık taşımaktadır. Nitekim Kur'an da aynı gerçeğe işaret eder: " Kişiye ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki: kendini arıtan saadete ermiştir. Kendini fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır."[9]

Zygmunt Bauman, dinlerde insanların ya kötü ya da iyi diye genel bir tanıma sokulduğunu söylerken, büyük olasılıkla, İslam dinini de bu genelleştirmeci yaklaşımı içinde değerlendirmektedir. Açıkça görülebileceği gibi, İslam'da insan, 'iyi' ya da 'kötü' değerlerle bezeli bir değer varlığı; çift kutuplu bir varlık bütünlüğü ile kendisini göstermektedir. Bu tam da antropolojik bir yaklaşımla asıl anlamına kavuşmaktadır.

Antropolojide önemli olan, bizzat hayat fenomenlerinin kendileridir. Gerçi değerler alanında ve diğer bir çok alanlarda herhangi bir kanıtlamadan söz edilemez, fakat bu, o alanların yadsınmasını gerektirmez; çünkü değerlerin varlığı, bu alanla ilgili hayat fenomenlerini belirleyerek insanın değer-duygusuna başvurmakla gösterilebilir.[10]

Görülüyor ki antropoloji, insanı bir varlık-bütünlüğü içinde ele almakta; onu tüm yapıp-etmeleri, isteği, tepkisi, sevinci ve eylemleriyle tanımaya çalışmaktadır. Ancak, tüm karmaşıklığı içinde insanın varlık yapısı herhangi bir tanıma ya da kategorik bir belirlenime tabi tutulamayacak kadar müphemdir. Etik açıdan değerlendirildiğinde yine

---

[6] Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çn.S. Babür, Ayraç Y., Ank. 1997,1103a-15, 1103b-510-15

[7] Aristoteles, a.g.e., a. yerler

[8] Bkz. Betül Çotuksöken, Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı, ED. Fk. Y., İst. 1978, s. 84

[9] Kur'an 91 / 7-10

[10] Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, s. 99

antropolojik yaklaşım, insanın mutlak anlamda 'iyi' veya, mutlak anlamda 'kötü' olmadığını göstermektedir. Kaldı ki dinler, özellikle İslamiyet, zikredilen ayette de geçtiği gibi, böyle bir kesin tanımlamanın imkan dışı olduğuna ilişkin imalarda bulunur.

Şimdi bu tartışmalar çerçevesinde Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'de nasıl bir etik söylem geliştirdiğini yakından incelemeye çalışalım. Daha doğrusu, ona göre, etik söylem belirlenip sonra da insan, bu belirlenim içinde mi yer almaktadır? Etik mi önce, yoksa insana ilişkin görüşleri mi önce belirtiliyor?

Yusuf Has Hacib, tasarladığı ahlak anlayışına uygun olarak mı bir insan anlayışı seçmiş, yoksa, ilk önce 'insan nedir?' sorusu üzerinde düşünüp de ardından, tasvir ettiği insan anlayışına uygun bir ahlak teorisi mi önermiştir?

Kutadgu Bilig için bu yaklaşımlardan her ikisi de geçerli görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Yusuf Has Hacib, 'ahlak anlayışının içine insanı, insan anlayışının içine de ahlak anlayışını' yerleştirmektedir. Belki de bu karmaşık yaklaşım tarzı, insanı antropolojik açıdan değerlendirmenin ortaya çıkardığı zorluğa, tutarlı ve istikrarlı biçimde her zaman katlanamadığından kaynaklanıyor olsa gerektir. Yine de biz, önce 'insan anlayışını' irdeleyerek antropolojik verilerle ne denli uyum içinde bir yaklaşım sergilediğini görmeye çalışacağız.

Kutadgu Bilig'de insan, varlık yapısı bakımından 'kıskanç tabiatlı', 'yanılgı ile malül' ve 'yaratılmış bir varlık.....tır'; insanın tabiatı kıskançtır, etini yer.' [11] 194

"Bu yanlguk (insan) adı insana yanıldığı (yangluk) için verildi; yanılmak (yangluk) insan (yalnguk) için yaratıldı." 197

İlk bakışta bu ifadeler insanın genel olarak zayıf ve yanılabilen bir tabiatı olduğunu ifade ediyor. İnsanı bu yaklaşımın bir varlık-bütünü olarak değerlendirdiği sonucuna gitmek, aceleci davranmak olur. Yanılmak ve zafiyet göstermek, onu zayıf tabiatlı bir varlığa dönüştürmektedir.

İslami geleneğin bir üyesi olarak Yusuf Has Hacib'in insanı böyle görüyor olması, esasen yeni karşılaşılan bir düşünce değildir. İslam düşüncesi tarihinde benzer görüşlere hemen her çağda rastlamak mümkündür. Örneğin 854'de vefat eden İslam sufi ve kelamcısı Haris b. Esed el-Muhasibi de buna benzer bir insan felsefesi geliştirmişti. Ona göre de insan 'aşırılığa eğilimli', 'başkaldırıya alışık', 'kışkırtılabilir', ' doğasında

[11] Kutadgu Bilig'den yapılan bu iktibasların sonlarındaki numaralar, beyit numaralarını göstermektedir.

yanılma ve unutma olan' bir varlıktır. "Sabır -sebat nedir bilmez. Emellerine çivilenmiştir. Sıkıntı ve dertlere dayanıksızdır." Muhasibi, insanı ve dolayısıyla onun nefsini şöyle tanımlar: " İnsan daha önce nefsinin kendisine ettiği kötülük, içinde herhangi bir şekilde yer alabilir. Hatta tüm yapıp-etmelerinde şu ya da bu tarzda izlenebilir bir fenomen olarak ortaya çıkabilir.[12]

Tabiidir ki bu tip bir insan anlayışı, onu ve nefsi denilen özünü, Bauman'ın dediği gibi 'özce kötü' bir doğaya sahip olmakla nitelendirmektedir. Nitekim Muhasibi bu noktada şunları söyler: " ...önceden işlediği yığınlarca günahı hatırlamalı ve bunlardan utanç duymalı, pişman olmalı. Nefs, tutkular arasında gelip gider. Rabbini kızdırmaya yatkındır...öyleyse ona karşı mücadele etmelidir..."[13]

Bu örnekte de görüldüğü gibi, söz konusu görüşün bütüncül bir insan anlayışı ortaya koyan antropolojik yaklaşımla tam olarak örtüştüğünü söylemek oldukça zordur.

Konuya ilişkin daha pek çok örnekler bulmak mümkündür. İnsanın bu denli gözetim altında tutulması, kuşkusuz onun varlık-karakteri ile ilgili yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. İnsan ve insanın realitesinin ötelerine uzanan bu tanımlama, hususiyle Kutadgu Bilig'deki bu yaklaşım, insanı külli realitesinden koparıp 'Tanrı gibi olmaya özendirmek' gibi bir sonucu zorunlulukla doğuruyor görünmektedir. Ayrıca Kutadgu Bilig, ilk aktardığımız yargılarında 'özce kötü ve zayıf' olan insan kategorisindeki kadını, sırf cinsiyetinin farklılığıyla 'kötünün kötüsü' diye nitelendirerek değerlendirmektedir.

Yusuf Has Hacib şöyle diyor:

"Kadını başı-boş bırakma, kapıyı kapalı tut; insana her türlü uygunsuzluk kadından gelir." 1303

Eğer bu ifadelerde kullanılan kavramlar tek tek incelenirse, Kutadgu Bilig'in 'insan' anlayışında 'kadın'a yer kalmadığı kolayca görülebilir. Adeta 'insan', karşıt cins olan başka türlü bir varlık olan 'kadın'dan farklı bir varlık yapısına sahiptir. Ve kadınlar burada ahlaki erdemlerin birinci derecede çiğnenmesinden mesul gözükmektedir.

Yusuf Has Hacib devam ediyor:

" Ey dost, arkadaş, sana kesin bir söz söyleyeyim; bu kızlar doğmasa, doğarsa yaşamasa daha iyi olur." 4511

---

[12] Muhasibi, Adabu'n-Nüfus, H. Kuvvetli Neşri, Kahire 1985, s. 87

[13] Muhasibi, Bed'u men Enabe İlallah, H. Kuvvetli Neşri, Kahire 1984, s. 37, 39, 96, 332

"Eğer dünyaya gelirse, onun yerinin toprağın altı veya evinin mezara komşu olması daha hayırlıdır." 4512

Son yargılar, İslam öncesi Arap kabile-yaşam tarzının kadın anlayışının, İslam'dan sonra hadis formunda hala varlığını sürdürdüğünü, dolayısıyla Kutadgu Bilig'deki insan felsefesini de doğrudan şekillendirdiğini belgelemektedir.

Kutadgu Bilig'deki kadın anlayışına, dolayısıyla insan hakkındaki görüşe ilişkin ilginç tanımlamalara bir kaç örnek daha verelim:

"Kadınları her vakit evde muhafaza et, kadının içi, dışı gibi olmaz."4513

"Yabancıyı eve sokma, kadını dışarıya çıkarma." 4514

"Yemekte içmekte kadınları erkeklere katma; eğer katarsan, ölçüyü kaçırırlar." 4517

"Kadını evden dışarı bırakma; eğer çıkarsa doğru yoldan şaşar." 4518

Buradaki ifadelere bakılırsa, kadının doğru yolda bulunması için evden dışarı çıkmaması gerekiyor. Ancak evde nasıl bir doğru yolun olduğu belli değildir. Kutadgu Bilig'in insan görüşü, kadınla ilgili şu son çarpıcı tanımlamalarda daha da belirginleşiyor görünmektedir:

" Kadının aslı ettir; eti muhafaza etmeli; gözetmezsen et kokar, bunun çaresi yoktur." 4519

Buna göre kadın, sürekli denetim altında tutulup belli form ve kategorilerle tanımlanan bir nesneye dönüşmektedir. O adeta kötülüklerin kaynağı olmaktadır. O halde, genel bir kavram olan insan, bir ucu kadınsa, nasıl olur da, sadece 'özde kötü bir varlık' olarak belirlenmişlikten kurtulabilir?

Yusuf Has Hacib'e göre insanlar, temelde 'iyi' ise, bu niteliği ve varlık özelliği doğuştandır. 'Kötü' ise, bu da öyledir. Dolayısıyla ahlak, diğer bir deyişle tabiat ve huy, değişmez; doğuştandır.

Kutadgu Bilig'de şöyle denir:

"Bu iyi insanlar kötü olabilirler mi ve kötü insan da bir gün iyilik yoluna girebilir mi?" 871

Bu soruyu Yusuf Has Hacib yine kendisi cevaplandırmaktadır:

"Doğuştan iyi olandan daima iyilik gelir." 878

"Doğuştan kötü olanın ıslahına çare yoktur." 879

" Eğer iyilik anasının ak sütü ile insanın ruhuna girerse, o ölünceye dek doğru yoldan çıkmaz." 881

" İnsanın tıynetine sinmiş olan ahlak, ölüm bozmadıkça katiyen bozulmaz." 882

" Ana karnında teşekkül eden tabiat ve terbiye, ancak kara toprak altında insanı terk edip gider." 883

" İnsanın tabiatı kötüdür, gözümle görüyorum." 926

Şimdi Kutadgu Bilig'e göre doğuştan iyi-tabiatlı bir insan bir daha asla kötü olmaz. Diğer yandan, doğuştan kötü-tabiatlı bir insan da asla iyi olmaz. Bu şu anlama gelmektedir: Varlık bütünü itibarıyla insan varlığı, numenal olarak değil, fenomenal olarak, iyiler ve kötüler diye karşıt iki kategoriye ayrılmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, örneğin Aristoteles'in, Bauman'ın ve son olarak da Kur'an'daki bir kaç ayetin, insana ilişkin böylesi kesin tasnifler yapma taraftarı olmadıkları, aksine insanın, iyilik ve kötülük tabiatlarını birden ve her zaman taşıyan bir varlık-yapısına sahip olduğunu ifade ettiklerini yeniden hatırlamamız gerekmektedir. Her ne kadar Yusuf Has Hacib buradaki yargılarında 'özce insan iyidir, ya da kötüdür' diye net ifadeler kullanmıyorsa da yukarıda verilen örnek sözleri onun böyle inandığı ve bu görüşü açıkça savunduğu sonucuna bizi götürmektedir.

Oysa bu yaklaşım tarzı, hem düşünce tarihindeki antropolojik verilere (hele hele kadınla ilgili ifadeler göz önüne alınırsa) ve hem de dinin insan anlayışına temelde zıt bir tutumu ortaya koymaktadır. Böyle bir kabul, kötü insanın eğitilemeyeceğini, iyi insanın da eğitim ve öğretime ihtiyaç duymayacağını öne sürmektedir. Daha da önemlisi, ahlakın alışkanlıklarla, insanın tüm yapıp-etmeleriyle, kısacası hayat alanının büyük bir kısmıyla hiç bir bağlantısı olmadığı sonucuna götürmektedir. Kutadgu Bilig'e göre, eğer iyiye kötü bir arkadaş olursa, onun tabiatı da arkadaşınınki gibi kötü olur. 884 O zaman bunun tersini sormak kaçınılmaz olmaktadır: Niçin kötüninki iyi olmuyor? Hacib sonra şöyle devam eder: " Kötü de iyi ile düşüp kalkarsa bütün iyiliklere ulaşmak için bir meşale bulmuş olur." 885 Peki, acaba, neden iyi, kötü olmuyor?

Anlaşıldığı kadarıyla burada belirleyici insani tabiat, kötülüktür; kötüdür. İyi ile kötü arasında, Kutadgu Bilig'e göre, herhangi bir geçişten ziyade, salt bir etkileşim bulunmaktadır. Bu etkileşim de temelde kötünün insan doğasını ve varlık tarzını belirleyici rol almasıyla sonuçlanacaktır.

Felsefi-dini açıdan, "doğuştan iyi, sürekli iyidir" ve " doğuştan kötü de, sürekli kötüdür", yargıları tümüyle yanlış sayılabilecek kadar eksiktir. Çünkü felsefe ve din, tümel varlıkları tanımlamak ve kategorilendirmek konusunda oldukça ihtiyatlıdırlar. Tanrı, adalet, iyilik, kötülük... gibi tümellerin ne somut belirlenimlerinden, ne de hacimlerinden söz ederler. İnsan için de aynı şeyler geçerlidir. Salt insan kavramının tek bir özelliğe dayanarak tanımlanmasında göze çarpan eksiklikler, bunun kanıtı sayılabilir. Üstelik insanın varlık bütünlüğü ile ilgili olarak varılan sonuçlar, onun karmaşık ve kolay kolay anlaşılamayacak bir varlık karakteri sergilediğini, dolayısıyla onun önceden iyi ya da kötü bir varlık değil, iyi ve kötünün öğretilip bu yolda eğitilebilen bir özne olduğuna ilişkin cesaret verici şeyler ortaya koyabilmektedirler. Buna göre insan ve onun benliği ya da nefsi, sınırları sabit değişmez bir yapıda değildir. İnsan bireyini belirleyen iki esas etken vardır. Bunlardan birincisi, canlıyı beşer kılan fizik biotik şartlar. Beşerleşme (hominization).İkincisi ise, beşeri insanlaştıran kültürel-toplumsal etkenlerdir. İnsanlaşma (hominization) fizik-biotik (dirimsel) olanlarsa, canlı (organic) vasıflarını taşırlar. Canlı vasıflı etkenlerin temelinde genetik yapılar yer alır. Genetik temel dolayısıyla tarihliliğin "ön-namesi" görülebilir. Ne var ki tarihlilik esasında insan cihetini belirleyen etkendir."[14]

Demek ki insan, tarihi tecrübeleriyle; hayatının tümünde bütün çeşitliliğiyle gerçekleştirdiği türlü türlü yapıp-etmeleriyle kendi varlık-bütününü oluşturmakta, şu ya da bu şekilde benlik ve varlık yapısı değişmekte ve belirmektedir. İnsan tabiatı Kutadgu Bilig'e göre, doğuştan verilmiş ve sahiplenilmiş öz olarak nitelendirilmekteydi. Böyle olunca içgüdüden boşalan yeri ahlaki mekanizmanın ve bu yolla onu eğiterek alışkanlıklar kazandırmanın, bu boşluğu doldurması mümkün olmayacaktır. Arnold Gehlen'e göre insandaki içgüdü kalıntıları aktif çıkarların sadece kurucu unsurlarıdır. Değişen bileşiklerin ögeleridir.[15]

Görülüyor ki sadece hırs bile sonucunda nasıl bir eyleme dönüşeceği belli olmayan bir müphem itki olarak karşımıza çıkıyor, yani genel ahlak teorilerinde, peşinen 'kötü' ilan edilen bir insan tabiatı tanımına rastlamak zor görünmektedir. Çünkü böyle bir tanımlama ve kategorizasyon, o ahlak kuramını daha baştan dayanaksız kılacaktır. Gehlen'e göre, insanın bu itkileri plastiktirler, birbirleri ile kaynaşabilirler ve böylece kompleksleri meydana getirirler.[16] Dolayısıyla insanı sadece bu itkilerden birisiyle

---

[14] Teoman Duralı, Çağdaş İngiliz- Yahudi Cihanşümul Medeniyeti, İz Y., İst. 1996, s. 30
[15] Arnold Gehlen, İnsan, çn. B. Akarsu, Ed. Fak. Y., İst. 1973, s. 28
[16] Arnold Gehlen, a.g.e., a. yer.

tanımlamak ve sınırlamaya çalışmak, onun kompleks varlık-tarzını göz önüne almamak anlamına gelmektedir.

İnsanın gerçek davranışı bu kompleksler tarafından ancak kısmen belirlenir. Bu davranışı toplumla, ahlakla, dinle, zeka ile ilgili faktörlerle belirlerler. İnsanların bütün gerçek davranışları bir üst belirlenmeye bağlıdır. İlki duygular, heyecanlar ve ihtiraslar, hemen her zaman bir çok içgüdüyü içlerinde saklarlar. Örneğin; hırsı (ambition) ele alalım: Aksiyon alanını genişletme, prestij kazanma ve başkalarınca sayılma ihtiyacı gibi içgüdümsü etkiler ve kalıntılar burada söz konusudur. Bu kalıntılar birbirleriyle kaynaşırlar ve hırs denilen vital kuvveti meydana getirirler. O halde insanı sırf bu etkilerinden dolayı 'özce kötü' diye nitelendirmek pek de isabetli bir görüş olmasa gerekir.

İkincisi, hırstan ne gibi eylemlerin çıkacağı da henüz belli değildir. Bu, bireyin tecrübelerine ve sosyal çevrenin şartlarına bağlıdır. Davranışı belirleyen bir dizi motifler de vardır. Kültürel şartlar, sosyal değerler ve öteki motifler insanların gerçek aksiyonunu tayinde içimizdeki kompleks itkilerden daha az rol oynamazlar. Ve içgüdü kalıntıları, örneğin hırs gerçekte, insana yabancı bir motif değil, onun ne iyi ne de kötü olan özünün bir yönüdür. Bu psikolojik açıklama tarzı Kutadgu Bilig'de öne sürülen görüşü haklı çıkarmamaktadır.

Diğer taraftan, insan ve onun varlık bütünü, sabit, değişmez ve eğitilemez bir varlık karakteri göstermez. Gehlen, hayvan-insan varlık tarzlarını yan yana koyduğumuzda ilginç bir farkla karşılaşacağımızı söylüyor: " İtkilerin yapısı büyük tehlikeleri gizler. İnsan kendi kendisini tehlikeye sokmuş bir varlıktır. Hayvanlarda denenebilen içgüdüsel engellemeler vardır. Arka üstü yatmış ve boynunu uzatmış olan bir köpeği görmesi öteki köpeğin saldırmasını derhal ve otomatik olarak önler. Bu engelleyici, içgüdüler için bir boşandırıcıdır. İnsanda içgüdülerin azalmasının, bu gibi bir çok engellemeleri de azaltmış olduğuna ne yazık ki inanmak zorundayız. Ahlakın, toplum disiplininin, eğitim ve kanunların, bu kaybedilmiş engellerin yerini yapay olarak almaları gerekiyor. Bunun da her zaman olamadığını biliyoruz. Suçlu ve katillerin öteki insanlardan daha az sosyal engellemeleri hatta belki de daha az doğal engellemeleri vardır. Aç kaldıklarında hayvanlar birbirlerini yemezlerken, benzer sıkıntılı durumlarda insanlar arasında vahşet ve zulme tanık olabiliyoruz. Kültür, insanlığın başlangıcından bu tarafa ilerlemeler kaydetmiştir, itkilerin yapısı ise hiç ilerleme göstermemiştir. İnsan büyük sıkıntılara katlanamadığı gibi

aşırı lükse de katlanamaz. O orta-hali şartlara göre ayarlanmıştır[17] ve hem iyiye hem de kötüye eğilimli bir varlık yapısına sahiptir.

Eğer tamamen iyi olsa idi, tüm doğal-boşandırıcılara sahip melek-tabiatlı bir varlık olurdu; o zaman ahlak, hayvanlar için fazladan hatta belki de zulüm olduğu gibi, insanlar için de en azından gereksiz bir kurallar yığını olurdu. Buna karşılık, insan tamamen kötü olsaydı,ahlakın varlık nedeni ortadan kalkardı.

Şu halde, insanın ılımlı bir tabiata sahip olduğu gerçeğinden yola çıkmak gerekmektedir. Yusuf Has Hacib, Arnold Gehlen'in de dediği gibi, insanın iki aşırı uçta bulunmaya katlanamayan, ılımlı bir varlık yapısında olduğunu kabulle, bu sefer de farklı bir açıdan insan anlayışını biçimlendirmeye çalışır:

" İnsan, dileğine kavuşsa, yaşamasını bilmez; yaşasa da dileğine kavuşamaz." 1123

" Bir ara rahata kavuşsa, kendini unutur; emrinin mavi göklerin üstünde hüküm sürdüğünü zanneder." 1124

" Biraz itibar kazanırsa mağrur olur. Ve kabadayı olur, ölüm yakaladığı zaman da süklüm-püklüm onun arkasından gider ve pişmanlık içinde ölür." 1125

" Kederden zayıflar, rahattan usanır; sevdiğini bulur, bulunca, çabuk yerer." 1127

Ve Kutadgu Bilig, insanın değişen ve kaygan olan doğasını şu ahlaki öğütü verirken biraz daha netleştirir:

" Heves ve öfke anında hiç bir iş yapma; her iki halde de dişini sık, sabret." 1453

Yusuf Has Hacib, 'insanın ılımlı bir tabiata sahip varlık' olduğu gerçeğini vurgulamakla birlikte, yine onu, başta söylediği gibi, 'sürekli kötüye eğilimli' tabiatına doğru kayabilecek varlık olarak nitelendirmektedir. Bununla beraber, hiç olmazsa insanın bin bir motifle bezeli hırs, duygu, heyecan, istek ve tüm yapıp-etmeleriyle şekillenen tabiatının sürekli kötüye doğru da olsa, değişkenliğini kabul etmek zorunda kalmaktadır.

Benlikleri etkinlik olarak anlama, kişisel ilişkilerimiz açısından derin anlamlar taşımaktadır. Sürekli değiştiğimiz için, kendini bilme bir defalık

---

[17] A.g.e., s. 30

bir kazanım değil, süre giden bir çabadır.[18] Bu çabayı Petrus Abelardus insana ahlaki bir ödev olarak yüklemektedir. Ona göre insan bir ruh ve beden varlığıdır. Onun için de, kendini tanımayı kendisine en büyük ödev olarak vermek gerekmektedir. " Kendini bilme (nosce teipsum) burada bir buyruk niteliğini alır ve onun önemi hayatidir, ayrıca trajik bir sonuçtur, fakat eğer, insan kendisi hakkında edindiği bilgi ile tüm bilgiyi ilişki içine sokmak zorundaysa, kendini tanıdığını ileri sürdükçe kendini gerçekten tanımadığı görülecektir."[19]

'Kendini tanıma', özellikle İslam mistisizminde hem dini, hem ahlaki ve hem de varoluşsal bakımdan sürekli bir çabayı ifade etmektedir. Bu çaba da her üç nedenden ötürü, insanın hem varlık bütünlüğünün özü, hem de mutlak amacıdır. Ancak bu konuyu burada işlemeyeceğiz.

Kendimizi bir başkasına açarken kalıcı, tam anlamıyla biçimlenmiş ya da hatta ayırt edici bir özelliği dışa vurmamız gerekmez. Benlik kalıcı, tam anlamıyla şekillenmiş bir şey değildir. Daha ziyade sürekli değişen, evrilen bir şeydir. Demek ki geçici, giderek gözler önüne serilen ya da ortaya çıkan özellikleri açığa vurarak benliği de açığa vururuz.[20]

Kutadgu Bilig'de önce insan 'özce kötü' bir varlık tarzı olarak nitelendirilmekte, kadın da tüm ahlaki sapmaların kaynağı olarak görülmektedir. Yusuf Has Hacib bu ayrımını, avam-havas gibi keskin kategorileriyle daha ilginç söylemlere dönüştürür:

" Bak, iki türlü asil insan vardır: biri-bey, biri-alim:bunlar insanların başıdır." 265

" Bunlardan başkalarının hepsini hayvan sürüsü say: hangi tarafı istersen o tarafı tut." 166

"...bu ikisinden biri ol, üçüncüden kaç." 167

"Kim de akıl varsa, o asil insan olur:kimde bilgi varsa, o beylik bulur." 301

Burada, avam-havas ayrımının tam olarak insanı hangi ölçüte göre tanımladığını tespit etmek kolay görünmemektedir. Kimdir akla sahip asil insan? Ya, bilgiye sahip bey, kimdir? Bu bilgi, ne tür bir bilgidir? Son soruyu, daha ilerideki ifadelerinden anlamaya çalışacağız. Yalnız, bu ayrımı tümüyle etik bir temele oturtmamız mümkün değildir. Ancak şunu belirtmek

---

[18] Hugh La Follette, Kişisel İlişkiler, Ayrıntı Y., İst. 1997, s. 114
[19] Çotuksöken, Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı, s. 51
[20] Hugh La Follette, Kişisel İlişkiler, s. 150

gerekir ki, herkes alim ve bey olamayacağına göre, bu iki nitelikten birini taşımayan insanın 'hayvan sürüsü'nden sayılması, Kutadgu Bilig'in insan anlayışına farklı bir boyut kazandırmaktadır. Şimdi onun bu kategorik yaklaşımla ilgili daha açık yargılarına bakalım:

" Küstahlık, acelecilik, zevzeklik...bunlar avam tabiatıdır; bey bunlardan uzak bulunmalıdır." 2078

" Avam tabiatının beye yakın olması uygun düşmez. Bu tabiat yaklaşırsa bey itibarını derhal kaybeder." 2079

" Siyah kül rengidir. Bey beyaz olur; siyah-beyaz böyle ayırt edilmiştir." 2080

Burada insan tabiatı salt etik açıdan yargılanmamakta; tamamen antropolojik bir bütünlükle tanımlanmaktadır. "İyi arkadaşla olan bir kişi misk satan insanla gezen kimseye benzer; o da arkadaşı gibi güzel kokar; aksine kötü arkadaş edinen insan, körükçünün yanında duran kimseye benzer ki, o da arkadaşı gibi kötü kokar, mealindeki hadisin temelinde yer alan etik ayrım ve ölçüt, burada yerini doğrudan ve tamamen insanın varlık yapısına terk etmektedir.

Kutadgu Bilig'in avam diye nitelendirdiği 'öteki insan', şu cümlelerde daha açık anlatılır:

" Avam halkın tabiatı tamamen ayrıdır; onun bilgisi, aklı ve tavrı da tabiatı gibidir." 4320

" Avam halk görgüsüz olur, aralarındaki münasebetlerinde ne töre, ne de üsul vardır." 4321

" Avamın, kara halkın tabiatı her vakit kapkaradır; iyice dikkat et, kendini karaya bulaştırma." 4323

" Kara halkın karnı doyarsa, ileri-geri konuşmaya başlar; iyice itaat altına alınmazsa kendisi hakim olmaya kalkışır." 4329

Bütün bu ifadelere rağmen Yusuf Has Hacib, insan anlayışını marifet esasına dayanan bir etikle belirginleştirmeye çalışır. Burada, insan olmanın ve insani varlık yapısının bütünlüğüne ulaşmak, 'kendi tabiatını bilmek' ve sonuçta 'hikmet sahibi olmak'la ancak mümkün hale gelebilmektedir.

" İnsan kırk yaşına gelir ve kendi tabiatını bilmezse, nutuk sahibi olmasına rağmen, o tam bir hayvandır." 4637

" Tecrübe ve görgüsünden bilgi edinmeyen kimseyi insandan saymamalı." 4638

" Tecrübelerine rağmen, hareketini tanzim edemeyen kimseye 'hayvan' derlerse, doğru söylemiş olurlar." 4639

" Zaman geçtiği halde hikmet sahibi olmamış ise, ona insan değil, hayvan demelidir." 4640

Kutadgu Bilig, tasavvuf ağırlıklı etiğinin temeline 'soyluluk' kavramını yerleştirir:

"Soysuz adamlar "asil" olmazlar, temiz olmayan kimse vezirliğe yakışmaz." 2194

" Soyu iyi olan insan, iyi olur." 2438

" Kimin soyu, babadan temizse ondan memlekete iyilik ve fayda gelir." 5767

Belirli ve temiz bir soydan gelmek insan oğlunun elinde değildir. Bu, insan varlığının anlamı ile ilgili yanlı ve çok genelleyici bir yaklaşım olarak görünmektedir. Tarihsel tecrübelere dayanarak ve tekil fenomenlerden yola çıkarak soyla ahlak arasında belki rastlantısal bir dizi bağlar kurulabilir. Ancak bize göre böyle rastgele ilişki ve bağıntılardan yola çıkarak insanı anlamak ve bu tartışma götürür yargıya dayanarak onu bir ahlak varlığı olmaktan çıkarmak oldukça sıradan bir değerlendirme biçimidir. İnsanın soyunun temiz olması ne demektir? Buna karşılık 'soyu belli olmayan insan', 'özde kötü' ve 'iyi olması düşünülmeyen' bir varlık mıdır? Böyle bir şansa sahip olmayanlar ve avamdan sayılanlar antropolojinin konusu olamayacak kadar "hayvan" mıdırlar? "Hayvan" nitelemesinin burada gerçek anlamında kullanılmadığını biliyoruz. Ancak etik bir bakış tarzına da tam olarak uyduğunu öne sürmek zordur. Çünkü etik, 'iyi' ya da 'kötü' diye nitelendirilebilecek insan yapıp-etmelerinden önce, insanın 'özgür, akıllı, isteyen, irade eden, kendisi seçen' bir özne olması gerektiği postulasından hareket etmek ister. Oysa ne 'soyluluk', ne 'beylik', ne de 'avamlık' antropolojinin insana ilişkin külli bakış tarzına denk düşer. Ne de, antropolojinin sadece belli bir insani kesiti olan etiğin şaşmaz ölçüsü olabilir.

Yusuf Has Hacib, aşağıdaki ifadelerinde 'insan olmanın' sınırlarını daha da daraltıyor gibidir:

" Bunlardan biri, Peygamberlerin neslidir; bunlara hürmet edersen, devlet ve saadete kavuşursun." 4337

" Bunları pek çok ve gönülden sev; onlara iyi bak ve yardımda bulun." 4338

" Ağızlarından yakışıksız bir söz çıkmadıkça onların içini-dışını ve aslını-esasını araştırma." 4340

Kutadgu Bilig'de insan anlayışına ve dolayısıyla ahlak felsefesine ilişkin olarak kullanılan temel kavramlardan diğer ikisi de 'erkek' ve 'erkek olma'dır.

" Erkek olan, çoğu elde edebildiği halde az ile iktifa eder, böyle bir insan zahitlik mertebesine erişir." 3442

" Erkek o kimsedir ki, bin arzusunu bulur ve ondan mertçe yüz çevirir." 3444

"Erkek insan verdiği sözden geri dönmez, sözünden dönenleri sen kadın bil." 5080

Kuşkusuz Yusuf Has Hacib, bu kavramlardan hareketle insanı bir ahlak varlığı olarak ele almaya çalışmaktadır. Ancak, insanın varlık yapısıyla ilgili olarak kullandığı bu kavramları (örneğin erkek olma, erkeklik, kadın olma vs) yan yana getirdiğimizde, onun elitist (seçkinci) bir insan felsefesi ortaya koymaya eğilimli olduğunu görmekteyiz.

Oysa seçkinlik, etik kuramın evrenselliğine aykırıdır. Hem de insana yaklaşımın evrenselliği ile uyuşmaz. Çünkü insan ve ahlak olayı incelenirken, konuya evrensel içeriklerle yaklaşılmalıdır.[21] Örneğin erdem ve dürüstlük gibi temel ahlaki değerler, herhangi bir insanın taşıyabileceği en değerli nitelikler olup, doğallıkları ile kavranıp benimsenebilirler. Yoksa bunlar kimi seçkin insanlara özgü ve özel değerler değildirler.[22] Ancak diğer taraftan bu değerler, Immanuel Kant'ın dediği gibi, büsbütün insani çıkar veya eğilimlerden de bağımsız, salt mekanik bir ödev duygusu da değildir.[23]

Kutadgu Bilig, diğer yandan insanı, bir mistik tecrübe varlığı olarak görmektedir. İnsan, dünya ve ona duyulan sevgiyi bırakmadıkça, insanlık erdemini elde edemez. Dünya ve dünyevi istekler ve bunların biricik kaynağı olan bedeni varlığı ve nefsiyle insan asıl özünü kavrayabilecek bir varlık

---

[21] Çotuksöken, Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı, s. 56
[22] Bkz. David Hume, Din Üstüne, çn. Mete Tunçay, İmge Kitapevi, Ankara 1995, s. 92
[23] Krş. Hugh La Follette, Kişisel İlişkiler, s. 266

tarzına ulaşamaz. İşte burada Yusuf Has Hacib, tam bir mistik yaklaşım sergileyerek insanı etik kuramının kalbine yerleştirdiği tasavvufi terbiye ile kendi anlamına dönmeye çağırır. Zahitlik ve nefsle savaş (mücahede) etik kuramındaki anahtar kavramlardır:

" Erkek olan, çoğu elde edebildiği halde azla yetinir; böyle bir insan zahitlik mertebesine erişir." 3442

" Yoksa, aradığını bulamayan bir insan zahit olur. Sabırdan başka bir çare bulamadığından, elindeki ile yetinir." 3443

"...vücudun esiri olma; vücut seni esir ederse, fidye olarak dinini ister." 3640

" Kendi nefs ve hevesinin başını ezmedikçe, vücut doğruluk yoluna giremez." 4807

" Gerçek Tanrı sevgisinin girebilmesi için insan gönlünden bütün dünya arzularını çıkarıp atmalıdır." 4808

Kutadgu Bilig, ahlak kuramında din-dünya, ruh-beden dengesini kurabilmenin önemini vurgular ve insanın varlık yapısını bu denge üzerinde kalarak anlamaya çalışır:

" Dünya ve ahireti, bunların her ikisini birden bulmak istersen, şu bir kaç işi bırakma." 2157

" Gönül ve dilini doğru tut; Tanrı'ya sığın; Allah'ın emrine itaatsizlik etme." 2158

İnsan, yaratılan bir varlıktır. Yaratılmış olmakla belirlenmiş; iyi ya da kötüyü seçebilmeye yönelik yapıp-etmelerini düzenleyen ahlaki varlık olmakla da özne olmalıdır.

Ancak Kutadgu Bilig ahlakının kaynağı ve dayanağı beşer üstüdür.

Yusuf Has Hacib iki dünya mutluluğunu, etik kuramında işaretlenen nihai hedef olarak ortaya koyarken, XI. Yüzyıl İslam düşüncesinin sonraki dönemlerinde birbirlerinden farklılığı giderek netleşecek kesin iki kategoriyi de beraberinde getirir: Akli-Vahyi, ya da dini-dünyevi...

'Din ile dünyanın birbirlerinden kesin hatlarla ayrılması', onun tasavvufi öğretisine uygun düşmektedir.

Gerçekte insan anlayışındaki kopukluk, dağınıklık, sistemsizlik ve en önemlisi bütünsüzlük, onun zihin evrenini ve hayat görüşünü de parçalamıştır.

Kutadgu Bilig'in insan anlayışıyla beliren etiğindeki tereddüt, din-dünya ayrımına dayalı kategorileri arasında gidip gelmektedir:

" Din ile dünya dalı birbirine karşıdır; ikisi birbirine yaklaşmaz, bunların yolu birbirini keser." 5311

" Dinin dünya ile birleştirilmesi güçtür; bu ikisi bir araya gelmez." 5313

" Biri yaklaşırsa, diğeri kaçar; ikisini birlikte tutmak isteyen insan yolunu şaşırır." 5313

Kutadgu Bilig'de adı geçen Öğdülmüş (vezirin oğlu-akıl), Odgurmuş (vezirin kardeşi-kanaat)'a dert yanarken, insanlara hizmet etmiş olmanın, Tanrısal ibadetlerle alakası bulunmadığını ifade ederek, sözünü ettiğimiz bu insani ve etik parçalanmışlığı tüm açıklığıyla dile getirmektedir:

" Hayatım boyunca insanlara hizmet ettim; bu ihmal ve gaflet uykusu içinde Tanrı'ya ibadet geri kaldı." 5693

Kutadgu Bilig'deki ibadet anlayışı miktar, şekil ve süreleri belli bir kaç 'resmi ibadet'le sınırlıymış gibi görünüyor. Esasen bu, din-dünya ayrımıyla gün yüzüne çıkan seküler etik-dini etik ayrımlaşması anlamına da gelmektedir. Tabii ki, tümüyle Batı'ya özgü bu ayrım fiilen yapılmış olmakta; sonuçta dini-etik kuram tercih edilerek bu paradoks aşılmak istenmektedir.[24]

Yusuf Has Hacib'in insan anlayışındaki mütereddid tavrı, insanı bilgi ve anlayışla tasvir ederken, diğer taraftan da sorgusuz-sualsiz teslim olmaya ve inanmaya çağırmasında da müşahede edilebilmektedir. İnsan, ne zaman insandır? Ne zaman değildir?

---

[24] Krş. Brian Hebblethwaeite, The Problems of Theology, Cambridge Unv. Press. 1992, s. 132

" Dünyayı elde tutmak için, insanın anlayışlı olması ve halkı itaat altına almak için de, bilgili bulunması elzemdir." 244

Kutadgu Bilig'e göre 'tam insan' olmanın şartı, bu ikisine birden sahip olmaktır. 255 Burada insan, anlayışı ve bilgisiyle adeta sorgulayan bir özne gibidir.

Mütefekkirimiz, o etik kuramına, epistemik ve rasyonel bir varlık tarzına sahip insan anlayışını yerleştirirken, aşağıdaki yargılarda bu düşüncesini açık-seçik dile getirmektedir:

" Bilgisiz insanlar tam bir hayvan sürüsüdür." 1739

" Akıllı insan, insanların en büyüğüdür; akıl insan için bir türlü faziletin başıdır." 1830

" Akılsız insana akıllı dememeli." 1831

" Her türlü iyilik akıldan gelir; insan bilgi ile büyür ve temayüz eder." 1841

Bu ifadeler oldukça ilginçtir.

Kutadgu Bilig'de etiğin gayesi sadece 'faydalı bir insan' anlayışı geliştirmek değildir. 'Faydalı insan', aynı zamanda 'meşhur' olmayı (4436), 'iyi nam salmayı', kendisine gaye edinmeli, sonuçta sevinç ve huzurla yaşayabilmelidir. (4438) Sonra 'iyilik adını ebedileştirmeli' (4468) dir.

Ahlak kuramında en esaslı iki kategoriden biri olan 'iyi' ya da 'iyilik', çoğu ahlak felsefelerinde 'içrek değer' diye nitelendirilirken, Kutadgu Bilig etiğinde adeta araçsal bir değere dönüşmektedir:

" Dünyaya adını yaymak istersen, mümkünse yolculara iyi muamelede bulunmaya gayret et." 4435

" Yalnız hayat isteme, iyi nam iste, insana hayatla birlikte iyi ad da lazımdır." 4465

" Kendin nihayet öleceksin, fakat adın kalacaktır, adın iyi olursa, hayatın zevkli geçer." 4466

Bununla birlikte, insan teslim olan ve neden teslim olduğunu, niçin inandığını sorgulamayan, hatta bunu düşünmemesi gereken bir nesne olarak nitelendirilmekte, izlenimi verilir:

" Ey Tanrı'nın birliğine inanmış olan, O'nu dilin ile öğ; gönlün tereddütsüz inandı ise, aklını işe karıştırma." 25

" Nasıl olduğunu arama, gönlünü gözet; varlığına inan, sükun ve huzura kavuş." 26

Yine daha önceki ifadelerle bunlar arasında çelişki var gibidir. Şu halde insan iradeye, niyete ve hürriyete dayalı bir ahlaki varlık olarak kendisini nasıl anlamlandıracak, ahlak gerçeğini nasıl kavrayabilecek ve sonra da bundan sorumlu bir varlık olabilecektir?

Bize öyle geliyor ki bu paradokslar, Kutadgu Bilig etiğindeki insan anlayışının insanı bir varlık bütünü olarak ele almakta zorlanmasından kaynaklanmaktadır.

Yusuf Has Hacib ahlak görüşünde gerçek ve sürekli mutluluğun, belli başlı moral değerlerin yaşanmasıyla yakalanabileceğini vurgular. İyi ve kötü değerleri, Kutadgu Bilig'de doğaları, anlam ve sonuçları açısından ele alınarak, bir ahlak varlığı olarak tasvir edilen 'kişi'nin ne zaman iyi, ne zaman kötü olduğu irdelenir.

Yusuf Has Hacib iyi ve kötü nitelemelerinin doğalarını şöyle tasvir etmektedir:

" Hükümdar:-iyi mümtaz bir şey'dir-dedi. Mümtaz bir şeyi ise, daima bu vasfı haiz olanlar ister." 899

" Hangi şey mümtaz, nadir ve değerli ise, onu gerçekleştirmek de hiç kolay değildir." 900

" Kötülük değersiz bir şey olduğu için, onu yapan da değersizdir. Fena iş değersizdir ve daima kötü olacaktır." 911

" İyi-yokuş tırmanmak gibidir, güçtür, kötü ise, kolayca elde edilir." 903

Yusuf Has Hacib, tabiatında zorluk olan iyi ile, tabiatında kolaylık bulunan bu iyi değerin anlam ve sonuçlarını şöyle anlatır:

" Küstahlık, kabalık, aksilik hep kötülerin hareketidir." 931

" Bela, mihnet, zahmet, perişanlık ve keder hep kötülüğün karşılığıdır." 932

" Cömertlik, insanlık, fayda ve iyiliğin, hep iyi insandan geldiği şüphesizdir." 934

" Huzur, arzu, nimet, emniyet, rahat ve bu neşe, sevinç, hep iyiliğin karşılığıdır." 937

Mütefekkirimiz burada, 'özce' tanımladığı insan tabiatının tasvirinde ahlak kuramının temelini, insani özellikleri ve insanlık tecrübesi üzerinde kurmaya çalışıyor görünmektedir.

Buna göre ahlaki değerler burada tasvir edilen 'insan anlayışı'na hatta 'kişilere' bağlı olarak ölçülüp biçilmektedir:

" İyinin vasfı faydalı olmaktır. Onun halka çok faydaları dokunur." 856

" O bütün halka hep iyilik eder. Fakat yaptığını insanın başına kakmaz." 857

İncelememizin başlarında, Kutadgu Bilig'de önce insan anlayışı tasvir edilmekte, sonra da bu anlayışa göre etik kuram geliştirilmektedir, demiştik. Anı hüküm bu noktada da geçerliğini korumaktadır. Yusuf Has Hacib insandan, kişiden hareketle ahlaki ilkeleri ele almakta, ahlak öğretisini olgulara ve kişilere dayandırarak somutlaştırmaktadır. Sonuçta o, ilkelere hacim ve miktar biçmeye çalışır görünmektedir.

Açıktır ki Yusuf Has Hacib, 'mükemmel bir varlık-tarzına sahip bir insan' anlayışına ulaşmayı amaçlamaktadır. İyi insan iyi kişiye, iyi bir ün ve sonuçta, zevkli ve huzurlu bir hayat vardır. Böyle bir ahlak öğretisinde İslam'ın öte dünya inancında bu, ideal bir insan tiplemesi açısından tutarsız değildir. Ancak, dünyada ahlaki mükemmellik ve kusursuzluk yakalanabilir mi?

Ahlaki davranış, ne insan eylemi için daha iyi tasarlanmış bağlamlara, ne de insan eyleminin iyi biçimlendirilmiş güdüleriyle garanti altına alınamaz. O halde, mükemmel bir insan gibi mükemmel bir toplumun da uygulanabilir bir proje olmadığını; tersini kanıtlama çabalarının insanlıktan çok zalimliğe ve kesinlikle daha az ahlaklılığa yol açtığının farkında olarak yaşamayı öğrenmek zorundayız.

Sonuç olarak denilebilir ki Kutadgu Bilig, kendine göre önce insan anlayışını kurmakta, sonra da etik kuramını bu anlayışa göre şekillendirmektedir. Hacib'e göre insan, tabiatı ve özü itibarıyla "kötü"dür. Kadın da kötü tabiatlı bir varlıktır. Zapt edilmeye muhtaç bir nesne gibidir. İnsanın ve dolayısıyla kadının kötülüğü, dünyevi-tabiatlı bedensel varlıkları ve bedensel isteklerinden kaynaklanır. Buna göre, dünya ve dünyevi olan her şey, insanı insan olmaktan çıkarır. Kadının bizatihi kadın olması bile onun bütünüyle 'dünyevi bir varlık' olduğunu gösterir.

Aslını söylemek gerekirse, Yusuf Has Hacib'in insan anlayışında net bir bütünlük kolayca fark edilememektedir. Hatta bunu bulmak neredeyse imkansızdır. Ona göre 'iyi tabiatlı bir insan' olmanın şartları arasında

'soyluluk', 'beylik', 'erkeklik' gibi 'verilmiş değerler' yer almalıdır. Diğer taraftan akıl ve bilgi, akılsızlık ve bilgisizlikten ayırıcı insani değerlerdir. Akıl, öğrenme ve bilgi, etik kuramın tabii sürecini resmederken , Yusuf has Hacib başka bir yerde de bu noktayı ihmal edici bir tutum takınır.

Onun insan görüşünü belirleyen bir diğer kategorisi, avam-seçkin ayrımıdır. Avam her zaman 'kötü tabiatlı', seçkinler ise sürekli 'iyi tabiatlı'dır Oysa Hacib, 'halka en çok iyiliği ve yardımı' dokunmanın, iyi insanın nitelikleri arasında olduğunu söylüyordu. Dikkati çeken bir husus, ahlaki değer ve ilkelerden hareketle insan anlayışının kurulmamış olmasıdır. Aksine, ahlak varlığı olan 'kişi', evrensel ahlakı ve ona ait değerleri 'soyuna', 'beyliğine' göre biçimlendiren, kişileştiren ve hacimlerini tayin eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan 'özde kötü' olunca, XI. y. dan sonraki İslam düşünce tarihinde onu, sadece fıkhın; yani 'insanı hizaya getirilmesi gereken bir nesne' olarak belirleyen ayrıntılı din-temelli kuralların nesnesi haline getirmek[25], Hristiyanlıktaki 'ilk günah' ın İslam dünyasındaki izdüşümü şeklinde yorumlar yapılmasına yol açabilecek bir görüş olarak varlığını devam ettirmektedir.

KAYNAKÇA

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Çn. Saffet Babür, Ayraç Y., Ank. 1997
Arnold Gehlen, İnsan, Çn. Bedia Akarsu, Ed. Fk. Y., İst. 1973
Betül Çotuksöken, Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı, Ed. Fk. Y., İst. 1968
Brian Hebblethwaite, The Problems of Theology, Cambridge Unv. Press 1992
David Hume, Din Üstüne, Çn. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Y., Ank. 1995
Hakan Poyraz, Dil ve Ahlak, Vadi Y., Ank. 1995
Harıs b. Esed el-Muhasibi, Adabu'n-Nüfus, H. Kuvvetli Neşri, Kahire 1985
Haris b. Esed el-Muhasibi, Kitabu Bedi men Enabe ilallah, H. Kuvvetli Neşri, Kahire 1984
Hugh La Follette, Kişisel İlişkiler, Ayrıntı Y., İst. 1997
R.G. Hovannisian, Presentation of Award to Ninth Recipient Fazlurrahman & Ethics in Islam, Giorgio Levi Della Vida Conferences, May. 6-8, Los Angeles 1983.
Şahin Filiz, Ahlâkın Aklî ve İnsanî Temeli, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 1998.
Takiyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi Y., İst. 1988
Teoman Duralı, Çağdaş İngiliz-Yahudi Cihanşümul Medeniyeti, İz Y., İst. 1996
Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig, Hazırlayan: Reşit Rahmeti Arat, TTKY., 1994
Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, Çn. Alev Türker, Ayrıntı Y., İst. 1998

[25] Krş. R.G. Hovannisian, Presentation of Award to Ninth Recipent Fazlurrahman&Ethics in Islam, Giorgio Levi Dello Vida Conferences, May. 6-8, Los Angales 1983 içinde,s. 1

EDEBİYAT VE SİNEMA : KİTAP SAYFASINDAN BEYAZPERDEYE*

Yrd.Doç.Dr. Ali Büyükaslan**

Edebî eserlerin sinemaya uyarlanması genelde polemik konusudur (Bunun son örneği için bkz. Şeytanın Güneşi Altında adlı film). Robbe-Grillet'nin "Romandan film yapmak bana göre yanlıştır" demesiyle tartışmaya mahal bırakmayan açıklamalarında da sözkonusu polemik yatmaktadır.

Belki de pedagojiyi, en azından yabancı dil fransızcanın pedagojisini açıklayan, gerçekte kutsal ya da günahkar canavarlarla etrafı kuşatılan tüm bu tartışmalar bu konuya sadece ve sadece çekinerek yaklaşmaktadır.

Öğretimin ileri düzeyinde, bir edebî eserin ve ona uyan bir filmin karşılaştırmasını çok üretici olabileceği ve özellikle şunları sağlayabileceği görülmektedir:

---

* Bu çeviri, Thierry Lancien'in *Le Français Dans Le Monde*, Yıl:1988, Sayı : 218'deki yazısından yapılmıştır. Thierry Lancien, özellikle Fransa'da Multimedya, Eğitim/Öğretim, Multimedya ve İletişim Etkinlikleri, Dil öğretimi ve yeni teknolojiler üzerindeki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Saint Cloud/Fontenay Yüksek Okulu'nda öğretim elemanı olarak çalışan Lancien'in Le Multimédia (Multimedya) isimli bir de kitabı bulunmaktadır. Bu kitabı Türkçeye kazandırmak için çalışmalarımız sürmektedir.

** Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Öğretim üyesi.

- öğrencide, sinemadaki görüntüde olduğu gibi edebî yazılarda da daha etkili bir okuma yaratır.

- iki dilin (sinema ve edebiyat dillerinin) bazı özgün yanlarını açığa çıkarır.

- dört yetiyi ortaya koyan bir dilbilimsel çalışmaya neden olur.

Ama her çalışma özel bir hedefe neden olur: böylece yazılı anlamayla daha sonra sözlü ve yazılı anlamada yeniden görülecek olan bir seri işlevsel amaçlar için çalışmaya yönlendiriliriz (kişilerin karakterize edilmesi, zaman içerisindeki görünüm); kişilerin karakterize edilmesi, sözlü bildirimler ve sözlü olmayan gösterimler ya da daha çok mekandaki görünüm ve davranışların karakterize edilmesi gibi kimi etkinliklerin temel amaçlar olarak etkin olacağı sonucu ortaya çıkar.

Eserlerin Seçimi

Aşağıda belirttiğimiz kimi farklı nedenlerden ötürü seçimimizi Christian Jaque'nin sinemaya uyarladığı *Boule de Suif*'den yana yaptık:

- Sinemaya uyarlanan yazar Maupassant, oldukça çok incelenmiştir.

- Filme aktarılan eserler kısadır, bu nedenle daha verimli ve daha hafif bir çalışmaya olanak verir.

Film iki öyküyü ele alıyor, *Boule de Suif* ve *Mademoiselle Fifi*. Burada (tarihsel arkaplan, kişilerin ortak noktası, vb.) bu "kolajı"* açıklayan birkaç

---

* Özellikle ressamların daha çok kullandığı kolaj tekniği hakkında burada kısa da olsa açıklayıcı bilgi vermek yararlı olacaktır.

Kolaj (Collage): Sanat yapma kaygısı taşıyan veya kendi yaklaşımları doğrultusunda içeriğine anlam katmaya / mesaj yüklemeye çalışarak fotoğraf yapmaya çalışan fotoğrafçıların (özellikle de amatörlerin) sıkça başvurdukları oldukça etkili yöntemlerden biridir. Ressam Brion Gysin bu yöntemi ilk olarak kullanmıştır. Gysin, bir tuali bıçakla parçalara ayırarak bir kolajda kullanmak için altına da gazete sermiş, bıçakla tuali kestikten sonra taulin altındaki gazetenin de doğranmış olduğunu görüyor, sonra gazete parçalarını değişik kombinasyonlarda birleştirerek metin kolajları oluşturuyor ve buradan cut-up fikri doğuyor. Ressamların yıllardır kullanmakta olduğu kolaj tekniği edebiyata adapte ediliyor; Gysin edebiyatın resim sanatından 50 yıl geride olduğunu söylüyordu, kolaj tekniğinin adapte edilmesiyle edebiyat görsel sanatları yakalama şansını kazanmıştı ona göre.

Daha sonraları William Burroughs'un da (Harward'da İngiliz edebiyatı, Viyana'da antropoloji ve tıp eğitimi görür. Çok uzun bir süre uyuşturucu bağımlısı o-

farklı neden üzerinde ama aynı zamanda (olayın ögelerinin değişimi, vb.) filmde gerçekleştirilen bazı pratik değişiklikler üzerinde de kafa yorulabilecektir.

- İki öykünün de sinemaya uyarlanışı eserlere hakkıyla sadık kalınarak yapılmıştır.Burada bir değer yargısı değil ama bir pedagoji kriteri söz konusudur. Sinemaya uyarlamada dikkate alınan bu sadakatin, yazıyla resim arasında aradığımız gelgiti kolaylaştırdığı hemen anlaşılacaktır.

- Sonuçta, son söylediğimiz bu iki gerekçenin herbiri de önemlidir, filmin bir video versiyonu (Video public edition) ve bir de cep kitapçığı olarak baskısı mevcuttur (Cep kitapları no.650). Mademoisselle Fifi'nin metnine gelince Pleiade yayınlarından çıkmıştı ve tamamı ancak 13 sayfa idi.

Yaklaşık beş seanslık bir süre üzerinden enstitü ve liselerin 4. ve 5. sınıfları veya son sınıf öğrencileri için tavsiye edilmiş, önerilen aktiviteler aşağıdaki şekilde bölünmüştür:

OKUMA ÇALIŞMALARI

Bireysel bir çalışmanın ardından gelen grup çalışmaları iyi bilinen yöntemlerle başlayarak yürütülecek ve böylece bunları hızlı bir şekilde anımsatacağız. Bu çalışmalar daha sonra iki öykünün ve bilhassa öykülerle filmin mukayeseli bir bakış açısıyla karşılaştırılmasını kolaylaştıracak olan "çözümleyici" bir okumaya olanak sağlamalıdır.

Her grup incelemek için aşağıdaki konulardan birini ele alır:

a) Olay/entrika b) Kişiler: Konumları ve güçleri c) Yer d) Zaman: Tarihsel içerik e) Tematik alanlardaki sözcüklerin güçlükleri. Sınıftaki her grup tarafından sunulan bu çalışmayla öğrenciler, Christian Jacque ile diyalogları hazırlayan Henry Jeanson'u iki öyküyü tek bir filmde birleştirmeye sürükleyen nedenleri incelemeye hatta tarihsel arkaplanları da incelemeye davet edileceklerdir: 1870'de Normandiya'nın Prusyalılar tarafından işgalini. Başlıca karakterlerin durumlarını da: Prusyalı subay ve iki "kibar" kız,

---

larak yaşadıktan sonra ozel dedektiflik yapmış ve daha sonra William Tell oyununu oynarken karsını öldürmüş olan Amerikalı yazar. Daha çok cut-up tekniği ile tanınır.) yazılarında bu tekniği kullandığı rivayet edilir. Bunu ressam arkadaşı İan Sommerville'den öğrendiği ya da esinlendiği de söylenir. James Joyce'un Finnegans Wake eserindeki gibi bölümleri ayrı ayrı kağıtlara alakasız olarak yazdıktan sonra birleştirdiği, bazı parçaları küçük değişikliklerle tekrar yazdığı da söylenir. *(Ayrıntılı bilgi için bkz. www.fotografya.gen.tr/issue-14/ ileri_duzey_data/Kolaj.htm - 27k ve ilgili bağlantılar)*

Boule de Suif ve Rachel. Etkili güçlerle ilgili olarak ta: iki durumda Rachel ve Boule de Suif bir subayın ihtirasının objesidirler ama ikinci öyküde Boule de Suif gibi destekleyeceği yerde Rachel, subayı öldürecektir.

İkinci plandaki yerler, olaylar ve şahıslar yine de farklı olduğundan öğrencilerden sinemacının iki öyküyü birleştirmek için yaptığı değişiklikler ve eklemelerle ilgili önerilerde bulunmaları istenir.

Bu öneriler ilk gösterimin sonunda incelenecektir.

EDEBÎ YAPITTAN SİNEMA YAPITINA

Sahne, bölüm ve özet kavramlarına (her iki metinden alınan birkaç örnek sayesinde) hızlı bir duyarlılık kazandırmayı müteakip öğrencilerden bu kriterlere göre 2 konunun başlıca ünitelerini unutmamaları ve bunları bir sayfanın soluna toplamaları istenir. Sayfanın geri kalan kısmı için üç "Giriş" önerilecektir. Eklemeler, Çıkarmalar, Genişletmeler. Filmin tamamının gösteriminin sonunda, ilk iş, bu ekleme, çıkarma ve genişletmeleri incelemek ve fihristleri hazırlamak olmalıdır.

Karışılaşılan sorunlar (ki biz bunların hepsini anımsatmayacağız) farklılıklar gösterebilir.

Çıkarmalar

Öğrenciler özellikle Boule de Suif'in başlangıcının uzun özet tablosunun sinema tekniğinin gerektirdiği kimi zorunluluklardan dolayı kaldırıldığını fark edeceklerdir. Yazılı metin, sinemaya uyarlanmış "metnin" zorunlu olarak birçok sahneyi birbiri ardınca sıraladığı yerlerde gerçekten farklı yerleri, farklı olayları çağrıştıracaktır. Bu noktada dilin farklılıklarıyla karşılaşılır. Diğer bazı çıkarmalar da anlatım biçimi üzerinde düşünülmesine yol açacaktır. Gerçekten de işaret edici ve ispatlayıcı olarak adlandırılan belirleyici sahneler ya da yalnızca sahnelerin kendileri, çıkarılan yerler ve kişilerle ilgili bilgiler verdiğinden bunların yok edildikleri fark edilecektir. Fonksiyonel (ya da asıl) anlatım zinciri içerisinde zorunlu olan sahneler, eğer edebi anlatımda gerekli olsaydı sadece değiştirilecek ya da çıkarılacaktı ki bizim filmimizde böyle bir durum yoktur.

Eklemeler

Eklemeler de sinema tekniğinin gerektirdiği zorunluluklardan kaynaklanabilirler.

Edebi metin, kahramanlarını, başka sahneler ekleyerek anlatmak zorunda kalan film senaryosundan daha yoğun bir şekilde sosyal açıdan karak-

terize eder gibidir. Bu yüzden, bu olay bize 3. aktivitenin konusu olacak kadar ilginç görünmektedir.

Anlatma sebeplerine gelince, birinci hikayeyle ikinci hikaye arasındaki anlatma bağını oluşturmak için eklenen sahneler söz konusudur.

Çıkarılanlarda bulunanların (sahne mi sebep mi?) aksine, bu sonuncuların bir fonksiyonu vardır.

Şunu da not etmeliyiz ki, bu evrede öğrenciler 1. aktivite sırasında ileri sürdükleri varsayımların geçerli mi yoksa geçersiz mi olduklarını kontrol edebilirler.

Abartmalar

Yazılı eserde hayli kısa diyalog özetlerini ya da diyalogları içeren dört sahne, filmde diyalogların uzatılmasıyla şişirilmiştir.

Bu olaya 4. aktivitede tekrar döneceğiz.

Kompozisyon farklılıkları üzerine yaptığımız bu saptamalardan sonra, daha önce (1. aktivitede) konu edinilen okuma fişlerinin her birinden sorumlu olan gruplar, hikayelerle film arasındaki diğer farklılık ve benzerlikleri incelemektedir.

YAZIDAKİ VE FİLMDEKİ KAHRAMANLAR

Yazıdaki ve filmdeki kahramanların ortaya çıkışlarını ve karakterlerini (kimlik, fiziksel ve sosyal özellikler gibi) karşılaştırmak söz konusudur.

Bu çalışma bizi şu saptamaları yapmaya zorlar:

Kitapta,

- on kahraman ilk defa aynı sahnede, araba sahnesinde, ortaya çıkarlar,
- bütün kahramanların portreleri (yaklaşık on satır) sosyal açıdan oldukça derinlemesine (geçmişin anlatılması gibi) yapılmış karakter tasvirlerini içerebilir,

Halbuki filmde kahramanlar farklı sahnelerde pek çok kez sunulmaktadırlar.

Böylelikle öğrenciler, yazılı metnin kolaylıkla yaptığı kahramanların sosyal açıdan karakter tasvirlerini filmin, geridönüşlere ve sesli ifadelere başvurmadan, yapamayacağını görmüş olacaklardır. Karakter tasviri birçok etapta yapılmalıdır.

Üç burjuva arabaya binmeden önce, otelden yer ayırtma sahnesinde sosyal olarak tasvir edilmişlerdir. Bu yüzden daha filmin başlarında, arabaya binmeden önce Boule de Suif bütün hayatıyla tasvir edilmiştir.

Diğer karakter tasviri unsurları konusunda öğrencilerden, metindeki ve filmdeki bilgilere dayanarak, metinden ve filmden bir parça içeren aşağıdaki tabloyu doldurmaları istenir:

	Yaş	Fizik	Meslek	Tavır	Konuşma şekli
Kahramanın ismi					
Diğerlerinden farkı					

Fizik sütunu film için tabii ki kitaptan çok daha dolu olacaktır. Durum böyle olunca, metinde karşılaşılan kelime dağarcığı, öğrencilerin filmdeki kahramanların fiziksel karakter tasvirlerini yapmalarına yardımcı olacaktır. Farklılıklar da olabilir. Kitaptaki Boule de Suif'in fiziksel portresi Micheline Presle'in tasvirinden temel olarak farklıdır. Belirlenmiş tematik bir alanda farklılıklar ve zıtlıklar üzerinde çalışmak için iyi bir fırsattır bu. Meslek sütunu, daha önce gördüğümüz gibi, kitap için daha zengin olacaktır. Son olarak, metin için tavırlar ve konuşma şekilleriyle ilgili bilgilerin fazla olacakları ama filmde izlenilenlerle de bolca tamamlanacakları saptanacaktır.

İMAJ DİYALOGLARA NE ZAMAN GELİR?

Filmde, kitapta ancak özet halinde veya çok kısa araya girme şeklinde ortaya çıkan diyaloglar uzatılarak, kitabın dört sahnesi tekrar ele alınmıştır.

Bu sahnelerin dramatik ilgisi, buradaki diyalogların ortak bir özelliğe sahip olmalarından ileri gelmektedir: araya girenlerin, arabanın ve yolcuların yollarına devam edebilmeleri için, Boule de Suif'i Prusyalı subaya boyun eğmeye ikna etmeye çalıştıkları için bu sahneler olayla ilgilidir.

İkna stratejilerine (sözlü olarak, ses tonuyla veya hareketlerle) verilen önem bize sanki ilginç bir pedagojik amaç gibi geliyor.

Örnek olarak bu sahnelerden ilkini ele alacağız (Livre de Poche, ss 33-34).

Metin üzerine çalışma, sahnenin izlenmesi sırasında sorulacak olan çalışmayı hazırlamalıdır.

Öğrenciler, Kont'un müdahalesinde, Boule de Suif'i ikna etmek için ileri sürülen kanıtları (dayanışma; kuvvete karşı gelmemek gerekir; olay gerçekten önemsizdir) bulacaklardır.

Öğrenciler, yazarın başka müdahaleleri "ona yalvardık, onu sıkıştırdık, ona öğütler verdik ve sonunda onu ikna ettik" şekilde yaptığını da görecekler. Şimdi kişilerin hepsinin müdahalede bulunduğu sahnede, onların Boule de Suif'i ikna etmeye nasıl gayret ettiklerini bulmak öğrencilere düşüyor. Bunun için öğrencilere şu tablo verilir:

Stratejiler	Ses tonu	Tavır (jest, mimik)	Çerçeveleme
Kişilerin İsimleri			

Öğrencilerin tabloyu doldurabilmeleri için, ilk seyirden sonra, sahneye tekrar dönülebilir ve her müdahaleden sonra duraklar verilebilir.

Kont'un, hakim olan ve daha sonra diğer kişiler tarafından ekrana getirilen kanıtlarının yanında, öğrenciler diğer stratejileri de bulacaklar (örneğin, "geçiş izninizi kimden aldınız" iması; egoizmin suçlanması gibi).

Bu stratejilere bağlı olan ses tonu ve hareketlerin gözlenmesi özellikle ilginç olacaktır: İma ettiği sırada Kontes'in sinsi ses tonu ve mimikleri; Boule de Suif'in tavrının sonucunu küçümsemeye çalışan Kont'un iyi çocuk ses tonu gibi.

Kişilerin kadrajı bu işaretleri vurgulamaya yarayacak ve onları bulmaya yardım edecek: tansiyon yükseldikçe müdahale edenlerin yüzlerinin sırasıyla yakın plan çekimi.

Bu gözlemlerin tümünün, sahnenin öğrenciler tarafından dramatize edilmesiyle icabında tekrar ele alınabileceğini de belirtmeliyiz.

YAZILI MİZANSENDEN FİLM MİZANSENİNE

Bu son aktivite konusunda iki amacımız var. Biri, öğrencilerin dikkatini bir roman metninin içerebileceği "sahnesel" belirtilerin tümüne çekmek. Diğeri yazarın tercihleriyle rejisörün tercihlerini karşılaştırmak.

Ele alınan sahne subay Fifi'nin, filmde Boule de Suif haline gelen Rachel tarafından (Pléiade, ss. 393-395) öldürülmesi sahnesidir.

Metinden hareketle, öğrencilerden bir kağıdın sol kısmını diyalogları ayırmaları ve her repliğin karşısına da yazarın yaptığı ses tonu, jest, tavır, mekan, kişilerin yer değiştirmesi, hareket ve önemli eşya gibi şeyleri belirtişini yazmaları istenir.

Sahneyi izlerken, öğrenciler aynı elemanları kitapta okuduklarıyla karşılaştırmadan önce ortaya çıkarmalıdırlar..

Diğer özelliklerin yanı sıra, (ayakta durma, Boule de Suif'in yeri, öfkelenme ifadesi; Fifi'nin suratına tükürme, ağzından sigarayı alma şeklindeki hareketler gibi) sinematografik versiyonun bazı özellikleri, dramanın hikayeden daha güçlü şekilde ortaya konduğu anlamına gelmektedir.

Şunu da belirtmeliyiz ki, metinden görüntüye değil de görüntüden metine giderek mizansendeki bu problemler üzerinde çalışabiliriz.

Çok kısa ve içinde az konuşma bulunan bir sahnenin (örneğin, Livre de Poche, s. 48 deki subayla görüşme gibi) izlenmesinden sonra ileri seviyedeki öğrencilerden bir metin kaleme almaları istenecektir.

Sonunda onların metninin tarzı ile kitabın tarzı, dekor, jestler, tavırlar ve kişilerin yer değiştirmeleri karşılaştırılacaktır.

İster ekrandan sayfaya ister sayfadan ekrana olsun, bizim için esas olan, bu iki anlatım dilinin azami karşılaştırılmasından oluşan dilbilimsel çalışmalar önermektir.